





PRAIAVERMELHA

**Estudos de Política
e Teoria Social**

PRAIAVERMELHA

Estudos de Política e Teoria Social

É uma publicação semestral do Programa de Pós-Graduação da Escola de Serviço Social (PPGSS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), cujo objetivo é constituir-se num instrumento de interlocução com outros centros de pesquisa da área de Serviço Social e Ciências Sociais, procurando colocar em debate as questões atuais, particularmente aquelas relacionadas à nova face da "Questão Social" na sociedade brasileira

EDITORES

Myriam Lins de Barros

Ivo Lesbaupin

COMITÊ EDITORIAL

Carlos Nelson Coutinho

Cleusa dos Santos

Eduardo Mourão Vasconcelos

Erimaldo Matias Nicacio

Francisco Ary Fernandes de Medeiros

Janete Luiza Leite Hanan

Jean-Robert Weisshaupt

José Maria Gómez

José Paulo Netto

Leilah Landim

Lilia Guimarães Pougy

Maria das Dores Campos Machado

Maria de Fátima C. Marques Gomes

Maria Helena Rauta Ramos

Marlise Vinagre Silva

Nobuco Kameyama

Sara Nigri Goldman

Suely Souza de Almeida

Yolanda Aparecida Demétrio Guerra

Zuleica Lopes Cavalcanti de Oliveira

CONSELHO EDITORIAL

Alcina Maria Martins (ISSS -Coimbra/Portugal)

Ana Elizabeth Mota (UFPE)

Danièle Kergöat (GEDISST - CNRS/França)

Dayse Solari (Univ. Republica La Uruguay)

Helena Hirata (GEDISST - CNRS/França)

Suen Hessle (Universidade de Estocolmo/
Suécia)

Jean Lojkine (EHESS/Paris)

Leandro Konder (PUC/UFF)

Maragarita Rosas (Univ. La Plata/Argentina)

Maria Lúcia Carvalho Silva (PUC/SP)

Michael Löwy (EHESS/Paris)

Maria Ozanira Silva e Silva (UFMA)

Richard Marin (Univ. de Toulouse-le-Mirail)

Sônia Alvarez (EUA)

Sulamit Ramon (London School of Economics)

Vicente de Paula Faleiros (UNB)

Reinaldo Gonçalves (UFRJ)

Ivete Semionato (UFSC)

ASSESSORIA EDITORIAL

Murilo Peixoto da Mota

PRAIAVERMELHA12

Estudos de Política e Teoria Social

Número 12 • Primeiro Semestre • 2005

Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ
Programa de Pós-Graduação em Serviço Social - PPGSS

Solicita-se Permuta / Exchange Desired

Todos os direitos reservados.

Nenhuma parte desta revista poderá ser copiada
ou transmitida sem a permissão dos editores.

As posições expressas em artigos assinados
são de exclusiva responsabilidade de seus autores

DESIGN GRÁFICO

André Provedel

Foto da capa: Louisa Schlepper

REVISÃO

Maria José Vargas

VERSÃO / RESUMOS

Silvana de Paula

PRAIAVERMELHA

Estudos de Política e Teoria Social

UFRJ - Escola de Serviço Social

Programa de Pós-Graduação

Av. Pasteur, 250 - fundos

CEP 22290-240

Rio de Janeiro RJ

Telefone (21) 3873-5438

Fax (021) 2542-8148

Praia Vermelha: estudos de política e teoria social /Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós Graduação em Serviço Social - Vol. 1, n.1 (1997) - Rio de Janeiro: UFRJ. Escola de Serviço Social.

Coordenação de Pós Graduação, 1997-

Semestral

ISSN 1414-9184

1. Serviço Social-Periódicos. 2. Teoria Social-Periódicos. 3. Política-Periódicos

I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social

CDD 360.5

CDU 36 (05)

PRAIAVERMELHA12

RELIGIÃO, AÇÃO SOCIAL E POLÍTICA. 7

Estudos de Política e Teoria Social

Número 12 • Primeiro Semestre • 2005

Religião, Ação Social e Política

Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ
Programa de Pós-Graduação em Serviço Social - PPGSS



SUMÁRIO / SUMMARY

- 10 Apresentação / Presentation
- 14 Assistência Social e Religião: participação política e inserção religiosa em perspectiva / Political participation and religious insertion put into perspective
Francisco Pereira Neto
- 42 Seria a Caridade a “Religião Civil” dos Brasileiros? / Would Charity be the Brazilian “civil religion”?
Marcelo A. Camurça
- 64 Religião, Política e Assistencialismo no Estado do Rio de Janeiro – notas de uma pesquisa / Religion, politics and social work in the state of Rio de Janeiro
Maria das Dores Campos Machado
- 90 Movimento Nacional de Fé e Política. Desafios Éticos e Crise das Esquerdas / National Movement of Faith and Politics. Ethical Challenges and the Crisis of the Left Wings
Luci Faria Pinheiro
- 120 Comunidades de Base e Mobilização Social / Ecclesiastic communities of base and social mobilization
Ivo Lesbaupin
- 148 Valores Religiosos e Profissões / Religious Values and Professions
Pedro Simões
- 176 Serviço Social e Igreja Católica – entre o social e o religioso: vínculos e relações nos anos 80 e 90 / Social Work and Catholic Church
Simone de Jesus Guimarães
- 202 Serviço Social, Caridade e Política de Assistência Social: aproximações e divergências / Social services, charity and social assistance politics: agreements and disagreements
Cláudia Neves da Silva
- 226 Fantasmática Institucional- Lapso da Instituição Análise do Serviço Hospitalar em Saúde Mental / Institutional Phantasmatic - The lapse of Analysis Institution at Hospital Mental Health Service
Alejandro Klein
- 238 O Debate Contemporâneo da “Questão Social” / Contemporary debate on “social issue”
Yolanda Guerra; Fátima Grave; Joana Valente; Nádia Fialho Nascimento
- 254 Resenha: HARVEY, David. Espaços de Esperança. Ed.: Loyola, São Paulo, Brasil, 2004.
Por Aline Loureiro do Espírito Santo
- 260 Resenha: Mészáros, István. A educação para além do capital. São Paulo: Boitempo, 2005.
Por Larissa Dahmer Pereira

APRESENTAÇÃO

Este número da revista Praia Vermelha tem como tema a religião e suas relações com programas e políticas sociais, processos de secularização, assistência social, serviço social e movimentos sociais. Os artigos resultam de intercâmbio entre os pesquisadores do “Grupo de Pesquisa Religião, Ação Social e Política” da Escola de Serviço Social / UFRJ e profissionais de grupos de pesquisa de outras universidades brasileiras.

Embora cada autor apresente uma abordagem da temática, é possível perceber no conjunto dos trabalhos que, independentemente dos caminhos seguidos por cada investigador, os temas apresentados dialogam entre si, evidenciando, portanto, a dificuldade do tratamento isolado das temáticas. Embora política, assistência social e serviço social sejam campos de estudo autônomos, as pesquisas apresentadas revelam uma enorme convergência nas manifestações empíricas dos mesmos com o eixo central de análise – a religião.

Os primeiros textos abordam algumas relações entre, de um lado, política e, de outro, religião e políticas sociais, em especial no campo da assistência social; seguem os artigos tematizando a relação entre religião e Serviço Social.

Francisco Pereira Neto propõe um debate sobre religião e política

nos espaços de proteção social, tendo a assistência social como campo privilegiado, e apresenta a possibilidade de uma experiência pública da religião.

Marcelo Camurça traz contribuições para um questionamento sobre o lugar que ocupa a caridade na sociedade moderna, alimentado pelos intelectuais que contribuem, indiretamente, para uma suposta transformação daquela prática em “religião da sociedade civil”, a qual, através de programas de governo, será estimulada como um ethos que religa pessoas de diversas crenças.

Maria das Dores Campos Machado mostra resultados de pesquisa, enfatizando a contradição dos parlamentares evangélicos no Rio de Janeiro, os quais tecem críticas ao enfoque assistencialista dos programas de governo, sem, contudo, apresentar políticas que fujam desta mesma perspectiva.

O artigo de Lucí Faria Pinheiro a propósito do Movimento Nacional de Fé e Política é uma tentativa de ensaio interpretativo sobre a tendência de especialização da militância cristã, de acordo com os desafios e impasses colocados pela modernidade à militância da esquerda, nos movimentos sociais e nos partidos políticos.

Ivo Lesbaupin discute resultados de uma pesquisa sobre o engajamento das CEB nos movimentos sociais. Particularmente, o autor tenta demonstrar a correlação entre as manifestações das CEB nos anos 60 e as atuais, tanto no Rio de Janeiro quanto em Minas Gerais.

O texto de Pedro Simões, baseando-se na literatura, mostra que profissões de “baixo status”, como serviço social, enfermagem e educação tendem a ser intermediadas na prática por valores religiosos, os quais são racionalizados, de acordo com as necessidades do mercado. O que requer, do ponto de vista do autor, uma formação profissional que compreenda tal realidade e valores.

Simone Guimarães apresenta resultados de pesquisa que revelam a permanência, no tempo, de ligações entre o Serviço Social e a Igreja Católica, embora com mudanças de formas e perspectivas que variam conforme a conjuntura histórica.

Através de uma pesquisa nas pastorais sociais de Londrina, Cláudia Neves mostra que, ao contrário da tendência de aprofundamento da crise

do Estado e do recurso de suas políticas sociais para o voluntariado, a concepção que predomina naquelas é relativa à reivindicação e efetivação dos direitos sociais.

O artigo de Alejandro Klein apresenta um esboço de análise das peculiaridades de um serviço hospitalar de saúde mental, mostrando como a instituição hospitalar recorre a processos de reorganização da psiquê que transformam o indivíduo em paciente institucional, embora estes mecanismos nem sempre se realizem como foram previstos pelo serviço hospitalar.

Yolanda Guerra, Joana Valente, Fátima Grave e Nádia Fialho Nascimento desenvolvem o debate sobre a questão social, e apoiadas em autores marxianos, apresentam a tendência presente na contra-reforma do estado a refilantropizar as formas de enfrentamento da “questão social”, convertendo-a em objeto de favores e ações caritativas, individuais e privatistas e de uma solidariedade transclassista, apontando, desta forma, as consequências ideológicas e políticas deste tratamento da questão social.

Aline Loureiro do Espírito Santo resenha o livro *Espaços de Esperança*, de David Harvey e Larissa Dahmer Pereira, e apresenta a obra de István Mészáros, *A educação para além do capital*, fechando este número da *Praia Vermelha*.

Myriam Lins de Barros

Ivo Lesbaupin

Editores

ASSISTÊNCIA SOCIAL E RELIGIÃO:

Participação política e inserção religiosa em perspectiva

*Francisco Pereira Neto*¹

Resumo

Este artigo trata das iniciativas da sociedade que objetivam a construção de espaços de solidariedade e de assistência social nas cidades brasileiras. Partindo da realidade etnográfica da cidade de Porto Alegre/RS, este trabalho procura destacar as relações entre as dimensões políticas e religiosas na definição de um espaço público que contempla diferentes lógicas acerca da realidade social e que, conseqüentemente, produz diferentes formas de intervir na mesma. Em termos mais específicos, pretende-se vislumbrar as possibilidades e os limites da proposta de democratização da sociedade pautada na incorporação de valores políticos secularizados por uma população que tradicionalmente tem nas suas formas de expressão cultural religiosa um canal importante para ordenar suas relações (tanto públicas como privadas) na sociedade.

Palavras-chave: Assistência social, solidariedade, religiosidade brasileira e cidadania.

1. Doutor em Antropologia Social (UFRS) e professor Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora

Political participation and religious insertion put into perspective

Abstract

The purpose of this article address community initiatives aimed at developing solidarity actions and welfare in Brazilian cities. By focusing on ethnographic work developed in the city of Porto Alegre, RS, Brazil, the study aims at highlighting the relationship existing between political and religious dimensions in order to define a public space that considers different reasonings at play in society, therefore produce different ways of intervening in it. More specifically, the purpose of this study is to foresee possibilities and limits in the proposal of a new democratization in society based on the incorporation of political values secularized by a population that traditionally has found in religious cultural expressions an important way of channelling its insertion (both at the public and private levels) in society.

Key words: welfare, solidarity, Brazilian religiosity and citizenship.

Nos últimos anos aparece freqüentemente na mídia uma série de matérias sobre iniciativas filantrópicas ou assistenciais, destacando especialmente aquelas ações conduzidas por grandes empresas ou por personalidades públicas com grande poder aquisitivo que resolvem repartir um pouco do muito que ganham. São normalmente vistas como atitudes que indicam um novo tempo para o país, em que os poderosos estariam demonstrando um inusitado comprometimento social. Vários textos procuram destacar a novidade que representa, por exemplo, o sentido de responsabilidade social que se expande entre o empresariado brasileiro, o que demonstraria claramente uma evolução na mentalidade daqueles que detêm a maior parte dos recursos econômicos do país.

Esta nova onda toma corpo nos debates acadêmicos através da discussão sobre as potencialidades do terceiro setor, este um novo conceito para a sociedade civil enquanto espaço público de mobilização social. Muitos líderes de Estados ocidentais vêm demonstrando especial apreço pela idéia de uma terceira via (nem Mercado, nem Estado), uma vez que as estatísticas sociais da última onda neo-liberal, conduzida pelo ufanismo em relação aos resultados econômicos da globalização, trouxeram uma certa aflição, visto que as desigualdades sociais aumentaram acima do recomendável, mesmo para modelos políticos-econômicos que se sustentam ideologicamente na onipresença do lucro como condição para a ordem social.

Em síntese, o que parece estar em questão é a preocupação com novos princípios de solidariedade que demonstrem capacidade para dar conta dos novos desafios que a sociedade globalizada apresenta. Neste sentido, parece que o princípio do darwinismo social defendido pelo liberalismo mais radical, assim como o centralismo estatal expresso na condução dos antigos países do bloco comunista, estão momentaneamente descartados como imagens saudáveis para a definição de novas alternativas de desenvolvimento social. Descartados dois (o Estado e o Mercado) dos três setores que compõem nossa imagem sobre a sociedade, resta a Sociedade Civil como o locus adequado para fomentar as esperanças que conduzam a novos princípios de solidariedade em nossa sociedade. O “terceiro setor” tem a grande vantagem de representar uma perspectiva de sociedade mais democrática em relação aos outros dois, uma vez que se caracteriza por não

centralizar o poder (especialmente os de base econômica e política) e pautar sua autoridade na representação que normalmente se tem de que este é o espaço onde se conformam os princípios éticos de sociabilidade democrática, minimizando o aspecto competitivo que estrutura as relações humanas nas questões de Estado e de Mercado. Por outro lado, a abrangência de situações que este conceito de sociedade civil abarca é tal, que provavelmente as tentativas de explicação de seus princípios de ação enquanto agente político torne os conceitos redutores da realidade que pretende abarcar ou, então, as definições acabem dando força a conceitos demasiadamente abstratos e circunscritos, como aqueles que definem a sociedade civil como uma pluralidade pertinente ao mundo de consciências fragmentadas da pós-modernidade, que, por uma química misteriosa (talvez a consciência pós-moderna que nos informa automaticamente que todos nós somos iguais na diferença), faz emergir concepções essenciais de solidariedade próprias de um novo momento da humanidade.

Porém, antes de incorporar a idéia de uma mudança radical da mentalidade (ou da consciência coletiva) deste nosso momento globalizado e pensar numa nova cultura capaz de engendrar novos princípios democráticos de solidariedade social, considero mais prudente tentar perceber os desdobramentos sócio-culturais que estão na base dessas transformações.

Neste sentido, procuro neste trabalho sugerir a atenção para um campo de observação muito profícuo para tentar compreender alguns dos processos sociais por onde passa a construção dos sentidos da solidariedade em nossa sociedade. Mais especificamente procuro trazer a contribuição para o debate do que defino como o campo da assistência social e da caridade em Porto Alegre², apropriando-me aqui da definição de Delma Pessanha Neves que, analisando uma realidade semelhante em Niterói/RJ, propõe a existência de um “campo institucional da caridade”³. Como é possível perceber na definição do campo de observação, este trabalho propõe uma abordagem dos fenômenos que implicam ordem social, ultrapassando uma

2. Este trabalho tem como base alguns dados recolhidos durante pesquisa de campo desenvolvida pelo autor nos anos de 1999 e 2000 (Neto, 2001).

3. Ver Neves (1996).

abordagem exclusivamente política dos mesmos e colocando-os em relação com os elementos religiosos que conformam a ação social e nossos sentidos de solidariedade.

Portanto, o que pretendo enfatizar aqui é que as discussões sobre a sociedade civil e suas potencialidades como espaço de organização social não podem prescindir de uma reflexão sobre o significado das tensões entre os desdobramentos políticos e religiosos que cercam o problema. Especialmente quando se trata de uma realidade como a brasileira, em que os sentidos religiosos permeiam o imaginário de nossa sociedade. Os estudos sobre fenômenos religiosos no Brasil deixam claro que precisamos de parcimônia ao tratar de conceitos, tais como o de secularização, e evitar que o percurso de suas idéias seja utilizado como o modelo analítico definidor dos sentidos da racionalidade em nossa sociedade, tal como ocorre na teoria social produzida para analisar a realidade das sociedades européias especialmente⁴.

Pelo menos três fatores justificam a escolha do problema da assistência social e da caridade para pensar as condições da produção da solidariedade e da reciprocidade na sociedade atual⁵: 1) é um espaço social em que normalmente são realçados elementos de solidariedade ou de compromisso social e espiritual; 2) este campo apresenta uma diversidade de agentes (e de motivações) que demonstram algum comprometimento com os problemas sociais, representando em suas formas de organização realidades muito próximas àquela definida por conceitos como pluralidade, fragmentação, diversidade, que normalmente definem o momento atual de nossa sociedade; 3) o campo também mostra uma presença importante de instituições religiosas envolvidas com problemas de caráter público, numa época em que a religião vem sendo definida como algo da ordem do privado.

4. Para uma discussão sobre o fenômeno de secularização, ver Hérveu-Leger (1987). Para a mesma discussão no contexto brasileiro, ver Oro (1997) e Carvalho (1998).

5. Neste trabalho, a opção por conceitos como o de solidariedade e reciprocidade não determina a ênfase nos sentidos igualitários das relações sócio-culturais. Procuram destacar, em outra direção, os sentidos hierárquicos que são construídos nas relações entre os grupos e indivíduos da sociedade.

Uma Breve Tipologia das Atitudes Políticas Militantes no campo da Assistência Social e da Caridade em Porto Alegre

De início é necessário deixar claro que este trabalho não se propõe a fazer um apanhado minucioso das agências que atuam no campo da caridade e da assistência social. A tipologia que vou propor aqui serve muito mais para traçar uma visão panorâmica das agências e dos tipos de instituições que foram sendo reconhecidas com o desenvolvimento das observações de campo. Apesar de uma vista parcial nesse universo de agentes e agências, é possível perceber uma diversidade significativa dessas organizações que atuam no campo da caridade e da assistência social e, em especial, o desenvolvimento de relações diferenciadas entre elas.

Outra questão metodológica importante a destacar diz respeito ao fato de que a maioria dos grupos observados presta atendimento preferencial aos problemas que envolvem crianças e adolescentes de baixa renda. Essas entidades não tratam exclusivamente deste problema (muitas possuem albergues, oficinas de reciclagem de alimentos, diferentes tipos de cursos profissionalizantes, entre outras atividades), mas sem dúvida trata-se de uma atividade de proteção social em destaque uma vez que, desde 1991, entidades da sociedade civil e a prefeitura de Porto Alegre vêm prestando especial atenção a estas questões através dos esforços para implantar na cidade o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). Essa ressalva é importante, pois penso que o perfil dos grupos que se envolvem com outras questões sociais (por exemplo, ecologia, defesa do consumidor e outros) apresenta especificidades, tais como padrão organizacional e perfil sócio-econômico dos componentes, que estão relacionadas com as opções de atuação entre os diversos problemas colocados pela realidade social.

Por último, é importante afirmar que mesmo diante da diversidade de atores e entidades que produzem o trabalho social na cidade, de diferentes formas e com diferentes sentidos, essas atividades não ficam alheias aos investimentos políticos que perpassam esse campo de atuação, pela própria característica encompassadora das iniciativas políticas e pela necessidade que estas iniciativas têm de articularem-se com as entidades e agentes do campo para objetivar sua ação e alcançar seus objetivos. Assim, o fato

de muitas iniciativas colocarem ênfase nos sentidos religiosos da ação ou mesmo se mostrarem como apolíticas não implica apartamento das práticas e sentidos do universo das relações políticas que perpassam seu campo de atuação.

Para ser fiel à proposta de constituição de uma tipologia, mesmo que breve e pouco rigorosa, do campo da assistência social e da caridade em Porto Alegre, começo pela descrição de um grupo com visibilidade na época da pesquisa, com muita presença de mídia, mas de fraca inserção nas entidades que foram observadas mais detalhadamente. Os programas de grandes empresas ou de federações de empresários que desenvolvem programas e trabalhos assistenciais apresentavam uma certa dubiedade na sua forma de atuação, pois ao mesmo tempo em que sua existência era frequentemente citada pelos agentes que atuavam no campo da proteção social, sua presença efetiva nas ações diretas não era expressiva. Na época da pesquisa, quem “pautava” as propostas políticas e envolvia-se com os processos de implementação de políticas efetivas de proteção social era o poder público municipal. Tanto que, em função dos desdobramentos da pesquisa, os programas de responsabilidade social de empresas e fundações de empresários, que estariam representando uma “novidade” no campo da proteção social e da possibilidade de liderança na constituição de um Terceiro Setor no país, foram colocados num segundo plano. A idéia aqui é de uma breve descrição para a contextualização das iniciativas empresariais em Porto Alegre, até porque, mesmo com sua debilidade na promoção de ações efetivas, elas acabam tendo muita visibilidade na mídia e essa presença é importante para legitimar muitas de suas lideranças no jogo político partidário. Sem dúvida estamos diante de um grupo militante.

A perspectiva de contribuir com a sociedade através de suas concepções de desenvolvimento social, normalmente baseado na crença da relação de consequência direta entre lógica racional econômica e equilíbrio social, é o que justifica o discurso dessa nova consciência das elites locais. São movimentos produzidos especialmente nos meios empresariais, os quais defendem a idéia de que a redenção dos problemas sociais numa sociedade globalizada tem relação direta com a capacidade de uma sociedade de incutir a noção de “responsabilidade social do capital” nas suas elites econômicas.

Parte de uma lógica simples que determina que, numa sociedade capitalista, o grupo com maior poder econômico, aquele que detém os meios eficientes para concentrar os recursos da sociedade, deve ser o mais competente para garantir a resolução dos seus problemas sociais.

Como coloquei anteriormente, essas iniciativas são bem evidentes na cidade em função de sua forte presença na mídia. É o caso de iniciativas como o Projeto Pescar, surgido como obra assistencial da Linck (empresa que produz maquinário automotor pesado), mas que hoje conta com a colaboração de outras empresas. Suas iniciativas consistem principalmente em convênios com instituições assistenciais para financiar oficinas profissionalizantes para jovens carentes. Geralmente o Pescar entra com os recursos para os equipamentos e o *know-how* para o funcionamento das oficinas. Na verdade, nas oportunidades em que pude observar esses convênios ficou claro que o investimento maior do Pescar é na oferta do equipamento, uma vez que a parte operacional fica por conta das instituições que recebem os recursos. O apoio técnico normalmente vem através da alocação de estagiários do SESI ou do SENAI, que permanecem por pouco tempo na condução da oficina, a não ser que a instituição tenha condições de remunerá-los com recursos próprios. Essas iniciativas empresariais são percebidas no contexto de movimentos de ação social empresarial “modernos” como de caráter tradicional, muito dependentes das ações de benemerência das lideranças, normalmente motivadas pelos sentidos de solidariedade cristã que marcam nossa cultura. Ou seja, essa ação depende muito mais da consciência do indivíduo em situação privilegiada do ponto de vista material, que se vê compromissado com a distribuição de alguns de seus benefícios para aqueles em situação precária na sociedade. São, portanto, ações esparsas, que não se comprometem com estruturas sistemáticas e despersonalizadas de distribuição de benefícios que caracterizaria uma “política social”, uma vez que valorizam muito o sentimento da dádiva personificada.

A representação de um perfil “moderno” dessa atividade de assistência social empresarial é o trabalho desenvolvido pela Fundação Maurício Sirotsky Sobrinho, do grupo de comunicação RBS. Originalmente a fundação mantinha algumas obras assistenciais próprias, mas atualmente ela distribui seus recursos financeiros através da avaliação dos projetos

sociais que são remetidos para a fundação ou através de concursos que se confundem com campanhas publicitárias institucionais da empresa⁶. A meu ver, a fundação apresenta um diferencial em relação à atividade do Projeto Pescar (que, no limite, restringe sua atividade social a um programa de qualificação de mão-de-obra) uma vez que tem como objetivo fomentar iniciativas na sociedade civil, sem preocupar-se em direcionar os investimentos para um tipo de atividade específico. Sob a liderança de um sociólogo⁷, a atividade da Fundação Maurício Sirotsky Sobrinho parece ter um projeto claro de propagação do compromisso social entre os empresários através do incentivo financeiro às iniciativas de solidariedade que se destacam na sociedade civil. Como justificativa para os empresários investirem, além dos ganhos humanitários, existe a indicação da possibilidade da estruturação de mecanismos eficazes de produção de renda na sociedade, o que indiretamente influenciaria nos lucros da empresa.

Outra iniciativa do meio de assistência social empresarial - de caráter híbrido, uma vez que mescla iniciativas tradicionais com a preocupação de profissionalizar o seu trabalho social - pode ser visto no programa dos Parceiros Voluntários (na verdade poderia ser chamado de “parceiras voluntárias”, devido à participação preponderante de mulheres no programa, entre as quais as esposas e familiares femininos de empresários de destaque no programa), promovido pela Federação das Indústrias do Estado do Rio Grande do Sul - FIERGS. As pessoas que participam dessas atividades propõem-se a oferecer uma parte de seu tempo trabalhando para entidades assistenciais. Normalmente são psicólogos (as), médicos (as), odontólogos (as), pedagogos (as), que oferecem assistência para as entidades que fazem a solicitação. É um trabalho com uma dinâmica própria das atividades dos grandes grupos filantrópicos internacionais como o Rotary e o Lions Club (dos quais muitos dos “parceiros” e “parceiras” fazem parte), principalmente pela característica de se tratar de um envolvimento parcial, não

6. Sobre a utilização das iniciativas sociais das empresas como meio para incrementar seus resultados financeiros, ver Goes de Paula & Rohden (1998).

7. Uma das características importantes dessa organização é a utilização de quadros profissionais para desenvolver seus projetos e ações. É um espaço importante de trabalho para profissionais das áreas das ciências sociais, filosofia e do serviço social.

regular e, por isso, com um baixo nível de integração com as pessoas que mantêm o dia-a-dia das instituições assistenciais. Por outro lado, o forte dessas iniciativas parece ser sua atuação na mídia, como sensibilizadoras da opinião pública para as questões sociais.

É possível entender as mudanças de atuação e o maior envolvimento dos meios empresariais com as questões sociais como uma necessidade dos empresários em assumir uma nova posição na sociedade da qual são partes constitutivas. Devido às exigências trazidas com a globalização econômica e o avanço da ideologia neoliberal, as responsabilidades dos empresários parecem superar os limites dos interesses de seus negócios e assumem a proporção dos destinos da sociedade como um todo. Coloca-se para o meio empresarial brasileiro e para a empresa como representação do ideal de racionalidade das organizações, tal como ocorre no modelo de nação norte-americana, a necessidade de ocupar um papel primordial na produção dos sentidos de ordem social mais ampla, tomando esse espaço das organizações do Estado.

Mesmo que os atuais esforços de movimentos como o de “responsabilidade empresarial” estejam longe de repetir a importância política e a organicidade institucional de seu modelo norte-americano (Goes de Paula & Rhoden, 1998), eles sem dúvida contribuem para colocar em evidência a necessidade do fortalecimento de uma sociedade civil que possua um peso importante nas decisões políticas do país. Por questões de estratégia política e também em função de afinidades ideológicas, os movimentos empresariais tendem a fortalecer as discussões em torno do terceiro setor, alçando o modelo das ONGs como a forma institucionalizada mais legítima para articular a representação das demandas sociais, sempre deixando claro a incapacidade do Estado e de seus meios tradicionais de representação (partidos políticos e sindicatos) em cumprir tal papel. Assim como na economia, os esforços políticos e ideológicos do campo empresarial tendem a acentuar a incompetência do Estado em suas funções de proteção social.

Porém, a preocupação com a eficiência na administração dos recursos públicos para a área da assistência social não é uma preocupação exclusiva das iniciativas empresariais. Os organismos de assistência social do Estado também passam a veicular sua preocupação com o fortalecimento

da sociedade civil, enfatizando o discurso de autonomia das populações atendidas através da ênfase no desenvolvimento da cidadania e nos canais locais de solidariedade⁸.

A nível local, o governo da prefeitura de Porto Alegre, à época da pesquisa há dez anos comandado pelo Partido dos Trabalhadores⁹, também se associa ao projeto político de democratizar as relações na sociedade. Da mesma forma que o programa “comunidade solidária” do governo federal, naquele período liderado pela primeira dama Ruth Cardoso, pretendeu promover a descentralização das decisões na sociedade, reforçando o sentido de cidadania na população da cidade. Parece que a divergência básica entre os projetos políticos para a assistência social da prefeitura e da União dizia respeito ao papel mais ou menos ativo do Estado nesse processo de autonomização da sociedade civil. Em Porto Alegre o governo da cidade não abre mão de utilizar a estrutura do Estado de uma forma direta e efetiva para promover esse processo¹⁰.

Diante dessa situação é possível perceber mudanças importantes no relacionamento do Estado com os outros agentes que atuam no campo da assistência social e da caridade. Especialmente se levarmos em conta o critério do nível de envolvimento com as outras agências e com a própria população de assistidos. O viés clientelista dessa relação implica que o Estado tenha uma presença muito efêmera no dia-a-dia das entidades que efetivamente cumprem a tarefa de promover a assistência social. Geralmente esta relação se resume às possíveis negociações entre as lideranças das entidades e os responsáveis pelos órgãos de distribuição dos recursos do

8. É evidente a busca de um novo modelo de gestão para a política de investimento no social do Estado brasileiro. Este processo é mais evidente desde a extinção da LBA, estimulada pela utilização “clientelista” do governo Collor, e a concepção de programas de assistência social com características diferentes, interessados em promover a autonomia local, como é o caso do Comunidade Solidária, capitaneado pela antropóloga Ruth Cardoso, esposa do presidente Fernando Henrique Cardoso, e dos atuais programas do governo Lula.

9. O Partido dos Trabalhadores manteve-se, ininterruptamente, durante os anos de 1988 e 2004 à frente da prefeitura de Porto Alegre. Este fato aumenta a importância por ser inédito na história política da cidade, caracterizada pela postura oposicionista da sua população.

10. Uma caracterização interessante sobre a prática política da prefeitura de Porto Alegre e sobre seu projeto subjacente pode ser vista em Abers (1998), Santos (1998) e Fedozzi (1999).

Estado (negociações essas que em muitos momentos envolvem questões de política partidária), e a um contato assistemático com técnicos do Estado, que teriam a função de controlar o investimento dos recursos públicos. Esse caráter fiscalizador do Estado não se efetiva porque geralmente se pensa que o montante oferecido é tão insignificante que não justifica o esforço do controle. O Estado faz de conta que investe e fiscaliza e a entidade de assistência faz de conta que investe nas prioridades que normalmente estão traçadas nos contratos de financiamento. Uma decorrência importante dessa relação é que as entidades de assistência social tiveram tradicionalmente muita autonomia para desenvolver suas atividades e para investir os recursos públicos.

Pensando nas iniciativas de caráter personalista do meio empresarial, poderíamos perceber algumas semelhanças com o tipo tradicional de intervenção do Estado na área da assistência social. Reconhece uma importância relativa das iniciativas assistenciais, mantendo uma relação distanciada de benemérito, sem muito comprometimento com as questões práticas e funcionais do trabalho social.

A prefeitura de Porto Alegre, como foi colocado antes, procurou implantar uma outra forma de conduzir a política da assistência social para a cidade, desde que PT assumiu o governo, em 1989. Esta mudança de perspectiva pode ser notada no interesse da prefeitura no processo de implantação do Estatuto da Criança e do Adolescente, criado pela Constituição de 1988 e prontamente incorporado entre os principais objetivos da política social conduzida pelo governo que assumia. O alcance deste processo é muito amplo, interferindo em uma série de práticas levadas tradicionalmente pelas entidades que se envolviam com o amparo de crianças. Em 1991 foi implantado legalmente na cidade o Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente (CMDCA- Lei Municipal 6787/91) e o Fórum Municipal da Criança e do Adolescente. O Conselho é uma instituição legal composta por membros da sociedade civil e do governo, constituindo-se no principal responsável pela definição das políticas de implementação do Estatuto da Criança e do Adolescente na cidade. O Fórum, instituído pela mesma lei do Conselho, é um órgão “composto por entidades não governamentais que mantêm trabalho direto ou indireto com crianças e adolescentes” (conf.

Art 4, de seu Regimento Interno), sendo responsável, entre outras ações, por organizar a participação da sociedade civil no Conselho (órgão que leva as demandas do setor para o Orçamento Participativo).

Esses órgãos procuram ser o canal legítimo de ligação entre as entidades envolvidas com a assistência social e o poder público. São referências eficazes para que os agentes envolvidos no campo da assistência social e da caridade compreendam o formato que promove os diferentes grupos à condição de participantes da sociedade civil “organizada”. Esta última é a condição necessária para participar nas decisões sobre o destino dos recursos públicos e, em conseqüência, garantir os benefícios dessas mesmas decisões.

Em vista dessa exigência de participação, uma das atividades mais importantes do Fórum dos Direitos da Criança e do Adolescente é promover um “reordenamento institucional” entre as entidades que desenvolvem o trabalho social com crianças e adolescentes na cidade. Este vem sendo um trabalho gradual, que conta com o auxílio de outros órgãos da administração municipal, como a Secretaria Municipal de Educação, por exemplo. Em 1999, a SMED mantinha um convênio com mais de 100 creches comunitárias na cidade, através do qual a secretaria repassa mensalmente recursos financeiros para a manutenção e qualificação do quadro de funcionários que trabalham nas creches. A contrapartida desses recursos é a rigidez exigida na prestação de contas (comprovação através de documentos da destinação dos recursos, controle sobre os itens dos investimentos) e a interferência dos quadros técnicos da prefeitura na organização das atividades pedagógicas das creches ou de outros tipos de atividades junto a crianças e adolescentes. Uma das principais preocupações da SMED é a de introduzir conceitos das disciplinas pedagógicas no trabalho diário das creches. Para isso, existe uma preocupação de seu quadro técnico em capacitar as “colaboradoras” que lidam diariamente com as crianças. O objetivo é fazer com que as creches que trabalham com crianças carentes deixem de ser “depósitos de crianças” para se transformarem em verdadeiros espaços educacionais.

Junto às iniciativas da SMED, do CMDCA e do FMDCA, existe a estrutura da FESC, um órgão que, sob a administração petista, é destinado a implantar princípios para o desenvolvimento de uma política de

assistência social para a cidade. Essa entidade procura desenvolver, através de seus técnicos, um trabalho em favor da democratização nas questões referentes a assistência social. A idéia é produzir uma “participação cidadã”, estimulando a população a participar dos canais formais de debates e reivindicações criados pelo órgão nas diversas regiões administrativas da cidade, as quais são referências para as sessões do orçamento participativo. No discurso dos técnicos da FESC era evidente a perspectiva política dos atos administrativos, uma vez que a finalidade do trabalho se justificava pela superação do assistencialismo na cidade e das práticas clientelistas nas relações políticas em geral. Normalmente, essa perspectiva do caráter político de suas atividades conduzia as avaliações dos técnicos acerca da natureza dos agentes que atuam no contexto do trabalho assistencial. Neste sentido, mesmo reconhecendo a importância da participação das entidades estimuladas por valores diversos dos sentidos políticos na promoção do trabalho social (como algumas de origem religiosa, por exemplo), os técnicos da FESC imaginavam que o ideal era superar a necessidade de intermediação dessas entidades através da conscientização da população em favor da idéia de se construírem canais diretos de participação popular, justos e democráticos.

Estas e outras iniciativas que a prefeitura de Porto Alegre desenvolveu junto à população da cidade fazem parte de uma premissa política importante do governo de esquerda do PT, que é a de ampliar os meios de participação da população na estrutura do Estado, incentivando a construção de uma cidadania que se caracterize por um compromisso mútuo entre o cidadão e a administração pública (ou seja, a idéia é sedimentar processos próprios a uma racionalidade legal e democrática na condução dos negócios públicos). No campo do trabalho social essa forma de administrar promoveu efetivamente uma aproximação entre os órgãos públicos e os agentes e entidades que cuidam da proteção social na cidade, forçando um maior conhecimento não só do dia-a-dia das entidades conveniadas, como da diversidade que compõe essas organizações.

Em função dessa ação propositiva, em Porto Alegre, o poder público toma a frente do movimento político de consolidação dos preceitos que envolvem o desenvolvimento da cidadania e de afirmação da sociedade

civil, caminhos considerados essenciais para a democratização da sociedade. A observação do campo da assistência social e da caridade em Porto Alegre mostra que a direção e o sentido da construção da democracia são disputados por diferentes concepções ideológicas de caráter político, mas que neste caso analisado existe uma prevalência do poder público. Mesmo com a mobilização dos grupos envolvidos com a filantropia empresarial, fica claro que o poder público acaba “pautando” a política da cidade para a assistência social, levando muitas vezes os grupos envolvidos com o movimento de “responsabilidade empresarial” a promoverem muitas ações conjuntas com a prefeitura.

Porém, existem algumas questões importantes, observadas nas relações entre a administração pública e as entidades, que precisam ser mais bem analisadas, tendo em vista a própria definição de conceito de democracia que se utiliza para definir as relações em nossa sociedade. A meu ver, no contexto da atual política de assistência social da prefeitura, configura-se um limite importante para a “participação popular” criado no próprio processo de expansão dos canais de participação da população nas decisões do poder público. O governo da prefeitura investe claramente na imposição de uma racionalidade legal para regular as relações com a população, seguro de que este formato proposto garante a igualdade nas relações com o Estado. Isto implica que a população acate os princípios de compromisso social próprios às definições modernas de cidadania, nos quais estão embutidas concepções de direito coletivo que muitas vezes não são compreendidos ou mesmo legitimados por grande parte da população. Diante dessas dificuldades, a opção do governo foi a de governar através de um projeto político que tem entre suas implicações uma ação pedagógica da administração pública que visa ensinar a “verdadeira” cidadania.

Um exemplo das consequências excludentes desta prática administrativa é a determinação da prefeitura de pautar toda a distribuição das verbas municipais para as atividades assistenciais através da formulação de projetos, com o argumento lógico de que as avaliações das necessidades se dariam no campo estritamente técnico, diluindo a possibilidade de esses recursos serem conseguidos em função de favores pessoais, próprios à lógica clientelista. O problema é que, se levarmos em conta o perfil das

entidades que promovem o trabalho social na cidade, esse processo parte de uma desigualdade intrínseca. Muitos dos agentes que estavam à frente das entidades são analfabetos ou possuem uma alfabetização precária, assim como seus colaboradores, dificultando sobremaneira a concepção de um projeto. Além disso, existe entre essas pessoas uma série de dificuldades para relacionar-se através de uma lógica estritamente burocrática, uma vez que sua relação com esses meios é ocasional, se compararmos com a experiência de pessoas de classe média, por exemplo.

A forma de inserção no trabalho social e de integração com a população carente é um diferencial importante entre os grupos e entidades que gravitam no campo da assistência social e da caridade. As entidades que atuam diretamente com a população assistida representam uma grande diversidade em seu perfil sócio-cultural. Elas compõem um grupo numericamente importante e com uma complexidade maior para a caracterização do tipo de atuação institucional e do perfil dos agentes que atuam nas mesmas.

Aqui estão incluídas as iniciativas de entidades laicas ou religiosas que desenvolvem suas atividades assistenciais junto a locais específicos, normalmente de cunho comunitário. São creches, asilos, albergues, oficinas profissionalizantes, criadas por iniciativa de associações de bairro, do trabalho missionário de organizações religiosas de vários tipos, por lideranças comunitárias de caráter religioso ou não, que se envolvem por diferentes motivos na promoção do que compõe o grande espectro do trabalho social na cidade.

A característica desses tipos de organização é sua fragmentação, envolvendo instituições de diferentes dimensões e propostas de trabalho diferenciadas, onde geralmente os recursos são escassos e provenientes de várias fontes: remuneração mínima pelos serviços, mensalidades dos fiéis das entidades religiosas ou dos integrantes das associações comunitárias, promoção de eventos festivos para angariar fundos, doações de empresas e de particulares, entre outras.

Aqui normalmente se observa a presença de muitas instituições de cunho religioso, das mais diversas denominações. Temos iniciativas como as da Igreja Católica, que pauta seu trabalho de assistência social tanto pela autonomia das paróquias, como pela orientação de uma organização

como a Cáritas, que procura produzir uma estratégia geral para a ação social católica. Da mesma forma contamos com as iniciativas dos espíritas kardecistas, cujos centros desenvolvem, cada qual, um trabalho autônomo nessa área assistencial. Neste caso a dimensão física dos locais e a estrutura funcional dos espaços onde ocorre o trabalho assistencial vão depender do prestígio do centro e de seus componentes para angariar recursos e da ênfase que a instituição queira dar para o “lado da caridade”. Existem centros em que o trabalho espiritual, religioso propriamente dito, é mais destacado que as atividades assistenciais. Em outros casos, a trajetória dos centros leva à construção de grandes estruturas assistenciais, como é o caso do Instituto Dias da Cruz e da Aldeia S.O.S., observados durante a pesquisa.

Junto a essas instituições religiosas, que normalmente confundem suas atividades assistenciais com utopias de justiça social engendradas pelo imbricamento da experiência pessoal com cosmologia religiosa, encontram-se as iniciativas de grupos de pessoas que experimentam de uma forma mais direta a pobreza e acabam estimulados por seus compromissos comunitários e familiares para a construção de espaços de proteção contra suas vicissitudes, como creches, postos de saúde etc. É comum que essas iniciativas sejam confundidas com a liderança de algumas pessoas que pontuam o processo de mobilização local em prol dos benefícios requeridos. Nestas organizações, o prestígio da liderança é importante para que a mesma possa conduzir-se como um interlocutor com outras instâncias da sociedade, fato que deve redundar em maiores recursos para a comunidade. É interessante como algumas lideranças religiosas de grupos como os afro-brasileiros e os pentecostais inscrevem-se nesta dinâmica quando desenvolvem trabalho assistencial. Normalmente essas lideranças religiosas se confundem com as redes de solidariedade local e se identificam como participantes do ambiente de pobreza (o que normalmente se contrapõe a uma identidade de socialmente favorecido dos “poderosos”).

Como é possível perceber com esta breve descrição da complexidade dos agentes e entidades que compõem o campo da assistência social e da caridade, uma proposta de estabelecer uma organicidade geral e um sentido político para a ação de proteção social não é tarefa fácil. A alternativa do poder público para esses problemas pode ser vista na organização dos

fóruns municipais, que, em última instância, constituem-se em associações das entidades da cidade que visam promover a comunicação com a administração pública. O problema é que, observando o funcionamento do Fórum dos Direitos da Criança e do Adolescente, é possível perceber que a participação no mesmo depende em grande medida do fato de as entidades e de seus agentes compartilharem do sentido de compromisso social que é vinculado pela utopia política dos quadros da administração pública.

É visível, por exemplo, a pouca participação das lideranças com perfil “popular” nas reuniões e atividades do Fórum. Como fala seu Adão, líder comunitário de uma vila no Bairro da Glória, justificando seu desencanto com o governo nas relações de apoio no desenvolvimento das atividades de assistência social que organiza:

A gente não consegue muita coisa com eles. Tá certo, eles entregam o dinheiro no dia certo, não tem aqueles atrasos do tempo da LBA. Mas o dinheiro é pouco e dá um trabalhão com os papéis. E tem outra coisa. Quando a gente vai pedir alguma coisa para algum vereador eles dizem que não podem fazer nada, que as coisas são decididas pelo partido. O problema é que o meu compromisso não é com o partido, é com ele.

O teor da fala de seu Adão é o mesmo de outras lideranças populares e respalda a preocupação com o distanciamento que as práticas de gestão democrática da prefeitura têm promovido em relação às fontes de distribuição de recursos. A troca das relações pessoais pela racionalidade dos projetos diminuiu gradativamente o aporte de recursos para a creche comunitária que mantém para a população local. A alternativa de seu Adão foi lançar mão de sua rede de amizade para produzir seus projetos. Na época da pesquisa, Valderez, professora aposentada e “trabalhadora” nas obras assistenciais do centro espírita Dias da Cruz, tanto fazia alguns dos projetos para angariar recursos para a creche de seu Adão, como ajudava na organização dos “papéis” da instituição. Em outro caso, o pai-de-santo Seu Sete, conhecida liderança da Vila Tronco, colocou sua nora, formada em psicologia e cursando psicologia na época, à frente da creche que mantinha em um terreno seu. Segundo ele, “a guria se entende melhor com o pessoal

da prefeitura”. Na frente do prédio da creche tremulava uma bandeira do PT. No terreiro, nos fundos e na parte baixa do terreno, onde ocorrem os cultos religiosos, estavam as fotos de Seu Sete com Alceu Colores e sua esposa, Neuza Canabarro, conhecido líder político do PDT regional, identificado com a liderança de Brizola. Também havia uma placa em reconhecimento pelos serviços comunitários de Seu Sete, oferecida pelo político quando este era prefeito de Porto Alegre. Esta preferência partidária, por outro lado, não demovia o velho líder de um discurso intransigente contra “os políticos”.

Política e Cultura: qual a relação possível?

O exercício para a formulação de uma tipologia que defina os limites do que seria o campo da assistência social e da caridade em Porto Alegre coloca uma série de perguntas e, evidentemente, imprecisões sobre o que ela pretende definir. Porém, a idéia é aproximar-se de um apanhado geral dos principais elementos que constituem essa realidade e, mais do que isto, destacar o fato de que em Porto Alegre, os debates contemporâneos sobre as questões que envolvem uma possível autonomia da sociedade civil como produtora de alternativas para uma sociabilidade moderna (ou pós-moderna) mais democrática passam necessariamente por uma interface com os poderes públicos, representados pela ação da prefeitura da cidade. O mesmo debate em outras regiões tende a ressaltar um distanciamento entre a ação do Estado e das entidades representativas da sociedade civil. Aqui, penso que o problema não vai ser bem entendido sem que se destaquem as articulações entre a esfera estatal e a chamada sociedade civil.

Em função das idéias desenvolvidas acima referentes à questão, ou seja, de como se percebe o campo da caridade e da assistência social tendo em vista as relações entre o poder público e as entidades que desenvolvem o trabalho assistencial, poderia afirmar que o problema gira em torno da análise dos processos que explicam a expansão da cidadania sobre uma base de relações tradicionalmente clientelistas, predominantes em períodos anteriores. Sem dúvida, uma explicação de caráter evolucionista é muito instigante neste caso, uma vez que sugere a consolidação de modelos de administração pública direcionada por uma racionalidade legal de base

democrática, em desfavor a procedimentos mais personalistas e autoritários que influenciaram tradicionalmente a relação entre o poder público e a população. Esta perspectiva sobre o problema se reforça se o abordamos através de referências inscritas exclusivamente no domínio da política, no qual as razões do Estado têm preferência na elaboração dos princípios explicativos.

Em função disso, proponho que as questões referentes ao campo da assistência social congreguem também os elementos religiosos da caridade, trazendo para o debate a riqueza das análises simbólicas sobre religião no Brasil, especialmente quando tratam das questões que envolvem nossa religiosidade popular. Antes de uma decorrência direta entre política e religião, o que se pretende aqui é flexibilizar os limites destes campos de descrição da realidade em favor de uma reordenação de conceitos que ajudem a qualificar melhor as relações sociais observadas neste contexto.

Ao observar as relações entre as diferentes entidades e agentes que constituem o campo da assistência social e da caridade em Porto Alegre é possível começar a estruturar algumas pistas sobre os eixos de aproximação entre os domínios da religião e da política neste contexto. Uma primeira questão a ser levantada é a facilidade de absorção do projeto político da prefeitura por parte de agentes vinculados a entidades de assistência que possuem uma determinada procedência religiosa. Eu diria que os católicos e os protestantes históricos (especialmente os reconhecidos como progressistas), os espíritas kardecistas (notadamente aqueles mais próximos das visões racionalistas da religião), e mesmo outros grupos cristãos, como os participantes de entidades como a Associação Cristã de Moços (ACM), religiões e organizações de inspiração religiosa que convivem há algum tempo com os valores secularizantes, reconhecem facilmente a pertinência dos princípios administrativos implantados pela prefeitura, concorrendo decisivamente para sedimentar a dinâmica de participação indicadas pela estrutura administrativa da prefeitura. Atualmente, os principais diretores do CMDCA e do FMDCA são, respectivamente, o diretor executivo da ACM e um frei franciscano que mantém um trabalho assistencial com crianças na Lomba do Pinheiro, região da periferia da cidade.

O que pretendo sustentar é que, para estes, o compromisso social

sugerido pelo conceito de cidadania veiculado pelo projeto da prefeitura é facilmente compreendido e mesmo passível de ser apreendido como princípio de ordem da sociedade, uma vez que esta é percebida como uma realidade determinada por relações políticas, especialmente no que se refere à definição de sua esfera pública. Mais do que isto, a realidade do campo da assistência social e da caridade em Porto Alegre mostra que o projeto de participação política e de construção da cidadania da prefeitura é estreitamente dependente da prática militante de agentes religiosos que conferem ao seu trabalho social a necessidade da “inserção” do agente junto às comunidades assistidas. Este princípio de ação social religiosa implica numa maior aproximação da população necessitada, sofisticando os espaços de comunicação da mesma com o poder público. Nesse processo são evidentes as influências da vivência junto a movimentos sociais e a movimentos populares que marcaram a trajetória de muitos destes agentes religiosos, em geral conformados pela filosofia política inscrita no pensamento da Teologia da Libertação¹¹.

Por outro lado, tal proximidade não pode ser vista como uma homologia total entre o projeto político para a assistência social dos agentes da prefeitura e as motivações que levam os agentes religiosos a atuarem no campo da assistência social. Em muitas ocasiões pude constatar a contrariedade de assistentes sociais da prefeitura com a participação dos grupos religiosos nas atividades de assistência social. Para aqueles, mesmo que alinhados com os projetos da prefeitura, os grupos religiosos têm como tradição privilegiarem práticas personalistas ou corporativistas, debilitando desta forma o esforço de se estabelecerem critérios mais democráticos nas relações da sociedade como um todo. Neste caso são recolocados os limites ideológicos que definem o espaço do religioso e do político em nossa sociedade.

Pelo que pude constatar, existem realmente diferenças importantes de perspectiva, que podem variar inclusive entre os diferentes grupos

11. Num trabalho muito interessante sobre os elementos culturais na conformação do fenômeno da globalização, Robertson (2000) destaca a importância do movimento da Teologia da Libertação latino-americano como canal de expansão de princípios comunitários que perpassam o imaginário global e os fluxos culturais que o constituem.

religiosos que desenvolvem o trabalho social na cidade. Para ficar numa questão mais geral, presente na maior parte dos grupos religiosos, acho interessante lembrar que normalmente a mobilização de um agente religioso para atuar no trabalho assistencial passa geralmente por um processo de conversão em que seu envolvimento pessoal é fundamental para estruturar os nexos que irão conduzir sua ação. Ou seja, a salvação para os necessitados normalmente está diretamente vinculada à salvação do próprio agente religioso que procede ao trabalho de amparo. Existe um sentido religioso para a ação que supera as motivações que a crença numa racionalidade puramente política e sociológica, que também está presente, poderia mobilizar. A justificativa da maioria dos agentes religiosos para estarem envolvidos em trabalhos assistenciais parte de um testemunho de conversão pessoal. Portanto, em termos gerais, a ação dos agentes religiosos sempre estará sujeita a um princípio de negociação personalista, mesmo nos processos de legitimação de questões de domínio público. A contrariedade dos técnicos da prefeitura tem fundamento, uma vez que esta característica da ação dos agentes religiosos implica no afastamento de uma regra fundamental dos que defendem a ortodoxia dos princípios reguladores da racionalidade legal, ou seja, aquela que determina a separação da vida social entre as esferas do domínio público e do privado.

É possível perceber que a adesão de entidades assistenciais de cunho religioso ao projeto de assistência da prefeitura não representa uma tutela completa das perspectivas religiosas dessas entidades pelas convicções do projeto político do poder público. Em certa ocasião pude perceber a revolta de uma das diretoras da creche do Instituto Espírita Dias da Cruz com as exigências de mudanças em alguns critérios no tratamento com as crianças da creche, feitas por uma equipe de técnicos da prefeitura. Nessa ocasião, a diretora procurava deixar clara a origem espírita daquela instituição, o que determinava uma dinâmica própria e autônoma para o seu funcionamento, e a legitimidade em defender a independência de seus critérios de avaliação acerca do processo educacional. Esta reação me impressionou, pois até aquele acontecimento eu amadurecia a impressão de que a creche Dias da Cruz representava o modelo de funcionamento para as “creches comunitárias” vislumbrado pelo corpo administrativo da prefeitura. Além

disso, a diretora que reclamava da interferência é uma “petista de carteirinha”, uma mulher de classe média, pedagoga competente e convicta dos princípios de racionalidade administrativa defendidos pelos técnicos da prefeitura.

Porém, as diferenças apontadas acima não são tão evidentes como as observadas entre os agentes marcadamente “populares”, ou seja, aqueles que fazem parte de um outro contexto social, se pensarmos na origem social tanto dos técnicos da prefeitura, como dos agentes religiosos que fazem parte das igrejas cristãs tradicionais, ou mesmo de grupos religiosos nas quais a participação marcante é de indivíduos de classe média (caso dos espíritas kardecistas ou de integrantes da ACM). Quando observamos as reuniões do Fórum dos Direitos da Criança e do Adolescente, fica claro o interesse dos dirigentes desta entidade de que a convivência com aquela dinâmica organizacional produza um resultado pedagógico para as lideranças “populares”, em favor de uma compreensão, por parte das últimas, dos princípios que regem a vivência de uma cidadania “de fato”. Este processo deixa clara a fidelidade àquele entendimento exposto acima, por parte de representantes de órgãos públicos como a FESC¹², de que um dos trabalhos mais difíceis é o de eliminar as práticas personalistas e clientelistas do seio das comunidades, em favor de relações que sigam preceitos democráticos.

A manifestação de Seu Adão transcrita acima, um importante líder comunitário de uma das vilas do bairro Glória, em Porto Alegre, nos dá uma tênue noção dos problemas que um projeto político de construção democrática enfrenta quando se depara com a complexidade sócio-cultural que caracteriza o campo da assistência social e da caridade. As dificuldades desse processo geralmente são imputadas à ignorância dos grupos populares em entender os ganhos dos procedimentos democráticos, além, é claro, de problemas como o dos interesses daqueles que, dentro da própria comunidade, beneficiam-se individualmente com as desigualdades produzidas por estas estruturas tradicionais e arcaicas.

12. A FESC, à época da pesquisa, era o órgão público responsável pela política de assistência social da cidade de Porto Alegre.

Numa outra perspectiva, podemos ver as dificuldades de alinhamento de lideranças populares comunitárias ao projeto de construção da cidadania inscrita nas ações administrativas do poder público como relacionadas com uma resistência desses agentes populares em legitimar os princípios de autoridade próprios a esses procedimentos. Em muitas situações, o que parecia uma dificuldade em lidar com os procedimentos burocráticos, como incapacidade de organização para cumprir todos os compromissos e fazer todas as prestações que essa relação exige, configurou-se muito mais como uma resistência a cumprir certas exigências. Os próprios técnicos do poder público convivem diariamente com a “má vontade” dessas pessoas para com os procedimentos burocráticos e acabam justificando tal disposição como uma estratégia para confundir a fiscalização dos recursos que estão sob sua responsabilidade. Os técnicos sustentam que é comum entre essas lideranças populares a apropriação dos recursos coletivos para benefício individual.

Estas são realmente questões delicadas de serem tratadas, uma vez que, observando de perto a prática desses agentes populares, é fácil perceber que não existe uma demarcação muito rígida entre o patrimônio das entidades e o patrimônio privado. Muitas vezes o terreno onde está construída a creche e até mesmo o prédio é de propriedade particular de uma liderança. Os recursos que mantêm as atividades assistenciais normalmente têm procedência variada e traduzem poucos valores monetários, entrando num fluxo de administração do qual fazem parte os proventos particulares vindos de outras atividades que essas pessoas mantêm. Diante da desorganização na administração dos recursos, é fácil concluir que existe uma grande possibilidade de apropriação indevida destes, fato que não é constatado somente pelos técnicos da prefeitura, mas também por outras pessoas da comunidade ou por grupos rivais, que vêem na administração das entidades assistenciais um espaço legítimo de ascensão econômica. Neste sentido, o prestígio junto à comunidade é importantíssimo para que uma pessoa continue à frente das organizações da comunidade, uma vez que elas só existem pela capacidade de mobilização das lideranças em favor do trabalho nas entidades, o qual na maioria das vezes não é remunerado.

Porém, se o problema da fiscalização é relevante, penso que a questão

da resistência aos procedimentos burocráticos por parte das lideranças “populares” não se resume a este fato. Existe entre esses grupos uma forma de lidar com questões de autoridade que privilegia, na estruturação das relações de confiança, o contexto fluido das negociações de caráter personalizado. O compromisso se estabelece na medida em que uma liderança consegue expressar um comprometimento com as pessoas da comunidade, com os problemas que elas vivem em função de sua condição de pobreza. Na medida em que ela se identifica como um pobre (que possui a experiência de ser pobre) ou consegue demonstrar uma sensibilização para com as pessoas que vivem nesses espaços em que tradicionalmente os recursos que a sociedade ofereceu foram escassos. No próprio espaço das redes de vizinhança a condição de liderança está constantemente sendo alvo de negociações em função de crises de legitimidade. É muito difícil a autoridade se fixar num lugar ou num homem específico (apesar da existência de lideranças que se mantêm durante muito tempo no imaginário dessas pessoas, o que implica no reconhecimento de alguns padrões de confiança), o que justifica a necessidade de as lideranças estarem atentas ao seu prestígio pessoal.

Desta forma, é possível prever dificuldades para que esse grupo legitime espaços de autoridade despersonalizados, onde a referência para a definição dos critérios de justiça para com o grupo não vai estar personificada nas ações de um modelo humano, mas em sistemas de procedimentos administrativos racionalmente constituídos, cuja legitimidade é sustentada pela crença de que o sentido de sua existência é a promoção da justiça e da igualdade entre os indivíduos.

Reconheço que a forma como está sendo colocada a questão acima é muito rígida e que na realidade estas questões têm uma série de nuances, como, por exemplo, o fato de que esses processos de racionalização administrativa nunca se encontram no nível de despersonalização que idealmente eles tendem a assumir. Por outro lado, penso ser importante extrapolar algumas idéias que, através de sua sofisticação, possam qualificar melhor a diversidade de relações que encontramos na realidade social. Por exemplo, pensar nos canais de autoridade que definem as relações neste contexto popular poderia oferecer pistas sobre o fato de as lideranças que desenvolvem trabalhos assistenciais nestes espaços, quando compartilham também uma

liderança religiosa, estarem vinculadas às religiões afro-brasileiras ou a igrejas pentecostais¹³. Talvez a organização dessas religiões, a construção das referências simbólicas que elas propiciam para seus participantes e a própria relação que elas mantêm com outras religiões seja um canal importante para definir melhor as relações específicas desses grupos em nossa sociedade, sem precisar reduzir sua realidade a um fato a ser superado, como normalmente sugerem as perspectivas evolucionistas.

A importância da desconstrução de uma lógica política como exclusiva para avaliar as relações de poder em nossa sociedade, propondo novos caminhos de abordagem dos seus problemas, só pode vir a contribuir com a investigação de problemas importantes para o desenvolvimento democrático, como o da dimensão simbólica do poder e seus elementos de legitimação.

13. Existe uma extensa bibliografia no campo da religiosidade popular que trata dos nexos entre diversidade religiosa e relações de poder na sociedade contemporânea. A título de exemplo, poderia sugerir dois livros organizados por Patrícia Birman et al. (1997). Um sobre as implicações do discurso pentecostal na conformação dos espaços de poder na sociedade brasileira (Birman et al., 1997), e outro sobre as relações entre religião e a conformação do espaço público (Birman, 2003).

Bibliografia

ABERS, Rebecca. (1998) "From clientelism to cooperation: local government, participatory policy, and civic organizing in Porto Alegre, Brazil". *Politics & Society*, vol. 26, nº 4.

BIRMAN, Patrícia et al. (1997), *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ.

_____. (2003), *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar.

CARVALHO, José Jorge de. (1998), "Antropologia e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade". *Horizontes Antropológicos*, ano 4, n. 8, p. 53-71.

FEDOZZI, Luciano. (1999), *Orçamento Participativo: reflexões sobre a experiência de Porto Alegre*. Tomo Editorial: Rio de Janeiro (FASE/IPUR).

GOES DE PAULA, Sérgio, RHODEN, Fabíola. (1998), "Filantropia empresarial em discussão: números e concepções a partir do Prêmio Eco". In: LANDIM, Leilah (org.) *Ações em sociedade: militância, caridade, assistência, etc.* Rio de Janeiro: NAU.

HÉRVIEU-LÉGER, Danièle. (1987), "Religion, modernité, sécularisation". In: _____. *Vers un nouveau christianisme?* Paris: CERF.

NETO, Francisco Pereira. (2001), *Assistência social e caridade: religião, política e a construção da caridade em Porto Alegre*. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.

NEVES, Delma Pessanha. (1996), "O campo institucional da caridade". In: IV CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. [texto digitado]

ORO, Ari Pedro. (1997), "Modernas formas de crer". *Revista Eclesiástica Brasileira*, nº 225, pp. 5-38.

ROBERTSON, Roland. (2000), *Globalização: teoria social e cultura global*. Petrópolis: Vozes.

SANTOS, Boaventura de Souza. (1998), "Participatory Budgeting in Porto Alegre: toward a redistributive democracy". *Politics & Society*, vol. 26, nº 4.

SERIA A CARIDADE A “RELIGIÃO CIVIL” DOS BRASILEIROS? ¹

Marcelo A. Camurça ²

Para a Leilah e Rubem César, saudades dos velhos tempos do ISER.

Resumo

*A partir dos anos 90, passou-se a estimular no país a idéia de uma cultura moderna de “voluntariado”, numa articulação entre agências governamentais (Comunidade Solidária) e grupos do setor privado. (Landim & Scalón, 2000). Nesse momento, redescobrem-se ações que, como disse um estudioso, desde muitos anos no Brasil se passam “abaixo da linha d’água” (Fernandes, 1994), de tipo informal (caridade, cura, aconselhamento) e que aglutinam reservas de ação social, até então à margem das lógicas modernas. Ainda é pouco estudada a história da “doação de tempo e dinheiro” no Brasil, marcada pela doação pessoalizada, baseada em valores cristãos, relações de reciprocidade e redes religiosas. Neste artigo desenvolvo a hipótese de que a “ajuda ao próximo” pode funcionar para nossa realidade como uma “religião civil” no sentido que lhe deu Robert Bellah para os EUA (Bellah, 1987). Considerando que a noção de caridade atravessa todas as religiões com densidade no Brasil, assim como o caráter “poroso” da prática religiosa no país (Sanchis, 1997), sugerimos que em tempos de des-institucionalização e self-religion, a caridade possa assumir contornos de uma “religião civil” comum aos brasileiros.**

Palavras-chave: caridade, filantropia, religião civil

¹ A primeira versão deste texto foi apresentada no GT Religião e Sociedade: “Religião, Política e Novas Regiões do Sagrado Contemporâneo” no XXVII Encontro Anual da ANPOCS, 21 a 25 de Outubro de 2003.

² Marcelo Ayres Camurça . Doutor em Antropologia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Would Charity be the Brazilian “civil religion”?

Abstract

Since the 1990's the idea of a modern culture of “voluntarism” has been stimulated in Brazil, articulated jointly by governmental agencies (Comunidade Solidária - Solidary Community) and private sector groups (Landim & Scalon, 200). More recently, activities are surfacing which, in the words of a scholar, have been occurring in Brazil for a long time “below the water line” (Fernandes, 1994) on an informal basis (charity, healing, counseling), and which agglutinate reserves of social action previously excluded from modern logic. As yet, little study has been devoted to the history of “the donation of time and money” in Brazil, where donations are still very personalized, based on Christian values, reciprocity relationships and religious organizations. This article argues that “helping thy neighbor” can serve for our reality as a “civil religion” in the sense given to this term by Robert Bellah in the USA (Bellah, 1987). Considering that the notion of charity runs through all religions with some consistency in Brazil, as well as the “porous” character of religious practice in this country (Sanchis, 1997), we suggest that in times of de-institutionalization and self-religion, charity could take the shape of a “civil religion” common to all Brazilians.

Key Words: philanthropy; civil religion

I - A redescoberta da caridade no contexto de uma cultura moderna do “voluntariado”

A partir dos anos 90, passou-se a estimular no Brasil a idéia de uma cultura moderna de filantropia e “voluntariado”, numa articulação envolvendo agências governamentais (Comunidade Solidária) e grandes Fundações ligadas a grupos do setor privado.(Landim & Scalon, 2000). Essas iniciativas surgem em meio a formulações mais gerais sobre alternativas ao império absoluto do Estado e ao Mercado, em prol de uma “sociedade civil” e de um “terceiro setor” (*third sector*) como formas de organizar as sociedades contemporâneas. Neste modelo estão reunidas fundações, associações civis ou de voluntariado e ONGs não vinculadas ao poder e ao lucro, mas sim à criação e desenvolvimento de um espaço autônomo e complementar às duas primeiras esferas, em torno da idéia de “sem fins lucrativos” (*non profit*) (Fernandes, 1993, 1994 e Wolfe, 1992).

Se doações e trabalho voluntário existem na sociedade brasileira há desde longa data, nunca foram, entretanto, tratadas enquanto uma *questão social*, reconhecida e divulgada como tal, a partir de matérias na mídia, na Internet, com oferta e procura de voluntários, cursos de capacitação e promoção de voluntariado nas empresas etc. Ação exemplar desta perspectiva foi o “Programa Voluntários”, lançado em 1997 pela Comunidade Solidária visando a “implantação de uma cultura moderna do voluntariado preocupada principalmente com a eficiência dos serviços e a qualificação de voluntários e instituições”. Não excluem práticas preexistentes mas buscam “uma nova visão do trabalho voluntário [que] não tem nada a ver com caridade e esmola”, mas com “cidadania participativa” e “eficiência e resultados” (Documento da Comunidade Solidária s/d apud Landim & Scalon, 2000: 12-3).

Nesse momento, recuperam-se termos e práticas, de caráter tradicional e informal (caridade, cura, aconselhamento), até então considerados à margem das lógicas modernas pois, como disse um estudioso, desde muitos

anos no Brasil, estes se situam “abaixo da linha d’água”³ da modernidade exposta (Fernandes, 1994). Agora se vêem neles reservas de ação social, desde que expurgados de um viés “assistencialista” e legitimados pela consciência da “cidadania”.

Essa história “submersa” da “caridade” no Brasil, marcada pelo donativo pessoalizado, baseado em valores cristãos e centrado em relações de reciprocidade e redes religiosas, hoje emerge adquirindo visibilidade e combinando-se com programas governamentais e empresariais, em meio a transformações recentes nas articulações que visam a constituição de uma “sociedade civil”.

A crise da modernidade (de seus instrumentos, Estado, partidos, sindicatos) leva à revalorização desta assistência social disseminada tradicionalmente na população e a um reposicionamento de um discurso intelectual, reconhecendo nestes valores antigos, demandas e disposições capazes de engendrar um *ethos* de sociabilidade no país (Landim, 1990). A reportagem de Zuenir Ventura, intitulada “Militantes da Fraternidade”, justifica que “o assistencialismo, numa situação limite como a nossa, pode ser um valor positivo”. Redescobre uma prática encoberta pela lógica da racionalidade política e econômica: a *gratuidade*: “Eles formam um pequeno exército de voluntários cujo objetivo é fazer o bem, nesta época em que o mal é condecorado com medalha. São pessoas independentes de ideologia, religião, credo e classe social, se entregam à prática de uma das mais esquecidas virtudes: a fraternidade. Nesse exército há ricos e pobres, religiosos e leigos, personagens anônimos e famosos (...) A fraternidade é tão velha como o cristianismo (...) O que há de novo é que ela está voltando, senão como moda, pelo menos como tendência. Já é difícil recensear os seus incontáveis feitos, enunciar as entidades e nominar os seus militantes, por serem muitos

3. “Abaixo da linha d’água”, é uma expressão usada por Rubem César Fernandes no capítulo “Outras dinâmicas, abaixo da linha d’água” do seu livro “Privado porém Público. O terceiro setor na América Latina”, quando analisa o modelo e a realidade da “sociedade civil” como apenas a “ponta do iceberg” que traz oculto “abaixo da linha d’água” um mundo imerso gigantesco da vida social, regido pela via simbólica das práticas religiosas e não tornado questão para uma concepção do que seja a cidadania e o espaço público. (Fernandes, 1994: 110-16)

e trabalharemos discretamente” (Jornal do Brasil, 20/12/91 apud Landim, 1990: 39). Carlos Lessa, economista e administrador público, chama a atenção na dinâmica da ação social para a capacidade que as “visões de mundo religiosas” têm de agregar uma “dimensão de compromisso importante como ingrediente no trato com pessoas extremamente fragilizadas” que pedem relações com envolvimento pessoal, atenção, “amor”. Sentimentos, que segundo ele, “não se pode cobrar em contratos de trabalho, mas que estão presentes de modo insubstituível na disposição da ação voluntária, ou de entidades com inspiração religiosa” (Landim, 1990: 40). Outros autores também já haviam remarcado esta característica singular da ação caritativa e voluntária. Godbout sublinha a “qualidade do vínculo” estabelecida entre o doador voluntário e seu receptor, trazendo como apoio ao seu argumento a análise de Aline Charles sobre a beneficência no setor hospitalar de Montreal, quando esta diz: “se existe uma dimensão de seu trabalho que os voluntários jamais perderão é, sem dúvida, o apoio moral aos pacientes” (A. Charles, 1990: 85 apud Godbout 1999: 90) (grifo nosso). Fernandes também aponta que “curandeiros e conselheiros espirituais são notórios especialistas em dramas humanos em sua escala interpessoal e cotidiana” (1994: 110).

II- Confluência e distinção entre caridade tradicional e “filantropia cidadã” na atualidade

Se, por um lado, pode-se verificar no projeto do “terceiro setor” e de “sociedade civil” a confluência de antigas e novas concepções e práticas acerca de ações sociais, esta convergência propicia também, segundo Landim e Scalon, situações de “encontros e desencontros, superposições ou combinações entre as lógicas da cultura cívica e a de relações tradicionais, da igualdade e da hierarquia” (2000: 18), em que as duas partes terminam sendo “o mesmo e o outro” umas das outras (2000: 16).

As práticas de caridade e doação tradicionais que passam a adquirir visibilidade promovidas na esteira da construção da “sociedade civil”, guardam traços singulares de pessoalidade, reciprocidade e obrigatoriedade que destoam do ideário mais abstrato da responsabilidade individual geradora

de iniciativas autônomas de caráter cívico, como no modelo norte-americano, que inspira os articuladores do novo modelo de filantropia.

No caso de ações de despreendimento movidas por um imaginário religioso que engloba desde o surgimento de “vocações” em pessoas que passam a dedicar (parte ou o conjunto de) suas vidas para iniciativas de cura, assistência espiritual, até uma gama imensa de atos cotidianos de doação, resultado de “promessas”, “sinais”, “mensagens”, “visões”, estas práticas não são regidas pelo juízo de uma consciência individual, resultando em um ato autônomo. Ao contrário, são dependentes de “obrigações” e “compromissos” oriundos de planos transcendentes (carmas, “missões”, “chamados”), assim como de rituais e prescrições que balizam os procedimentos de quem dá e recebe, circunscrevendo e definindo os papéis em jogo. (Fernandes, 1994: 116).

Desta maneira, quando a “caridade” foi guindada de assunto de crença religiosa à modalidade de caráter cívico-social, engendrando formas modernas de praticá-la como “voluntariado”, o deslocamento desta prática dos domínios das relações pessoais, familiares, de vizinhança e das “obrigações” religiosas para o espaço público das regras, normas, contratos sociais, vem acompanhado da superação de sua condição pré-moderna (com todo seu corolário: “assistencialismo”, “clientelismo”, “tradicionalismo”). Com isto, inaugura-se uma situação dicotômica entre um modo anterior e o novo padrão que o renova, expresso nas oposições: moderno x tradicional, consciente x alienado, individualismo x hierarquia, formal x informal (Fernandes, 1994: 107). Assiste-se, então, a tentativas de colonização da “caridade” tradicional através de conceitos modernos, como “eficácia”, “auto-sustentação”, “marketing social” gestados nas práticas desenvolvidas pela nova filantropia a partir de experiências de gestão empresarial e administração pública.

No entanto, apesar de toda essa intervenção moderna modificadora de seu estilo, gostaria de chamar a atenção para a permanência da “caridade” no seu formato original, tanto no seu meio próprio do “mundo” tradicional e informal, quanto disseminada pela sociedade institucionalizada, expandindo suas características de dádiva e reciprocidade por sobre a ordem política e econômica, pois doação e sua reciprocidade formam “um sistema de relações sociais propriamente ditas na medida em que estas não

são redutíveis às relações de interesse econômico ou de poder” (Godbout, 1999: 22). Segundo Godbout, “nada pode se iniciar, empreender, crescer e funcionar” na sociedade moderna e contemporânea, nem mesmo no mundo “[d]as empresas, [d]a administração ou [d]a nação”, sem que seja atravessado pela lógica da reciprocidade (1999: 20), que entretetece as relações sociais em estado puro, estabelecendo relações vis a vis entre as pessoas e definindo papéis e dinâmicas sociais nestes compromissos firmados. Para ele, “nenhuma sociedade pode funcionar no único registro” do interesse e do poder, “nem dissolver” a doação e sua reciprocidade enquanto sistema gerador de sociabilidade “nos sistemas do mercado e do Estado” (Godbout, 1999: 26).

Em face do exposto, defendo que, em um nível considerável, há uma continuidade dos valores da caridade tradicional por dentro da moderna filantropia. Considero marcante a influência das idéias e práticas da “caridade” na constituição de uma cultura e sociabilidade no Brasil, vide as tentativas por parte do projeto de sociedade moderna para o país de reaproveitá-la e/ou de submetê-la. O que se pode especular é que seu alcance é ainda maior do que o suposto, na sua capacidade de articular e expressar um *ethos* e uma auto-imagem na qual os brasileiros se reconhecem e se compreendem.

Gostaria, então, de explorar as possibilidades desta especulação aproximando a nossa prática caritativa ao modelo da dádiva, dom e contradom formulado por Marcel Mauss no clássico “Ensaio sobre a dádiva”, em que destacava a universalidade destes atos de doação na constituição das sociedades (antigas), formando sistemas (Mauss, 1974). Gostaria também de explorar esta via trazendo à baila as formulações de autores contemporâneos que reconhecem a atualidade, vitalidade e a pregnância do modelo *maussiano* do dom na constituição das sociedades modernas (Godbout, 1999, Caillé, 2002, Martins, 2002).

III- A questão da caridade e doação sob a ótica do sistema da dádiva: “dar, receber e retribuir”

Jaques Godbout, autor canadense, ligado ao M.A.U.S.S (Movimento

Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais), que busca recolocar na modernidade o tema da dádiva, originalmente trabalhado por Marcel Mauss para as sociedades ditas primitivas, defende a interessante idéia de que a sociedade moderna promoveu uma “ocultação da realidade da dádiva” na sua dinâmica de funcionamento (Godbout, 1999: 25). No entanto, ele e sua corrente teórica reafirmam a existência da dádiva e do imperativo das relações de reciprocidade que ela engendra por debaixo da lógica contábil/mercantil e jurídica que prevalecem no exterior das relações sociais modernas (1999: 12-6).

Seguindo a clássica definição de Marcel Mauss, ele esclarece que no sistema de dádiva, a doação ou donativo, o que se oferta ou se troca, na verdade, funciona como um bem a serviço do estabelecimento de vínculos sociais. No “sistema de dádiva ... as coisas valem o que vale a relação”, “os bens alimentam a ligação” (1999: 19). A “coisa” ofertada, “é um símbolo e, de alguma forma ‘executora’ das relações de pessoa a pessoa, catalisadora e marcadora de afinidades eleitas” (1999: 17). Não se pode simplesmente recusar uma oferta do tipo dádiva e dizer que se continua gostando da pessoa ou que não se está rompendo uma relação com uma recusa, pois embutido no objeto da oferta encontra-se a própria possibilidade da relação.

Para o autor, a modernidade impôs uma lógica ora abstrata, ora utilitária, como formas exclusivas de organização do social. Sem discutir as vantagens civilizatórias desta modernidade, em todas as suas contribuições, como a liberdade e autonomia do indivíduo, o estabelecimento de uma ética, princípios em cima de conceitos e categorias universalmente aplicáveis como base para uma sociedade democrática (1999: 26), ele apenas defende a idéia da existência necessária de uma outra lógica marcada pela não-escolha e pela reciprocidade obrigatória, engendrando relações sociais que obedecem somente ao compromisso imanente consigo mesmo e com sua reprodução.

Concordo que para o caso das “doações” e da “caridade” no Brasil, a aplicação destas práticas dentro do *sistema de dádiva* faz com que estas ganhem inteligibilidade e despontem com a relevância que realmente possuem enquanto deflagradoras de processos sociais. Pois é na doação, recebimento e retribuição de dons materiais e espirituais, movidos pelas crenças que

povoam o imaginário de nosso povo, que relações sociais são (re)afirmadas, e nessa reciprocidade que se estabelece entre doadores e recebedores é que se define a identidade de ambos (Fernandes, 1994: 116).

No caso específico, da noção de “caridade” judaico-cristã que impregna as práticas de doação em nosso país, o seu alvo direto são os “pobres”, os fragilizados e os doentes, elevados a um carisma especial daqueles que no mito cristão “herdarão o Reino dos Céus”. Nesta relação (a princípio) assimétrica - entre doadores munidos de posses materiais e simbólicas e despossuídos ou sofredores, mas que por sua vocação messiânica, são portadores de dignidade, Deus é o grande mediador, que dará em troca todas as benesses a todo aquele que aceita o pacto divino (Fernandes, 1994: 121-2).

Chancelada por uma ordem do transcendente, a caridade pavimenta sólidas relações entre os que doam e recebem, inaugurando uma indiferenciação entre ambos, pois aqueles que dão, dizem já estar retribuindo o muito que já ganharam (Godbout, 1999: 89). Desta forma, dar é retribuir e, inversamente, retribuir significa dar (1999: 116). A gratidão dos mais fracos funciona como doação sua para os mais fortes, pois este retorno significa para os segundos uma transformação na sua vida. Através da dádiva constroem-se relações *face to face* entre pessoas e grupos de condições diferentes e com motivações distintas, que confluem para aquele laço de reciprocidade que termina por ligá-los e os satisfazê-los mutuamente.

A ressalva que podemos fazer a uma aplicação total da visão de Godbout, do modelo da dádiva presente nas sociedades contemporâneas, para o nosso caso, é que o autor a define - embora mantendo traços tradicionais⁴ - como “uma dádiva moderna” (1999: 93), pois é estabelecida de uma forma impessoal, doada a “estranhos”, como no caso dos grupos de auto-ajuda e de beneficência (1999: 82-3), ultrapassando os vínculos de parentesco, vizinhança e amizade da forma tradicional; também não se reconhece regida

4. Para Godbout, apesar de “fundamentalmente modernos” os grupos que operam segundo o sistema da dádiva nas sociedades modernas “permanecem tradicionais em vários aspectos, sendo o principal a importância das relações pessoais e do comprometimento da personalidade” (1999: 92). Se insistem na liberdade de crença pessoal, reconhecem a necessidade “tradicional” de “crer numa força [superior] que [os] liberte do narcisismo característico do indivíduo moderno (1999: 88).

pela religião, mas pela liberdade de uma consciência individual (1999: 88-9), e por fim, é também feita de uma forma anônima, ao contrário do caráter ostentatório dos *potlach* das sociedades tradicionais.

Neste particular, penso, ao contrário de Godbout, que para o caso brasileiro, o sistema da “caridade” enquanto dom e contra-dom insere-se numa perspectiva tradicional, pois não dispensa o revestimento de sua forma religiosa e da concretude das relações sociais pessoalizadas, ocultas da visibilidade do cenário público.

IV- A prática massiva da caridade pelos brasileiros e suas implicações para o “campo religioso” e para o “campo social”

Nesta pesquisa de Landim e Scalon, o universo de amostra revelou de forma surpreendente, pelo menos para mim, a expressiva presença da “caridade” e das “doações” como prática regular na vida dos brasileiros: “quatro entre cinco indivíduos adultos doam algo para alguma entidade ou para alguém em algum momento” (Landim& Scalon, 2000: 72).

Detalhando mais, temos que 50% dos entrevistados fazem doações em dinheiro e bens para instituições, totalizando cerca de 44.200.000 indivíduos (o equivalente à população da África do Sul), e se passarmos a doações para pessoas, o percentual chega a 80%, cerca de 70 milhões de indivíduos (2000: 72). Quanto ao trabalho voluntário, 19.748.388 pessoas, correspondendo a 22,6% do universo, “doam” parte de seu tempo, seja para alguma entidade ou a pessoas avulsas que não sejam seus parentes e amigos (2000: 72). As doações se caracterizam por serem de pouca monta: 65% doam menos de R\$ 100,00 por ano e 41% menos de R\$ 20,00 por ano as grandes doações, acima de R\$ 500,00, representam apenas 4% dos casos (2000: 73). Quanto ao destino das doações, 50% vão para instituições religiosas (igrejas, templos, paróquias, centros espíritas), 46% para instituições de assistência social (creches, abrigos, orfanatos) e apenas 2,8% destinam-se a instituições de promoção de saúde, educação, defesa de direitos, ação comunitária (2000: 74). Ter como pano de fundo uma inspiração “religiosa” é a motivação principal das doações: “faz parte de minha crença religiosa!” (2000: 79). Dos doadores habituais, sua maioria se encontra entre aqueles que têm por

hábito freqüentar cultos religiosos: 53,7% dos doadores dizem freqüentar cultos pelo menos uma vez por semana, contra 4,7% que não declaram não o fazer. Dos que prestam trabalho voluntário, 37,7% freqüentam cultos mais de uma vez, 9,3%, poucas vezes, e apenas 0,5% não participam de cultos religiosos (2000: 77).

Em uma reflexão posterior, Landim constatou no livro por ela organizado, *“Ações em sociedade. Militância, caridade, assistência etc”* (Landim, 1998), o qual reúne estudos de caso sobre ações sociais desenvolvidas por entidades não-governamentais de diversos estilos e procedências (assistência social ligadas a redes religiosas, ONGs, fundações ligadas a empresas e à Ação da Cidadania contra a Fome e pela Vida liderada pelo sociólogo Betinho, representando uma articulação da “sociedade civil”)⁵, que em todas elas se notava a recorrência das práticas de doação e voluntariado (2000: 71).

Estes dados e cifras, então, me impelem a testar a hipótese de que esta nossa “ajuda ao próximo” pode funcionar para a realidade brasileira como uma “religião civil”, no sentido que lhe deu Robert Bellah para os EUA (Bellah, 1987). Segundo o autor, o conceito define certos princípios religiosos que a grande maioria dos norte-americanos partilham, engendrando uma dimensão religiosa pública expressa em crenças, símbolos e rituais que jogam papel crucial no desenvolvimento das instituições americanas e resultam em um genuíno veículo de auto-compreensão nacional (1987: 171-6)⁶. Para nossa hipótese de “religião civil brasileira”, seu caráter de “religião” estaria calcado no postulado de que “caridade” e “doação” funcionariam enquanto valores de fundo simbólico/religioso reconhecidos e aceitos pela ampla

5. Apresentamos os textos que compõem o livro, com seus autores: “Experiência militante” história das assim chamadas ONGs”, por Leilah Landim ; Juventude e ação social no Rio de Janeiro: resultados de pesquisa por Regina Reyes Novaes ; Caridade, assistência social, política e cidadania: práticas e reflexões no espiritismo, por Emerson Giumbelli ; Filantropia empresarial em discussão: números e concepções a partir do estudo do Prêmio Eco, por Sérgio Góes de Paula e Fabíola Rohden e Notas sobre a campanha do Betinho: ação cidadã e diversidades brasileiras, por Leilah Landim.

6. Márcia Leite em estudo sobre movimentos ocorridos na cidade do Rio de Janeiro contra a violência a partir da década de 90, liderados por ONGs e associações, também utiliza a formulação de Bellah de “religião civil” (Leite, 2003). Para ela, esses movimentos partem da religiosidade enquanto projeto moral visando mobilizar os cidadãos através do valor que atribuem à paz para a renovação do espaço público.

maioria dos brasileiros em suas práticas. O caráter “civil” desta religião se daria pela não obrigatoriedade de pertença a uma confissão ou credo religioso particular para professá-la, e pela sua capacidade de aglutinar amplas parcelas das camadas sociais do país, revestindo-se de um amplo conteúdo social. Configurar-se-ia como uma *meta-religião* que expressaria um *ethos* brasileiro, via de entendimento das nossas formas de organizar a sociabilidade e cultura. Parodiando Bellah para o caso norte-americano, através do fenômeno da “caridade” no país chegaríamos a *uma compreensão da experiência (sociocultural) brasileira a luz da realidade última* (1987: 186)⁷.

De fato, temos que considerar que a idéia e a prática da caridade atravessam todas as religiões com densidade no Brasil: Catolicismo (Azzi, 1998, Novaes, 1996, 1998) Protestantismo (Beck, 1988, Kirscheinn, 2000), Pentecostalismo (Conrado, 2001, Machado, 2001), Kardecismo (Giumbelli, 1995, Camurça, 2001) e as religiões afro-brasileiras, como a Umbanda (Rossum, 1994). Uma explicação para tal fenômeno está em que, na “sócio-gênese” do Brasil, as religiões que aqui se formaram se constituíram num clima de “porosidade e contaminação mútuas”, tanto “no nível de visão de mundo quanto no do ethos” (Sanchis, 1997: 106). Embora a caridade esteja sempre articulada às singularidades das doutrinas e das cosmovisões de cada religião em particular, o fato de estas cosmovisões se comunicarem e fazerem empréstimos entre si faz com que ela vá se tornando recorrente, e se autonomizando enquanto crença que pode ser praticada, ora em uma, ora em outra religião, ou de uma forma complementar em várias, pela mesma pessoa.

Hoje, em tempos de des-institucionalização e *self-religion*, logo, de desencompatibilização do indivíduo em relação a uma pertença exclusiva a uma religião, sugiro que o binômio caridade/filantropia possa ser assumido por amplas parcelas sem que signifique uma definição por um credo e assuma

7. A formulação original de Bellah é “American civil religion is (...) an understanding of the American experience in the light of ultimate and universal reality” (1987: 186).

ainda mais contornos de uma “religião comum” aos brasileiros⁸.

V- Contradições e complexidades no modelo de “religião civil” para o Brasil

Segundo Stanley Tambiah, cerimônias e rituais de “religião civil” como expressão de uma “cultura pública” ou de uma concepção de “estado-nação” não causam repercussão social nos países do sudeste da Ásia e “em muitos lugares” (Índia, Paquistão, Sri Lanka) onde ele exerceu sua antropologia política. O que predomina nessas realidades são ritos de “calendário religioso e de festivais étnicos” expressando traços de vida de comunidades e minorias político-social-religiosas⁹ (Peirano, 2002: 34 e Commerford, 1998: 180).

No seu trabalho, a dimensão do “espaço público”, arena comum de interesses, só pode ser pensada se vista como “sinal negativo”, surgindo através dos conflitos entre grupos étnicos e religiosos que partilham este mesmo espaço, isto é, só aparece conflagrado por interesses grupais particulares. Isto se dá quando ele contempla o caso dos *riots*, sublevações de cunho étnico-religioso, com um grau de violência, saques, depredações e assassinatos praticados nas sociedades asiáticas, ainda que de maneira fugaz, mas repetitiva em períodos cíclicos¹⁰ (por exemplo, conflitos entre hindus e muçulmanos, hindus e sikhs etc).

8. Márcia Leite, no seu texto sobre movimentos sociais, religião e violência no Rio de Janeiro, destaca o papel de “uma religiosidade difusa (grifo meu) (...) [que] passou a influenciar a convocação e o desenvolvimento de muitos atos e movimentos contra a violência na cidade” (Leite, 2003: 3). Mais explicitamente Sandra Carneiro em estudo sobre a espiritualidade new age, mostra como para esse tipo de religião comandada pelo “self” que tira das religiões institucionais em proveito do indivíduo, a transformação interior está ligada a um “engajamento” na vida social. (Carneiro, 2002: 11).

9. Realizei essas reflexões sobre o livro de Tambiah, “Leveling Crowds”, de forma indireta, em cima do artigo de Mariza Peirano, “Uma análise antropológica dos rituais” e da resenha do livro feita por John Commerford na revista Mana. (Peirano, 2002, p.17-40 , Commerford, 1998: 180-83).

10. Estes eventos permitem, examinar uma dinâmica social, pois a princípio espontâneos, irracionais e caóticos, obedecem a uma faceta ordenada de um rito social: amplificam incidentes locais em grandes controvérsias étnico-religiosas em escala geral, mobilizam e dão visibilidade a lealdades e antagonismos através de uma seleção e potenciação de formas cotidianas coercitivas de sociabilidade, como prescrições e sanções populares e rituais religiosos de purificação e exorcismo (Peirano, 2002: 39, Commerford, 1998: 183).

Para a nossa realidade, talvez pudéssemos ver os episódios de intolerância e conflito religioso no centro da cena pública, como os que protagonizaram os (neo) pentecostais em relação às religiões afro-brasileiras e ao catolicismo majoritário (no *affaire* do “chute na santa”), como similares aos que Tambiah aponta para o sudeste asiático (embora incomensuravelmente atenuados em relação aos primeiros), expressando visões de mundo conflitantes entre grupos religiosos distintos como possibilidades de re-arranjos no quadro social (Soares, 1990 , Soares,1993, Giumbelli, 2002).

Mas o que penso de fato se passar no nosso país é uma afinidade com o modelo norte-americano da religião como constitutiva e expressão da totalidade da nação. Talvez pelo fato de ambas as “Américas” se constituírem como “jovens-nações” do século XVI a XVIII em torno de um imaginário de um vasto território acolhedor de uma diversidade de culturas, um imenso continente que funciona como um *melting pot* de vários conteúdos, em que a religião cumpriu o papel de veículo dessa agregação (Bellah, 1974, Bercovith, 1988: 141-58, Sanchis, 1995). Ou seja, a idéia de que a “religião”, ao contrário da situação do sudeste asiático, em que é conduto de visões inconciliáveis entre grupos e etnias, no caso das duas Américas tem servido para *re-ligare*, para fundar uma cultura inclusiva da diversidade, convergindo todas as diferenças para uma dimensão representativa de todas. Para além de um caráter propriamente religioso, mas continuando no território do simbólico, nosso rito social maior, o Carnaval, apesar de suas características regionais, se apresenta, como diz Da Matta, como o rito que congrega a sociedade brasileira globalmente e por isso mesmo chamado de “rito nacional” (Da Matta, 1977: 13).

Entretanto, se a análise de Tambiah para o caso do sudeste asiático não contradita a possibilidade de se pensar numa “religião civil” para o Brasil, na medida em que aqui, como nos EUA, clivagens inter-étnicas e expressões culturais localizadas não existem como obstáculos para a constituição de um *ethos* nacional e expressões culturais totalizantes, uma questão no argumento dele permanece, aproximando nossa realidade daquelas (também terceiro-mundistas) estudadas pelo autor: a inexistência de uma “cultura cívica”!

VI - Da “religião civil” (norte-americana) à “religião social” (brasileira)

Nos EUA, a “religião civil” articula uma crença de fundo religioso que ultrapassa todas as religiões históricas, fundamentando um ideal de nação e funcionando como a “ideologia” de uma cultura cívica (Bellah, 1987: 168-89).

No Brasil, a “caridade” também demonstra ser uma crença de matiz religiosa que se situa por cima e por dentro de todas as religiões com peso entre a população, mas que vai resultar na construção de um mundo alheio às regras das políticas públicas e a cidadania. Este mundo se reconhece nestes valores que vêm do transcendente, valores a partir dos quais se organiza uma concretude social e cultural representativa da realidade do nosso país.

Cotejando as similitudes e diferenças entre as duas experiências, chego à conclusão de que no Brasil trata-se menos de uma “religião civil” que fornece os valores para que indivíduos pactuem entre si a criação de regras e normas comuns, e mais de uma “religião social”, que não gera indivíduos autônomos, mas pessoas enredadas em totalidade a que presidem seus atos, impelindo-as sempre para uma teia de relações sociais, onde adquirem inteligibilidade para a própria pessoa e para o coletivo. Aproximar-nos-íamos aqui do esquema durkheimiano da “solidariedade mecânica” para o caso brasileiro, ao passo que, para o norte-americano, este se situaria na “solidariedade orgânica” (Durkheim, 1982).

Desta maneira, nosso universo da caridade e “doação” gesta-se sem compromissos com um ideário individualista liberal e concepções da ordem da cidadania, em que a ajuda ao outro significa compromisso cívico. No nosso caso prevalece um contexto relacional (Landim, 1990: 43), montado em cima da solidariedade pessoalizada, ou seja, da escolha pessoal na doação que resulta no estabelecimento da reciprocidade do dom e contra-dom. O modelo brasileiro da “caridade” funciona, portanto, dentro do sistema da dádiva e não da “lei” formal. Segundo Godbout, este sistema configura-se enquanto um “sistema social de relações de pessoa a pessoa” dentro do “registro da socialidade primária” da família, vizinhança e camaradagem. Primária, entendida aqui, não como primitiva, mas sim como mais profunda que a “socialidade secundária”, fundada “nos estatutos e funções mais definidos

institucionalmente” (1999: 24). Uma comparação entre os dois sistemas “faz ressaltar dois princípios diferentes: a responsabilidade dos vínculos perante os que para nós são únicos e para quem somos únicos” do sistema da dádiva, e a “responsabilidade formal, definida contratualmente em referência a direitos” do sistema jurídico-político. (Godbout, 1999: 90). Na relação entre os dois, o sistema da dádiva adquire caráter primordial, pois é a primeira reação (social e simbólica) contra o caos e a anomia, sobre o qual depois erigem-se os sistemas econômico e jurídico-político.

Conclusão: a revanche da caridade ...

O risco que se corre, com toda esta tentativa de transformação da “caridade” em “voluntariado” pelos agentes modernos, é descaracterizá-la de sua estrutura de dádiva.

Se a dinâmica da dádiva requer que suas regras permaneçam informais para que ofertas e retribuições em cima da prática cotidiana assegurem o estabelecimento de relações sociais, normatizá-la em um código de direitos e deveres da cidadania seria esvaziá-la de seu sentido de relação social em si mesma, transformando-a em princípio regido pela racionalidade e pela ética abstrata de um equilíbrio recíproco. Várias iniciativas modernizantes com respeito às “doações” redundaram nesse quadro de colonização da caridade tradicional pela “filantropia moderna”¹¹.

Todavia, se quisermos conceder à “caridade” um lugar no espaço cívico e público, esta não pode ser transmutada e “colonizada” simplesmente a estes valores imperantes no mundo institucionalizado¹². Pensando a partir

11. “Muitas associações que começaram como sistema de dádiva evoluíram para um sistema mercantil ou estatal. Muitas organizações beneficentes são, na verdade, organizações que atuam na nova indústria da dádiva. Não há como negar que boa parte dessas atividades é recuperada pelo sistema mercantil e profissional por aquilo que Guy Nicolas chama de mercado caritativo ou oblato, que fornece uma via de expansão para o novo extrato gerencial (1990)” (Godbout, 1999: 82).

12. Me parece que Rubem César Fernandes, mesmo comprometido com a articulação “integradora” da diversidade em um “terceiro setor” que busca “integrar as margens (majoritárias) no sistema civil abrangente”, mantém uma acurada sensibilidade para com suas especificidades: “Levá-los a sério ... implica abrir-se para [suas] linguagens e valores (...) Indagar, por exemplo, das relações que pode haver entre cidadania e moral, e pajelança, e mediunidade, e caridade, e a conversão no Espírito Santo. Abrir-se em suma para as interações possíveis entre o abstrato da lei e os concretos culturais.” (Fernandes, 1994: 126).

de Roberto Romano para o caso da participação da Igreja Católica no meio político, quando este apontava para o reducionismo que era tomar essa instituição apenas como um organismo político-social como os partidos, sindicatos e associações, desprezando toda uma visão religiosa e teológica que preside o seu ato próprio de inserir-se no mundo político (Romano, 1979: p.20-1), no que tange à “caridade” que irrompe no espaço público, também deve ser levada em conta sua especificidade de caráter religioso, simbólico e de “sistema de dádiva”.

Em estudos recentes, autores têm chamado a atenção para mobilizações (Campanha contra a Fome, Viva Rio) ocorridas no Rio de Janeiro a partir dos anos 90, que através de celebrações e atos com linguagem religiosa vêm implementando novas formas de ação cívica e política (Leite, 2003; Birman, 2004; Carneiro, 2002). Apoiando-se no específico do religioso: os sentimentos, os rituais, valores morais, que calam fundo na subjetividade dos indivíduos, estes conteúdos passam a se “desprivatizar” e a se “politizar” sem perder suas características intrínsecas, transformando-se em linguagens privilegiadas para se falar das mazelas da cidade (violência, abandono dos ‘meninos de rua’, drogas, tráfico etc.). Penso que, neste particular, pode-se tratar de um “civismo de novo tipo” – que articularia a “religião civil” com o que estou chamando de “religião social” -, pois consegue alçar-se à esfera política sem perder o caráter de “socialidade primária”.

Retornando ao nosso tema, se o que parece evidenciar-se no cenário público da “moderna filantropia” é o processo de promoção da “caridade”, concomitante com sua reformulação nos marcos dos valores “iluministas”, da racionalidade, eficiência e equanimidade, defendo que a pujança de nossa “religião social” termina por operar uma revanche neste movimento, estendendo sua dinâmica de dádiva aos esquemas contratuais, normativos e operacionais da “filantropia moderna”. Por exemplo, quando um grande empresário que tem um filho com câncer resolve criar uma Fundação para cuidar de crianças com o mesmo problema, ou quando cidadãos que tiveram entes próximos seqüestrados ou vítimas de balas perdidas passam a atuar em movimentos em prol da erradicação destas formas de violência; ou mesmo jovens que se acidentaram no trânsito por imprudência, passam a se integrar em campanhas junto a outros jovens visando uma

responsabilidade “ao volante”; estas não deixam de ser ações de conteúdo cívico, regidas por valores universais e podendo obedecer até a lógicas organizacionais e procedimentos montados em cima de uma racionalidade, porém a motivação de fundo é de ordem pessoal que, ao voltar-se para este “outro” semelhante, busca forjar um vínculo insubstituível que se nutre principalmente da evocação de um fato singular de sua vida íntima. É o que Novaes chama de “questões da ‘vida privada’, até de ‘foro íntimo’ [que] são incluídas na agenda pública e, por extensão, repercutem no debate político” (Novaes, 1998: 8).

Uma corrente contemporânea de estudiosos brasileiros (Barreira, 2001, Leite, 2003b) tem tratado o tema da política e da esfera pública como extensão do privado, do singular e do experienciado “na pele”, quando a “conclamação à ação transforma o caso em causa” (Leite, 2003: 7), e quando a condição de vítima confere credibilidade ao indivíduo “e potencializa a eficácia política de sua ação na esfera pública”, “transformando o sentimento de perda em capital simbólico (...) para o protagonismo (...) em campanhas (...) a favor da justiça” (Leite, 2003a: 13). Aqui, penso tratar-se, sim, de exemplos de um “público, porém privado”¹³.

Também encontramos repercussões inimagináveis nas décadas de setenta e oitenta, da assunção por movimentos sociais e cívicos de conteúdos do mundo da dádiva e da “caridade”: “A Campanha Nacional de Combate à Fome e à Miséria, levada a cabo por um genuíno agente do campo das ONGs e da ‘esquerda histórica’, como Hebert de Souza, o Betinho, com a aliança de lideranças do PT, colocou na ordem do dia o debate da “assistência/política”. Como afirmou Betinho no *Jornal do Brasil* (22/5/93): ‘Por muito tempo a esquerda confundiu assistência com assistencialismo. Hoje, não tenho vergonha de fazer assistência’. Luís Inácio Lula da Silva, no mesmo jornal em 5/2/93 (p.6) já fazia declarações do tipo: ‘A fome é assistencialismo para quem tem comida. Para quem não tem é urgente (...)’

13. Faço aqui uma analogia, invertendo o título do livro de Rubem César Fernandes “Privado, porém público”, que analisa iniciativas do “terceiro setor” oriundo de ações privadas que ganham uma dimensão pública. No caso que enfoco uma ação que embora partida do meio privado, já adquiriu e consolidou uma dimensão pública. E o que quero chamar atenção é que mesmo, com sua generalização de pedagogia exemplar e cívica, ela não perde sua característica pessoalizada, sem a qual ela não existiria.

Não se pode esperar pelas mudanças estruturais para combater a fome”. (Landim, 1990: 39, n 22). Um certa aura de “santidade”, conferida pela população, que cercou a figura de Betinho, inclusive pelo processo sacrificial que constituiu sua morte, como também o desenrolar do perfil de Lula, ao eleger-se presidente do Brasil com a mensagem da “Fome Zero” como seu principal mote e as projeções messiânicas feitas pelo povo na sua figura, como já lembrou em artigo à *Folha de São Paulo* o sociólogo José de Souza Martins, podem ser ainda creditadas no rol das repercussões de nossa “religião social” espalhada na capilaridade do tecido social e projetada na seleta área política e cívica.

Enfim, arrisco-me a concluir, como final desta também arriscada empreitada, que a presença do sistema de dádiva enquanto “religião social” representa em nosso país uma presença indelével com repercussões significativas, tanto no nosso “campo religioso”, quanto nos nossos processos sociais.

Bibliografia

- AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. São Paulo, Boitempo, 2004.
- ALMEIDA, S.S. **Femicídio: algemas (in)visíveis do público-privado**. Rio de Janeiro: Revinter, 1998.
- AZEVEDO, M.A. e GUERRA, V. N. **Crianças vitimizadas : a síndrome do pequeno poder**. São Paulo, Iglu, 1989.
- BAZARRA, X. "Notas sobre a vida cotidiana numa ordem autoritária". In: **América Latina, novas formas de dominação**. Petrópolis, Vozes, 1980.
- BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. 4ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- BOBBIO, N. **A Era dos direitos**. Rio de Janeiro, Elsevier, 1992.
- BOCK, G. e JANES, S. **Beyond equality and difference: citizenship, feminist politics and female subjectivity**. Londres e Nova Iorque, Routledge, 1992.
- BRASIL, Presidência da República. **Constituição Federal de 1988**. Brasília: Senado Federal, 1988.
- . Presidência da República. **Programa Nacional de Direitos Humanos**. Ministério da Justiça, Brasília, 1996, 2002.
- . **Lei nº 6.683**, de 28 de agosto de 1979. Brasília, 1979.
- . **Lei nº 9.140**, de 04 de dezembro de 1995. Brasília, 1995.
- . **Lei nº 10.536**, de 14 de agosto de 2002. Brasília, 2002.
- BORGETTO, M. e LAFORE, R. **La République Sociale: contribution à l'étude de la question démocratique em France**. Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- CARDOSO, I. A. R. "Maria Antonia: a interrogação sobre um lugar a partir da dor". In: **Tempo Social. Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, 8(2), 1996.
- . "Há uma herança de 1968 no Brasil?" In: GARCIA, M. A.; VIEIRA, M. A. (orgs.). **Rebeldes e Contestadores**. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 1998.
- CATELA, L. S. **Situação-limite e memória: a reconstrução do mundo dos familiares de desaparecidos da Argentina**. São Paulo, Hucitec/ANPOCS, 2001.
- COMBES, D.. Cadres theoriques d'analyse des rapports sociaux de sexe. In: *Production/reproduction et rapports sociaux de sexe*. Paris, **Cahiers Apre** n° 3, setembro 1985.
- COMBES, D.; DAUNE-RICHARD, A.M.; DEVREUX, A.M. *Mais à quoi sert une épistémologie des rapports sociaux de sexe?* In: HURTIG, M.C.; KAIL, M.; ROUCH, H. (orgs.). **Sexe et genre: de la hiérarchie entre les sexes**. Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.
- COUTINHO, C.N. **Contra a corrente: ensaios sobre a democracia e socialismo**. São Paulo: Cortez, 2000.
- FLAX, J. "Beyond equality: gender, justice and difference". In: BOCK, G. e JANES, S. **Beyond equality and difference: citizenship, feminist politics and female subjectivity**. Londres e Nova Iorque, Routledge, 1992.
- HOBBSBAWM, E. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. 2ª ed. S.P., Companhia das Letras, 1995.
- IBGE. **Participação Político-Social**, 1988, vol. 1, **Justiça e Vitimização**. Rio de Janeiro, IBGE, 1990.
- LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos**. Petrópolis, Vozes, 1994.
- MARSHALL, T.H. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro, Zahar, 1967
- MÉSZÁROS, I. "Marxismo e os Direitos Humanos". In: **Filosofia, ideologia e Ciência Social: ensaios de negação e afirmação**. São Paulo, Ed. Ensaio, 1993, cap. V.
- PAOLI, M. C. "O Coletivo, o social e os direitos do

indivíduo. *In*: ARAÚJO, A. M. C. (org.). **Trabalho, Cultura e Cidadania**. São Paulo, Scritta, 2000.

PINHEIRO, P.S. Escritos indignados. São Paulo, Brasiliense, 1984.

— . Policia e consolidação democrática: o caso brasileiro. *In* P. S. Pinheiro *et alii*. Rio de Janeiro, Garamond, 1998.

— . "Violência, direitos humanos e democracia no Brasil: o reino da impunidade". *In*: ARAÚJO, A. M. C. (org.). **Trabalho, Cultura e Cidadania**. São Paulo, Scritta, 2000.

RAWLS, J. **O Liberalismo político**. São Paulo, Ática, 2000.

REDE SOCIAL DE JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS. **Direitos Humanos no Brasil**. São Paulo, 2004.

RODLEY, N. "Relatório Inicial sobre a Implementação da Convenção contra a Tortura e Outras Formas de Tratamento ou Punição Cruel, Desumano ou Degradante". Brasília, 2000 (citado por Relator Especial sobre a Tortura da Comissão de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU). "Relatório sobre a Tortura no Brasil". Genebra, 11-04-2001.

SAMPAIO, P.A. e RESENDE, M. "Tendências da conjuntura que impedem a reforma agrária". *In*: **REDE SOCIAL DE JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS**. Direitos Humanos no Brasil. São Paulo, 2004.

SCHIVARTCHE, F. "Chacina bate recorde em São Paulo em 1998". **Folha de São Paulo**. São Paulo, 23/04/98, Caderno 3.

TRINDADE, José Damião de Lima. **História Social dos Direitos Humanos**. São Paulo, Peirópolis, 2002.

VÁSQUEZ, A. S. **Filosofia da práxis**. 3ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

WAISELFISZ, J. J. **Mapa da violência IV: os jovens do Brasil**. Brasília, Unesco, Instituto Ayrton Senna, Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2004.

YUNES, J. "Epidemiologia da violência". *In*: **Oliveira, M.C. (org.)**. Demografia da exclusão social. **Campinas, Ed. Unicamp, 2001**.

ZALUAR, A. "Direitos cívicos e direitos humanos, uma confusão pós-moderna". *In*: ARAÚJO, A. M. C. (org.). **Trabalho, Cultura e Cidadania**. São Paulo, Scritta, 2000.

RELIGIÃO, POLÍTICA E ASSISTENCIALISMO NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - notas de uma pesquisa ¹

Maria das Dores Campos Machado ²

Resumo:

Trata-se de uma análise da atuação parlamentar e dos discursos dos evangélicos eleitos em 2002 para o poder legislativo estadual. Os dados analisados resultam de pesquisas documentais, bem como de entrevistas semi-estruturadas realizadas com dezenove legisladores desta tradição religiosa.

Estruturado em três sessões, este trabalho se inicia com um breve perfil dos parlamentares com o intuito de explicitar a natureza da participação destes atores nas comunidades confessionais e o engajamento em movimentos associativistas. Em seguida analisa as justificativas para a entrada na política institucional e o apoio das agremiações partidárias e religiosas às candidaturas. Na terceira sessão, se discutem as posições dos evangélicos sobre as políticas sociais e as relações entre os poderes legislativo e executivo, e demonstra-se que, a despeito das críticas aos programas “Fome Zero” e “Cheque-cidadão”, / vários são os parlamentares que adotam o estilo assistencialista de se fazer política.

Palavras-chave: Evangélicos – Eleição – Políticas sociais

¹ Esta comunicação é um desdobramento da pesquisa “Religião e Cultura Política” financiada pelo CNPq e FAPERJ. Sou grata à Carla Rabelo Barrigio, Christiane dos Passos Guimarães e Clara Bandeira, que na condição de bolsistas de iniciação científica da pesquisa trabalharam na coleta e sistematização dos dados.

² Doutora em Ciências Humanas: Sociologia (IUPERJ) e professora da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Religion, politics and social work in the state of Rio de Janeiro

Abstract:

The paper analyzes the actions and the discourses of the evangelical legislators who were elected for the Assembly of the State of Rio de Janeiro in 2002. The data resulted from documental research as well as from interviewing nineteen assembly members who belong to this religious tradition. The text is structured in three parts. In the first part it introduces a brief portrayal of the legislators in order to explain the nature of their participation in confessional communities and their engagement with civil association movements. Its second part analyzes the reasons presented for their entry in the arena of institutionalized politics, as well as the support that they receive from partisan and religious associations. The last session discusses the positions advocated by the Evangelicals in relation to social policies, and also the relations between the executive and the legislative levels. In this session it is also demonstrated that despite the critics to social policies such as “Fome Zero” and “Cheque-cidadão”, many are the legislators who adopt a social welfare worker’s style of doing politics.

Words-key: Evangelicals – Election- Social policies

I – Introdução:

Os primeiros anos do século XXI foram marcados pela participação crescente de atores evangélicos na vida política brasileira e pelo acirramento da competição entre as estruturas eclesiais que integram esse braço do cristianismo. Num movimento que pode ser interpretado como uma reação à força política adquirida pela Igreja Universal do Reino de Deus na última década do século passado, várias denominações passaram a divulgar em seus periódicos as listas dos seus integrantes que disputavam as eleições³ e criaram comissões políticas com o objetivo de discutir os critérios para a definição dos candidatos a serem apoiados, a pauta política dos mesmos e as formas de controle sobre a atuação parlamentar. No braço pentecostal, a Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil e a Igreja do Evangelho Quadrangular produziram cartilhas, organizaram encontros para socializar as orientações das lideranças religiosas junto aos candidatos e para divulgar os projetos políticos dos seus respectivos grupos: Cidadania AD e Cidadania Quadrangular. (Bandini, 2004).

Ainda no plano nacional, a criação do Fórum Evangélico Nacional de Ação Social e Política, da Frente Parlamentar Evangélica e do Grupo de Assessoria Parlamentar Evangélica revelam não só a ampliação da capacidade de mobilização e organização dos parlamentares na defesa dos interesses “supradenominaçionais”, como também o engajamento de novos sujeitos coletivos e individuais no debate político⁴. Por outro lado, a divulgação do envolvimento do Bispo Rodrigues no escândalo das Casas Lotéricas e a decisão da cúpula da Universal de afastá-lo da coordenação política dos parlamentares vinculados a esta Igreja desestabilizaram e reduziram o poder de pressão do grupo no Congresso Nacional.

No Rio de Janeiro, a despeito da eleição surpreendente do Bispo Marcelo Crivella para a representação do Estado no Senado Federal⁵, o

³ Neste período de cinco anos ocorreram três pleitos: 2000, 2002 e 2004.

⁴ O presidente da Frente Parlamentar Evangélica é Adelson Vieira (PMDB/SC) e do Fórum Evangélico Nacional de Ação Social e Política é o Bispo da Igreja Sara Nossa Terra : Robson Rodovalho.

⁵ O Rio conta com dois representantes no Senado Federal. Naquele pleito foram eleitos Sergio Cabral (PMDB) e Marcelo Crivella (PL)

potencial político da Universal também parece ter atingido o seu limite, com a igreja elegendo no pleito de 2002 o mesmo número de parlamentares para a Câmara Federal (4) e obtendo um resultado muito semelhante ao alcançado em 1998 para a Assembléia Legislativa (6). A comparação dos dados do Tribunal Regional Eleitoral das eleições de 2000 e 2004 para o legislativo municipal reforça esta impressão, uma vez que na primeira disputa a Igreja elegeu cinco dos candidatos de suas fileiras e na última só conseguiu garantir a reeleição de Lilia Sá (PL), que obteve menos votos do que no pleito anterior⁶. Nas eleições para o executivo municipal, Marcelo Crivella novamente se destacou, colocando-se na segunda posição em número de votos na capital do Estado. Sem apoio da direção Nacional de seu partido político e a ajuda de Carlos Rodrigues, o senador recebeu uma votação (752.340)⁷ que extrapola em muito o número dos fiéis de sua comunidade religiosa na cidade do Rio, mas bem aquém daquela conquistada em 2002⁸.

Sem ignorar a natureza distinta das disputas pelo legislativo e executivo, assim como as ousadas estratégias da Universal, que vem colhendo assinaturas para a organização de um novo partido político – o Partido Municipalista Renovador⁹ -, deve-se considerar aqui a heterogeneidade do campo evangélico, e, mesmo do pentecostal, e as dificuldades na construção de um projeto político que unifique os distintos grupos religiosos que os integram. Na realidade, a presença de uma liderança expressiva, como a de Anthony Garotinho, e o crescimento gradativo do número de legisladores de outras denominações nas distintas instâncias desse poder revelam uma pluralização das forças evangélicas no cenário político estadual e os limites da utopia da Universal em conquistar uma hegemonia nesse segmento religioso.

Nesta comunicação apresento uma análise da atuação parlamentar e dos discursos dos evangélicos eleitos em 2002 para o poder legislativo

⁶ Em 2000 Lilia Sá recebeu 26.081 votos e em 2004 obteve 24.262.

⁷ O que representa 22% dos votos válidos.

⁸ No pleito de 2002 Marcelo Crivella obteve 1.106.161 votos no município do Rio de Janeiro.

⁹ Ver a reportagem de Rafael Cariello "Universal inicia a criação de partido político", publicada na Folha de São Paulo, 13 de janeiro de 2005, página 7 do caderno principal.

estadual. Os dados analisados resultam de pesquisas documentais, bem como de entrevistas semi-estruturadas realizadas com dezessete legisladores desta tradição religiosa.

Estruturado em três sessões, este trabalho se inicia com um breve perfil dos parlamentares com o intuito de explicitar a natureza da participação destes atores nas comunidades confessionais e o engajamento em movimentos associativistas. Em seguida analisa as justificativas para a entrada na política institucional e o apoio das agremiações partidárias e religiosas às candidaturas, bem como os projetos de lei e a participação dos legisladores nos trabalhos internos da Assembléia em 2003. Na terceira sessão, discutem-se as posições dos evangélicos sobre as políticas sociais e as relações entre os poderes legislativo e executivo, e demonstra-se que, a despeito das críticas aos programas “Fome Zero” e “Cheque-cidadão”, vários são os parlamentares que adotam o estilo assistencialista de se fazer política.

II – “Os escolhidos de Deus” e dos eleitores fluminenses

No conjunto dos setenta candidatos¹⁰ eleitos para o legislativo estadual no pleito de 2002 figuravam vinte e seis políticos evangélicos¹¹, verificando-se um crescimento de 62,5% em relação ao grupo desta tradição religiosa que atuou na 7ª legislatura.¹² Tal crescimento parece associado

¹⁰ Os registros do Tribunal Regional Eleitoral indicam que mil e duzentos e oitenta e oito candidatos disputaram em 2002 as setenta cadeiras da Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, confirmando a posição do Estado no primeiro lugar no ranking das unidades federativas de maior competição pelo legislativo estadual. Neste amplo universo foram identificados cento e quarenta e nove evangélicos. Machado, 2004.

¹¹ Ou seja, 37,15% dos parlamentares com mandato na 8ª legislatura encontram-se vinculados às comunidades evangélicas.

¹² Em 1998 foram eleitos quinze deputados evangélicos, mas logo no primeiro ano de mandato o suplente Alessandro Calazans, da Igreja da Graça, assumiu a vaga de André (PV), aumentando a bancada evangélica: Washington Reis, Walney Rocha Carvalho, Odenir Laprovita, Magaly Machado, Alberto Brizola, Mário Luiz, José Divino, Eraldo Macedo, Eduardo Cunha, Edson Albertassi, Blandino Amaral, Usias Mocotó, Domingos Brazão, Marco Antônio Figueiredo e Armando José.

à ampliação da participação dos integrantes da Assembléia de Deus¹³ na disputa eleitoral e ao engajamento de várias lideranças religiosas locais nas campanhas políticas, que acabaram por triplicar o número de parlamentares desse segmento religioso em relação à legislatura anterior, pulando de dois para seis.¹⁴

O grupo dos candidatos eleitos com o apoio da Universal, embora numericamente superior ao da Assembléia de Deus, apresentou um crescimento muito inferior ao daquela denominação, passando de seis em 1998 para sete no pleito de 2002. O assassinato de Valdecy Paiva de Jesus em janeiro de 2003, entretanto, acabaria por manter o mesmo índice de iurdianos da legislatura anterior. Entre os deputados filiados às outras denominações, verificou-se a eleição pela primeira vez de um membro da Igreja Nova Vida e acréscimos de parlamentares batistas e presbiterianos – que pularam de três para cinco e de dois para três, respectivamente. Além disso, observou-se que o número de legisladores vinculados às igrejas Comunidade Evangélica, Congregação Cristã, Igreja da Graça e Maranata manteve-se, ainda que novos políticos tenham sido eleitos¹⁵.

Cabe ressaltar também que um terço desses parlamentares tem cargos eclesiásticos e que se observa uma grande concentração desses atores no segmento iurdiano (6)¹⁶. Considerando que as candidaturas vinculadas a

¹³ Embora tenham sido identificados vínculos confessionais com pelo menos dezesseis estruturas eclesiásticas, foi surpreendente o número de candidatos filiados à Igreja Assembléia de Deus (vinte e sete), bem como a participação ativa de setores dos dois braços desta denominação: a Convenção de Madureira e a Convenção Geral das Assembléias de Deus do Brasil. A grandeza deste índice pode ser avaliada quando o comparamos com o número de candidatos vinculados às outras denominações. A Igreja Batista e IURD, que seguiram a AD em número de filiados identificados, aparecem associadas a vinte e dezessete políticos evangélicos.

¹⁴ Considerando que foram identificados vinte sete postulantes desta denominação à uma vaga na ALERJ, pode-se dizer que pelo menos 22% desses políticos saíram vitoriosos no processo eleitoral. Esse índice é inferior ao encontrado no segmento iurdiano, uma vez que 41,18% dos candidatos ligados a essa igreja foram eleitos.

¹⁵ Em artigo anterior (Machado,2002) analisamos a composição social e os vínculos com as denominações religiosas de doze evangélicos identificados na 7ª legislatura e apontamos para o fato de que pelo menos três dos parlamentares afastaram-se da IURD durante o mandato, reduzindo a representação desse grupo no legislativo estadual. Para efeito de comparação, entretanto, estamos considerando aqui os vínculos com a agremiação religiosa não só dos doze, mas sim de todos os dezesseis que conseguimos apurar até agora que durante o processo eleitoral e na ocasião da posse naquela casa já tinham aderido aos segmentos evangélicos.

¹⁶ Apenas três deles mencionaram suas atividades religiosas quando informaram suas respectivas profissões na ocasião do registro de candidatura no TRE.

essa denominação são definidas pelo Conselho de Bispo, tal concentração sugere que o recrutamento dos candidatos se dá preferencialmente entre os membros da hierarquia religiosa. Esses parlamentares respondem por 19,62% dos votos direcionados aos evangélicos¹⁷, mas se acrescentarmos a esse conjunto a votação dos iurdianos não eleitos veremos que a capacidade desse grupo religioso em transferir sua influência religiosa para a disputa eleitoral torna-se mais expressiva, uma vez que os dezesete candidatos ligados a essa igreja tiveram 22,08% dos votos dos políticos protestantes, índice muito próximo ao alcançado pelos vinte e sete filiados à AD, que ficaram com 21,76%.¹⁸

QUADRO I

DEPUTADOS ESTADUAIS EVANGÉLICOS DO RIO DE JANEIRO POR DENOMINAÇÃO, PARTIDO POLÍTICO E VOTAÇÃO LEGISLATURA DE 2003-2007

1. Domingos Brazão	C.Evangélica	PMDB	68.300
2. Washington Reis A	ss. de Deus	PMDB	64.788
3. Pastor Samuel Malafaia	Ass. de Deus	PSB	59.054
4. Andréia Zito	Maranata	PSDB	56.530
5. Aparecida Panisset	Batista	PPB	50.338
6. Fábio Francisco da Silva	Congr. Cristã	PPB	48.993
7. Pastor Armando J. T. Ferreira	IURD	PSB	48.104
8. Edson Albertassi	Ass. de Deus	PSB	47.648
9. Bispo Geraldo Caetano	IURD	PL	46.162
10. Uzias Silva Filho	Batista	PSC	45.262
11. Alberto Ely Brizola	I.Presbiteriana	PFL	45.255
12. Bispo Jodenir S. Santos	IURD	PT do B	42.202

¹⁷ Os cento e quarenta e nove candidatos evangélicos receberam 1.515.639 votos que representam 18,72% dos votos válidos para deputado estadual.

¹⁸ Os vinte e seis eleitos receberam 1.091.706 votos, o que representa 72,02% dos votos direcionados aos evangélicos e 13,5% dos votos válidos para o legislativo estadual.

13. Pastora Edna M. de Oliveira	IURD	PMDB	42.066
14. Graça Pereira	Presbiteriana	Pt do B	41.325
15. Pastor Ely Patrício	IURD	PFL	40.258
16. Jurema Batista	Nova Vida	PT	35.986
17. Bispo Iliobaldo Vivas da Silva	IURD	PDT	35.809
18. José Nader	Presbiteriana	PTB	35.781
19. Aurélio Gonçalves Marques	Ass. de Deus	PL	33.301
20. Marco Antônio Figueiredo*	Batista	PSC	31.338
21. Carlos Rogério dos Santos	Batista	PL	29.727
22. Acarisi Ribeiro Guimarães	Batista	PRONA	29.416
23. Alessandro Calazans	Igreja da Graça	PV	27.724
24. Pastor Edino F. Fonseca	Ass. De Deus	PRONA	24.386
25. Antônio F. Pedregal Filho	Ass.de Deus	Pt do B	19.045

Entre janeiro de 2004 e janeiro de 2005, este deputado se licenciou para ocupar a Secretária Estadual da Baixada e foi substituído por outro parlamentar evangélico: Luis Ogando.

De qualquer maneira, cabe esclarecer que pelo menos dezoito destes vinte e cinco deputados se identificam com o pentecostalismo, corroborando a tese de fortalecimento político e de ampliação da capacidade de mobilização das denominações pentecostais frente aos grupos protestantes históricos. Como já indicado em outros artigos, não dá para entender esta tendência sem considerar a articulação estabelecida nas últimas décadas do século passado entre a política, a mídia e o assistencialismo por parte das denominações mais expressivas do segmento pentecostal. Terei oportunidade de voltar a esta questão mais adiante, mas queria registrar a importância central dos temas sociais na pauta política desses atores religiosos, seja no contexto da disputa eleitoral, seja no exercício do mandato político.

Os partidos que conseguiram eleger o maior número de evangélicos foram o Partido do Movimento Democrático Brasileiro, Partido Trabalhista do Brasil e o Partido Socialista Brasileiro, com três candidatos desta

tradição religiosa, cada um.¹⁹O PL, assim como o Partido da Frente Liberal, Partido Popular Brasileiro e Partido dos Trabalhadores, elegeu dois candidatos cada um. Já o Partido Democrático Trabalhista, o Partido da Reedificação da Ordem Nacional, o Partido Verde, o Partido Trabalhista Brasileiro, o Partido Socialista Cristão e o Partido Social Liberal só contam com a representação de um parlamentar evangélico na 8ª Legislatura. Essa posição de destaque do PSB, ao lado do PMDB e do PT do B, pode ser explicada em função da vitoriosa campanha da candidata Rosângela Matheus ao executivo estadual, que certamente beneficiou os postulantes ao legislativo pelo seu partido e pelas agremiações coligadas ao PSB.

O intenso trânsito pelos partidos políticos a partir da posse indica que os evangélicos fluminenses seguem a tendência da maioria dos parlamentares brasileiros, apresentando frágeis vínculos ou quase nenhum compromisso com os programas políticos das agremiações que os elegeram. Assim, dos vinte e cinco parlamentares diplomados no início de 2003, apenas oito encontram-se no mesmo partido pelo qual disputaram o pleito de 2002²⁰; os demais seguiram o movimento de Anthony Garotinho e da atual governadora em direção ao PMDB²¹ ou foram para o PSC, que também é controlado pelo grupo político do ex-governador evangélico²², ou ainda buscaram agremiações que pudessem garantir-lhes mais espaço e/ou poder naquela casa.

No que se refere à distribuição por sexo, a despeito da preferência das lideranças religiosas pelas candidaturas masculinas, constatou-se a eleição de cinco mulheres vinculadas às comunidades evangélicas. Ou seja, pelo menos um quinto dos legisladores deste grupo confessional é do sexo feminino. Como já examinei o papel do pragmatismo das estruturas ecle-

¹⁹ Afinal, foram identificadas dezenove candidaturas evangélicas no partido do ex-governador e presidenciável Anthony Garotinho e vinte e sete entre os nomes apresentados pelo Partido Liberal controlado pela IURD no Estado.

²⁰ São eles: Washington Reis; Andréia Zito; Jodenir Soares Santos; Jurema Batista; Iliobaldo Vivas da Silva; José Nader; e Alessandro Calassans.

²¹ O PMDB que tinha conseguido eleger três legisladores evangélicos, passou em 2003 a contar com pelos menos mais três outros políticos deste grupo religioso.

²² Como o PMDB, o PSC passou a receber novos parlamentares evangélicos, chegando ao fim de 2003 com o total seis legisladores desta tradição religiosa.

siásticas e dos dirigentes partidários na formação dessa liderança feminina evangélica no Estado, não me deterei neste ponto, mas gostaria de lembrar que a proporção das mulheres nesta configuração é muito próxima daquela identificada no universo mais amplo dos parlamentares com mandato na 8ª legislatura²³. Enfatizaria também a presença de uma pastora da Universal do reino de Deus entre as evangélicas eleitas: Edna Oliveira, uma Assistente Social que foi consagrada em 1982 e se tornou conhecida para além dos templos pela sua atuação na Associação Beneficente Cristã e nos programas radiofônicos patrocinados pela Igreja.

QUADRO II

PERFIL DOS EVANGÉLICOS ELEITOS AO CARGO DE DEPUTADO ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO – 8ª LEGISLATURA

NOME	IDADE	E. CIVIL	INSTRUÇÃO	OCUPAÇÃO*
Acarisi Ribeiro Guimarães	53 anos	Casado	3ª Grau	Prof. de 2ª grau
Alberto Ely Brizola da Silva	43 anos	Casado	3º G. incompl.	Deputado
Alexandre Calazans	33 anos	Solteiro	3º G. incompl.	Advogado
Antônio F. Pedregal Filho	50 anos	Casado	2º Grau	Servidor público
Andréia Zito	29 anos	Solteira	3º G. incompl.	Estudante/DE
Antônio Valdecy de Paiva	49 anos	Casado	Analf. Func.	Pastor/DF
Armando J. T. Ferreira	51 anos	N/inform.	3º Grau	Pastor/DE
Aurélio Gonçalves Marques	45 anos	Casado	3º Grau	Vice-Prefeito
Carlos Rogério dos Santos	34 anos	Casado	N/inform.	Cabeleireiro
Domingos Brazão	38 anos	Solteiro	3º G. incompl.	Industrial/DE
Edna M. R. de Oliveira	46 anos	Casado	3º Grau	Vereadora/Prª
Edino Fialho Fonseca	56 anos	Casado	3º Grau	Pastor/sacerdote
Edson Albertassi	33 anos	Casado	N/inform.	Deputado
Ely Patrício	50 anos	Casado	3º Grau	Pastor/Sacerdote
Fábio Francisco da Silva	26 anos	Solteiro	2º Grau	Servidor público

²³ Enquanto as mulheres representavam 21,4% dos legisladores com mandato em 2003, a participação feminina entre os evangélicos era de 20%. Ver Machado, Guimarães, Barrigó e Oliveira, 2004.

Graça Pereira	52 anos	Casada	3º Grau	N.I./Deputada
Geraldo Caetano	49 anos	Casado	3º Grau	Jornalista/Bispo
Iliobaldo Vivas da Silva	45 anos	Casado	3º G. incompl.	Contador
Jodenir Soares dos Santos	44 anos	Casado	N/ Informado	Pastor/Sacerdote
José Nader	40 anos	Casado	3º Grau	Economista
Jurema Batista	46 anos	Solteira	3º Grau	S. P../Vereadora
Marco A de Figueiredo	33 anos	Casado	2º grau	Deputado
Maria Aparecida Panissete	55 anos	Solteira	3º Grau	Professora
Samuel de Lima Malafaia	53 anos	Casado	3º Grau	Engenheiro/ Pr.
Uzias Silva Filho	50 anos	Casado	F. incompleto	Deputado
Washington R. de Oliveira	35 anos	Casado	2º G. incompl.	Deputado

*Segundo as informações dos próprios candidatos para o registro de candidaturas no TSE.

Como indica o quadro acima, a maioria dos legisladores evangélicos tem terceiro grau completo e se encontra na faixa etária dos 41 aos 50 anos. Embora dezoito desses parlamentares sejam novatos na casa, a metade já disputou outras eleições e/ou exerceu cargos eletivos nos municípios do Estado²⁴. E mais, pelo menos quatro desses atores políticos participariam posteriormente das eleições de 2004 e trocariam o legislativo pelo poder executivo das cidades de São Gonçalo, São João do Meriti, Duque de Caxias e Queimados: Maria Aparecida Panisset, Uzias Mocotó, Washington Reis e Carlos Rogério Santos, respectivamente²⁵. Todos com uma atuação parlamentar marcadamente assistencialista. Antes de examinar o comportamento parlamentar dos religiosos é importante chamar a atenção para os vínculos com os movimentos sociais e analisar o processo de formação política desses atores evangélicos.

²⁴ Os sete deputados que tiveram outros mandatos naquela casa são: Alberto Brizola, Andréia Zito, Armando José, Domingos Brazão, Edson Albertassi, Uzias Mocotó e Washington Reis. Ver os perfis dos parlamentares no site da ALERJ.

²⁵ Enquanto Aparecida Panisset obteve 240.945 votos, Washington Reis, Uzias Mocotó e Carlos Rogério receberam 220.798, 142.491 e 32.492 votos, respectivamente. Pelo menos um deputado federal evangélico disputou as eleições municipais em 2004 com uma liderança estadual: Sandro Matos, que recebeu 111.779 votos, mas perdeu a disputa para Uzias Mocotó.

As entrevistas com dezessete dos deputados estaduais que assumem esta identidade religiosa revelam que pelo menos nove participaram de movimentos associativistas antes do engajamento na política partidária. Os movimentos mais citados foram: o estudantil; o sindical e as associações de moradores. E embora a universidade e as escolas de segundo grau tenham sido espaços privilegiados de mobilização destes políticos na juventude, apenas um parlamentar declarou vínculos com agremiações de ideologia socialista na juventude: Alberto Brizola que, depois de passar pelo PDT, PFL e PSB, recentemente optou pelo inexpressivo Partido Trabalhista Nacional.

III - Da liderança religiosa à atuação política partidária

A análise da inserção de novos atores no cenário político regional não deixa dúvidas sobre o importante papel desempenhado pelas comunidades religiosas e estruturas eclesiais na formação de lideranças das camadas populares e médias, bem como na criação de uma clientela política fiel e militante. Assim, a pertença a uma denominação evangélica e, mais especialmente, o exercício de um cargo eclesial constituem experiência decisiva na trajetória de vida de vários dos deputados evangélicos da legislatura atual. Em alguns casos, a conversão religiosa aparece mesmo como uma condição necessária para o abandono da situação de exclusão social e para a ascensão ao mundo da política. O deputado e Bispo Geraldo Caetano é um dos que explora as dificuldades financeiras enfrentadas para demonstrar a origem de sua sensibilidade social e a oportunidade de mobilidade social oferecida pela IURD, igreja que não só o acolheu, mas que também lhe abriu as portas para o pastado e, posteriormente, para a política.

“Eu fui mendigo, a minha própria história me fez ver que eu precisaria fazer alguma coisa em prol das pessoas que não têm a quem clamar; então eu me sinto o porta voz dos desvalidos, porque eu não nasci em berço de ouro, eu sei o que é sofrer, o que é passar fome, eu sei o que é catar pão no lixo e comer, engasgar com o pão seco e o pastel seco e beber água quente para fazer descer, então eu sei

o que é o sofrimento. Esta é a razão pela qual eu tenho a minha plataforma”.
Bispo Caetano (PL, IURD)²⁶

Negro e vindo do sub-mundo das drogas, este deputado identifica a adesão àquela denominação neopentecostal como o momento de inflexão em sua vida e não se constrange em declarar que entrou na disputa eleitoral “intimidado” pelos dirigentes da IURD, que pretendiam lançar uma candidatura que pudesse conquistar votos entre os grupos de afro-descendentes. Segundo seu relato,

“a Igreja Universal do Reino de Deus teve muitos problemas com parlamentares que ela indicou para ocupar cargos, e não correspondeu o que ela defende, a honestidade; e, aí ela então pediu que eu viesse, e de preferência também porque negro não tem muita vez na política e então disseram vamos colocar negro e, então, eu vim para ser o candidato negro da igreja e o João Mendes veio ser o candidato negro a deputado federal. Eu negro estadual e ele negro federal”.
Bispo Caetano (PL²⁷, IURD).

Segundo o Deputado, os 46.162 votos que recebeu no pleito de 2002 foram conquistados com “muito trabalho pessoal”, mas os vínculos com a igreja foram fundamentais:

“Eu levantava às três ou quatro horas da manhã e entrava no vagão do ônibus e dizia para as pessoas assim:- Bom dia, eu sou o Bispo Caetano, sou da Igreja Universal do Reino de Deus e vim pedir o seu voto para a minha candidatura. Eu queria que você me desse um voto de confiança, mesmo que você esteja

²⁶ A partir de agora consideraremos as agremiações partidárias em que se encontrava o legislador por ocasião da entrevista.

²⁷ O depoimento da Pastora Edna também revela a ascensão social com a sua eleição para a ALERJ. *“Tudo que eu faço hoje eu já fazia antes. Só que agora eu tenho um mandato e a diferença esta no que eu ganho. O estado me paga um pouquinho mais do que como assistente social. Eu, como assistente sócia, ganhava trezentos e poucos reais e como deputada hoje à gente tem um salário de nove mil. Eu jamais conseguiria ganhar isso como assistente social. Então só mudou essa questão do salário, um pouco mais de conforto e nada mais porque o trabalho que eu desenvolvia antes eu faço hoje, só que tem a representatividade.”*(Pastora Edna)

*desacreditado de alguns políticos. Só pelo fato de eu ir para a política e não roubar, eu já estou fazendo alguma coisa e o que eu puder fazer para trazer benefício para o meu Estado, eu vou fazer".*Geraldo Caetano (PL, IURD).

A declaração da Pastora Edna confirma a importância da comunidade religiosa na conquista dos votos, bem como a adoção do discurso moralizador da política como estratégia compartilhada pelos candidatos vinculados à IURD.

"Esse povo é um povo muito fiel. Escutou o que a gente falou... Eu procurava não prometer e fiz um discurso bastante sincero. Eu dizia 'vou ter vergonha na cara e vou ser menos uma a roubar... Você quer uma lisura no processo político, então pode contar comigo porque eu vou ser mais uma a deixar de ser desonesta.'Eu tenho isso bem em mente que eu não estou aqui á toa não, eu não cheguei aqui sozinha não. Eu cheguei pelo meu discurso da fé..." Edna Rodrigues (PMDB, IURD).

A bandeira da ética na política que foi empunhada por parlamentares de diferentes denominações evangélicas e agremiações partidárias durante a disputa eleitoral acabaria chamuscada posteriormente pelas denúncias de irregularidades e enriquecimento ilícito por parte de vários legisladores. Já mencionei o escândalo envolvendo o coordenador político da Universal do Reino de Deus, o deputado federal Carlos Rodrigues, cabe lembrar que no plano estadual pelo menos dois representantes dessa tradição religiosa, Alessandro Calazans e Domingos Brazão vêm sendo constantemente acusados de usarem o cargo em favor de seus interesses econômicos particulares e/ou da família. O primeiro foi expulso do Partido Verde, agremiação que presidia no Estado, depois das acusações de tentativa de extorsão de um empresário quando presidia a CPI da LOTERJ e hoje responde a processo disciplinar instaurado pela Comissão de Constituição e Justiça daquela casa. Já o segundo teve seu nome associado com a Máfia da Gasolina e foi acusado de usar laranjas na compra de vários postos de gasolina na Região

Metropolitana do Rio de Janeiro.²⁸

No que se refere aos vínculos com as comunidades confessionais, as entrevistas não deixam dúvidas da tendência geral dos deputados aqui estudados em canalizar seus esforços eleitorais e sua atuação parlamentar para os segmentos da tradição evangélica. A estratégia de buscar votos nas igrejas e de transformar os templos em espaços políticos aparece bem descrita abaixo.

“O partido no Brasil não dá nenhum respaldo, nem dinheiro, nem material de campanha para os que estão começando. É só a legenda mesmo. Quem tá de fora até pensa que nós recebemos tudo do partido ou das igrejas. Mas não é assim não... No período de eleição toda igreja se divide. A única igreja que fica unida e dá apoio mesmo chama-se Igreja Universal do Reino de Deus. O que a maioria das igrejas faz é o seguinte: o pastor apresenta no culto três candidatos, o candidato que tiver mais jogo de cintura conquista mais votos”. Deputado Estadual Antônio Pedregal (PT do B; Igreja Cristo Vive).

A Igreja Universal foi a primeira denominação neopentecostal a lançar candidatos “oficiais”, a distribuir candidaturas por zonas distritais onde se localizam seus templos, assim como a fornecer assessoria política e financiamento para as campanhas políticas. Isto, se por um lado, permite a eleição de candidatos sem qualquer comprometimento com as agremiações partidárias e com frágeis vínculos com os movimentos sociais, por outro, resulta num forte controle da liderança religiosa sobre seus representantes na ALERJ. De acordo com o Pastor Ely Patrício,

“uma coisa: é certa não é por você ser bom na política que você é eleito, nada disso. As pessoas escolhem pelo caráter dos pastores. Alguns, como é notório, já saíram da igreja por não aceitarem as normas. Porque nós não estamos aqui para arrumar a nossa vida. Continuamos pastores, só que em vez de estarmos dentro da igreja nós estamos aqui”. Ely Patrício (PFL, IURD).

²⁸ Além desses dois deputados, outros quatro apareceram em reportagens jornalísticas sobre recebimento de verbas ilegais e seis foram listados entre os parlamentares que tiveram um grande aumento de patrimônio no exercício do poder legislativo.

A maioria dos entrevistados negou a existência de uma bancada evangélica que votasse de maneira alinhada, mas vários deputados associaram a preponderância dos interesses religiosos com o grupo iurdiano. “A única bancada religiosa no legislativo estadual é a da IURD. Eles, sim, votam sempre na mesma direção”, afirmou Alberto Brizola. Opinião compartilhada pelo já citado Pastor Ely Patrício. Segundo suas palavras:

“Nós seis da IURD votamos na mesma direção, mas o restante não... A não ser por uma questão fechada, que diz respeito à religião... Nesses casos eu acredito que todos votem da mesma forma. São vinte e seis aqui, quando a questão é religiosa eles vêm junto com a gente, mas nas outras questões não, até porque eles estão em diferentes partidos que têm diferentes orientações”. Ely Patrício (PFL, IURD).

O intrigante nesta declaração é que os seis legisladores vinculados à IURD também representam agremiações distintas, fato que neste grupo parece não ter a mesma importância. Afinal, acima da identidade partidária encontram-se quase sempre a identidade denominacional e os interesses da estrutura eclesial. A pastora Edna Rodrigues foi uma exceção quando revelou a preocupação em se mostrar fiel às decisões dos líderes de seu partido, embora deixe claro que este comprometimento pode ser extremamente desconfortável em certos casos.

“Somos vinte e cinco deputados que nos dizemos evangélicos, mas a gente ainda não é muito unido... Cada um vota do seu jeito, cada um é livre para votar. Para mim não existe essa história de bancada evangélica, não. Porque nem para orar a gente se reúne e tem horas em que a gente vota dividido. Na questão do ensino religioso mesmo, a gente ficou dividido. Eu fiquei uma arara para votar ensino religioso, mas era a orientação do partido e eu sou fiel ao partido e base de apoio ao governo. Então votei numa coisa que eu acho horrível, até porque eu acho que não deveria ter ensino religioso, falta professor de química, professor de matemática, professor de educação física, que é importantíssimo para as crianças. Quer ver religião, ensina em casa ou dentro da igreja. Aí nós ficamos divididos...” Edna Rodrigues (PMDB, IURD).

É interessante lembrar que a proposta de implantação do ensino religioso no Estado, embora tenha resultado da iniciativa de um líder católico, o ex-deputado e líder do Movimento de Renovação Carismática Carlos Dias, contou com a aprovação de parte significativa dos legisladores evangélicos²⁹ e foi sancionada pelo ex-governador Anthony Garotinho em 2000³⁰. A votação a que se refere Edna Rodrigues constituiu uma tentativa dos parlamentares da 8ª legislatura em imprimir um caráter histórico e sem diferenciação de credos ao ensino religioso. Sabe-se, porém, que as mudanças introduzidas no plenário foram vetadas pela governadora Rosângela Matheus, que compartilha com seu marido os ensinamentos evangélicos e vem se empenhando pela inclusão do “criacionismo”³¹ no conteúdo ministrado aos alunos das escolas públicas do Estado. De qualquer maneira, o desconforto da legisladora citada acima resulta de sua filiação ao PMDB, e o fato de suas convicções pessoais, e mesmo das orientações da Igreja Universal do Reino de Deus, irem em direção contrária à da agremiação da governadora, expressa bem a heterogeneidade do segmento evangélico. Antes de avançar nesta direção é preciso, contudo, examinar os caminhos trilhados e as justificativas formuladas pelos líderes religiosos para a participação na política eleitoral.

Se no caso dos deputados vinculados à IURD, o estímulo para a disputa nos processos proporcionais vêm da cúpula da igreja no bojo de um projeto institucional de ampliação da capacidade de influência do grupo na esfera pública, entre os demais evangélicos predomina o discurso de que a entrada na política é um desígnio de Deus, um desdobramento do trabalho social feito ao longo da vida e fruto da “vontade de ajudar” o outro. É a deputada Graça Pereira quem declara:

²⁹ Na sessão de 08/08/2000 votaram a favor os seguintes deputados evangélicos: Laprovita Vieira, Washington Reis e Andréia Zito. Votaram contra: Pastor Divino e Mário Luiz. Nas entrevistas que realizei com os deputados desta tradição religiosa constatei que alguns parlamentares do PMDB que tinham restrições ao caráter confessional imposto ao ensino religioso na proposta foram levados a votar favoravelmente em virtude da orientação da liderança partidária na casa.

³⁰ Lei de nº 3459/2000.

³¹ Os adeptos do criacionismo cristão interpretam as histórias de *Gênesis* como relatos precisos da origem do universo e da vida na Terra, e acreditam que o *Gênesis* é incompatível com as teorias da evolução e do Big Bang.

“Eu acredito que às vezes Deus tem caminhos pra gente que não é o caminho que a gente escolhe. Eu jamais pensei em ser política. Eu sempre gostei de estar assessorando o meu marido, sempre gostei de fazer serviço social. Eu não gosto de discurso, eu não gosto de televisão, eu não gosto de palco. Eu queria estar ao lado do meu marido trabalhando, era muito melhor do que ser uma deputada... Mas, sempre a gente apoiava alguém, essas pessoas que a gente apoiava nunca nos ajudavam. Então meu marido falou assim: ___ ‘você vai porque pelo menos a gente vai ter alguém que a gente tem certeza que está sempre junto com a gente, que é eu e você’. Aí, ele me pediu que eu viesse, os filhos começaram a falar e ainda tinha o fato de que eu era uma mulher e na Ilha não tinha uma liderança feminina. De repente você se vê pressionada pela família, tem que ser, tem que ser... Então eu botei nas mãos de Deus, e falei ___ ‘se o Senhor acha que esse é o meu caminho eu vou fazer a minha parte’. Então eu sempre digo que se eu tenho esse mandato hoje é porque Deus me deu, porque nunca houve no meu coração uma vontade de ser política.”Graça Pereira (PSC, Presbiteriana)

A pertença a uma linhagem de políticos se constitui numa via de acesso já tradicional na vida pública brasileira e em nossa configuração; além do caso da Deputada Graça, aparece nos relatos de pelo menos outros quatro de nossos entrevistados: Antônio Pedregal, Domingos Brazão, Alberto Brizola e Andréia Zito. Essa última, quando questionada acerca das motivações que levariam uma mulher sem nenhum vínculo com os movimentos sociais a entrar tão cedo nas disputas eleitorais, imediatamente associou sua decisão com os projetos de ampliação do poder político de sua família. Segundo suas palavras,

“Foi meu pai mesmo. Eu não tinha nem a pretensão de ser político. Quando foi um belo dia, era o último dia da inscrição, meu pai me chamou e disse que ele precisava de mim para eu ser candidata. Ele disse que tinha um projeto em Caxias de lançar cinco candidatos, quatro homens e uma mulher. E que a princípio a mulher seria a esposa dele, mas ela de última hora foi convidada para ser candidata à vice na chapa com o Luiz Paulo. Então deixou um espaço ocioso lá em Duque de Caxias e meu pai foi em busca de uma nova pessoa, uma mulher para

preencher este espaço, e foi quando ele chegou para mim e disse que precisava que eu ocupasse aquele espaço. Mas eu não tinha nenhuma pretensão de me tornar política". Andréia Zito (PSDB, Maranata).

Mas vejamos a atuação parlamentar destes atores no primeiro ano do mandato. Foram identificados quatrocentos e sessenta e sete projetos de autoria de pelo menos um dos integrantes deste grupo religioso em 2003. Alberto Brizola, que está exercendo o seu quarto mandato, e o novato Jodenir Soares, foram os evangélicos que apresentaram o menor número de propostas, nestes doze primeiros meses da 8ª legislatura: dois projetos cada um. Já o deputado Marcos Figueiredo e Jurema Batista se destacam como os que fizeram mais proposições no período: quarenta e trinta e sete, respectivamente. Até o momento da redação deste texto, apenas quarenta e oito projetos haviam sido aprovados³² e o deputado com maior sucesso, neste sentido, foi Marcos Figueiredo (7), seguido de Washington Reis (6) e Andréia Zito (4). Oito deputados não conseguiram sancionar uma só de suas propostas.

No que se refere à participação nas vinte e nove comissões de trabalho interno, observa-se que a de maior concentração de evangélicos é a de Combate às Discriminações e Preconceitos de Raça, Cor, Etnia, Religião e Procedência: seis deputados, entre os titulares e os suplentes. Chama a atenção também a presença de quatro das deputadas desta tradição religiosa na Comissão de Defesa do Direito da Mulher: Andréia Zito exerceu a vice-presidência, Edna Rodrigues e Aparecida Panissete foram membros titulares e Jurema Batista era suplente. Entre todos os parlamentares entrevistados nesta pesquisa, Edna Rodrigues é, sem dúvida alguma, a que demonstra em seu discurso maior preocupação com a temática da cidadania feminina e com a participação das mulheres na política partidária. Segundo suas palavras,

³² Neste universo, pelo menos vinte e um podem ser questionadas pela reduzida importância social de sua implementação. Oito consideram de utilidade pública fundações e entidades assistenciais e ou religiosas; sete instituem no calendário oficial do Estado dia de homenagem á profissionais de diferentes categorias e cinco têm um caráter explícito de corporativismo religioso.

“Não estou vinculada ao movimento feminista. Mas o PMDB mulher quer trazer a questão de gênero para fora, dar visibilidade à luta da mulher pela saúde, educação, por espaço político. Nós queremos vereadoras, prefeitas... Hoje no partido nós temos uma governadora, e quem sabe um dia a mulher possa ser presidente do Brasil... Acho que a mulher no poder pode dar sua contribuição. Mas a mulher nem sempre tem dinheiro para campanha e como é que a gente faz? Eu estou lutando pela escola política para as mulheres através da fundação Ulisses Guimarães, que é do PMDB, para que a gente possa potencializar mulheres para as candidaturas, porque nós somos 52% do eleitorado, parimos a outra metade e assim mesmo as pessoas não votam na gente, porque nessa casa legislativa de setenta e cinco deputados nós teríamos que ter pelo menos trinta e cinco mulheres e nós só temos dezesseis. Nós não temos a cultura, nós nem os homens e nem as mulheres, a cultura de votar nas mulheres. Mas está mudando, já votaram em Edna Rodrigues”.

IV - Práticas assistencialistas e críticas às políticas de complementação da renda

O engajamento dos atores políticos em ações sociais no período eleitoral e a preocupação com a criação de entidades filantrópicas por parte dos eleitos são estratégias antigas na cultura política brasileira, que quando articuladas à pertença e/ou identidade religiosa ganham legitimidade ética. Antônio Pedregal, por exemplo, declarou que durante a campanha as práticas assistencialistas foram de grande valia.

“Tive um trabalho efetivo em torno de 50 igrejas: 90% era Batista e uns 10% era da Assembléia de Deus. Porque esse trabalho que eu faço na comunidade eu levei também para a igreja, que nós chamamos de ação social, você chega num sábado atende a mil, mil e poucas pessoas dentro da igreja. Não é bem da igreja, as pessoas são da comunidade que a igreja pertence. Então você faz uma coisa que a igreja quer, que é a aproximação com a comunidade, checando pressão, fazendo nebulização, corte de cabelo, levamos também uma enfermeira e uma ginecologista para fazer o preventivo das senhoras, fazemos

no dia o eletrocardiograma, uma série de atividades". Antônio Pedregal (PSC, Assembléia de Deus).

Na mesma direção, o deputado Aurélio Marques afirmou que,

"os políticos brasileiros criaram um mecanismo que faz com que o povo acredite que voto é troca. Assim, dificilmente uma pessoa muito boa ganha uma eleição... ela não tem como dar algo em troca do voto". Aurélio Marques (PSDB, Assembléia de Deus).

Como já afirmamos, este é um expediente comum entre os políticos brasileiros que seguem a lógica das permutas entre pequenos serviços sociais e os votos dos eleitores de pouca escolaridade e baixa renda, que tendem a apoiar com mais intensidade as trocas clientelísticas. Este recurso, entretanto, não fica restrito ao período pré-eleitoral, mas se estende para o cumprimento do mandato, quando as atribuições do legislador podem e muitas vezes são confundidas com a assistência aos eleitores.

"Eu desenvolvo um trabalho social, porque a gente precisa ajudar. E hoje, tendo possibilidade, eu penso o seguinte: Deus não nos coloca em lugar nenhum seja pra você ser famosa, nem soberba, nem importante. Mas, para usar o cargo que Deus te dá, você tem uma caminhada na Terra e quando você é instituído em um cargo de destaque, de poder, de autoridade é para ajudar os menos favorecidos, os que não tiveram a mesma possibilidade. E, por isso, como eu sempre quis dar um livro, uma vaga na escola, sempre quis ajudar, hoje eu faço também um trabalho social com as comunidades que precisam. Não que eu ache que isso seja o correto, eu acho que nós deveríamos ter uma autoridade política-pública que deveria fazer isso, atender. Mas, no momento que não atende, a gente faz o trabalho do beija-flor - joga umas gotinhas de água para tentar apagar o incêndio". Aparecida Panissete (PFL, Batista).

Ou ainda,

"No Centro Social que acabei de montar cuido principalmente das pessoas carentes, vou dar assistência odontológica, médica, com advogado. Porque

hoje é difícil na rede pública isso. Porque que a situação desse país está desse jeito? Porque o poder público não dá assistência em determinados lugares e aí o comerciante dá assistência, o traficante dá assistência, o papel do poder público está sendo feito por essas pessoas e essas pessoas dominam. Se a senhora faz tudo pra mim, me dar o do que comer, eu vou dar preferência pela senhora. Aí a pessoa vota pelo favor. Infelizmente é essa a realidade". Aurélio Marques (PSDB, AD).

Na realidade, mais da metade dos vinte e cinco legisladores evangélicos³³ possuem vínculos com centros sociais, creches e centros comunitários localizados nas zonas mais carentes do Estado. Os seis vinculados à IURD mencionam suas atividades junto à Associação Beneficente Cristã pertencente à denominação, mas entre os demais predomina a opção pela criação de uma fundação ou entidade que leve seu nome ou de um familiar. A comparação da localização geográfica dessas entidades com a base eleitoral dos referidos parlamentares revela a preferência pelos trabalhos sociais nas regiões onde se concentraram os votos no último pleito, reforçando a tese de que o clientelismo político vem se alastrando no segmento evangélico do Estado do Rio. O curioso é que, a despeito da valorização das ações sociais por parte dos legisladores, prevalece o discurso crítico em relação aos programas Fome Zero e Cheque-Cidadão, implementados pelos poderes executivo nacional e estadual, respectivamente.

De início cabe informar que, entre os dezessete entrevistados, apenas um revelou vínculos com o programa estadual denominado Cheque-cidadão: o Deputado Antônio Pedregal, que enfaticamente negou que tenha utilizado eleitoreiramente a distribuição deste benefício.

"Há uns dois anos atrás eu peguei esse projeto cheque cidadão. Mas eu tenho consciência do que é a miséria e sabia como eu devia fazer. Eu decidi que só ia dar para aquelas pessoas que precisavam mesmo. Então, eu levei 200 cheques e comecei a visitar pessoas que necessitavam mesmo. Porque não adianta você

³³ Para ser mais precisa, treze parlamentares declararam que criaram ou ajudaram na criação de Centros Sociais.

dar para a pessoa que já ganha R\$ 200, se ele já ganha o salário ele não precisa do cheque. Então a gente pegou as pessoas miseráveis mesmo, as pessoas que necessitavam e fizemos esse trabalho. Eu sei que você pode me perguntar se não usei o cadastro deste pessoal na campanha. Mas eu não faço nenhuma vinculação deste meu trabalho social com a política. É coisa do coração mesmo".
 Antônio Pedregal (PT do B, Igreja Cristo Vive).

Ainda que se acredite nas boas intenções e sentimentos humanitários deste legislador cristão, não se pode ignorar que a intermediação dos cheques concedidos pelo governo estadual cria uma empatia do beneficiado com o mediador na comunidade favorecendo-o no momento da disputa eleitoral. Visto como alguém que defende os interesses da população local e carente, os voluntários que como Antônio Pedregal atuam ou atuaram na distribuição do benefício acabam criando as bases para uma liderança política.

As críticas aos programas implementados pelos governos federal e estadual são contundentes, mesmo entre aqueles que integram os partidos da base de apoio destes governos. A maioria dos entrevistados gostaria que as políticas de enfrentamento da pobreza tivessem como sustentáculo a criação de mais postos de trabalho ou de emprego para a população. Indagado sobre o Fome Zero, o deputado Ely Patrício responde com um trocadilho:

"Fome Zero? Você quer dizer o estaca zero?" Aquilo é conversa fiada de Lula. Até agora ele não fez nada nesse país, não. Ele tá afundando e o povo só vai ver no próximo ano. Vão ver o buraco que o PT jogou, porque não tem proposta, não tem nada. Eu vou perguntar para você, será que você não conhece nenhuma associação que dava alimento antes do Lula? Nenhuma igreja, nenhum clube de serviço, nenhum grupo de amigos que se juntam e tiram a fome de alguém? Ele fez o quê de novo no país? Marketing, só. Ele está vivendo de marketing, o Fome Zero criou nada. Só pegou o que as entidades não governamentais faziam e ele tentou arrumar, botando o peso do nome de presidente, não tem proposta e o pior de tudo não tem futuro. Pode ter certeza que o nosso país vai entrar numa crise terrível, se ele continuar sem essa proposta e olha que eu gosto do PT."

"O Cheque Cidadão? Eu nunca quis participar. Nem durante a minha campanha..."

Eu não quis, porque eu acho que aquilo ali é o cúmulo. É reduzir o ser humano a nada, porque o que nós precisamos é de política. Se você tiver o seu salário, logicamente você tem o seu emprego, você vai precisar do Cheque Cidadão? De forma alguma. Se você tiver alguma organização, igual tem muitas aí que de vez em quando faz alguma promoção e vem te ajudar, eu acredito até que você vai querer porque está me ajudando, mas eu não estou necessitado, imagina se todos os necessitados tivessem seu emprego?” Ely Patrício (PFL, IURD).

Mas se os representantes evangélicos criticam tais programas em suas entrevistas gostaria de lembrar que foram acirradas as disputas políticas nos bastidores do poder político para a inclusão das igrejas pentecostais e neopentecostais no rol das entidades civis e religiosas que integram o Conselho Alimentar que acompanha a implementação do Programa Fome Zero. Da mesma forma, desde a criação do Programa Cheque-cidadão verifica-se na mídia fluminense uma série de denúncias de favorecimento de setores evangélicos e de criação de uma rede clientelística para novos atores políticos. Cabe lembrar também que se trata de uma análise parcial do exercício do mandato destes legisladores, apenas o ano de 2003, e que se faz necessário complementar estes dados com outras informações que esclareçam as relações do legislativo com o executivo estadual.

V - Considerações Finais

A análise aqui apresentada demonstra o interesse crescente dos atores individuais e coletivos do segmento evangélico fluminense pelos processos eleitorais e a importância das comunidades confessionais na disputa pelos votos e na formação de novas lideranças políticas. Ainda que se perceba graus diferenciados de intervenção das estruturas eclesiais durante os pleitos e mesmo no exercício do poder político, constata-se que a anuência dos dirigentes religiosos para a realização das campanhas nos templos tem se difundido com muita rapidez entre os evangélicos e que aqueles que obtêm sucesso nas urnas tratam de retribuir o apoio através

de propostas de leis corporativas e ou da prestação de serviços sociais aos irmãos de fé.

Neste contexto de intensa disputa, observa-se que a IURD, que adota procedimentos análogos aos dos partidos, tanto na indicação, quanto no controle do mandato de seus representantes, vem enfrentando uma série de dificuldades para reproduzir sua força política, dificuldades que vão do envolvimento dos seus quadros em escândalos econômicos, até o assassinato de dois de seus políticos no último biênio³⁴. De qualquer maneira, percebe-se que ainda é a denominação que mais pressiona seus políticos para uma atuação corporativa e para o desenvolvimento de ações sociais a partir da entidade filantrópica do grupo. Assim, enquanto a maioria dos outros deputados evangélicos procura se firmar enquanto um ator político individual, criando centros sociais em seus redutos eleitorais, os iurdianos canalizam suas iniciativas sociais para a Ação Beneficente Cristã, reforçando o carisma da instituição que os elegeu. Numa via ou na outra, o que se percebe é a reprodução do estilo assistencialista de se fazer política entre os parlamentares evangélicos.

³⁴ Foram assassinados o Pastor e deputado estadual Valdecy Paiva de Jesus em 2003 e o Pastor e ex-vereador Monteiro de Castro em 2004.

Bibliografia

- ALMEIDA, Alberto Carlos & CHEIBUB, Zairo (2003) "Uma vela a Deus, um voto..." In INSIGHT INTELIGÊNCIA. Janeiro, Fevereiro e Março: p.69-86.
- BIRMAN, Patrícia (2003) "Imagens religiosas e projetos para o futuro" In BIRMAN, Patrícia (org.) *Religião e espaço público*, São Paulo Attar Editorial, pp.235-255.
- CONRADO, Flávio César dos Santos (2000) "Cidadãos do Reino de Deus. Representações, práticas e estratégias eleitorais - Um estudo da Folha Universal nas eleições de 1998". Tese de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia. UFRJ – IFICS.
- CORADINI, Odacir Luiz (2001) "Igrejas, filantropia e legitimação de candidaturas". IN: *Em nome de quem? Recursos Sociais no recrutamento de elites políticas*. Relume Dumará – Rio de Janeiro. Coleção Antropologia da Política.
- DAMASCENA, Caetana Maria (2004) "Do Dom ao voto: Ethos Religioso, representação Política e Poder municipal". Trabalho mimeografado apresentado no XXVIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu.
- FONSECA, Alexandre (2002) "Religião e democracia no Brasil (1998 – 2001). Um estudo sobre os principais atores evangélicos na política". Texto apresentado no XXVI Encontro anual da ANPOCS. Londrina, PR.
- FRESTON, Paul (1993) "*Protestantes e Política no Brasil: da constituinte ao impeachment*". Tese de Doutorado apresentado ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- JACOB, César Romero... [Et al.] (2003) *Atlas da filiação Religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed PUC-Rio; São Paulo: Loyola.
- LEONI, E. (2002) "Ideologia, Democracia e Comportamento Parlamentar: a Câmara dos Deputados (1991-1998)". In *Dados*, vol. 45, nº3, pp.361-386.
- LIMONGI, F. e Figueiredo, A. C. (1995) "Partidos políticos na Câmara dos Deputados: 1988-1994". In *Dados*, vol.38, nº3, pp. 497-525.
- MACHADO, Maria das Dores Campos (2003. a) "Existe um estilo evangélico de fazer política?". BIRMAN, P(org.) *Religião e Espaço Público*. São Paulo, Ed ATTAR, pp.283-306.
- _____. (2003. b) "IURD: uma organização welfare" IN: Oro, A & Cortén, A (orgs.) *Igreja Universal do Reino de Deus: do Rio para o mundo*. São Paulo, Loyola.
- _____. (2001) "Religião e Política: evangélicos na disputa eleitoral do Rio de Janeiro". ANROPOLÍTICA. EdUFF. Niterói, nº 10/11, 1º e 2º semestre, pp 45-64.
- MACHADO, Maria das Dores Campos & FIGUEIREDO, Fabiana (2002) "Gênero, religião e política: as evangélicas nas disputas eleitorais da cidade do Rio de Janeiro". *Ciências Sociais Y Religión / Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, v.4, p.125 – 148.
- MACHADO, Maria das Dores Campos, GUIMARÃES, Christiane; BANDEIRA Clara & RABELO, Carla (2004) "A Política: um novo espaço de articulação das identidades religiosas e de gênero". Mimeografado.
- MACHADO, Maria das Dores Campos e MARIZ, Cecília Loreto (2004) "Evangélicos e Católicos as articulações da religião com a política" In: *Religião e violência em tempo de globalização*. 1 ed. São Paulo : Paulinas, v.1, p. 197-214.
- ORO, Ari (2001) "Religião e Política nas eleições 2000 em Porto Alegre". *Debates do NER - Religião e Eleições 2000 em Porto Alegre*. Ano 2, Nº 3, pp: 87-97.
- NOVAES, Regina (2002) "Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens" IN: FRIDMAN, L *Política e Cultura: século XXI*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: ALERJ, pp: 63-97.
- _____. "Pentecostalismo, Política e Mídia" IN: VALLA, V. *Religião e Cultura Popular*, Rio de Janeiro: DPA& editora, 2001, pp: 41-74.
- RIBEIRO, Renato Janine. "Religião e política no Brasil contemporâneo". In : FRIDMAN, L (org) *Política e Cultura, século XXI*. RJ. Relume Dumará. 2001, pp: 99-110.
- RODRIGUES, Leôncio (2002) *Partidos, Ideologia e Composição Social: Um Estudo das Bancadas Partidárias na Câmara dos Deputados*. São Paulo: EDUSP.
- SANTOS, Fabiano (2001) "A Dinâmica Legislativa no Estado do Rio de Janeiro: análise de uma legislatura". IN: SANTOS, F (org.) *O Poder Legislativo nos Estados: Diversidade e Convergência*. Rio de Janeiro, FGV Editoras, pp.163-167.

MOVIMENTO NACIONAL DE FÉ E POLÍTICA

Desafios éticos e crise das esquerdas

Luci Faria Pinheiro ¹

Resumo:

O presente artigo visa colaborar com o debate sobre os desafios enfrentados em face da crise das esquerdas, tomando como objeto uma das formas de expressão dos cristãos, o Movimento Nacional de Fé e Política. Este é interpretado como expressão de um movimento social mais amplo, caracterizado por uma íntima relação entre a ética cristã e as lutas sociais - engendrada no início dos anos 60, num contexto de emergência de novos atores sociais. A análise é dirigida para as implicações entre Partido e Movimentos Sociais - política e religião, questionando se tal movimento contribui para elevar a qualidade da política, para aprofundar uma perspectiva de religiosidade ou se consiste em uma saída conjuntural dada à perda dos referenciais políticos mais amplos.

Palavras-chave: movimentos sociais, partido político, religiosidade, administração popular.

1. Doutora em Antropologia e Sociologia Política (Universidade Paris 8) e pesquisadora do programa de recém-doutora do CNPq na Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

National Movement of Faith and Politics. Ethical Challenges and the Crisis of the Left Wings

Abstract

The present article aims to contribute to the debate about the challenges faced in reason of the left wings crisis, taking as object one of the forms of Christian expression, the National Movement of Faith and Politics. This Movement is interpreted as the expression of a wider social movement, characterized by an intimate relation between Christian ethics and social struggles - generated in the beginning of the 1960's, in a context of emergence of new social actors. The analysis is drawn to the connections between Political Parties and Social Movements - that is, between politics and religion -, questioning whether such movement contributes to increase the quality in political praxis, to deepen a religiosity perspective or if it consists in a conjectural alternative, given the loss of a wider political referential.

Key-words: social movements, political party, religiosity, popular administration

1. Introdução

O Movimento Nacional de Fé e Política é aqui apreendido face ao contexto de crise dos movimentos sociais, da militância política e dos valores universais. Muitos dos novos movimentos sociais religiosos são caracterizados como resposta fragmentada e caótica às expectativas geradas e não correspondidas pela modernidade (Léger, 1999). Mas, o presente movimento não se insere neste universo, embora se construa a partir da consciência de dever realizar uma crítica dos processos sociais e políticos, a exemplo daqueles em que se inscreve a esquerda, hoje no poder. O processo histórico dentro do qual a referida militância cristã faz parte desde os anos 60 tem seus contornos neste movimento, a partir, sobretudo, da liderança de um grupo de intelectuais engajados nos movimentos de juventude da Ação Católica, cuja práxis foi o laboratório da teologia da libertação. Ela sofre alterações a partir dos meados da década de 80, levando à secularização de seus movimentos e à formação de organizações não governamentais, voltadas para o mesmo objetivo político, porém desvinculadas oficialmente da Igreja. Um vínculo orgânico com esta, assim como uma transversalidade entre movimentos eclesiais (pastorais e CEBs), movimentos sociais e ONGs (conselhos gestores, associações, sindicatos, partidos políticos etc) caracterizam a militância dos cristãos, na atualidade. O Movimento Nacional de Fé e Política tem uma coordenação nacional, reúne milhares de cristãos, anualmente, em cidades alternadas. Os encontros não estabelecem limite de participação, não têm uma agenda pré-determinada, são movidos apenas pelo consenso e a maturidade dos organizadores, a maioria deles identificados ou militantes no Partido dos Trabalhadores, pelo menos até 2004, quando concluímos as entrevistas.

A mística religiosa exerce um papel de elo entre as diversas representações que participam dos encontros, não mais devido à influência da Igreja na organização da sociedade civil, mas ao lugar que esta ocupou na mobilização social contra a ditadura e por democracia no Brasil. A identificação com o Partido dos Trabalhadores, diferentemente dos anos 60, inscreve esse grupo num perfil político particularmente polêmico, forta-

lecido através da ação secularizada e, ao mesmo tempo, do apelo às fontes religiosas. É no âmbito deste paradoxo que se situa a seguinte assertiva: a esquerda cristã passa por um processo de auto-avaliação e se rearticula em busca de novas formas de expressão que preencham o espaço vazio entre a militância partidária e a religiosa. O que não significa procurar melhorar a performance política dos cristãos e aprofundar a sua secularização, mas despertar para um debate sobre as contradições éticas vivenciadas na política. O movimento parte, portanto, da dinâmica evolutiva de um grupo consciente de sua importância na composição de novas forças sociais. É, em resumo, constituinte e constituído no âmbito da crise das esquerdas e, em particular, da democracia representativa com relação à impotência dos partidos políticos na sustentação do debate em torno de um ideário coletivo. A solidariedade é um recurso axial, porque orienta a ação num sentido que não é meramente religioso, nem meramente político, mas uma articulação dialética de ambos. O ecumenismo é mais um princípio do que uma realidade concreta nos encontros nacionais, a exemplo da homogeneidade religiosa dos organizadores.

A estratégia de não estabelecer critérios rígidos para evitar a institucionalização é que define a identidade do movimento, o qual prefere ser amplo e demarcar seus limites com os espaços políticos e com a cultura religiosa (fragmentária e fragmentada) que o Brasil vem assimilando a partir da década de 60. O movimento nacional representa, ainda, uma tentativa de seus militantes de potencializar a força espiritual que constitui sua identidade primeira e que, até então, era cultivada através de espaços específicos da Igreja, em CEBs ou em trabalho pastoral. A independência do poder eclesiástico não é apenas de natureza estrutural, mas também moral, na medida em que procura resgatar a ética cristã original na avaliação do cotidiano da militância nos movimentos sociais, nos partidos políticos, na administração pública, na vida parlamentar etc.

A coordenação é exercida por intelectuais leigos, militantes e alguns teólogos. As bases do movimento, embora sejam plurais, são formadas, em sua maioria, por militantes de CEBs, pastorais sociais, conselhos de políticas públicas e tendências de esquerda. O movimento surge em torno de 1989, no contexto do debate sobre as conseqüências da globalização

econômica - na organização da classe operária - e de deterioração da política associada à usurpação do poder e distanciamento dos interesses das bases. Surgiu como um movimento de perfil intelectualizado, o que resultou na publicação de uma série de quinze cadernos com reflexões sobre a relação entre fé e política, encontros esporádicos com o intuito de formar uma organização com estrutura formal e recursos próprios. Mas, diante do alto custo do projeto e também da participação reduzida, mudou-se de estratégia, dando-se ênfase à formação de grupos de reflexão, em diversas regiões do Brasil. Hoje eles existem de forma independente do movimento nacional, caracterizam-se por uma rede de movimentos que se articulam através de assessorias nacionais e eventos específicos, utilizando a Internet como um de seus principais meios de comunicação. Embora funcionando fora do domínio da Igreja, em geral tais movimentos recebem o apoio de arquidioceses ou paróquias e articulam a rede de movimentos sociais, religiosos e ONGs. A própria municipalidade é simpática a tais iniciativas, em vista de uma identificação política ou religiosa das administrações “democrático-populares” com os movimentos de base da Igreja. Dado este relevante ao que será exposto abaixo, por explicar alguns novos desafios tanto no movimento em foco, como na política de esquerda, a exemplo de assessores e lideranças de movimentos sociais que, após a vitória, deslocam sua ação para a esfera do poder público, ao assumir cargos de confiança, distanciando-se das bases e provocando um conseqüente esvaziamento nas organizações sociais. Os encontros nacionais de Fé e Política tentam, através de reflexões sobre o sentido ético da política, dar conta de tais riscos, porém esta função foge de sua capacidade exclusiva, mesmo porque os militantes cristãos não formam uma tendência dentro do PT.

O movimento limita-se, deste modo, à mediação da ética “cristã” na avaliação do exercício das funções públicas de parlamentares e governantes; assessores, secretariado e militantes de base. No âmbito de uma concepção política mais ampla, é importante questionar se o religioso - como esfera de mediação - não contribui para que o projeto de emancipação social fique submerso ou obscurecido por uma trama de relações e de redes que se especializam segundo as exigências e condicionamentos sociais e políticos de cada localidade.

2. Observações Metodológicas

Pouco tem sido publicado sobre o Movimento Nacional de Fé e Política, além dos cadernos já mencionados, das conclusões de cada um dos quatro encontros já realizados, da recente coletânea organizada pelo sociólogo e coordenador nacional (Oliveira, 2004) e também de outras que foram publicadas ainda nos anos 80. Recorremos, assim, a fontes primárias, como observações empíricas, entrevistas e pesquisa documental. Nossa proposta não é de apreender o movimento de forma particularizada e detalhada, mas de apresentar algumas questões para um debate que nos parece fundamental, no momento atual, e ao qual dedicamos uma pesquisa mais ampla sobre a participação dos católicos na formação e aprofundamento da esquerda no Brasil, a partir dos anos 80, portanto como uma mediação cujo processo começa a se constituir a partir dos anos 60. Neste sentido, nos valem - do acúmulo de produção sobre a história do movimento católico - de entrevistas com intelectuais e militantes de ONGs, de pastorais, movimentos sociais e partidos de esquerda em Goiânia, Londrina, Porto Alegre, Santa Maria. Além disso, participamos do 4º Encontro Nacional de Fé e Política, realizado em Londrina, do Fórum Mundial de Teologia e Libertação, realizado na PUC de Porto Alegre às vésperas do 5º Fórum Social Mundial.

3. A ética global face ao contextual

O Movimento Nacional de Fé e Política não é expressão do subjetivo superando o pensamento global, mas antes, uma estratégia de sobrevivência deste último, face ao processo de individualização crescente da sociedade e conseqüente esvaziamento das iniciativas coletivas. Seria, em princípio, uma luta do religioso pela preservação de sua identidade político-religiosa, ligada aos ideais da esquerda. Esta visão de auto-implicação dos cristãos num projeto político é desenvolvida através de um conjunto de relatos orais.

Observamos inicialmente o relato de dom T. B., um histórico membro do clero engajado nas lutas sociais, através da Pastoral Indígena e da Pasto-

ral da Terra. Indignado com o governo Lula, cuja história tem passagem pela Pastoral operária de Santo André, o bispo aposentado interpreta o movimento como uma tentativa de resgate da ética na política, pela mediação da fé de cada indivíduo no fortalecimento da militância e da responsabilidade pública das lideranças de movimentos sociais e partidos políticos.

O pessoal sentiu necessidade de um instrumento de formação dos políticos engajados. (...) pessoas que nascem no seio da classe oprimida, recebem um apoio dos companheiros e ficam lá esquecidas. O envolvimento com o problema dá nisso, que nós acabamos de comentar!

O bispo refere-se aos constrangimentos éticos do governo em relação às suas bases sociais.

O movimento Fé e Política reunia esse pessoal para um aprofundamento mesmo na Fé, porque política já vem com eles. (...) Como é que, eu tendo fé, essa fé me anima, me fortalece, me orienta, reorienta minha nova função nesse mandato?

Para ele, o movimento caracteriza-se como eclesial, porém no sentido de “recuperar a política na sua linha genuína de serviço ao povo”².

No começo dos anos 60, com a radicalização da JUC e a conseqüente fundação da Ação Popular, tem início uma prática que será sistematizada em forma de uma teologia da libertação. Esta será disseminada a partir do apoio da Comissão Nacional dos Bispos do Brasil, na década de 70; a partir da Conferência dos bispos latino-americanos, em Medellín. em resposta às recomendações do Concílio Vaticano II, realizado por João XXIII na década anterior. A base de toda a inversão operada pela militância cristã de esquerda será a indignação diante do aumento das desigualdades sociais no continente latino-americano, provocado pelo aprofundamento da lógica capitalista. Se antes a Igreja reconhecia, mas não combatia as desigualdades sociais, a partir de então, torna-se co-promotora da organização popular e passa a denunciar a usurpação do poder econômico e político. Deste modo,

2. Entrevista realizada em Goiânia, em 02.02.04.

a esquerda cristã irá operar uma ruptura com o conservadorismo da Igreja, marcada esta por uma práxis conseqüente nas diversas organizações sociais, operárias e minorias sociais. Um importante traço deste grupo na esfera política será sua participação, sobretudo através das Comunidades Eclesiais de Base, na formação do Partido dos Trabalhadores. De acordo com outros militantes, pode-se interpretar que o momento religioso se realiza no campo das pastorais sociais, das comunidades eclesiais de base, ou mesmo no de assistência a grupos de cristãos organizados, compreendendo os núcleos de fé e política; enquanto que a mobilização para campanhas eleitorais, articulação política para a conquista do poder, é entendida como momento específico do fazer político. Uma expressão real dessa elaboração são os próprios encontros nacionais, cuja participação tem sido maciça a cada encontro.

Conforme depoimentos obtidos, a origem do movimento tem relação com dois fenômenos sociais e políticos distintos: primeiramente, o debate sobre a ética na política, a partir das corrupções denunciadas logo após as eleições que deram hegemonia política ao PMDB, em torno de 1986. A preocupação ética será alimentada por subseqüentes episódios de expressão nacional, a exemplo de casos expressivos como “os anões do orçamento” e o impeachment do Presidente da República, Fernando Collor de Mello. O segundo fenômeno é o da eleição de lideranças de esquerda, que devido a circunstâncias que colocam em esferas distintas ética e política, começam a se isolar das bases e, no limite, a usurpar o poder, através da corrupção (Whitaker, 1995). A função do movimento é tentar recuperar o representante político para que esteja a serviço do bem comum, criando a possibilidade de um debate comunitário entre lideranças, através da espiritualidade que as particulariza. Do ponto de vista dos valores cristãos, aquele que se isola e se corrompe é um derrotado. O debate é, portanto, visto como uma opção por valorizar a cultura católica, que, sendo frontalmente questionadora da usura humana e da concorrência individual, tem um papel importante a desempenhar na defesa da ética na política.

A questão ética adquire, de algum modo, um valor qualitativo na sociedade brasileira, quando surge nos anos 90 uma campanha a nível nacional, protagonizada pela CNBB; esta preocupação da Igreja é hoje reaf-

irmada com a recente inauguração do Centro Nacional de Fé e Política Dom Hélder Câmara, em Brasília, motivando as iniciativas leigas a propósito do mesmo tema.

O 4º Encontro Nacional de Fé e Política, mais do que o anterior, realizado em Goiânia, aponta o movimento como um espaço de amadurecimento, assim como de manifestação coletiva da importância dada a esta relação conflituosa nos dias atuais, presente também no modo de governar da Esquerda. Não significa que a política desta subsidie o movimento, e sim que os descontentamentos e controvérsias, difíceis de serem desenvolvidos em outro espaço, sejam manifestados nos estreitos limites que se estabelece entre fé e política. O primeiro encontro, realizado em Santo André, contou com um longo e empolgante testemunho da então senadora do Acre, Marina da Silva. Ela fazia parte da administração petista nesse Estado e era responsável pela elaboração de um programa de combate à pobreza. Em seu discurso, Marina, atual ministra do meio ambiente do governo Lula, denuncia o fato de o governo FHC ter negado os recursos necessários àquela política, ao mesmo tempo em que procura salvar banqueiros, Cacciolas e os “Lalaus da vida”. Marina denuncia o papel dos assessores políticos que, ao negarem informações, barrarem o acesso das pessoas, isolam o parlamentar da própria realidade (Mística e Militância, 2001:47). É na comparação entre aquele e o governo Lula, após a vitória em 2002, que situamos o constrangimento ético ao qual foram submetidos os militantes. Na mesma posição de Marina, encontra-se, de algum modo, G. C., ligado ao governo e um dos organizadores do evento, ao afirmar que: o movimento Fé e Política *procura estimular os militantes, sem fazer um grande barulho, um grande alarme, fecundar em cada uma de suas áreas de atuação, no projeto político que está aí, no projeto que nós acreditamos, da ética, da coerência, do exercício da política como serviço*. Isto seria importante na formação de militantes que querem dialogar e não se prender a uma única verdade. São mudanças que ele considera parte do que está sendo produzido de novo no Brasil. Esta postura, ao contrário dos que estão longe do poder, é conciliadora e esperançosa de uma militância serena e colaboradora, embora em tensão com os desafios do poder.

Como até o Encontro de Goiânia, em 2002, havia um clima de euforia e expectativas em relação à gestão Lula, é recorrente o desejo de um apoio

continuado das bases deste movimento. Tal expectativa subestima, no entanto, a capacidade crítica e de pressão política dos cristãos; além disso, tende a neutralizar a força combativa dos mesmos. Apesar da afinidade de concepção com a cultura “propositiva” e institucional dos movimentos sociais (Gohn, 2003) não foi observado um consenso entre os participantes do Encontro de Londrina. O que pode ser atribuído à dinâmica e natureza do movimento que, apesar da identificação com o PT, surge no limiar dos questionamentos internos sobre a ética na política. Pela mesma razão, é naturalmente crítico em relação aos paradoxos da democracia petista. Diferentemente do partido político, o movimento é um centro de polêmica, sem riscos de expulsões, que permite, ao mesmo tempo, manifestações de confronto e de conciliação; sem deixar de alimentar o debate sobre a coerência política. É justamente este valor que marca a originalidade do movimento, caracteriza sua emergência e continua alimentando os princípios historicamente elaborados pela teologia da libertação.

4. A Polêmica entre Pluralismo, Militância partidária e Poder Local

A hegemonia do Partido dos Trabalhadores, marcada pela presença freqüente de seus militantes, representantes populares e lideranças partidárias, é a principal razão que leva os encontros nacionais a serem sediados e apoiados por municípios governados pelo PT. O quadro abaixo mostra o número de participantes e os temas dos encontros nacionais. Os dados, apesar de oficiais, são aproximativos, por resultarem da soma do número de inscrições com o número de participantes não inscritos.

Local	Data	Público	Tema
Santo André-SP	2 e 3/12/2000	3.000	Mística da militância
Poços de Caldas-MG	2002	4.000	Razões da nossa esperança
Goiânia-GO ³	20 e 21/09/2003	6.000	Conquistar a terra prometida
Londrina-PR	11 e 12/12/2004	3.000	Utopias da Fé

3. O peso dos militantes cristãos, em Goiânia, é considerável, sobretudo no PT, que encontra na Universidade Católica de Goiás um importante reduto, já tendo eleito dois prefeitos de seu quadro docente, Darci Acorsi e Pedro Wilson Guimarães, o último ex-reitor e ex-militante de JUC, ex-parlamentar e histórico defensor dos direitos humanos.

O apoio oficial do poder local é justificado pelas dificuldades de auto-sustentação do movimento, ao seu caráter popular e espontâneo e também às dificuldades econômicas dos militantes. Neste sentido, a inscrição tem valor simbólico, dando direito a alimentação, estadia e suporte didático. Os recursos pessoais são totalmente voluntários. O aspecto estrutural não é uma preocupação prioritária dos organizadores. Contudo, questionar as causas da falta de auto-suficiência econômica pode apontar elementos que melhor expliquem o seu lugar no contexto dos novos movimentos sociais, produtores de uma cultura para qual o Estado está sempre atento, seja para neutralizar seus princípios originais, seja para articular apoios. O voluntarismo é um valor fundamental na tradição cristã, resgatado nestes encontros como forma de fortalecer as relações comunitárias. No entanto, tal conceito revela alguns atritos com os valores modernos devido à incapacidade de responder à discrepância entre riqueza e miséria em nossa realidade. O voluntarismo aliado à solidariedade tem sido uma saída emergencial para os problemas sociais mais graves, servindo às vezes de valor instrumental ao poder, outras vezes, de valor universal, inspirando questionamentos sobre a necessidade de uma efetiva emancipação social.

Ao subsidiar atividades religiosas, o poder local suscita controvérsias, uma vez que o ecumenismo propugnado pelo movimento não é concreto, as comunidades religiosas são múltiplas e crescentes no Brasil; reivindicam igualdade de direitos e desejam o retorno da religião na política. Assim, questionar esta lógica por via da religião é uma tarefa séria, sobretudo num meio intelectual engajado do qual se espera uma saída coerente com os princípios defendidos. A relação direta da religião com o poder é ainda paradoxal, porque a originalidade do movimento está em traduzir-se em um espaço de avaliação e afirmação das bandeiras de luta da esquerda. Tal relação torna vulnerável a capacidade crítica dos organizadores, os quais, foi possível observar, acabam legitimando a idéia de que o Estado se aproprie de valores como o voluntariado e a solidariedade para viabilizar políticas sociais menos onerosas a despeito da qualidade e da continuidade. A idéia de carência de tais valores na sociedade capitalista ajuda o Estado a obter o consenso dos cristãos engajados em torno da transferência de atribuições legais à sociedade civil, e legitimar o eixo conservador do governo.

Em síntese, pudemos observar que o voluntarismo cristão a que recorre o atual governo está longe de ser apreendido criticamente por tendências que, até então, eram combativas. Apesar disso, não são raras as lideranças cristãs em ONGs, pastorais sociais e movimentos sociais, reticentes em relação às políticas de combate à fome do Governo Lula. São lideranças que se recusaram a prestar serviços ao Programa Fome Zero, quando foram convidadas. Reclamam por uma reflexão sociológica, as conseqüências políticas mais amplas da imbricação dos movimentos sociais e religiosos com o poder - do local ao nacional -, assim como a expressão política dos cristãos nas esquerdas. Neste momento mais nítido de degradação desta tendência política no Brasil, os movimentos sociais se dividem, não apenas por não serem ouvidos pelo governo, mas também por não conseguirem, eles próprios, exercer pressão ou fazer oposição ao mesmo, quando a revolta e a indignação constituem ingredientes importantes na defesa de uma política genuína. Esse debate reporta aos vieses pragmáticos de experiências democrático-populares, assim como aos possíveis desdobramentos na legitimação do poder presidencial, independentemente da direção que este venha a tomar. Uma das variáveis necessárias ao resgate do universal na política desempenhada pelos militantes cristãos é a sua participação em diversas correntes petistas, que apesar de sofrerem a carência de uma formação política, continuam a nortear a militância. A ausência de aprofundamento na passagem do poder local ao poder central, e também o papel particular da esfera religiosa, é um dos *handcaps* da esquerda. A prova da fecundidade da religião no Brasil é a significativa presença de militantes cristãos nos movimentos sociais e no próprio PT, em diferentes municipalidades onde este vem exercendo o poder.

O 4º Encontro Nacional de Fé e Política, realizado num período em que o governo federal já demonstrara sua linha de ação, foi marcadamente polêmico e rico em termos políticos e espirituais. Além de ter contado com lideranças do primeiro e segundo escalão do governo, o evento apresentou conferencistas combativos, como: João P. Stédile (presidente do Movimento Sem Terra) e dom Tomás Balduino (presidente da Comissão Pastoral da Terra); e governistas, como: Patrus Ananias (ministro do Desenvolvimento Social e Combate à Fome) e Frei Betto (secretário especial da Presidência

da República para a Mobilização social). Os primeiros cobravam uma abertura do governo à participação popular, denunciando sua política econômica, a alta taxa de concentração de renda, assim como o fato de o governo não apresentar afinidade com suas bases de esquerda. Os últimos procuravam justificar as falhas do governo e clamar por mais um voto de confiança, realçando os resultados positivos já obtidos, a política externa e os investimentos crescentes na área social. O público reage com vaias em relação às justificativas governamentais e com vibração em relação às denúncias de favorecimento ao agro-negócio e aos exportadores. A ênfase sobre a necessidade de participação social no governo foi comum aos dois *plateaux*, merecendo fortes aplausos. Frei Betto fora ovacionado ao apontar como necessária a pressão dos movimentos populares à reconquista das bandeiras populares no atual governo. Este discurso Frei Betto repete de forma ainda mais enfática por ocasião de uma conferência aos militantes do MST, durante o V Fórum Social Mundial, alguns dias depois de se afastar da secretaria do governo.

Ora, os encontros tiveram a participação da maioria das regiões brasileiras, mas também de um importante grupo de origem local, para quem o evento reforça, divulga e legitima a administração pública. Esta, devido ao espírito ético do movimento, tenta explicar seus feitos e falhas políticas, prestando conta e recebendo a solidariedade dos militantes. O público é composto de representantes de conselhos, representantes políticos oficiais, lideranças de movimentos sociais, pastorais sociais, educadores e militantes partidários. A pauta do encontro de Londrina foi traçada segundo o desenho das políticas públicas e questões de maior interesse social, como reforma agrária, meio ambiente, cooperativismo, habitação, questão de gênero, políticas de saúde, políticas públicas, Programa Fome Zero etc. Um dos plenários mais participativos foi o de políticas públicas, com enfoque sobre a política nacional de Assistência Social. A coordenação ficou sob a responsabilidade da secretária interina nacional da Assistência Social. Ela própria precursora da mesma política em Londrina, entre 1993 e 1996 e militante cristã, colaboradora com algo inédito no Brasil, a destinação de 7% do orçamento daquele município à assistência social. Adota um tom de prestação de contas e também de divulgação dos programas do governo

chamando os militantes para participar dos conselhos; enfatizando que a política social é um direito conquistado, cuja execução deve ser coletivamente controlada. Em entrevista a nós concedida, M. L. realça a necessidade de *mobilização, pressão, participação, conhecimento, acesso das pessoas à administração pública municipal, a necessidade de aproximação do cotidiano com as instâncias do poder* e atribui ao Encontro de Londrina a demarcação de novas possibilidades de intervenção social nas instâncias locais para a organização de políticas públicas⁴. O sucesso das políticas sociais e o grau de engajamento na política local de alguns dos coordenadores é a razão principal de o 4º Encontro Nacional ter se realizado naquele município. Está implícito à organização a idéia de fortalecimento das administrações democrático-populares e das redes de movimentos sociais e ONGs, comprometidas com esta política. Os conselhos populares requerem, de acordo com os participantes, uma política de formação de líderes voltada para o bem comum. Outra questão levantada relaciona-se aos estreitos limites entre a esfera nacional e a esfera local, quando o poder é exercido pelas mesmas forças ao associar o sucesso do evento à capacidade de mobilização dos projetos da esquerda, a exemplo do governo Lula.

5. Estrutura do Movimento e seu caráter místico

A estrutura de ONG não condiz com a perspectiva do Movimento Nacional de Fé e Política. Seus organizadores já estão inteiramente engajados em diferentes entidades e o estatuto de instituição não serve a seus princípios seculares, plurais e ecumênicos. O papel de mediação de um processo mais amplo, alimentando um debate sobre o engajamento político, não deve ser particular às ONGs e movimentos sociais, nem à rotina institucional das religiões. O movimento se caracteriza, assim, no limiar das redes de movimentos sociais, resgatando a universalidade da vocação cristã, expressando um momento de síntese - ou de antítese - ao longo de uma histórica militância de base. Não alimentando suas carências

4. Londrina, 12.12.04.

no espaço institucional da Igreja, nem nos movimentos sociais, os militantes estreitam a passagem entre política e religião no espaço secular, evitando comprometer a devida autonomia entre ambas.

O movimento não significa uma resposta definitiva aos contrapontos entre fé e política, mas alimenta os militantes da vontade política e utópica necessária ao engajamento em tempos de crise dos ideais socialistas e de reforço do ideário burguês. Não vendo uma saída global para os problemas que atentam contra a segurança e a justiça social, eles cultivam a mística religiosa, como forma de aprofundar a utopia de que um outro mundo seja possível. Além de unir o grupo, a mística tem a capacidade particular de suscitar emoções e renovar esperanças, produzindo, ainda, efeitos subjetivos imediatos sobre aqueles que exercem o poder na administração pública e nas organizações sociais. Fez parte da celebração final do Encontro de Londrina um momento de concentração de todos os representantes políticos ali presentes para selar, publicamente, o compromisso ético e cristão com os interesses dos oprimidos. Voltada para a mensagem de transformação social, a mística é um distintivo dos encontros nacionais em relação à rotina das religiões e dos partidos políticos.

Como realça Steil (1998:66), a crise das esquerdas, que atinge a Igreja dos pobres, provocou um certo “desencantamento” em relação ao projeto moderno racionalizador, abrindo interesse para questões que apontam para um novo projeto de globalização, em que o Estado tem um papel reduzido. Hoje, os limites de tal projeto e do “conhecimento racional” formam a base moral daqueles que querem legitimar suas posições políticas. O autor considera que o reconhecimento social das religiões depende da capacidade dos agentes religiosos especializados em lidar com idéias e grupos, produzir discursos e crenças que transcendam a comunidade de fé e expressem, adequadamente, uma espiritualidade compatível com o espírito do tempo. Poderia se interpretar o movimento Fé e Política como um espaço de domínio dos leigos, recriado livremente pela liderança de teólogos e intelectuais militantes, que recebem a adesão de militantes políticos e religiosos. Estes, requisitando a continuidade da mística secular, encontram aí possibilidade de reafirmar a fé na política e na utopia coletiva. A função das lideranças seria, neste caso, mais no sentido de revitalizar o caráter político dos valores cristãos, através da mística, do que de reinventar novos sentidos para

garantir adesão a uma crença. Para os organizadores, é certo que a religião pode estimular um engajamento no processo de implementação de direitos sociais. O movimento tem um poder de pressão - relativamente frágil - sobre os representantes do poder público, o que não difere dos diversos movimentos de rede, na conjuntura atual.

Esta relação do movimento com as administrações petistas oferece um novo significado ao papel da ética cristã como elemento de identificação entre as bandeiras da esquerda e o engajamento dos cristãos na formação partidária. Não são manifestações de um “reencantamento” da política, e sim um recurso coletivo de auto-avaliação, quando o fazer político desvia-se do seu eixo, a formação para a cidadania. A fácil adaptação da Política às tendências do mercado reporta os homens de fé ao seu reservatório cultural tradicional na avaliação da sociedade moderna. Esta assertiva aponta para a idéia de que houve de fato um deslocamento dos cristãos para a política e que isto não tem uma determinação unicamente institucional. Somente o reconhecimento da pressão exercida a partir das margens da Igreja para o centro explica a emergência de uma teologia às avessas em relação ao conservadorismo cristão que marcou, recentemente, a história deste continente, como explica Löwy (1998). Tal deslocamento não significaria um abandono da fé, mas sim o seu reforço, compondo a mística mediação na militância cristã.

O sentido político da mística reside no fato de engendrar o espírito secular do grupo, já forjado historicamente, e acentuar o sentimento de pertença a uma comunidade com valores, interesses e missão comuns. A mística não teria, portanto, um caráter meramente religioso. Ela se expressa através de coreografias lembrando temas da terra, músicas brasileiras permeadas por trechos que associam a realidade a mensagens políticas, aproveitando o ritmo acelerado de músicas populares, conduzido por bandas jovens, para produzir uma espécie de catarse ou o espírito de “carnaval”, no sentido que refere Betto⁵. Se o sentido religioso lembra também a condena-

5. O carnaval pode ser aqui interpretado no sentido que Frei Betto poeticamente escreve em “Meu Carnaval”: (...) Não irei a bailes ébrios de álcool nem me atarei a cordões que me algemam a liberdade. A mim pouco importa que, no Carnaval, homens se fantasiem de mulheres e mulheres vistam-se como homens. O que ambiciono é mais ousado: virar-me pelo avesso, trazer à tona aquele que sou e não tenho sido, travestir-me de mim mesmo, da minha face mais real e que, no entanto, trago mascarada nos demais dias do ano. Rasgarei a minha máscara e, com os trapos, tecerei um tapete de utopias, sobre o qual dançarei o mais ousado dos frevos, até que amanheça em minha esperança”. Folha de São Paulo, Tendências / Debates, 08.02.05.

ção da Igreja a esta festa “demoníaca” que é o carnaval, reporta, por outro lado a um valor fundamental na sociedade moderna, a autonomia do sujeito social em contraste com o valor mercadológico em que transformou esta festa. Trata-se de uma forma secular de pensar a teologia da libertação, a exemplo de Enrique Dussel ao afirmar que o evangelho não é uma religião, questionando a política necessária da espiritualidade para a realização plena e propondo uma teologia criativa do Estado, num sentido inverso ao seguido pela Igreja⁶. São reflexões ousadas que parecem ferir o princípio de autonomia do político, mas é uma forma de pensar de intelectuais marxistas, a partir da fé. Em nossa concepção, faz parte desta mística “secularizada”, mais plural do que ecumênica: o “sermão” político ou a decodificação política da mensagem cristã, a exibição de símbolos palestinos e mulçumanos, o momento de silêncio à morte do líder palestino Yasser Arafat, homenagens à mãe terra que produz o alimento, que dá vida etc. Estes procedimentos foram interiorizados pela dinâmica de certos movimentos sociais, a exemplo do Movimento Sem Terra, não mais exercendo um papel religioso exclusivo, mas incorporando-se ao *ethos* secular – no qual a mística se renova - conforme a necessidade de renovação do espírito coletivo. Aqui, este ritual esvazia-se do sentido tradicional religioso, para ganhar um sentido verdadeiramente político, o de revitalização do espírito coletivo.

A exemplo da sub-plenária de Políticas Públicas, reivindicações de uma Igreja mais forte e atuante, vai substituindo aquelas de um Estado igualmente adjetivado. Esta é expressão de uma visão política que hoje justifica as parcerias entre público e privado, em benefício de um novo ator social que se define numa relação paradoxal com a falência do Estado. A sociedade civil, não importando o que seja, é seduzida pela política neoliberal, ao fazer crer aos militantes que a saída é um consenso em torno da divisão das obrigações sociais. A cultura “consensual” que aí se forja em nada favorece a emancipação social, sobretudo quando a descentralização é componente da política de privatização e os municípios, o lócus ideal para produzir o consenso da sociedade civil ou do terceiro setor, onde este cresce

6. Conferência proferida no dia 25.01.05 por ocasião do Fórum Mundial de Teologia e Libertação, realizado na PUC de Porto Alegre, como atividade paralela ao 5º Fórum Social Mundial.

– com o apoio do Estado – no sentido inverso aos movimentos sociais⁷.

De outro modo, nos parecem combinar aí duas formas religiosas na política, que se confundem uma e outra, e que devido ao insuficiente aprofundamento das relações entre fé e política dão lugar à reprodução do fetiche, como o faz a crítica da religião em Marx (Dussel, 2005). A aceitação dos cristãos à mensagem transmitida pelo sacerdote do capitalismo, o Estado, retrocede em relação à tese que diz que a crítica ao capitalismo no cristianismo da libertação alimenta-se de uma postura tradicional, da qual fala Weber, mas se renova ao articular uma interpretação marxista, um futuro utópico emancipado, a substituição da caridade pela justiça social, a percepção dos pobres não como vítimas, mas como sujeitos da própria libertação (Löwy, 1999).

A interpretação do antropólogo Peter Bayer oferece a possibilidade de entendermos um pouco mais tal Movimento; relacionando-o à idéia de que a construção das identidades grupais não significa *protestos anti-sistêmicos ou reações contra as conseqüências do sistema funcional dominante, porque a afirmação de uma identidade requer acesso ao poder comunicativo dos sistemas*. Elas seriam auto-descrições construídas que servem para controlar a ação, como conclui Steil (1998: 69). Esta ação teria, no caso, um sentido paradoxal, pois se, por um lado, pretende legitimar as bandeiras sociais e fortalecer os grupos organizados, por outro, não dará maior ênfase ao espaço de autonomia dos movimentos sociais, atendo-se ao espaço limitado e polêmico dos conselhos que, vulnerável à cooptação dos partidos e ao próprio poder, foi motivo de denúncia nos plenários de Londrina. Isto legitima as alternativas religiosas, em que a fé torna uma mediação política num contexto de crise dos movimentos sociais e das bandeiras de esquerda, explicando, ao mesmo tempo, o apelo ao apoio do poder como uma forma ambígua de salvaguardar a identidade política de esquerda desse grupo de cristãos.

6. De volta às Fontes do Movimento

7. É digna de nota a política nacional de combate à fome do governo Lula, cuja estrutura é baseada numa forte participação da sociedade civil e envolvimento do Estado na mobilização social, papel desempenhado por Frei Betto como secretário especial da presidência da república até o final de 2004 e um dos coordenadores do movimento em pauta. Recomendamos ao leitor interessado a leitura de textos bastante críticos em relação a este na economia, a saber Garcia (2004) e Montano (2002).

O depoimento a seguir esboça uma Igreja mais presente, menos proselitista e mais popular. Por isso mais sintonizada com a realidade social. É uma realidade bem diferente do passado, como ressalta T. B., sobre a perspectiva política da Igreja quando criou a Liga Eleitoral Católica com a função de se *salvarem os interesses da Igreja*. A decisão desta mudou à medida que passou a *atuar na política ao pleno exercício da política, sem nenhum intuito confessional*⁸.

Esta mudança levará a Igreja a apoiar a fundação do Partido dos Trabalhadores, como órgão independente, autenticamente de esquerda e necessário à sociedade da época. Segundo o testemunho mencionado, o próprio Lula, quando fundou o PT, participava dos encontros de CEBs em Santo André, na visão de uma política libertadora. P. O., coordenador do Centro de Estudos “Caminhada”, na Universidade Católica de Brasília, explica que o surgimento das CEBs coincide *com o Golpe militar, 64 e 68, e a mudança na Igreja, que é o Concílio Vaticano II, com o Encontro de Medellín em 68. As CEBs nascem no mesmo contexto político e social brasileiro e num novo contexto eclesial, na confluência das experiências da Ação Católica, da Pastoral de conjunto da CNBB e do MEB, o Movimento Eclesial de Base*⁹. Em Harnecker (1994: 40-43) tal assertiva é confirmada ao mostrar que a cidade de Vitória contribuiu para a radicalização dos católicos e a conseqüente participação dos mesmos na formação do PT.

F. B. explica que quando os cristãos se lançaram na política - início dos anos 60 -, em especial a JUC através da UNE e, depois, da Ação Popular, eles não pensavam em transformar esta entidade numa instituição católica e, sim, em instrumento dos valores do evangelho, voltado, porém, para os direitos e cidadania e levando, assim, o “fermento para as massas”, que constituiu a chave para a formação do PT: *por exemplo, o próprio Lula reconhece que as CEBs foram mais importantes na formação do PT do que a esquerda e o movimento sindical e, no entanto, nunca elas quiseram se profissionalizar; nem o surgimento do PT fez com que elas desaparecessem uma vez que são instâncias complementares, porém distintas*¹⁰.

8. Entrevista realizada em Goiânia, no dia 02.02.04.

9. Entrevista realizada em Brasília, 26.01.04.

10. Entrevista realizada em Brasília, 26.01.04.

A estranha e polêmica relação entre o ético e o político que alimenta a existência do movimento nacional torna-se, no contexto atual, um precedente mais agudo, uma vez que este coloca em suas bases, como desafio, a reflexão sobre os contornos assumidos pela esquerda, em cujas críticas ela baseava sua oposição à dominação do Estado, enquanto mediador dos interesses capitalistas. O carisma de Lula, reafirmado no convencimento às massas, faz do seu governo um mito entre os militantes cristãos. Ao reconhecer publicamente que os cristãos da libertação formam sua base de apoio, Lula sela um compromisso de coesão com estes. Nossas questões são: conseguirão, através de processos específicos, aprofundar as contradições éticas e fazer refletir aqueles que estão no poder Ou será que eles legitimarão as contradições do PT, como desejam alguns membros do governo? G. C. fala sobre o significado do Encontro de Londrina para um militante num contexto de crise da esquerda. Tal militante considera o movimento mais como uma *cobrança de coerência, atuando como uma força silenciosa, um fermento, do que influenciando o cenário político*. Sua conclusão é de que o governo está lançando as bases de um novo padrão de relacionamento social, político, econômico e cultural no Brasil. Entretanto, apesar disso, afirma : *o doloroso é que você (ele) sente a diferença entre o sonho e a realidade. Eu partilho diariamente com o Presidente Lula e eu sei da angústia e a tensão que ele vive, justamente a dificuldade que você (ele) encontra para dar dinâmica e velocidade necessária a esse processo de mudança...*¹¹. Neste grupo existe um consenso de que não interessa aos católicos de esquerda formar um bloco na política. A este propósito, é importante entender um debate levantado pelo teólogo Clodovis Boff, que suscita uma polêmica sobre o lugar dos cristãos na política partidária. O debate é alimentado pelo grupo que coordena o movimento nacional, dando-lhe uma direção diferente do suscitado por Boff (1985: 9-46). É significativo um relato, antes mesmo da expulsão dos chamados “radicais do PT”, de que diante do surgimento de um novo partido, o movimento seria levado a absorver as novas divisões ideológicas. A questão que se coloca é: seria a atitude de abertura um

11. Entrevista por nós realizada em Londrina, 12.12.04.

ponto positivo para a qualidade da militância, levando em conta os riscos de transformar-se em concessões, e, conseqüentemente, a um recuo das conquistas sociais?

7. O Papel dos intelectuais na Política

Embora os intelectuais tenham, em geral, uma afinidade ética com os valores da esquerda, sua liberdade de crítica entra em conflito com o Partido, quando a noção de consenso ultrapassa os limites de transparência estabelecidos pelas bases. Interessa-nos interrogar se o papel dos intelectuais de esquerda depende de esferas políticas específicas onde atuam. A nós parece que eles devam pensar sempre a totalidade e decifrar a complexidade das partes no processo de conhecimento da realidade. Seria papel dos intelectuais cristãos iluminar a passagem do religioso ao político, evitando que o primeiro desvie o sentido verdadeiro do segundo.

Uma questão que preocupa as lideranças do movimento nacional, é as causas de os cristãos de esquerda atuarem mais nas bases dos movimentos sociais e pouco na liderança política¹². Talvez a discussão deva ser desenvolvida em relação ao peso que ainda hoje tem o poder do clero no modelo romano, ao contrário do reduzido poder dos leigos. Nesta tradição hierárquica, a liderança política seria exercida pelas autoridades religiosas, o que contrasta com o já histórico engajamento da Igreja brasileira no estímulo à constituição de um poder popular. Há diferentes eixos possíveis de interpretação, mas o fato é que a força da tradição incorporada emerge quando os valores originais da política entram em crise. Tanto no catolicismo romanizado, quanto no catolicismo popular, os símbolos têm uma função de afirmação da autoridade, mesmo ao serem combatidos pela Igreja em nome da autoridade institucional. Se esta tradição ainda atua de forma poderosa sobre os militantes, é em parte porque os intelectuais

12. A presente questão foi apresentada em entrevista por P. O., mas registrada como alimento de um debate publicado em forma de coletânea de artigos. Cf. Boff (1987).

não conseguiram estabelecer a crítica necessária. Ora, se esta crítica é fundamental à formação dos militantes, pois os prepara para ver as contradições do poder em micro-esferas, então em lugar desta mediação não realizada teria se produzido um vazio, que tenderia a ser preenchido pela militância partidária que hoje sofre de um distúrbio profundo. Há, contudo, outras referências teóricas utilizadas durante o próprio processo de secularização dos movimentos de Igreja, que serviram de passagem a uma práxis de esquerda, a saber: as interpretações de Mao Tse Tung, Althusser, Paulo Freire, Foucault, Gramsci e outros. Nenhum destes autores, porém, apontam para as mediações necessárias a uma reflexão teórica do papel das lideranças num contexto de crise dos ideais socialistas. Se a militância se volta apenas para a ação, as referências teóricas ou servem de cartilha, ou são desacreditadas. O pensamento de Gramsci restrito à religião reduz-se às mesmas assertivas de Marx e Engels, que afirmam que a inspiração religiosa revolucionária terminou com a oficialização do catolicismo (Portelli, 1984), com a revolução francesa e a revolução inglesa. Nem mesmo no âmbito da tradição marxista que alimentou o ideário coletivo nos anos 80, foi possível desenvolver este debate e apresentar aos partidos uma contribuição efetiva. Isto não quer dizer que os grupos devam sempre fundar suas ações em influências teóricas, mas que é papel da intelectualidade engajada refletir e apontar os nós teóricos formados em processos específicos. A procura de referências teóricas está relacionada às inquietações dos grupos num dado contexto histórico. De modo que, em nossa concepção, Gramsci e Freire contribuíram para um contorno provisório de questões, como a crise do ideário revolucionário e de certos vieses pragmáticos e acadêmicos, deixados pelas concepções maoísta e althusseriana.

Os movimentos culturais que o mundo vivencia, a partir dos anos 60, e a entrada em cena de novos atores sociais em que na América Latina a filosofia da libertação irá apostar todos os seus esforços, tornam mais relativa e complexa a leitura marxista clássica, segundo a qual o proletariado é o portador da consciência possível à emancipação social. Quando cai o símbolo do socialismo ocidental, em 1989, há no sistema produtivo uma transformação que operará a passagem de uma indústria que produzia o sujeito social, para um modelo que ao mesmo tempo o elimina. Enfim,

esse conjunto de mudanças estruturais viabilizadas pelo Estado fará parte das bases de uma nova consciência social mais subserviente ao mercado e desviada de um projeto de emancipação social. Cristãos e militantes de diversas esferas políticas não encontrarão respostas nos citados autores e, muito menos, na realidade, para este mal-estar que inaugura o que se convencionou chamar de “pós-modernidade” contra as grandes teorias: o novo irracionalismo tendo como características a “desreferencialização do real”, a “dessubstancialização do sujeito” e o “descentramento da política”, em que aquele é substituído pelo discurso (Evangelista, 1992). Sem recursos próprios e embaraçados pela suposta morte do pensamento crítico, os militantes vão construindo novas questões, invertendo o sentido da luta em proveito de ideais particulares ou, o que tem sido recorrente, aderindo às teorias da subjetividade, do neopositivismo e do neopragmatismo. Um desdobramento imediato de impasses teórico-filosóficos que não foram esgotados pela intelectualidade nos espaços políticos tem sido, certamente, a distorção das bandeiras originais do Partido dos Trabalhadores, de forma centralizadora, autoritária e de favoritismo; totalmente contrário às reivindicações por via democrática que inauguraram a presença de uma nova esquerda no Brasil. Os intelectuais cristãos estão em relação a esta grande questão - como os demais - engajados em micro-esferas da organização social, perplexos, confusos e vazios de interpretações a propósito desta crise da esquerda. Aumenta a perplexidade diante das identificações políticas dos indivíduos e dos grupos organizados com o chefe de Estado. Este, ao alimentar um suposto consenso entre esquerda e direita, pode tentar esvaziar a combatividade dos cristãos, aproximando-os de outras vertentes cristãs conservadoras.

Isto nos levou aos anos 60, fonte desse grupo de intelectuais, que procurou contornar as dificuldades da militância através do movimento de Fé e Política. O movimento de ação católica e, sobretudo, de JUC, foi dividido naqueles anos por duas visões cronologicamente colocadas em ação: o viés elitista, segundo o qual a tônica na formação de líderes prepondera por acreditar que estes irradiam a ação. Esta teria sido a geração de Betinho, que sofreu maior influência do Padre Lebret, o dominicano francês que criou o movimento Economia e Humanismo. Tal grupo trouxera em pes-

soa o dominicano para São Paulo, onde os militantes de JUC atuavam na disputa pelo poder, através do Partido Trabalhista Brasileiro junto a Franco Montoro, Carvalho Pinto, cuja liderança religiosa estava a cargo de Frei João Batista, mais conhecido pela experiência em fábricas onde não havia diferença entre patrão e empregado. O segundo viés atuava nas bases e não no centro do poder. Aqui “*o fermento deve ser trazido à massa e não a massa ao fermento*”. A geração dos anos 70 teria sido formada nesta concepção e, segundo a mesma, teria atuado na formação do PT, através das Comunidades Eclesiais de Base¹³. Michael Löwy, ao apresentar a tese de que a Igreja se renova da periferia para o centro, aponta os dominicanos e outros grupos de religiosos europeus como precursores de um processo que gerou uma consciência político-religiosa e a teologia libertadora - grupos que escolheram atuar com os pobres na América Latina. A exemplo disto, lembramos a explicação de Frei Betto - pertencente à ordem dominicana – por ocasião de sua saída do governo: teria ele vocação para o trabalho de base e não para a carreira pública. O pragmatismo, longe de fundar a escolha deste frade dominicano, nos parece estreitamente ligado à militância sem reflexão teórica ou alimentada apenas por uma espiritualidade específica.

Tais correntes teriam colaborado para a formação de uma consciência militante, despertando os pobres para sua capacidade coletiva de superar a dominação. Contudo, a partir dos anos 80, a direção intelectual cristã estará mais voltada para a formação de uma consciência cidadã do que para a formação de lideranças populares. Outro elemento não dissociado de assimilações teóricas é a cultura democrática com viés “basista” que se formou no Brasil na resistência pela ditadura, assim como no desenvolvimento da democracia. Não é menos isenta de responsabilidade a práxis que alimenta e defende a teologia da libertação, em contraste com a visão elitista da Igreja na primeira metade do século XX, ao formar um pensamento cristão originalmente brasileiro, de cuja intelectualidade fez parte

13. Dados de entrevista realizada por nós em Brasília, 27.01.04.

Alceu Amoroso Lima; não subestimando sua identificação e colaboração com a mesma. O estigma do “elitismo” acadêmico é chancelado por partidos políticos de esquerda, a exemplo do Partido dos Trabalhadores, que coloca a intelectualidade em conflito com sua vocação de pensar globalmente e, por isso, capaz de alimentar um debate sobre estratégias de viabilização de um novo projeto social. A especialização e / ou degeneração da política, não raras vezes, resultou de iniciativas radicais frustradas no interior da esquerda, coadunando com o aprofundamento do projeto neoliberal; a exemplo de experiências estudantis, que nos anos 80 inauguraram um retorno consciente às fábricas para fortalecer a luta operária. Elas irão se dispersar, porém, como resultante de um fragmentado debate sobre o futuro do socialismo, para o qual contribui o passado combativo, mais consistente e participativo do PT. Seria uma arma preciosa contra o projeto do grande Capital no país.

Subestimando a necessidade de uma formação teórica e revolucionária permanente, a esquerda, que está no poder, é o prenúncio de uma forte crise da política, estampada na idéia de profissionalização, que retira a possibilidade de se elegerem lideranças populares legítimas e de formularem, os intelectuais, novas utopias. Uma inversão da cultura casuísta que assola a esquerda não será possível sem um debate consciente e participativo da intelectualidade como figura central dos partidos políticos; tampouco conseguirão os cristãos aprofundar, fora da democracia partidária, tais lacunas de formação.

Os mais críticos alegam que o poder em si é fonte de degeneração, o que explica o degrading do PT e a esquerda simbólica virar direita e contribuir para o fenômeno do “endireitamento” do Brasil. Devido a tais afinidades políticas, intelectuais e militantes acreditavam numa mudança de direção em favor de bandeiras populares a partir do final do primeiro ano de governo. O que, em nossa avaliação, endossa a idéia levantada acima de que o governo ganha o consenso dos cristãos, tendo em vista um processo de transformação da esquerda e uma uniformização de projetos sociais tradicionalmente opostos aos reivindicados.

8. Conclusões

Afirmamos que o Movimento Nacional de Fé e Política nasceu das preocupações de um grupo de militantes cristãos que, desde os anos 60, desenvolve uma práxis junto aos movimentos sociais, alimentando a Teologia da Libertação com novas questões emergentes na realidade e no cotidiano das lutas. A questão que se coloca é sobre a orientação dada por esta às inquietações da militância, sendo a maior delas a crise dos ideais de esquerda. A ênfase dada à formação de novos sujeitos sociais encontra agora seus limites, na medida que estes não levaram à ampliação das forças de esquerda; no máximo a uma resistência focalizada no inexorável processo de aprofundamento dos ideais neoliberais. Resistência esta cujos limites se declaram no diálogo ou consenso dado às táticas contraditórias do governo na implementação de políticas não estruturais no combate à pobreza.

O político-religioso articulado pelo Movimento, longe de manifestar-se enquanto forma de aparelhamento do religioso em benefício do político, que é uma das formas de os setores de esquerda alimentarem suas bandeiras num contexto em que as classes perdem força na explicação das contradições sociais, os movimentos sociais se institucionalizam; as questões sociais se burocratizam e o horizonte de utopias se perde. Em síntese, o Movimento Nacional de Fé e Política não se confunde com uma saída global. É, antes, expressão do espírito de uma época, em que as questões globais são obscurecidas pelas questões e respostas de âmbito local, contornando contradições através de movimentos culturais mais afirmativos do que reivindicativos, mais reflexivos do que ativos e mais de recomposição do que de mobilização e protesto. Contudo, a capacidade de antecipar um debate em torno do que é essencial e comum às diversas esferas da política dá ao movimento uma qualidade inédita e, como tal, original e inovadora. O movimento permanece tendo uma direção tênue e ainda incapaz de pensar alternativas globais, por isso sua ênfase sobre a mística ou ao que é particular ao grupo. Ele se aproxima, deste modo, aos demais movimentos de esquerda, se especializando e correndo o risco de não conseguir realizar o retorno necessário ao que é essencial na política. Em outras palavras, o sentido ético que mobiliza tal movimento pode perder seu foco, pelo fato de ser menos determinante do

que condicionado pelo cotidiano da militância. A vulnerabilidade aumenta no confronto entre a idéia de fortalecimento dos ideais de esquerda e a crise ética que engendra a ação desta no governo atual.

A força de coesão que o movimento consegue adquirir por ocasião dos encontros nacionais vai se consolidando de forma diferenciada do passado. Ou seja, é uma manifestação espiritual, no sentido de reivindicar um lugar do religioso na política, que se revela nos limites entre a ação afirmativa dos militantes e o descontentamento ético em relação aos governos. Tendo em vista a particularidade do movimento em questionar a ética que impera na política - se condizente com o ideal cristão de justiça e igualdade social - ele parece mostrar que para salvar o projeto original das esquerdas é mais importante que o governo se abra ao diálogo com os movimentos sociais do que exija, em nome da afinidade política, um apoio incondicional.

Bibliografia

- ALEXANDER, J. (1998). "Ação coletiva, cultura e sociedade civil. Secularização, atualização, inversão, revisão e deslocamento do modelo clássico dos movimentos sociais", In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, n° 37, junho, pp. 5-31.
- AMOROSO LIMA, A. (1978). « Vida Cristã e compromisso político em Alceu Amoroso Lima. Entrevistas à Frei Betto ». In: *Coleção Encontros com a Civilização Brasileira*, 6.
- BASTIAN, J-P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (org) (2004). *Fome Zero. Textos fundamentais*. Rio de Janeiro, Garamond.
- BETTO, Frei. (2005). *Meu Carnaval*. Folha de São Paulo, Tendências / Debates, São Paulo, 08.02.05.
- BOFF, C. et alii. (1987). *Cristãos: como fazer política*. Teresópolis, Vozes/IBASE.
- BOFF, L. (2002). *Crise. Oportunidade de Crescimento*. Campinas, Verus.
- COUTINHO, C. N. 1992. *Democracia e Socialismo*. São Paulo, Cortez/Autores Associados.
- DENÈFLE, S. (1997). *Sociologie de la sécularisation*. Paris : Harmattan.
- DOIMO, A. M. (1995). *A vez e a voz do Popular. Movimentos Sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro, ANPOCS / Relume.
- DRAIBE, S., HENRIQUE, W. (1988). "Welfare State, crise e gestão da crise: um balanço da literatura internacional" In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n° 6, vol. 3, fevereiro, pp. 53-78.
- DUSSEL, E. (2005). « Las metáforas teológicas de Marx », In *Obra filosófica de Enrique Dussel (1963-2003)*. CD-ROM, Enero 2005.
- _____. (1995). *Filosofia da libertação. Crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo, Paulus.
- ENGELS, F., MARX, K. (1977). *Études Philosophiques*. Paris : Éditions Sociales.
- ENCONTRO NACIONAL DE FÉ E POLÍTICA. (2001). "Mística da militância". Encontro Nacional de Fé e Política, Santo André, Editora Rede.
- EVANGELISTA, J. E. (1992). *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. São Paulo, Cortez editora.
- GARCIA, J. (2004). *O negócio do Social*. Rio de Janeiro, Zahar Editor.
- GARCIA-RUIZ, J. (1990). « Du mouvement universitaire catholique à la théologie de la libération ». In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 71, pp. 30-32.
- _____. LÖWY, M. (1997). « Les sources françaises du christianisme de la libération au Brésil ». In: *Archives de sciences sociales des religions*, 97, pp. 9-32
- GONH, M. da G. (org.). (2003). *Movimentos sociais no início do século XXI. Antigos e novos atores sociais*, Petrópolis, Vozes.
- GOLDMANN, L. (1952). *Sciences humaines et philosophie*. Paris: PUF.
- _____. (1956). *Le Dieu caché*. Paris: Gallimard.
- GUIMARÃES, S. J. (1998). Serviço Social e Igreja católica no Brasil pós-ditadura, in São Paulo, Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica.
- HARNECKER, M. (1994). *O Sonho era possível. A história do Partido dos Trabalhadores narrada por seus protagonistas*. Havana / São Paulo, MEPLA / Casa América Livre.
- HERVIER-LÉGER, D. (1999). *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion.
- HOUTART, F. (2003). *Mercado e Religião*. São Paulo, Cortez Editora.
- JAMESON, F. (1992). "Periodizando os anos 60", In Hollanda, H. B. de, *Pós-modernismo e Política*, pp. 81-126.
- _____. (2002). *Pós-modernismo. A lógica cultural do Capitalismo tardio*. Editora Ática, 2 ed, São Paulo.
- JACOBI, P. R. (1994). "Alcances e limites de governos

- locais Progressistas no Brasil. As prefeituras petistas. In *Cadernos CEDEC*, n° 34, São Paulo.
- LESBAUPIN, I. (2003). « Governo Lula : balanço do primeiro ano » In *Praia Vermelha*, n° 9. pp. 10-33.
- _____. (2003). "Marxismo e religião", In Teixeira, A. *Sociologia da Religião. Enfoques teóricos*. Petrópolis, Vozes, pp. 13-35.
- LIMA, L. A. G. de S. (1984). *A JUC, os estudantes católicos e a política*. Petrópolis: Vozes.
- LIMA, A., ARANTES, A. (1984). *História da Ação Popular. Da JUC ao PC do B*. São Paulo, Alfa-Omega.
- LÖWY, Michael, (1999). "A idolatria do mercado. A crítica do fetichismo capitalista, de Marx à teologia da libertação", In *Cultura Vozes*, N° 5, setembro-outubro, pp. 90-101.
- _____. (1998). *Guerre des Dieux*. Paris: Éditions du Félin.
- _____. (1976). *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*. Paris, PUF.
- _____, SAYRE, R. (1993). *Romantismo e política*. São Paulo: Paz e Terra.
- MACLELLAN, D. *Marxism and religion. A description and assessment of the Marxist Critique of Christianity*. New York, Harper & Row, publishers.
- MARGEM ESQUERDA. Ensaio Marxistas. (2003). *Dossiê: perspectivas do governo Lula*. São Paulo, Boitempo, n° 1, pp. 36-65.
- MENDES, C. (2004). *Lula. Entre a Impaciência e a Esperança*. Rio de Janeiro, Garamond.
- MONTAÑO, C. (2002). *Terceiro Setor*. São Paulo, Cortez.
- MORAES, D. (2004). *Combates e Utopias*, Rio de Janeiro, Record.
- _____. (2000). "Mediações religiosas no Serviço Social". In: *Praia Vermelha. Estudos de Política e teoria Social*, 2 (3), pp. 30-53.
- OLIVEIRA, F. (2005). *O Paradoxo Severino*. Folha de São Paulo, Opiniões e Debates, 17.02.05.
- OLIVEIRA, M. A. (1993). *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo, Edições Loyola.
- OLIVEIRA, P. A. R. (1985). *Religião e dominação de classe*. Petrópolis, Vozes.
- _____. (org.). (2004). *Fé e Política – Fundamentos*. Aparecida, Idéias e Letras.
- PIERUCCI, A. F. (1998). "Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido". In: *RBCS*, Vol. 13, n° 37, pp. 43-73.
- PINHEIRO, F. L. (2002). Les sources politico-religieuses de l'idéologie critique du Service Social au Brésil (1960-1990), in Saint-Dennis, tese de doutorado, Université Paris 8.
- PORTELLI, H. (1984). *Gramsci e a Questão Religiosa*. São Paulo, Edições Paulinas.
- SCHERER-WARREN, I. (1996). *Redes de Movimentos Sociais*. São Paulo, 2 ed., Edições Loyola/ Centro João XXIII.
- SELLA, A. (2003). *Ética da Justiça*. São Paulo, Paulus.
- SOUZA, L. A. G. de. (1984). *A JUC : os estudantes católicos e a política*. Petrópolis: Vozes.
- STEIL, C. A. (1999), "A Igreja dos pobres. A secularização e a mística". In *Religião e Sociedade*, 19 (2), pp. 61-76.
- VALIER, I. (1970). *Catholicism, Social Control, and Modernization em Latin América*. N. J., Eglewood Cliffs.
- WHITAKER, F., (1995). *O Cristão e a Política*, Paulinas, vídeo, VHS-NTSC.

COMUNIDADES DE BASE E MOBILIZAÇÃO SOCIAL

Ivo Lesbaupin¹

Resumo:

Este artigo se refere a uma pesquisa feita sobre as comunidades eclesiais de base (CEBs) da Igreja Católica nos estados de Minas Gerais e Rio de Janeiro em 2003. Sessenta e sete comunidades responderam a um questionário e quatro comunidades – duas em cada estado – foram pesquisadas durante quinze dias por observadores participantes. O autor analisa a relação entre CEBs e movimentos sociais. As CEBs desenvolvem um tipo de educação popular que estimula a ação social. Muitas delas estão muito envolvidas em mobilizações sociais, outras menos. Algumas destas mobilizações supõem redes de informação nas quais as CEBs participam.

Palavra chave: Comunidades Esclesiais; Ação Social; Movimentos Sociais.

1. Doutor em Sociologia (Universidade de Toulouse-le-Mirail – FR), consultor do ISER / Assessoria

Ecclesiastic communities of base and social mobilization

Abstract:

This article refers to a research about the ecclesiastic communities of bases (CEBs) developed by the Catholic Church in the states of Minas Gerais and Rio de Janeiro during 2003. Sixty seven communities answered a questionnaire and four communities - two in each state - were observed during fifteen days by participant observers. The author analyzes the relation between CEBs and social movements. CEBs develop a kind of popular education which stimulates social action. Many of them are strongly involved in social mobilizations, other are less involved. Some of these mobilizations suppose information networks in which CEBs participate.

Key-words: Ecclesiastic Communities; Social Action; Social Movements

Introdução

As comunidades eclesiais de base (Cebs) da Igreja Católica surgem em meados dos anos 60, no início da ditadura militar, e adquirem grande visibilidade em fins dos anos 70, início dos 80. Foram objeto de inúmeras reportagens na mídia e de várias teses acadêmicas. Nos anos 90, num contexto político e eclesial desfavorável – hegemonia neoliberal e retomada conservadora da Igreja a nível internacional -, as Cebs passaram por mudanças significativas, a ponto de alguns intelectuais anunciarem o seu fim (Prandi, 1997: 14). De fato, a crise do socialismo real e, sobretudo, a implementação das políticas de cunho neoliberal e a recessão econômica tiveram importantes reflexos nas classes populares e na capacidade de mobilização de alguns movimentos sociais com os quais as Cebs eram muito articuladas (Lesbaupin, 1999). Por outro lado, mudanças no campo religioso, especialmente o crescimento do Pentecostalismo e, no interior da Igreja Católica, do Movimento de Renovação Carismática (RCC), também alteraram a dinâmica das Cebs. Esse novo quadro contextual, aliado à invisibilidade das comunidades de base nos meios de comunicação, gerou a impressão de que as Cebs tinham desaparecido².

A equipe de Assessoria - inicialmente dentro do Iser, depois como ONG autônoma (Iser Assessoria) - realizou, entre 1984 e 2000, pesquisas sobre as Cebs em onze dioceses de diferentes regiões do país³. Em 1992, em parceria com o CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações

2. A partir do final dos anos 70 e na década de 80 muitos estudos sobre religião no Brasil abordaram as Cebs e seu impacto social (Rodrigues, 1997). Na década seguinte outras experiências religiosas foram privilegiadas na literatura analítica, especialmente o Pentecostalismo e a Renovação Carismática Católica. Recentemente as Cebs voltam a ser referidas na literatura acadêmica sobre religião no Brasil, mas sempre em comparação a estas expressões religiosas. Veja-se, por exemplo, Mariz e Machado (2000) e Ramalho et alii (2001). Estudos específicos sobre as Cebs constituem quase exceções, como Boff et alii (1997) e Memória e Caminhada - uma revista eletrônica voltada para os estudos sobre as Cebs, criada em 2001 pela Universidade Católica de Brasília.

3. Vitória (ES), Crateús (CE), São Félix do Araguaia (MT), Picos (PI), Conceição do Araguaia (PA), Cametá (PA), Bom Jesus da Lapa (BA), Bonfim (BA), São Mateus (ES), Volta Redonda (RJ), Nova Iguaçu (RJ). A pesquisa de Picos foi publicada em Valle e Boff, 1993 e a de S. Félix do Araguaia em Oliveira, 1997. Uma análise das dez primeiras pesquisas foi publicada pela equipe em Boff, Clodovis et alii, 1997.

Sociais), fez uma pesquisa quantitativa de âmbito nacional⁴. Agora, em 2003, investiu em uma nova pesquisa, de alcance mais restrito e em maior profundidade, com o objetivo de captar a realidade atual das comunidades de base em Minas Gerais e no Rio de Janeiro.

Três eixos fundamentais orientaram a investigação: organização comunitária, celebração e prática sociopolítica, levando-se em conta as perspectivas transversais de geração, gênero, etnia e classe social⁵. Uma parte da pesquisa consistiu em um levantamento quantitativo, junto a sessenta e sete Cebbs, sendo trinta e um no Rio de Janeiro e trinta e seis em Minas Gerais. Além disso, foram realizados estudos de caso em quatro dessas comunidades.

A unidade de análise estabelecida foi a comunidade eclesial de base, definida a partir de três indicadores: existência de celebração semanal regular centrada na Bíblia; organização de tipo participativo; e alguma prática social e política. Para a seleção das comunidades, inicialmente foram mantidos contatos com as Comissões de Cebbs dos dois estados. Pediu-se que algumas comissões diocesanas, aí representadas, indicassem de cinco a dez Cebbs a partir dos indicadores acima mencionados, levando-se em conta, ainda, a localização urbana ou rural, o maior ou menor tempo de existência das comunidades e a distribuição geográfica das comunidades na diocese. Através desse processo obtivemos a indicação de 90 Cebbs. Para essas comunidades foi enviado um questionário a ser respondido coletivamente, isto é, pelo conselho comunitário ou por um grupo de representantes das diversas atividades da comunidade. Retornaram 67 questionários⁶.

A seleção das Cebbs para os estudos de caso foi feita a partir das mesmas comunidades indicadas pelas comissões diocesanas. Foram selecionadas quatro Cebbs, sendo uma rural e uma urbana em cada estado. Além deste

4. Esta pesquisa nacional foi publicada em Valle e Pitta, 1994.

5. Esta introdução é um resumo da apresentação feita por Névio Fiorin em Lesbaupin et alii, 2004b.

6. As Cebbs pesquisadas do Estado do Rio de Janeiro pertencem às dioceses de Duque de Caxias e S. J. Meriti (8); Itaguaí (5); Nova Iguaçu (7); Valença (4); Volta Redonda e Barra do Pirai (7). As de Minas Gerais são das dioceses de Almenara (10); Campanha (5); Governador Valadares (5); Itabira e Coronel Fabriciano (4); Leopoldina (11); Uberlândia (1).

critério, a escolha foi orientada por outras preocupações. Considerávamos importante investigar tanto comunidades de regiões metropolitanas e de cidades médias, como comunidades de favelas e de periferias. Também se tinha em mente que uma das comunidades estivesse em um município onde a administração fosse de um governo democrático e popular, para se observar melhor a articulação entre os membros das Cebs e a política naquela situação específica. A partir destes critérios selecionamos para estudos de caso quatro comunidades: Santa Rita (rural) e Margarida Maria Alves (urbana), em Minas Gerais; São Francisco (rural) e São João (urbana), no estado do Rio⁷.

Cada comunidade recebeu um/a pesquisador/a, que lá permaneceu quinze dias seguidos para o trabalho de campo⁸. Este incluía: aplicação do questionário relativo ao levantamento quantitativo; entrevistas estruturadas com cinco a sete informantes qualificados, entendidos como as lideranças da comunidade, antigas e novas; militantes em movimentos sociais e no campo da política; a coordenação da comunidade e o padre que a acompanha; grupo focal reunindo de oito a doze pessoas atuantes na comunidade, mas que não fossem as principais lideranças; observação participante: cada pesquisador acompanhou a vida da comunidade durante os dias que esteve lá, participando, na medida do possível, de todas as atividades desenvolvidas.

A responsabilidade da pesquisa ficou a cargo de Névio Fiorin, Lúcia Ribeiro, Solange Rodrigues e eu⁹. A parte que me coube foi a relação entre as Cebs e os movimentos sociais.

A literatura acadêmica reconhece a contribuição das comunidades de base aos movimentos populares, especialmente nos primeiros anos da ditadura militar, quando a repressão dificultava a articulação dos movimentos tradicionais (cf. Singer, 1980; Jacobi, 1983; Sader, 1988; Mainwaring

7. Os nomes das comunidades são fictícios.

8. A pesquisa de campo foi realizada por João Marcus Figueiredo Assis, Jorge Alexandre Oliveira Alves, Lady Christina de Almeida e Marilena Cunha. As informações e observações destes pesquisadores foram fundamentais para a análise que se segue. Aline Gonçalves Ferreira colaborou como assistente de pesquisa.

9. Uma síntese da pesquisa foi publicada em Lesbaupin et alii, 2004a.

e Viola, 1987; Löwy, 2000). Esta contribuição continuou a se dar, mesmo durante a abertura política e depois da volta à democracia. As Cebes foram, no período mais repressivo, um espaço onde grupos populares podiam se encontrar e debater: pessoas que estavam dispersas ou isoladas reuniram-se, passaram a refletir em conjunto, discutindo os problemas que viviam. Ao mesmo tempo que elas exprimiam sua fé religiosa, tomavam consciência de sua situação social. As Cebes permitiram assim o desenvolvimento de uma consciência crítica nos meios populares que elas atingiram, o que as levou, pouco a pouco, a se mobilizar para atingir seus objetivos, para defender seus direitos.

O desencadeamento dos movimentos reivindicatórios urbanos, em meados da década de 70, teve um forte impulso das comunidades. Singer chamou a atenção para o fato de que as Sociedades de Amigos de Bairro de São Paulo passaram do clientelismo a uma postura combativa a partir da influência das Cebes (Singer, 1980). Do mesmo modo, a oposição sindical – contra o sindicalismo “pelego” – se espalhou pelo país com decisivo apoio das Cebes. Numa das dioceses que pesquisamos no início dos anos 90, Cametá (Pará), todos os sindicatos de trabalhadores rurais tinham sido conquistados pela oposição sindical – basicamente constituídos, nesta região, de membros das Cebes. Quando, ainda na ditadura militar, houve a reformulação partidária e foi possível lançar o Partido dos Trabalhadores, a maioria dos membros das Cebes que decidiram se engajar em algum partido, o fizeram no PT. E, certamente, se o PT se espalhou tanto pelo interior do país, por regiões longínquas, em boa parte isto se deveu à preexistente rede de comunidades (cf. Lesbaupin, 2000).

Minha preocupação, nesta pesquisa, foi verificar em que medida esta relação entre Cebes e movimentos sociais, entre Cebes e mobilização popular, permanece; e, se mudou, em que sentido foi esta mudança.

1. Principais problemas sociais

Uma primeira questão colocada para as sessenta e sete comunidades foi sobre quais os problemas sociais que elas enfrentam. Os principais

problemas, ou seja, aqueles que foram apontados por 30% ou mais das comunidades foram:

Tabela 1 – Cebes segundo os problemas que mais afetam as pessoas da região

	Núm.	%
Desemprego	57	85%
Drogas e tráfico	36	54%
Problemas de violência e	25	37%
Problemas de saúde	23	34%
Falta de saneamento	20	30%

São basicamente os mesmos problemas apontados pela pesquisa nas quatro comunidades visitadas. À exceção de Santa Rita, o problema comum é o desemprego. Em S. Francisco, por exemplo:

*“Primeiramente, a comunidade cita o **desemprego** como o maior problema social da região. Ele seria o grande responsável pela emigração da localidade. Famílias, e principalmente os jovens, estão se mudando do bairro em busca de emprego” (Relatório).*

Em São João, foi “citado como grave problema social o desemprego, junto com o trabalho informal” (Relatório).

As comunidades estão enfrentando a grave situação social que atinge a sociedade brasileira na última década: o desemprego. O desemprego sempre foi um problema, mas neste período se tornou crônico. De um lado, nós temos a introdução, desde os anos 70, de novas tecnologias na produção: a informática, a micro-eletrônica, o desenvolvimento das telecomunicações. Elas permitiram reduzir a mão-de-obra em vários setores de atividade. Mas foi sobretudo a implementação das políticas neoliberais que provocou um aumento impressionante do desemprego. No nosso caso, estas políticas entram a partir do governo Collor. Elas são aprofundadas por FHC e continuadas pelo governo Lula: abertura comercial e financeira, juros altos, crescimento das dívidas externa e interna, redução dos investimentos públicos na área social.

Em virtude destas políticas, o crescimento econômico brasileiro foi extremamente baixo e às vezes recessivo. A economia passou a não gerar tantos empregos quantos são necessários: a população trabalhadora cresce sem encontrar postos de trabalho suficientes. O resultado é o aumento do trabalho informal, sem proteção social, com remuneração baixa, em condições piores. Mesmo o emprego formal é precarizado: jornadas mais longas, salários rebaixados, maior pressão por parte dos patrões. O Estado abandona à própria sorte os trabalhadores: não se sente na obrigação de garantir o nível de emprego e, além disso, reduz os direitos dos trabalhadores, ao mesmo tempo em que apóia energicamente as exigências dos empresários (maior facilidade para demissão, novos tipos de contratos trabalhistas, desatenção frente ao crescimento do trabalho sem carteira assinada). Quarenta milhões de trabalhadores não têm qualquer tipo de cobertura social (previdência).

O aumento do desemprego durante anos seguidos teve uma outra conseqüência: o aumento da pobreza e da miséria, das dificuldades de sobrevivência. Isto aconteceu ao mesmo tempo em que uma pequena parcela da sociedade - o 1% mais rico - enriqueceu enormemente. A desigualdade cresceu, enquanto que a mobilidade social ascendente praticamente estacionou: a possibilidade de os mais pobres melhorarem de vida diminuiu drasticamente. Na nossa sociedade estimula-se fortemente o consumo e a maioria não tem acesso à maior parte dos bens oferecidos. Até o necessário é difícil de se conseguir. A desigualdade social crescente, articulada com o bloqueio das oportunidades de ascensão social, foram os principais fatores para o crescimento da violência criminal, especialmente aquela ligada ao tráfico de drogas. Este se tornou uma alternativa para uma parte dos adolescentes e jovens desempregados nas grandes cidades - e até em outras localidades.

Esta é a situação de boa parte das favelas urbanas, dominadas ou atravessadas pelo tráfico. É o que expressa a comunidade de São João:

*“A comunidade apontou como maiores problemas sociais a **violência** em primeiro lugar, relacionada ao tráfico de drogas e a conseqüente repressão policial, seguido, até mesmo como conseqüência, pelo aumento do número de pessoas, sobretudo*

homens jovens, dependentes de maconha e/ou cocaína. (...) A polícia é vista com desconfiança pela comunidade. Sempre que vem à favela, age com violência, desrespeitando os direitos básicos das pessoas” (Relatório).

“Drogas e tráfico” é um duplo problema apontado em segundo lugar no questionário (54% das comunidades) e, em seguida, vem “Problemas de violência e segurança” (37%), confirmando o que tem aparecido nas pesquisas de opinião pública.

Logo a seguir, as comunidades apontam os problemas de saúde (34%). Na comunidade de S. Francisco, por exemplo, “o segundo maior problema social seria a falta de assistência à saúde” (Relatório). As dificuldades ligadas à saúde - atendimento insuficiente, poucos postos de saúde, vagas escassas nos hospitais, medicamentos encarecendo sempre - não são novas, mas aumentaram na última década em razão da redução dos investimentos na saúde pública. A política dos governos desde 1990 tem sido diminuir os investimentos na rede pública e transferir parte dos serviços para o setor privado (planos e seguros de saúde). Mas os planos privados só atendem aos que têm recursos suficientes - uma parte da classe média e trabalhadores formais de empresas que têm planos. Os mais pobres dependem totalmente dos serviços públicos.

Além disso, as comunidades rurais apontam como problema a falta de assistência à produção agrícola. Certamente, esta falta de apoio à agricultura é um dos principais motivos da migração que está ocorrendo em São Francisco. E mesmo em Santa Rita, onde a situação sócio-econômica é melhor, o problema é assinalado.

2. Atividades assistenciais

O levantamento revela que a quase totalidade das comunidades (97%) tem alguma forma de assistir aos necessitados:

Tabela 2 – Ceps segundo formas de ajuda aos necessitados

	Núm.	%
SIM	65	97%
Campanha do quilo	47	70%
Cesta de Natal	45	67%
Distribuição de roupas, remédios	41	61%
Ajuda eventual	29	43%
Ação da cidadania contra a fome	18	27%
Obra social, educacional, assit.	8	12%
Outras	4	6%
NÃO	2	3%
TOTAL	67	100%

Nas quatro comunidades visitadas, observamos também a presença constante de atividades assistenciais. Por exemplo, em Margarida Maria Alves:

“Toda a comunidade tem participação nas atividades assistenciais: recolhimento de alimentos, visitas aos doentes etc. Além disso, há três grupos de vicentinos que têm como função principal o trabalho assistencial” (Relatório).

Em São João, comunidade dentro de uma favela, há duas atividades assistenciais continuadas:

“Creche comunitária, que atende às crianças oriundas das famílias mais pobres da comunidade, oferecendo, por turno, alimentação e atividades relacionadas à educação infantil; outra atividade (...) consiste na distribuição de roupas e alimentos a um grupo de famílias carentes da comunidade” (Relatório).

E duas comunidades têm organização permanente para isso: há três grupos de vicentinos em Margarida Maria Alves e um em Santa Rita.

Vale a pena observar aqui que esta atividade assistencial até alguns anos atrás era desvalorizada e mesmo criticada na pastoral popular porque se receava que ela não levasse a uma postura ativa dos membros das comunidades. No entanto, a piora das condições de vida foi tão grande, ao mesmo

tempo em que o Estado foi reduzindo sua presença na área social, que a Igreja não teve alternativa senão ampliar ou criar novas formas de apoio para os mais carentes. Esta consciência e esta prática estão claramente presentes nas comunidades, como verificamos nesta pesquisa.

3. Iniciativas de geração de emprego e renda

Do mesmo modo que observamos, no item anterior, a piora das condições de vida, em particular a expansão do desemprego tem levado a busca de alternativas. Há alguns anos vêm se difundindo propostas destinadas a não esperar mais a iniciativa do Estado ou mesmo a retomada do crescimento econômico e a promover a criatividade dos trabalhadores para gerar meios de sobrevivência. Este é o caso, por exemplo, da economia solidária, em que a solidariedade é justamente a base da organização de cooperativas de trabalhadores e trabalhadoras (costureiras, quebradeiras de coco babaçu, rendeiras, operários que assumem empresas falidas etc.). Em entrevistas realizadas durante o 10º Encontro Intereclesial (sediado em Ilhéus, em 2000), vários representantes relataram o desenvolvimento de experiências de organização de trabalhadores, de cooperativas, como forma de enfrentar e superar o desemprego.

As iniciativas de geração de emprego e renda no conjunto das sessenta e sete comunidades aparecem em 16% delas. Como uma das comunidades aponta, a dificuldade provém das exigências excessivas para mantê-las: impostos, burocracia, entre outros (Margarida Maria Alves). Em S. Francisco:

*"Formaram uma **associação de pequenos produtores rurais**, que possui um trator comunitário, e têm uma organização de produção de varetas (de bambu). Em alguns casos, essa atividade é um trabalho extra, uma espécie de bico para complementar a renda familiar. Em outros casos, essa atividade é a única forma que gera a renda familiar. A produção de varetas transforma-se em emprego, em único meio de sobrevivência" (Relatório).*

4. Atividades sócio-transformadoras

Na pesquisa quantitativa, na resposta à pergunta sobre “O que a comunidade tem feito para enfrentar os problemas sociais”, chama a atenção à variedade de ações desenvolvidas pelas comunidades, sua criatividade, sua capacidade de iniciativa. Aparece um pouco de tudo:

- *Ações coletivas* diversas, como os mutirões (contra a desnutrição, para construir casa, para uma roça, nas limpezas de barragens em ruas e estradas etc.);
- Organização ou participação em *associações* (de moradores, de pequenos produtores rurais, clubes de mães);
- *Pastorais sociais*: da criança, da saúde;
- *Lutas e movimentos sociais* (plebiscito contra a ALCA¹⁰, plebiscito da dívida externa, lutas pela saúde, sindicato, lutas pelas crianças e adolescentes, Grito dos Excluídos¹¹);
- *Pressão sobre autoridades/políticos* (pedir apoio a governantes, comunicar aos órgãos competentes, reclamações aos vereadores, ofício para as autoridades, abaixo-assinados, manifestações, cobrança junto ao Executivo e ao Legislativo, Grupo de Acompanhamento do Legislativo, encontro com políticos para cobrar);
- Atividades de *conscientização*.

Um outro dado que permite verificar o nível de participação social e política dos membros das comunidades é o número destas que tiveram candidatos em eleições para sindicato ou para associação de moradores ou de pequenos produtores rurais.

10. Em entrevista, um dos membros da comunidade Margarida Maria Alves contou sobre a mobilização em vista do plebiscito contra a ALCA (em 2002): “Fomos de casa em casa, pedindo para as pessoas assinarem o manifesto contra a ALCA. Montamos uma barraquinha na avenida e explicamos para as pessoas o que era a ALCA e conseguimos muitas assinaturas. Foi uma festa” (Relatório).

11. O “Grito dos Excluídos” é uma iniciativa da Pastoral Social da CNBB que teve sua primeira edição em 1995, no início do governo FHC. Hoje, inúmeros movimentos sociais participam desta atividade. Reúne milhares de pessoas em quase metade dos municípios brasileiros no dia da Independência, 7 de setembro, para protestar contra a exclusão social. A principal localidade desta manifestação é Aparecida (SP), onde termina a Romaria dos Trabalhadores.

Tabela 3 – Ceps segundo existência de candidatos em eleições nos últimos cinco anos

	Núm	%
Eleições políticas	37	55%
Eleições Assoc. Moradores	32	48%
Eleições sindicais	17	25%
Eleições Assoc. de Produtores	9	13%

Obs.: Trata-se do número de comunidades com candidatos.

Tabela 4 – Número de candidatos em eleições nos últimos cinco anos, por gênero

	Núm	%
Eleições sindicais - mulheres	15	33%
Eleições sindicais - homens	31	67%
Eleições assoc. rurais - mulheres	26	22%
Eleições assoc. rurais - homens	90	78%
Eleições assoc. moradores - mulheres	124	48%
Eleições assoc. moradores - homens	133	52%
Eleições políticas - mulheres	31	24%
Eleições políticas - homens	97	76%
TOTAL DE MULHERES	196	36%
TOTAL DE HOMENS	351	64%
N.R.	13	

Quase a metade das comunidades (48%) tiveram candidatos para associações de moradores. E o número de pessoas que participaram nestas eleições também é alto: foram cento e trinta e três homens e quase o mesmo número de mulheres (124), num total de duzentos e cinquenta e sete pessoas que se candidataram. Este é um elemento importante: o grau de participação ativa das mulheres neste tipo de associação, candidatando-se a cargos de direção. Sinal de que as Ceps contribuem para aumentar este protagonismo das mulheres.

De qualquer modo, as diferenças de gênero aparecem claramente na tabela acima: enquanto nas eleições para associações de moradores,

o número de candidatas é quase igual ao de candidatos, nas demais (sindicatos, associações rurais e eleições políticas), o contraste é enorme: os homens são em número três vezes maior que as mulheres. O que significa que, neste particular, a atuação das comunidades ainda não conseguiu quebrar a cultura política dominante. Podemos ver isto no exemplo da comunidade Santa Rita:

“Outra observação quanto a esse tema diz respeito à filiação à Associação de Produtores. Segundo informações transmitidas no grupo focal com os jovens, a filiação se dá pelo marido, sendo todos os demais membros da família considerados associados dependentes. Tal realidade reforçaria o afastamento das mulheres das questões sociais e políticas uma vez que as reuniões são realizadas com a presença dos sócios principais, ou seja, dos ‘pais de família’” (Relatório).

Dissemos anteriormente que são citadas diferentes atividades de cunho sócio-transformador. Mas o nível, a intensidade do engajamento, do associativismo, das lutas, varia muito de uma comunidade para outra.

A diferença de intensidade na participação é visível na pesquisa de campo junto às quatro comunidades. Aqui, parece haver uma gradação: desde comunidade muito envolvida em movimentos e muito politizada (Margarida Maria Alves), até comunidade praticamente desengajada, com pouco interesse político, com atividades somente comunitárias: creche, ajuda aos necessitados (São João).

Na comunidade Margarida Maria Alves, encontramos todo tipo de mobilizações - desde as de bairro (creche, posto de saúde) -, até as mais amplas - contra a ALCA, a dívida externa - e o envolvimento político-partidário. Seus membros participam de movimentos sociais, denúncias, campanhas, debates, cursos de formação sobre realidade social e política e sobre direitos: associação de moradores, Romaria da Terra, Romaria dos Trabalhadores, lutas pela moradia, contra a violência, Grito dos Excluídos.

*“A **pastoral da Saúde**, além de fazer um trabalho com ervas medicinais e alimentos alternativos, acompanha de perto a construção do posto de saúde. Foi a Pastoral*

que esteve à frente de mais essa conquista da comunidade.(...)
*A entidade que levou à frente os movimentos pela melhoria do bairro foi a **Associação de bairro**, onde a maioria “sempre foi gente da Igreja, nesta comunidade, assim como em toda a cidade de Ipatinga. Juntas, as Associações de Bairro formam o COMPOR (Congresso Municipal de Prioridades Orçamentárias) onde se discute o orçamento participativo” (Relatório).*

O nível de consciência política nesta comunidade é elevado, observando-se uma análise crítica do próprio PT, o partido que esteve no governo municipal durante quatro mandatos. Este nível de mobilização e de consciência se explicaria, segundo os próprios entrevistados, pelo tipo de formação das Cebts ocorrido lá: o trabalho de um grupo de padres progressistas no início dos anos 80. Por outro lado, a organização dos trabalhadores data de fim dos anos 70, do movimento dos metalúrgicos da Usiminas. Esta antiga mobilização é que foi a origem do PT, junto com as Cebts - das quais os operários participavam. O prefeito – em 2003, período da pesquisa - era uma antiga liderança do movimento sindical.

Apesar disso, os entrevistados observam que o nível de mobilização é menor do que já ocorreu. Uma das razões apontadas é o próprio fato de haver uma prefeitura petista: primeiramente, porque ela atende - ao menos em parte - às necessidades da população, o que dispensa uma mobilização maior para obter o atendimento.

“A luta diminuiu, não regrediu. Muitos anseios foram conseguidos, o povo acomodou. As lutas eram mais fortes” (membro atuante da comunidade).

Em segundo lugar, a prefeitura absorve lideranças dos movimentos sociais; em terceiro lugar - uma observação mais recente - é que ela procura cooptar os setores descontentes ou desmobilizá-los (o que é mais fácil para um governo próximo, constituído por pessoas identificadas com as comunidades).

“Hoje, vai pouca gente batalhar, fazer movimento na Prefeitura. Antes era mais forte o movimento para reivindicar”; “Nós tínhamos aqui núcleos do PT (...).

Depois que elegemos o PT, a gente deixou morrer e foi isso que enfraqueceu o movimento” (Grupo focal com mulheres).

Antes, as lutas eram mais participadas:

“Era a comunidade Igreja batalhando. Esse movimento diminuiu. (...) Quando o movimento é mais diretamente ligado para o povo (reivindicatório), a comunidade faz presença. Diminuiu a participação porque há mais pessoas que criticam. Não acreditam mais. Decepção do povo. Corrupção mesmo aqui” (Ministra da Palavra).

São Francisco é uma comunidade relativamente menor, rural e em processo de diminuição do número de participantes, por motivos sócio-econômicos (desemprego, localidade que não oferece muitas possibilidades de desenvolvimento, partida dos jovens). No entanto, tem um nível de mobilização razoável. Aí também encontramos várias mobilizações das pessoas para obter o que necessitam. Há igualmente participação em campanhas mais amplas como a da dívida externa, a da ALCA, o Grito dos Excluídos. No questionário, a comunidade afirmou participar de algumas atividades no campo social e político e que, para resolver os problemas, vem mobilizando pessoas, fazendo ofícios, marcando reuniões com autoridades da região. Algumas pessoas participam de cursos de formação sobre direitos e cidadania, sobre a realidade social e política.

Aqui, há uma mobilização razoável e a dificuldade provém do já citado processo de decadência econômica, com redução de oportunidades.

Por outro lado, embora a maioria da comunidade seja composta de mulheres,

“Poucas mulheres da comunidade participam de atividades ligadas aos movimentos sociais. A maioria das mulheres da comunidade é dona de casa, tem hábitos muito caseiros. Poucas mulheres trabalham fora. São as mulheres jovens, da nova geração que estão participando mais do mundo externo. A coordenadora foi a única mulher a participar de atividades sociopolíticas” (Relatório).

Nós encontramos associação de pequenos produtores tanto em São Francisco quanto em Santa Rita; nesta última, a associação é recente, tem menos de dois anos.

“Representa uma experiência de organização e de pressão por parte dos pequenos agricultores da região. Tem sido o espaço onde tende a crescer a consciência social. (Há dois ou três vereadores que têm aparecido nas reuniões da Associação). A partir desse interesse por parte dos políticos, os associados percebem a potencialidade da Associação como força de pressão e negociação” (Relatório).

Em Santa Rita não haveria uma preocupação mais direta com movimentos e lutas sociais. Tal fato é justificado por não serem atingidos por questões sociais graves como falta de terra, de emprego, fome - segundo entrevista com uma Ministra da Palavra. Parece se tratar de uma comunidade de pequenos proprietários numa região tranqüila do ponto de vista social, o que constitui uma exceção no conjunto das quatro comunidades.

Apesar da reclamação de participação menor, no conjunto das sessenta e sete comunidades, quando se pergunta sobre a força que a comunidade dá aos movimentos sociais e lutas populares, a maioria diz que esta força aumentou (42%), um número menor diz que diminuiu (24%) e 31% dizem que continua igual.

A desmobilização ou diminuição da mobilização presente nas comunidades é um fenômeno mais amplo: atinge o conjunto da sociedade na última década e meia. A verdade é que a década de 80 foi marcada por um ascenso extraordinário dos movimentos sociais. A mobilização começa em meados dos anos 70, através dos movimentos reivindicatórios urbanos, as associações de moradores, as federações de associações; em seguida, vem o movimento operário, depois de longo silêncio, aparecendo na cena pública com as famosas greves dos anos 1978-80. Aparecem e se desenvolvem pouco a pouco o movimento ecológico, os movimentos de gênero e de raça. A luta contra a ditadura e pela democratização se ampliará nos últimos anos da ditadura militar, atingindo o auge com as “diretas já” (1984). A mobilização continuará na Nova República, no período da Constituinte (1986-88),

culminando na “Constituição Cidadã” (1988), e nas eleições presidenciais de 1989, em que chegou ao segundo turno um candidato do movimento popular, do Partido dos Trabalhadores.

Os anos 90, que começam com o governo Collor e o início da implementação das políticas neoliberais em nosso país, serão anos de refluxo. Por várias razões: em primeiro lugar, porque as políticas neoliberais implicam quebrar a resistência dos trabalhadores e de suas organizações. Collor vai jogar a repressão contra os movimentos de trabalhadores que ousam desafiar-lo. Fernando Henrique vai seguir-lhe os passos. E aparece um ator já conhecido, mas organizado de forma nova: a mídia, atuando de forma unânime. O que vai facilitar isto são as novas tecnologias da informação e da comunicação (informática, Internet). No meio do processo de fusão de empresas, os meios de comunicação vão sendo apropriados por oligopólios. E o acontecimento internacional mais importante deste período - a queda do socialismo real (1989-1991) - vai facilitar a difusão de uma nova ideologia (o “pensamento único”) por todos estes meios, contribuindo para atacar os valores sobre os quais se ergueu a sociedade fundada nos direitos humanos. O capitalismo aparece como vitorioso e sem adversários.

Mas os neoliberais vão atacar duramente os direitos sociais, na medida em que o Estado se retira da área social e entrega parte dela ao mercado. O desemprego cresce enormemente e atinge as condições de vida da maioria: parte dos trabalhadores perde o emprego e cai na informalidade. Outra parte é empregada, mas sem as garantias de proteção social: sem carteira assinada. O emprego se precariza. O poder aquisitivo do salário cai. O resultado é a dificuldade de mobilização, por causa do desemprego, de um lado, por causa da necessidade de trabalhar mais para completar a remuneração, de outro. Reduz-se o tempo (e os recursos) para se reunir, se organizar, resistir¹². E as motivações que levavam à mobilização são alvo de deslegitimação: direitos agora são considerados “privilégios”, luta social

12. Numa entrevista com um grupo focal de mulheres da comunidade Margarida Maria Alves, uma delas assim explicou por que o nível de participação diminuiu: “Porque as empresas apertaram mais em termos de horário de trabalho e, hoje, as pessoas trabalham 12 horas. Não sobra tempo para participar da comunidade” (Relatório).

passa a ser considerada “corporativismo”, luta por melhores salários numa economia centrada no combate à inflação é tratado como crime social. As mazelas sociais - desemprego, precarização - passam a ser tratadas não mais como injustiça (produto humano), mas como resultado inexorável da evolução econômica, como uma “conseqüência natural” (“progresso”, “globalização”, “novas tecnologias”), sobre a qual os seres humanos não têm poder. Em conseqüência, no decorrer dos anos 90, haverá uma progressiva desmobilização dos setores populares.

O movimento mais atingido é o movimento sindical, por razões óbvias. Há exceções, como o Movimento dos Sem-Terra, exatamente porque articula os que não têm um emprego formal. A realidade difícil não impede, porém, que se organize a resistência: enquanto os direitos sociais são atacados, novos direitos vão sendo propostos pela sociedade, como os direitos das mulheres, os direitos ambientais. E, no decorrer do tempo, os efeitos negativos das políticas e da globalização neoliberais vão cobrando seu preço: um novo movimento internacional cresce rapidamente em fins dos 90 – o movimento anti-globalização (ou por uma outra globalização), que contesta o “pensamento único” e defende os direitos humanos no seu conjunto: civis, políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais.

Inicialmente organizado de forma contestatária, este movimento dará um passo fundamental com a organização do Fórum Social Mundial (2001, 2002, 2003, em Porto Alegre, 2004, em Mumbai, na Índia e 2005, novamente em Porto Alegre).

O império do capital financeiro encontra um adversário que vem se fortalecendo e se articulando cada vez mais. Por outro lado, se a pressão dos EUA e do capital financeiro internacional consegue dobrar governos eleitos em oposição ao neoliberalismo, as sociedades não se submetem mais a seus ditames: nos três últimos anos, na América Latina, governos que esqueceram seus compromissos eleitorais ou que simplesmente obedeceram à pressão dos mercados foram derrubados pelo movimento popular (Equador, 2000; Argentina, 2001; Bolívia, 2003).

No Brasil, além da expressividade do MST, aparecem outros movimentos, como o dos Sem-Teto, nas cidades. Cresce, por outro lado, a pressão da sociedade civil através das novas formas de participação institucional

que são os conselhos setoriais: de saúde, de educação, da criança e do adolescente, da assistência social, da habitação etc. Surgem, em alguns municípios, o orçamento participativo e seu conselho. As conferências nacionais - de saúde, de educação, de assistência social, meio ambiente - também exercem pressão.

Nos últimos anos, surgiu um novo tipo de atividade entre as Cebes: a participação em Conselhos (setoriais, municipais etc.). Em nossa pesquisa vimos o envolvimento no Orçamento Participativo, no Conselho Municipal dos Direitos das Mulheres e no Conselho Tutelar. Os conselhos passam a fazer parte da realidade política brasileira a partir da Constituição de 1988: desde então, em todas as esferas (federal, estadual, municipal), constituíram-se conselhos onde têm assento representantes da sociedade civil junto a representantes dos governos. Os membros atuantes das comunidades têm participado ativamente neste novo canal de exercício da cidadania. É preciso observar que esta inovação democrática nem sempre realiza seus objetivos: a cultura política tradicional leva inúmeros prefeitos e secretários municipais a dominar os conselhos e a utilizá-los segundo seus próprios interesses, inibindo desta forma seu papel ativo e fiscalizador.

Estas várias formas de resistência constituem a razão pela qual, apesar do poder dos governos neoliberais e da mídia, suas metas não puderam ser plenamente atingidas: organizou-se na sociedade civil, nas cidades, nos campos, uma forte resistência que atravessou o seu caminho e lhes impôs sérios limites.

É preciso fazer uma outra observação: muitas das sessenta e sete comunidades realizam certo tipo de atividades pouco comuns, que exigem muita informação (por exemplo, plebiscito da ALCA - 66% -, da dívida externa - 52%). Para comunidades situadas em cidades grandes, isto seria explicável, porque aí a campanha é bem divulgada. Mas em cidades menores ou áreas rurais, é mais difícil. O que explica este alto grau de mobilização das comunidades é a divulgação feita no interior da Igreja (pela CNBB, pelas pastorais): esta campanha chega ao conjunto das comunidades de todo o Brasil através de boletins, textos, cartilhas, folhetos, programas de rádio da Igreja - e, nos últimos anos, pela Internet - e cursos e debates promovidos pelas dioceses, paróquias, pastorais etc. Tendo em vista que

representantes ou lideranças das comunidades participam destas atividades, ficam informados e despertam para a necessidade de mobilização. As Cebts se encontram capilarmente articuladas numa grande rede, recebendo os influxos desta rede, respondendo através de participação, de ações, de mobilizações.

Aqui cabe destacar, por exemplo, que, em mais de dois terços das comunidades (69%), seus membros participam de cursos - sobre realidade social e política e/ ou sobre direitos e cidadania -, e/ ou de debates, de campanhas, de denúncias. Estes cursos são um importante instrumento de formação dos membros das comunidades. É verdade que a maioria dos membros de cada comunidade não consegue participar deles: são as lideranças, os representantes que, em geral, o fazem, porque a maioria dos cursos é realizada em cidades maiores, mais centrais. No entanto, de alguma maneira, mesmo incompletamente, eles fazem chegar às comunidades algo do que aprenderam, descobriram, intercambiaram nestes cursos. Esta, aliás, é uma prática muito valorizada nas comunidades: todo representante que é enviado a um encontro fora da localidade deve, no retorno, devolver à comunidade o relato sobre o encontro, o que foi discutido, o que foi decidido. Esta exigência de partilha do conhecimento adquirido faz parte da missão do representante.

Tabela 5 – Cebts segundo participação em atividades sociais e políticas

	Núm.	%
SIM	46	69%
Campanhas	30	45%
Curso sobre realidade social e política	23	34%
Curso sobre direitos e cidadania	23	34%
Denúncias	20	30%
Debates	17	25%
Outras	7	10%

Como notamos no início deste item, há comunidades menos ativas: é o caso de São João. É a que menos participa de movimentos: já foram

mais engajados, mas atualmente, não. A questão política não interessa à maioria dos membros da comunidade. Têm atividades, sim, mas a nível comunitário - a creche que atende às necessidades das pessoas do bairro. O tráfico, sem dúvida, com seus acompanhantes - violência, polícia, limitações à locomoção - é o fator mais prejudicial à organização das comunidades presentes nas favelas. Até dez anos atrás, o tráfico de drogas convivía de forma mais ou menos pacífica com o movimento popular, as associações de moradores. Nos últimos anos, porém, passou a intimidar as diretorias destas associações e a impor condições para permitir seu funcionamento, o que limita fortemente sua autonomia. Isto não quer dizer que seja um fator impeditivo. No caso desta comunidade, o fator externo (tráfico) se articula com fatores internos. A composição da comunidade é de pessoas mais velhas, e há pouco espaço para os jovens; a comunidade parece pouco dinâmica, praticamente estacionada.

5. Atividades político-partidárias

Em mais da metade das sessenta e sete comunidades (55%), houve candidatos a eleições políticas, o que revela um interesse real pela questão política - ao menos, pela política local - e uma postura ativa em boa parte das comunidades. Um tipo de iniciativa que vale a pena destacar e que está presente em dez comunidades (15%) é o Grupo de Acompanhamento do Legislativo, que as organizações populares começaram a utilizar como forma de exercer o controle público sobre a atividade de seus representantes políticos e que tem sido bastante eficaz¹³.

Se examinarmos mais a fundo o interesse pela questão política, veremos um quadro diversificado: é o que aparece no exemplo das quatro comunidades que foram pesquisadas.

13. O Grupo de Acompanhamento do Legislativo (GAL) é uma iniciativa desenvolvida a partir dos anos 90 em alguns municípios por movimentos sociais e outras entidades da sociedade civil. Consiste em enviar representantes dos movimentos, em rodízio, para assistirem a todas as sessões da Câmara Municipal. Os representantes relatam ao conjunto dos movimentos a ação dos vereadores. Esta prática reduziu fortemente, nestas municipalidades, as práticas abusivas de vereadores ou do prefeito.

A comunidade Margarida Maria Alves é bastante politizada, com intensa participação nas campanhas eleitorais, no Orçamento Participativo, vinculada majoritariamente ao PT. Os membros atuantes da comunidade revelam uma consciência política bastante aguçada quando falam da prefeitura petista e seus esforços de cooptação. E observam que houve uma certa desmobilização desde que o PT assumiu o governo municipal. O grupo expressa – em 2003 - opção pelo PT, mas tem consciência de que há uma série de limites a serem superados. E que a estratégia é: “*só vai para a frente se o povo reivindicar*”.

“A comunidade é definida. Já estudamos muito a questão política. Hoje, não estudamos tanto. Hoje, está política do bem comum. Não está tanto para o partido. Até define-se por um partido, mas não de olhos fechados. Se ele não fizer, a gente questiona, cobra. É o ideal, mas não é a solução” (militante da Pastoral Operária).

“Já levantam a possibilidade de votar em outros partidos. Tem uma mulher bem interessante do PDT. Ela é Ministra da Palavra e foi eleita praticamente pelos vicentinos e pela Renovação Carismática. Ela é vicentina” (Ministra da Palavra).

“Na Câmara tem três vereadoras que foram eleitas pelas comunidades”.

Um entrevistado revela uma postura crítica em relação à opção por um partido (PT):

“O ideal seria se não existisse (atividades político-partidárias) (...). O PT ocupa grande parte dos nossos líderes. Igreja não é lugar de política. Partido cada um tem o seu. Tem que ter liberdade de opção” (Ministro da Palavra).

A postura frente à política é um pouco diferente em S. Francisco: segundo um coordenador, para algumas pessoas da comunidade “política e religião não se misturam, pois política é coisa suja”. É possível afirmar que há poucas pessoas que participam de atividades político-partidárias na comunidade. O mesmo coordenador acredita que, dos anos 90 para cá,

a consciência política vem crescendo. Hoje pode-se falar de política, mas devagar, lentamente (entrevista) ¹⁴.

Na comunidade de São João, o pesquisador observou que alguns membros participativos da comunidade demonstraram uma certa simpatia em relação ao PT, embora em nível local costumem apoiar o político local – que mantém com a favela uma relação de tipo clientelista. E é a presença desse político que acaba impedindo uma reflexão que fuja a esse rótulo da política enquanto “coisa suja”. Segundo uma ministra da Palavra:

“A comunidade está buscando a transformação da sociedade, mas é muito difícil. A comunidade participa indo às atividades de formação política promovidas pela matriz, tendo no passado se envolvido mais, sobretudo na luta pela água e pela luz”.

“A comunidade quer participar das lutas populares, mas espera ser convocada para as atividades” (Agente de pastoral).

As atividades a que se referem os entrevistados são promovidas pela área pastoral, que reúne várias paróquias da redondeza. Assim, esta comunidade - que é pouco dinâmica - recebe um impulso animador da área pastoral na qual se insere.

De forma semelhante ao que vimos nas atividades sócio-transformadoras, há diversidade no que tange ao engajamento político por parte das comunidades. Na maioria, há algum grau de participação, mas, no conjunto, umas são muito ativas, outras menos e outras praticamente sem participação. Pode-se observar também que algumas Cebts têm uma longa história de militância e outras estão despertando agora.

14. Nas eleições de 2004, a outra coordenadora desta comunidade foi lançada candidata a vereadora pelo PT, não chegou a ser eleita, mas teve uma votação expressiva. Entrevistada pouco depois das eleições, afirmou que, apesar de não ter sido eleita, foi muito importante a mobilização promovida pela campanha eleitoral, com visitas a todas as áreas do município e participação ativa dos setores populares.

6. O que anima as comunidades

A pesquisa revela que as comunidades se encontram no interior da sociedade, na qual se encontram forças desmobilizadoras, mas guardam as raízes da resistência. O nível, a intensidade, o grau de engajamento se reduziram - ao menos, temporariamente -, mas as comunidades em geral mantêm sua atuação, descobrindo novas formas de inserção e de mobilização. Talvez se possa dizer que mantêm seu compromisso exatamente porque a motivação para sua organização é a fé ¹⁵. É a fé que constrói a comunidade:

“Nas comunidades, tal como nas primeiras comunidades cristãs, a fé anima a esperança, que sustenta a luta contra a injustiça e a exclusão social. A utopia permanece como ideal que atrai e mobiliza as energias dos que têm fé. É por isso que a resistência continua, o esforço coletivo se renova, a união é reafirmada” (Lesbaupin, 1999).

Gramsci observava, a respeito do cristianismo primitivo, que, frente a um opressor tão poderoso - o Império Romano -, a determinação dos cristãos *“transforma-se em uma formidável força de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada: ‘Estou vencido momentaneamente mas a força das coisas trabalha por mim a longo prazo etc. A vontade real se transforma em um ato de fé’ (...)”* (Gramsci, 1966:23).

É certamente esta fé que ancora a esperança num espaço mais profundo, para além daquilo que se pode ver.

15. Sobre o significado da fé religiosa, ver o comentário de Löwy a respeito de Lucien Goldmann (2000: 32).

Bibliografia

- BOFF, Clodovis (1979). "A influência política das comunidades eclesiais de base". *SEDOC*, 11 (118): 797-818.
- _____ et alii. (1997). *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas.
- BOFF, Leonardo (1981). "Comunidades eclesiais de base - povo oprimido que se organiza para a libertação". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 41 (162): 312-320.
- DEMO, Pedro e CALSING, Eliseu F. (1981). "Relatório de pesquisa sobre comunidades eclesiais de base". In: CNBB. *Comunidades: Igreja na base*. 4a.ed., São Paulo, Paulinas, p. 15-64.
- DOIMO, Ana Maria (1995). *A Vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro, ANPOCS/Relume-Dumará.
- EVERS, Tilman (1984). "Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais". *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, 2 (4): 11-23.
- GALLETTA, Ricardo (1985). *Pastoral e política partidária nas CEBs*. (Tese Mestr. Ciências Sociais - UNIMEP, Piracicaba, São Paulo).
- GOHN, Maria da Glória (1985). *A Força da periferia*. Petrópolis, Vozes.
- GRAMSCI, A. (1966). *A Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- GREGORY, Afonso (1973). "Dados preliminares sobre experiências de comunidades eclesiais de base no Brasil. Uma visão sociográfica". In: Id. (org.). *Comunidades eclesiais de base: utopia ou realidade*. Petrópolis, Vozes/CERIS, p. 46-96.
- IRELAND, Rowan (1986). "Comunidades eclesiais de base, grupos espíritas e a democratização do Brasil". In: KRISCHKE, Paulo J. e MAINWARING, Scott (éds.). *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. P.Alegre, L&PM; CEDEC, p.151-183.
- JACOBI, Pedro (1983). Movimentos populares urbanos e resposta do Estado: autonomia e controle versus cooptação e clientelismo. In: BOSCHI, Renato Raul (org.) (1983). *Movimentos coletivos no Brasil urbano*. Rio de Janeiro, Zahar, p.145-179.
- KRISCHKE, Paulo José (1986). "As CEBs na "Abertura": mediações entre a reforma da Igreja e as transformações da sociedade". In: KRISCHKE, Paulo J. e MAINWARING, Scott (orgs.). *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. P.Alegre, L&PM; CEDEC, p. 185-207.
- LESBAUPIN, Ivo (1987). *Mouvement populaire, Eglise catholique et politique au Brésil: l'apport des communautés ecclésiastiques urbaines de base aux mouvements populaires*. (Tese Dout. Sociologia, Univ. de Toulouse-le-Mirail).
- _____ (1999). "Comunidades que lutam pela justiça". In: *Texto-base do X. Encontro Intereclesial de CEBs*. Paulo Afonso, Ed. Ponte Nova, p. 70-87.
- _____ (2000). "Comunidades de base e mudança social". *Praia Vermelha - Estudos de Política e Teoria Social*, 3: 54-79.
- _____ et alii (2004a). *As CEBs hoje: síntese de uma pesquisa em Minas Gerais e Rio de Janeiro*. São Leopoldo, Iser Assessoria/CEBI.
- _____ (2004b). "Revisitando as CEBs: um estudo no Rio de Janeiro e em Minas Gerais". *Religião e Sociedade*, (24): 147-176.
- LÖWY, Michael (2000). *A Guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, Vozes.
- MAINWARING, Scott e VIOLA, Eduardo (1987). "Novos movimentos sociais: cultura política e democracia no Brasil e Argentina". In: KRISCHKE, Paulo J. e SCHERER-WARREN, Ilse (orgs.). *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América do Sul*. São Paulo, Brasiliense, p. 102-188.
- MARIZ, Cecília e MACHADO, Maria das Dores. (2000), "Progressistas e Católicas Carismáticas: uma análise de discurso de mulheres de comunidades de base na atualidade brasileira". *Praia Vermelha - Estudos de Política e Teoria Social*, 3: 8-29.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (1996). *Reforçando a rede de uma Igreja missionária: uma avaliação pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia*. São Paulo, Paulinas, no prelo.

_____ (2001). "Perfil social e político das lideranças de CEBs no Brasil". *Memória e Caminhada*, 1: 6-13 (www.ucb.br/memoriaecaminhada)

OSIEL, Mark Y. (1984). "Going to the people - popular culture and the intellectuals in Brazil". *Archives Européennes de Sociologie*, XXV (2).

PRANDI, Reginaldo. (1997), *Um sopro do Espírito*. São Paulo: Edusp/Fapesp.

RODRIGUES, Solange dos Santos. (1997), *Comunidades eclesiais de base no Brasil: interfaces entre religião, política e produção do conhecimento*. (Dissertação Mestr. em Ciências Sociais, UFRJ).

SADER, Eder (1988). *Quando novos personagens entraram em cena*. Rio, Paz e Terra.

SINGER, Paul (1980). Movimentos de bairro. In: Id. et BRANT, Vinicius C. *São Paulo: o povo em movimento*. Petrópolis, Vozes/CEBRAP, p.83-109.

SOUTO, Anna Luiza Sales (1983). "Movimentos populares urbanos e suas formas de organização ligadas à Igreja". In: ANPOCS. *Ciências Sociais Hoje*, p. 63-95.

TEIXEIRA, Faustino Luiz (1987). *A Fé na vida. Um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil*. São Paulo, Loyola.

_____ (1996), *Os Encontros Intereclesiais de Ceb's no Brasil*. São Paulo: Paulinas.

VALLE, Rogério e PITTA, Marcelo (1994). *Comunidades eclesiais católicas: resultados estatísticos no Brasil*. Petrópolis, Vozes/CERIS.

_____ e BOFF, Clodovis (1993). *O caminhar de uma Igreja nordestina: avaliação pastoral da Diocese de Picos*. São Paulo, Paulinas.

VALORES RELIGIOSOS E PROFISSÕES

Pedro Simões¹

Resumo:

O presente artigo discute a relação de valores na prática de carreiras profissionais como serviço social, enfermagem e educação. O texto inicia enfatizando as razões por que estas profissões apresentam baixo status, sendo a intermediação de valores, principalmente religiosos, um dos seus principais fatores. Em seguida, é mostrado que os valores são racionalizados e instrumentalizados em qualquer tipo de ação profissional, já que as profissões estruturam-se a partir de parâmetros de mercado. Exemplos extraídos da literatura do serviço social evidenciam alguns dilemas que a intermediação dos valores religiosos trazem para estas profissões. Ao término, discute-se a necessidade de incorporação da temática na formação profissional de assistentes sociais, enfermeiros e educadores.

Palavras chave: valores religiosos, profissões, formação profissional

1. Doutor em Ciências Humanas: Sociologia (IUPERJ) e professor da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Abstract:

The article discusses the issue of values in professional careers as social work, nurse and pedagogy. Initially, the paper emphasizes the reasons why society attributes low status to these professions. It is argued that the mediation of social values, mainly the ones related to religion, functions as key factor. Next, it is shown that social values acquire a rational and instrumental character in all these careers, and that professions are structured according to market oriented parameters. Some examples from social work bibliography show how values' mediation bring dilemmas to professions. Finally, the article addresses the importance of this discussion for the professional training of social workers, nurses and teachers.

Keywords: religious values, professions, professional education.

Religious Values and Professions

Algumas profissões são constantemente questionadas no que diz respeito a seu profissionalismo. Em um texto mais antigo, Etzioni (1969) chega a tratar essas profissões com o prefixo semi, indicando a ausência de requisitos mínimos, entre certas ocupações, impedindo-as de serem plenamente qualificadas como profissões. Segundo esta tradição, o critério para se atribuir o qualificativo de “profissão” obedece a uma lista de tópicos, como formalização de um Código de Ética, constituição de um saber próprio, constituição de agências que regulem a atividade e que certifiquem e avalizem o conhecimento adquirido, entre outras (Diniz, 1995). Se uma atividade ou ocupação atende a todos os itens requeridos, então ela pode ser considerada uma profissão.

No entanto, mesmo cumprindo em grande parte os requisitos apontados por Etzioni e pelos autores que seguem esta via interpretativa, os profissionais de Enfermagem, Serviço Social, Educação, principalmente os voltados para os primeiros ciclos neste último caso, são permanentemente questionados acerca do caráter profissional de suas intervenções. Em geral, estes questionamentos derivam da observação, realizada pela população ou por outros profissionais, de que a intervenção de assistentes sociais, enfermeiros e educadores é relativamente pouco qualificada e pouco eficiente.

Os cursos acadêmicos que formam esses profissionais são tidos como de ingressos e de conclusões mais fáceis exatamente pelo baixo rigor de que estas profissões necessitam para intervenção. Por isso, são procurados majoritariamente por alunos de origem social menos favorecida. Apenas para se ter uma dimensão desta realidade, na comparação que Silva e Kochi (1995) realizaram, entre trinta e dois cursos de graduação da UFRJ, nos anos 1979 e 1993, Educação, Enfermagem e Serviço Social estão entre os dez últimos postos na hierarquia das carreiras². Em relação à origem

2. Os autores perceberam que existia uma correlação entre a relação candidato/vaga de cada carreira escolhida e a média obtida pelos alunos que conseguiram ingressar nos cursos. A partir daí é que se estruturou a “hierarquia das carreiras”. Enfermagem ocupou o 23º posto nos dois anos de comparação; Serviço Social, o 25º e o 32º, em 1979 e 1993, respectivamente; Educação/Pedagogia, ocupou o 27º e 30º postos, seguindo os mesmos anos.

social dos alunos, enquanto os 40% discentes dos cursos de Serviço Social e Pedagogia (Educação) vêm de famílias cujos pais têm o 2º grau completo, este percentual é de apenas 10% entre os alunos de Comunicação³.

Além disso, as atividades exercidas por assistentes sociais, enfermeiros, educadores são vistas como possíveis de serem realizadas por qualquer pessoa que tenha um mínimo treinamento para a tarefa (Kornbeck, 1998 e Giarchi e Lankshear, 1998). Elas parecem depender mais de qualidades e habilidades pessoais dos seus executores, como por exemplo, *dedicação, altruísmo, amor ao próximo, desprendimento, compromisso, empatia, compaixão, respeito*, do que de um conhecimento sofisticado e especializado. Parecem, ainda, ser objeto de escolhas vocacionadas, voltadas não para uma ação mercantil que visa o lucro e os ganhos no mercado, mas que se destina à auto-realização dos próprios profissionais, assim como ao cumprimento de condutas éticas (Iarskaia-smirnova e Romanov, 2002).

Os valores, principalmente oriundos das vivências religiosas dos profissionais, fornecem justificações para e a prática a escolha destas carreiras, assim como colaboram para que os assistentes sociais, enfermeiros e educadores permaneçam no desempenho de suas funções. Desta forma, as práticas profissionais engendradas por estes cursos comportam uma tensão em suas ações: elas se baseiam em valores e devem dar respostas às demandas e requisitos de mercado.

O texto a seguir mostra que a literatura sobre Enfermagem, Educação e Serviço Social sinalizam para a presença de valores, sobretudo religiosos, em suas práticas, acarretando, com isso, alguns dilemas. Na seqüência, discute alguns impasses inerentes à intermediação de valores religiosos na prática destas profissões, tendo a literatura do Serviço Social como principal parâmetro.

Profissão como Valor

O direcionamento para uma profissão pode dar-se tanto por critérios

3. Segundo dados coletados com alunos de primeiro período de 2001 da UFRJ.

privilegiadamente mercadológicos – como, por exemplo, a possibilidade de enriquecimento e mobilidade social – como por razões vocacionais⁴. A literatura que trata da sociologia das profissões identifica que a escolha de carreiras como Enfermagem⁵, Ensino de Primeiro Grau e Serviço Social – marcadamente femininas – está associada a valores que não se relacionam diretamente com a lógica mercantil, e que têm, como uma de suas fontes, a religião.

O estudo de Marinho (1986) sobre Enfermagem mostra a forte influência religiosa na profissão, assim como a marcante presença feminina. Afirma o autor que “até hoje ela [a influência religiosa] está presente, pois a Enfermagem é percebida como uma ‘carreira para servir’ e espera-se que seus praticantes demonstrem ‘altruísmo, abnegação e amor ao próximo’” (1986: 64). Desta forma, “o sentimento de religiosidade e a ‘preocupação com o social’ são dois aspectos bastante presentes em sua [da Enfermagem] ‘ideologia profissional’...” (idem).

Ao observar a construção da identidade profissional da Enfermagem, Moreira (1998-1999) mostra não só o traço feminino da profissão, mas também a passagem de uma atividade que era praticada pela elite social e que, paulatinamente, passa a ser exercida por agentes de origem menos privilegiada. A autora mostra, ainda, que as práticas de Enfermagem conviveram com dilemas como: pouca especialização do trabalho, associada a uma forte conduta valórica, identificada com o desprendimento e o sentido de vocação para a prática da ajuda e do cuidado. Na medida em que a Enfermagem passa a ter um caráter mais educativo (preventivo) que curativo, valores morais são atribuídos ao exercício da profissão. Estes recaem, tanto no recrutamento das profissionais, quanto na forma de atuação das mesmas.

A Educação, principalmente aquela voltada para os primeiros ciclos, tal como trata o trabalho de Mello (1982), é também uma profissão femi-

4. “Profissões podem ser escolhidas através da tradição (profissões hereditárias) ou escolhidas na base de considerações racionais, com vistas a um fim (especialmente a renda), ou aceitas por inspiração carismática ou por motivos afetivos, especialmente em virtude de interesses estamentais (de prestígio)” (Weber, 1994a).

5. No trabalho de Abbott e Wallace (1990) há comparações diretas entre as profissões de Serviço Social e Enfermagem.

nina, realizada pelos estratos menos favorecidos da população e com forte carga valórica. No texto, a autora tenta mostrar que é possível sair dos esquemas moralizantes, próprios de uma educação mais tradicional, para a incorporação de valores que levem a escola a ser um espaço em que se firmem compromissos políticos. O título de um dos capítulos, “muito amor, muita doação e pouco salário”, é bastante elucidativo. Embora a postura da autora seja crítica frente a este tipo de comportamento, a crítica torna-se necessária quando a conduta mais comum na prática educacional seja exatamente aquela que a autora rejeita.

O trabalho de Rios (1993) novamente recoloca a questão da competência técnica versus o compromisso político do educador. Sua crítica recai, principalmente, na dimensão moral que a prática educativa tem para o próprio educador: “o romantismo (...) se revela, por exemplo, quando se confunde ‘saber bem’ ou ‘fazer bem’ com o conhecer o bem, fazer o bem” (1993: 49; grifos do original). O autor afirma, ainda, que a qualidade da educação tem sido constantemente prejudicada por educadores preocupados em ‘fazer o bem’, sem questionar criticamente sua ação, assim como por aqueles que apenas consideram a dimensão moral da prática educativa. O ‘compromisso’, sustentado na afetividade e na espontaneidade é, ainda, um outro agravante na prática educacional.

Novamente, a alternativa à moralização é a politização. O autor não nega a importância da qualificação técnica na prática educativa, mas não considera que apenas a qualificação técnica seja capaz de determinar o rompimento da influência religiosa em profissões como Serviço Social e Educação.

Especificamente sobre o Serviço Social, a pesquisa de Karsch (1987) identifica que o trabalho profissional não “é predominantemente técnico, nem científico”, mas “comporta os fortes princípios de sua ética profissional” (1987: 80). Exatamente por esta característica, afirma a autora, o trabalho dos assistentes sociais se apresentaria, sempre, como inadequado para o trabalho em empresas, já que as “propostas teóricas do Serviço Social não são aplicáveis à prestação de serviços que é exigida nas instituições” (idem: 79).

Gentili (2001) sustenta posição similar, ao afirmar que esta é uma

profissão que se caracteriza historicamente por uma “ética comprometida” e não por um saber técnico e especializado. O centro da profissão, para as duas autoras brasileiras citadas, é a afirmação de princípios éticos, com os quais os profissionais estariam comprometidos.

Alguns autores ingleses e norte-americanos têm identificado o trabalho profissional com o trabalho pastoral. Reese e Brown (1997) mostram que, no trabalho com doentes terminais, discussões relativas a aspectos espirituais são travadas, preferencialmente por clérigos, mas também por assistentes sociais (especificamente quando se trata da “ansiedade da morte”) e também por enfermeiros mas, com menor frequência (ver também Babler, 1997). Price (2001) e Furman e Fry (2000), por exemplo, afirmam que assistentes sociais e pastores (*clerics*) podem ser colaboradores, ao invés de serem competidores, evitando assim duplicidade de serviços. As autoras não apenas mostram a similaridade de serviços prestados, mas também propõem que ambos os agentes podem, numa perspectiva holista, estabelecer um tratamento conjunto para seus clientes.

Além destes enfoques, o “altruísmo” foi debatido como sendo relevante para a prática profissional do Serviço Social, em vários números da revista *Social Service Review*, nos anos 1993 e 1994. Embora a temática tenha sido enfocada como parte da discussão de gênero, dado o passado “religioso” da profissão, afirmações como a de que o altruísmo “é uma parte real e fundamental da natureza humana e é em grande parte a razão de existência do Serviço Social como profissão” e de que “para aqueles comprometidos com a ajuda aos desfavorecidos, o altruísmo deve ser uma preocupação central” (Wakefield, 1993; ver debate com Austin, 1994) mantêm a profissão próxima ao ideário religioso.

Leira (1994) também privilegia este enfoque. Embora a autora não trate, especificamente, do tema da religião, define o conceito de “cuidado social” (*social care*) a partir de elementos que, segundo ela, estariam vinculados a um ideário feminino, mas que também se aproximam dos valores religiosos como, por exemplo, a realização da ação de cuidado, como resultado de um ato de amor.

Os assistentes sociais, enfermeiros e educadores mobilizam, privilegiadamente, afeto e valores, como centro de suas atuações profissionais.

Um dos grandes dilemas vividos por estas profissões foi o de tornar ações afetivas e valóricas em ações tipicamente técnicas e instrumentais. Esta é a razão por que a história destas profissões registra uma constante tensão entre arte e ciência na ação profissional, ou a tensão entre a ética do compromisso e a ética da responsabilidade, resultando tudo isto em um claro descrédito à ação destes profissionais, pela indefinição de seus parâmetros “científicos”.

Em 1974, por exemplo, nos Estados Unidos, Vigilante mostrava a tensão existente, quando se tentava estabelecer parâmetros propriamente científicos para o exercício do Serviço Social. Para o autor, a escolha dos instrumentos de conhecimento a serem utilizados pelos profissionais deveria estar subordinada aos valores humanitários da profissão.

Ao tratar do caso brasileiro, Netto (1991) chama a atenção para o fato de que, uma vez sendo incorporado pelas instâncias burocráticas do Estado e sendo estabelecido dentro das grandes empresas, o Serviço Social precisa se readequar funcionalmente a estas novas diretrizes. Mesmo com o estabelecimento de um programa curricular (elaborado nos anos sessenta) que buscava responder a esta demanda, o Serviço Social brasileiro não conseguiu se submeter inteiramente ao quantitativismo e à objetividade próprios da burocratização dos serviços sociais. Assim, o positivismo incorporado pela profissão, desde os anos cinquenta, esteve subordinado aos valores católicos.

O trabalho de Crimeen e Wilson (1997) mostra como, no caso austríaco, os assistentes sociais foram desafiados em sua ação profissional, pela maior racionalização das políticas de bem-estar, promovida pelo governo conservador, quando assume o país em 1975. A profissão, que se baseava em valores como a justiça social, vê-se em um dilema entre cumprir sua agenda de promoção da “justiça” e se submeter às determinações da burocracia.

Os trabalhos de Karsch (1987) e Weissahaupt (1988) mostraram a dificuldade dos assistentes sociais (ao menos, os brasileiros) em lidar com as restrições e limites institucionais, por um lado, e com os próprios objetivos da instituição, por outro. Diante destas normatizações, os assistentes sociais têm dificuldade em reconhecer como suas as tarefas assistenciais que lhes cabem, como também acabam considerando que, seguindo os procedimen-

tos institucionais, nada mais se faz do que um trabalho conservador de adequação dos usuários a uma “lógica dominante”.

Estes exemplos mostram que a intermediação de valores é uma das características nestas profissões, tornando-as mais identificadas com a ética da convicção do que com a ética da responsabilidade. Embora em permanente tensão com o saber técnico, é exatamente a ambigüidade entre valores e afeto, por um lado, e racionalização, por outro, que parece ser peculiar a estas carreiras.

Como entender, então, este paradoxo?

Valores e Mercado

Valores, sejam eles religiosos, de gênero, políticos ou de qualquer outra procedência, contribuem para a escolha de uma profissão, de suas justificativas, da razão por que os profissionais encontram sentido nestas atividades e nela permanecem. No entanto, os exemplos acima citados mostram que a intermediação de valores extrapola o campo das motivações e vocações, influenciando e conformando a própria prática realizada.

Entretanto, em ambientes modernos, as ações tradicionais, afetivas ou baseadas em valores se subordinam à racionalidade instrumental. Isto significa que, em espaços como mercado e Estado, afeto, tradição e valores não se manifestarão na forma romântica ou tradicionalista, mas obedecerão aos imperativos do utilitarismo e da instrumentalidade.

As profissões são expressão da própria modernidade, como consequência da divisão e especialização do trabalho. Como lembra Giddens (2000), a divisão do trabalho obriga o homem moderno, independentemente do seu credo religioso e de seus valores, a adotar formas de ação igualmente disciplinadas e especializadas, tal como o puritano quando segue a sua vocação. Como a divisão e especialização do trabalho são princípios organizativos da estrutura de trabalho social, então, qualquer tipo de inadequação a estes princípios, seja por princípios éticos-religiosas ou não, termina por acarretar prejuízos para o trabalhador sem afetar significativamente o processo produtivo. Weber chama a atenção, em “A Ética...” para o fato de que, quando o capitalismo torna-se dominante e emancipa-se de seus antigos suportes,

aqueles que não se adaptarem às condições de sucesso capitalistas serão sobrepujados, ou “pelo menos não poderão ascender”.

Com a racionalização do mundo social e seu conseqüente fetichismo, as ações puramente valóricas passaram a ser tidas como expressão de irracionalidade, já que perdem a capacidade de estabelecer uma coerente relação entre meios e fins. É o que diz Weber, quando afirma que: “quanto mais eleve o valor pelo qual se orienta [a ação] a um valor absoluto; pois quanto mais considere o valor próprio da ação (atitude moral pura, beleza, bondade absoluta, cumprimento absoluto dos deveres) tanto menos refletirá as conseqüências dessa ação” (Weber, 1994: 16). Os fins a que a sociedade capitalista se propõe são o consumo, o conforto e o enriquecimento no âmbito pessoal e o lucro, na esfera produtiva.

Desta forma, a expectativa do comportamento do homem moderno é a de estar baseado em uma ética secularizada⁶ e não mais religiosa. Principalmente porque, como afirma Weber no final da “Ética Protestante”, o racionalismo econômico passa a ter autonomia frente ao seu abrigo - a ética calvinista - e “atualmente determina de maneira violenta o estilo de vida de todo indivíduo nascido sob esse sistema, e não apenas daqueles diretamente atingidos pela aquisição econômica” (Weber, 1994a, 131)⁷.

Assim, a qualificação profissional destes agentes é referida, então, a valores que servirão como instrumentos de trabalho: simpatia, empatia, dedicação, compromisso, passam a ser elementos necessários e incorporados à prática destes profissionais no atendimento direto à população (principalmente nos casos do Serviço Social e da Enfermagem). Desta forma, os valores, antes de serem presenças anti-modernas ou estranhas

6. Aqui recuperamos a seguinte conceituação de secularização: “implica abandono, redução, subtração do status religioso; (...) é a perda para a religião e emancipação em relação a ela”; “nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência in temporalibus, seu disestablishment (vale dizer, sua separação do Estado), a depressão do seu valor cultural e sua demissão/libertação da função de integração social”; “ela é resultado, conseqüência, de certa maneira um ponto de chegada, uma conclusão lógica do processo histórico-religioso de desencantamento do mundo” (Pierucci, 2000: 121-122; grifos do original).

7. Os trabalhos de Polany (2000), Souza (1999), Prandi (in Pierucci e Prandi, 1996) e Vianna (1997) vão mostrar vários aspectos de como esta nova forma de comportamento passa a atingir, indistintamente, todas as relações sociais.

à racionalização das atividades profissionais, são o próprio objeto da ação instrumental.

A repetida alusão a valores nobres representa, para além disso, uma forma de auto-promoção da própria atividade desenvolvida. Se, dentro das possibilidades de escolha, estas profissões são as únicas opções possíveis, dadas as poucas exigências apresentadas pelo próprio curso, é preciso valorizar esta opção, mostrando que os salários modestos são compensados por valores nobres, mobilizados na ação profissional.

A própria escolha das profissões pode ser entendida como um aparente paradoxo entre valores “nobres” e a lógica do mercado. Em verdade, o ingresso nas profissões consideradas de baixo *status* representa uma grande mobilidade social ascendente, dada a baixa origem social dos alunos que nela ingressam, como visto anteriormente. Assim, a incorporação de valores sociais, como justiça social, a noção de ajuda, entre outros, como justificativa para o ingresso e escolha da profissão, não significam irracionalismo, mas uma forma de explicação racional para o ingresso em uma profissão de baixo *status*.

Assim, num certo sentido, as atitudes comportamentais são as mesmas entre aqueles que buscam profissões reconhecidamente valorizadas no mercado e entre os que ingressam em carreiras com menos *status*. Ambos estão interessados no sucesso, seja na forma do poder ou do dinheiro. No entanto, os primeiros não precisam de justificativas éticas para a sua escolha.

No entanto, mesmo estando os valores subordinados à racionalidade instrumental, a ação profissional intermediada por valores deixa de estar plenamente referida a juízos de fato, base das ações “científicas”, para referir-se também a juízos de valor. Para analisar, em maiores detalhes, o significado desta questão, os itens a seguir farão referências exclusivamente à literatura do Serviço Social, que já desenvolveu reflexões específicas sobre a intermediação de valores religiosos em suas atividades.

Juízos de Valor na prática das Profissões

Alguns exemplos tirados da literatura sobre Serviço Social mostram como os juízos de valor terminam sendo parte constitutiva da profissão.

Milner e O'Byrne (1998) chamam a atenção para o fato de que parte das decisões tomadas pelos assistentes sociais são baseadas em estereótipos, além de pautarem-se em uma “atenção seletiva” a determinadas questões e problemas ou aspectos específicos, ao invés de considerar o caso como um todo, redundando em parcialidade e distorção (a aparência do usuário pode dar uma impressão que será interpretada de forma distorcida).

Além disso, a pesquisa de Zubrzycki (1999) aponta para o fato de que experiências pessoais terminam influenciando o trabalho profissional. Segundo a autora, ter passado pela experiência da maternidade / paternidade contribui para modificar a forma de intervenção profissional. As fronteiras entre o “pessoal” e o “profissional” parecem não ser muito bem definidas quando o objeto de intervenção é a dificuldade alheia. Na literatura internacional há mesmo um entendimento de que a prática profissional demanda uma constante auto-reflexão do profissional sobre sua própria experiência de vida, dado que ela termina por interferir nas atividades assistenciais desenvolvidas (Lishman, 2002).

Em parte, este reconhecimento é decorrente do fato de que, ao tomar decisões morais, o que mais conta para o agente não é sua aderência a princípios e regras (institucionais ou corporativas, como os Códigos de Ética), que no mais das vezes não foram por ele formulados, são pouco específicos no direcionamento da ação, quando são integralmente conhecidos. O que, então, termina por ser o parâmetro de conduta, segundo Banks (1995), é o caráter do agente, seu bom senso moral e sua responsabilidade emocional. Asquith e Cheers (2001), ratificando a posição desta última autora, afirmam que as decisões tomadas são influenciadas pelas perspectivas morais e pessoais dos agentes, pelas políticas organizacionais e pela capacidade moral e prática dos profissionais, por exemplo. Esta última inclui, entre outras características, a boa vontade e habilidade de tomar a responsabilidade moral para ação; a qualidade do julgamento ético; percepção de si, do seu papel e do seu poder, coragem, independência e preocupação em fazer o que é certo.

Assim, há uma preocupação, por parte dos assistentes sociais, em não utilizar seus valores, principalmente religiosos, nas suas intervenções, embora, como foi visto, esta pareça ser de difícil implementação. A questão do

juízo de valor torna-se mais evidente quando existe uma diferença cultural marcante e significativa entre o profissional e sua clientela atendida.

Em entrevista com uma assistente social, esta afirmou:

“Eu entendo minha própria religião, especialmente lidando com pessoas idosas que são ortodoxas. Quando eles fazem demandas eu entendo o porquê. Ensinar outras pessoas sobre por que eles estão pedindo por certas coisas. Eu posso fazer as outras pessoas entenderem. Os asiáticos querem tomar banho, eles gostam de estar limpos antes de suas orações. Agora eles entendem o porquê.”⁸

A assistente social inglesa entrevistada era, ela própria, uma religiosa ortodoxa e trabalhava com migrantes, também ortodoxos. Para ela, respeitar o hábito de se banhar antes da primeira oração matinal não era apenas um capricho, mas uma necessidade de preservação da identidade e dos valores culturais da população atendida. Menosprezar tal exigência poderia ser entendido como uma atitude anti-ética.

O argumento é utilizado quando há uma clara diferença cultural - étnica / religiosa - entre o assistente social e o usuário. Isto ocorre, tanto quando se trabalha em um país em que tais traços são claros, como quando a clientela é composta por migrantes e exilados. E exatamente porque budismo, confucionismo, hinduísmo, islamismo e as seitas fundamentalistas têm visões de mundo e valores tão distintos da ética protestante, dos preceitos liberais ou do caritativismo católico, é que se torna possível perceber como a prática profissional está impregnada de referenciais valóricos tipicamente ocidentais. Configura-se, então, uma clara tensão na prática assistencial que pode chegar a ser interpretada como intolerante e etnocêntrica.

Assim, Delgado (1977), Canda (1983), Meystedt (1984), Ramirez (1985), Chu e Carew (1990), Haynes et. al (1997) e Al-Krenawi e Graham (2000) chamam a atenção para a forma como os assistentes sociais ingleses e norte-americanos lidam com populações como: os porto-riquenhos e

8. Este relato faz parte de um conjunto de quarenta e duas entrevistas realizadas pelo autor com assistentes sociais brasileiros e ingleses para sua tese de doutoramento.

hispânicos, as populações “rurais” que têm uma mentalidade religiosa do mundo, os grupos shamânicos, os chineses pertencentes ao confucionismo, os grupos mulçulmanos fundamentalistas e as populações islâmicas.

Todos estes textos reforçam pontos comuns: a necessidade de se compreender a visão de mundo da clientela; de os assistentes sociais abrirem-se para abordagens criativas e inovadoras, incorporando elementos culturais dos grupos atendidos; do respeito aos costumes e valores culturais, sem a imposição de não querendo impor os valores pessoais do profissional ou valores “da profissão”. Sem estes cuidados, há uma grande possibilidade, indicada pelos autores, de que o profissional perca prestígio junto aos grupos por ele atendidos, não conseguindo, assim, realizar sua prática.

Estas propostas, com um sentido claramente antropológico e culturalista, podem parecer distantes da realidade brasileira. Se, no entanto, for lembrado que aqui também são encontrados grupos étnico-religiosos claramente definidos, como os evangélicos-pentecostais ou os afro-descendentes, estas observações podem ser transpostas sem maiores dificuldades. As recomendações dos autores referem-se, sobretudo, à diversidade que se verifica, sempre que profissional e usuário partilham diferentes valores e crenças. Desta forma, as observações acima não se restringem a choques entre valores religiosos, mas incluem os existentes entre religiosos e não religiosos⁹.

Como decorrência do que foi exposto, um dos pontos a serem discutidos é o tema da imparcialidade da intervenção, ou em outros termos, a contraposição entre juízos de fato e juízos de valor.

Discutindo a Imparcialidade

A concepção de juízo de fato refere-se, basicamente, ao juízo puramente racional, baseado em critérios do que é verdadeiro, sendo, portanto, axiologicamente neutro e redundando em uma ação tida como imparcial.

9. “É importante reconhecer que o crucial não é caracterizar todos os assistentes sociais como religiosos ou não religiosos, mas como lidar com os dilemas que podem ocorrer quando um assistente social não religioso está em contato com um cliente religiosamente orientado ou quando ocorre o contrário” (Lowenberg, 1988: 22). E ainda: “Enquanto a diversidade de religiões e a hipocrisia do dogma justifica a posição ‘secular’, excluir a religião hoje é ser igualmente dogmático” (Patel, Naik e Humphries, 1998: 48).

Como, no entanto, discutir imparcialidade para práticas profissionais que, reconhecidamente, são intermediadas por valores religiosos?

Na literatura do Serviço Social, os valores e a imparcialidade do profissional em sua atuação envolve um conjunto de questões, que podem ser assim sumarizadas: primeiro, a busca da imparcialidade está no reconhecimento de que os valores são parte integrante e constitutiva das decisões práticas a serem tomadas pelos profissionais (Lowenberg, 1988). Isto não significa a exclusividade dos valores religiosos, mas os inclui necessariamente.

Segundo, é preciso reconhecer também que os valores se expressam na prática profissional, na maioria das vezes, de forma independente da consciência que se tenha deles¹⁰. Por isso, é preciso criar mecanismos de auto-controle que evitem a imposição de valores. Então, um primeiro passo neste sentido é a necessidade de o profissional ter clareza sobre quais são os seus próprios valores (*self-awareness*) e de que não deve exercer um julgamento sobre a visão de mundo e os valores do usuário dos serviços sociais.

Quando os assistentes sociais dizem que excluem os próprios valores (oriundos de sua inserção religiosa, de sua origem social, de sua etnicidade etc.) de sua prática profissional, tendem a ignorar o impacto dos seus próprios valores nas suas práticas, sem realmente distinguir o efeito de tais valores. Por isso, segundo autores como Liyanage (1974), Meystedt (1984) e Canda e Furman (1999), somente através da auto-consciência se evitaria que preconceitos, valores e crenças dos profissionais fossem impostos aos usuários de assistência.

Além disso, reforça-se, metodologicamente, a necessidade de se ter uma intervenção em que se respeite a auto-determinação dos sujeitos envolvidos (*self-determination*) e que parta do ponto em que o usuário se situa (*self-centredness ou client centredness*). Este é um ponto defendido por Lowenberg (1988), Banks (1995), além de Canda e Furman (1999), Bowpitt (2000).

10. "...embora os assistentes sociais digam que não impõem seus valores a seus clientes, a fala do Serviço Social é cheia de afirmações normativas e prescritivas e de julgamentos morais que buscam guiar os clientes nas suas escolhas de um comportamento correto nas suas decisões que eles fazem para resolver seus problemas" (Ejaz, 1991: 128).

Desta forma, não importa quais sejam as crenças do técnico. Na busca de uma prática que seja, de fato, eficiente e que respeite o usuário, é preciso entender quais são as suas crenças e atuar através delas, ou seja, instrumentalizá-las. Assim, acredita-se que seja possível, para o técnico, não impor seu ponto de vista durante a atuação. Além disso, se houver algum tipo de constrangimento do profissional em atuar de acordo com esta perspectiva, ele pode encaminhar o usuário para outro técnico, que atue seguindo esta orientação metodológica.

Aqui, novamente, retorna a questão da instrumentalidade. Ao adotar tal metodologia, por exemplo, faz-se um uso utilitário das crenças e valores expostos pela clientela, para que se chegue a fins estabelecidos pelo assistente social em seu tratamento. Esta forma de utilizar a metodologia, entretanto, embora seja um encaminhamento para a questão, pode, por outro lado, ser vista como desrespeitosa para com as crenças e valores da clientela.

Além disso, é possível que haja dificuldades e resistência por parte dos assistentes sociais em adotar tal metodologia, visto que o universo de crenças e valores da clientela pode ser por demais estranho ao dos profissionais, chegando à possibilidade de se confrontar com ele. No entanto, a sintonia entre as crenças e valores dos profissionais e as da clientela não é um requisito que possa ser dado como um *a priori* na intervenção assistencial. Assim, a tensão expressa no item anterior é retomada: uma tensão entre os valores e crenças dos profissionais e os valores e crenças da clientela.

Para que não haja proselitismo, afirma Lowenberg que: “atividades missionárias devem ser evitadas por todos os assistentes sociais, não importa se suas orientações são religiosas ou humanistas ou radicais” (1988: 92). Se a “neutralidade axiológica” é um mito, então uma opção é deixar claro, de princípio, quais são os valores que orientam a prática do profissional, ajudando-se, assim, o usuário a avaliar o que o assistente social está dizendo (Lowenberg, 1988 e Canda e Furman, 1999), da mesma forma que um psicólogo pode, de início, definir sua linha de tratamento (freudiana, lacaniana, ou outra), deixando ao paciente a escolha de seguir em frente ou não.

Outro ponto importante a ser considerado é o conceito de empatia.

A partir dele, não se pede que o profissional aceite os valores do cliente/ usuário, já que empatia significa “buscar um entendimento sensitivo e compreensível da posição valórica do cliente” (Lowenberg, 1988: 112). Ter uma atitude compreensiva não significa validar crenças e práticas outras, mas reconhecê-las como legítimas (Ejaz, 1991). Assim, afirma Lowenberg: “assistentes sociais, que acreditam e que não acreditam, devem aprender a entender a religião e seus impactos no comportamento humano. Tal entendimento é um pré-requisito para um prática efetiva” (1988: 149).

No entanto, a instrumentalização, por exemplo, de recursos religiosos para realizar uma ação baseada nas crenças dos usuários, visando aumentar a empatia e a eficiência da intervenção, podem levar a dilemas difíceis de serem superados. Um exemplo é a utilização de ritos e práticas religiosas como recurso interventivo.

Do Valor à Ação Utilitária da Fé

Os autores do Serviço Social abrem a possibilidade de que rituais religiosos sejam utilizados como instrumentos da ação profissional. No entanto, aqueles que endossam esta posição supõem que os profissionais devam acreditar na eficiência dos rituais empregados. Mesmo que eles não façam parte das suas crenças, é necessário acreditar que rituais religiosos, realizados junto com seu cliente/usuário, serão efetivos para o resultado profissional que se busca.

Lowenberg (1988) conta o caso de uma assistente social que, depois de ter percebido os benefícios psicológicos e emocionais derivados das experiências religiosas, “organiza vários rituais religiosos para serem feitos no hospital, mesmo tendo que superar consideráveis obstáculos administrativos, antes de poder fazê-los” (1988: 115). Segundo o autor, neste caso, o ritual religioso não era visto como um fim em si mesmo, mas “como um recurso viável” (idem).

Para Lowenberg (1988) ainda, se os assistentes sociais religiosos utilizam a prece como recurso técnico e nela acreditam, aqueles que não são religiosos podem ver outras razões para utilizar ritos de origem religiosa. Conforme o autor, uma frase, um som, uma prece ou um mantra podem ser

suficientes para mudar a mente de uma pessoa, em uma situação de estresse, para outra mais pacificada. Assim, “se relaxamento é o objetivo, não há razão clínica para não utilizar a prece com a qual os clientes se sentem confortáveis” (idem: 116). O autor lembra, no entanto, que “oração pode ser um importante elemento para ajudar alguns clientes: (...) mas raramente somente orar irá corrigir uma situação problema” (idem: 117).

Canda, em seu texto de 1990, é quem mais desenvolve a forma como a oração pode ser incorporada na prática do assistente social. O autor parte não apenas de uma concepção não-utilitária da prece, já que, para ele, “todas as formas de oração envolvem um diálogo amoroso com Deus” (1990: 4), assim também sua concepção é fortemente baseada em pressupostos católicos. Após afirmar os efeitos positivos da prece, o autor desenvolve um argumento para dizer que o assistente social “pode utilizar sua própria prece de pedidos ou de contemplação para reforçar sua preparação para ajudar o cliente. Inclusive, quando o processo de ajuda é entendido como uma prece em ação, o assistente social pode orar constantemente sem uma única aclamação piedosa” (1990: 7).

Trabalhos, ainda, como o de Gatza (1979), Meystedt (1984), Laird (1984) e Hook, Hugen e Aguillar (2001) vão ratificar formas possíveis de incorporação da prece e de rituais religiosos e espirituais na prática assistencial, sem que isso, para eles, seja posto como um problema à profissionalização da assistência. Este é um recurso que depende exclusivamente da fé e das crenças dos próprios profissionais, dificultando, assim, a possibilidade de reprodução e apreensão do mesmo por profissionais que não partilham destas crenças.

Estes exemplos parecem ser suficientes para evidenciar até onde a intermediação dos valores na prática das profissões pode levar. Chega-se, como foi mostrado neste item, ao ponto de se considerar que é próprio à intervenção profissional depender, quase integralmente, dos atributos pessoais dos profissionais. Estes atributos é que serão instrumentalizados na ação desenvolvida por enfermeiros, assistentes sociais e educadores como parte relevante de suas intervenções.

Há, então, uma polêmica acerca da efetiva importância dos valores para a prática destas profissões, além de questionamentos que apontam

para a necessidade de superação de práticas que se baseiem em valores. Os últimos dois tópicos tratam, então, de formulações que enfatizam a necessidade de se profissionalizar, através do ensino curricular, a intermediação dos valores, principalmente religiosos, na prática profissional, e das críticas a estas posturas.

Valores Incorporados

A tentativa de se padronizar a intermediação dos valores religiosos na prática do Serviço Social, via processo educativo, é realizada desde os anos cinquenta com Spencer (1956 e 1957). A autora estabeleceu alguns pontos básicos que os assistentes sociais deveriam conhecer para tratar do tema da religião, embora não dissesse, de forma explícita, como incluir tais pontos no currículo.

Em seguida, autores como Keith-Lucas (1960), Liyanage (1974), Marty (1980), Delton (1990), Holland (1989), Sheridan et. al (1992), Sheridan, Wilmer e Atcheson (1994) e Hook, Hugen e Aguillar (2001), através de pesquisas que atestam a relevância do estudo da religião para os profissionais de Serviço Social, insistem em que assistentes sociais precisam estar preparados para lidar com o aspecto religioso e espiritual das experiências dos clientes, como com qualquer outro aspecto desta experiência, mas não avançam em propostas efetivas de como introduzir o tema da religião na formação profissional. Nesta mesma linha, Amato-von Hemert (1994) afirma que: “nós não podemos prover serviços éticos e profissionais se nós impedimos pesquisas e treinamento interpretando questões privadas e opcionais relativas à religião” (1994: 10).

Canda é o primeiro autor que parece ter uma proposta efetiva de estudo da religião pelo Serviço Social para além do reconhecimento da relevância do tema. Ele propõe um estudo comparado, que propiciaria que, “estudantes examinem as suposições por detrás das crenças e comportamentos religiosos” o que poderia “ajudá-los a avaliar o impacto deles sobre os clientes” (Canda, 1989: 37). Um estudo que considerasse várias perspectivas religiosas sem promover uma em particular, sem proselitismo e sem a imposição dos valores do professor sobre os alunos. Esta aborda-

gem deveria respeitar a diversidade de compromissos de fé, considerando também os efeitos negativos possíveis, oriundos das práticas e crenças religiosas. Afirma o autor: “se estudantes não estão aptos a lidar com diferentes valores religiosos dentro de uma sala de aula, eles não estarão preparados para lidar com eles no campo” (idem: 38).

Além de a perspectiva comparada poder ajudar os alunos a desenvolver um “entendimento imparcial (“non-judgmental understanding”) das crenças e doutrinas religiosas, o ensino da religião deveria também abordar outros aspectos, como por exemplo: a. examinar religião e espiritualidade como aspectos gerais da cultura e das experiências humanas; b. comparar e contrastar crenças e comportamentos religiosos diversos; c. encorajar o diálogo explícito sobre assuntos a partir de diferentes aspectos valóricos; entre outros (Canda, 1989: 39).

Adicionada a estes pontos, estaria uma abordagem étnico-cultural e antropológica da religião, em que um panorama geral das religiões, das culturas e crenças seria discutido, além de sua relevância para o Serviço Social. Canda afirma ainda ser positivo que o professor seja conhecedor e adepto de uma fé (ou crença), pois poderia tratar com mais propriedade da religião à qual ele se vincula.

No final dos anos oitenta, Dudley e Helfgott (1990) realizaram pesquisa com cinquenta e três professores de quatro universidades norte-americanas. Perguntados se espiritualidade era um aspecto fundamental do ser humano, 75% concordaram ou concordaram fortemente; 47% avaliaram positivamente que os assistentes sociais deveriam se tornar mais sofisticados em “assuntos espirituais”. Perguntados se deveria haver um curso sobre a relação entre religião e Serviço Social, 60% concordaram com esta possibilidade, desde que a matéria fosse eletiva. Assim também, a vasta maioria entendia que o estudo da espiritualidade não estaria em conflito com “a missão do Serviço Social, com o NASW¹¹ o Código de Ética, sua próprias crenças, ou a crença dos clientes” (1990: 290). Já a maior preocupação registrada entre os entrevistados estava em que se assegurasse a separação entre Igreja e Estado.

Rice (2002) afirma que, nos Estados Unidos, “o Conselho Educacional

11. NASW – National Association of Social Work – Associação Nacional de Serviço social. O “national” refere-se aos Estados Unidos.

de Serviço Social já incluiu ‘religião’ nas suas definições de características-chave da diversidade humana como delineado nas suas políticas curriculares” (2002: 304). Assim, houve um aumento rápido de cursos, oferecendo a cadeira de “*Spirituality and Social Work*”, passando de quinze, em 1995, para cinquenta em 2002. Vale lembrar que referências a religião e espiritualidade só estiveram fora do currículo norte-americano, nas “Políticas Curriculares” de 1970 e 1984, retornando em 1985 (ver também Russel, 1998).

As maiores dificuldades na implementação de cursos sobre temas relativos à religião, segundo os representantes das faculdades entrevistadas, foram: “superar a resistência e ceticismo de seus colegas de faculdade; escopo estreito do material publicado; e encontrar livros e textos apropriados” (Russel, 1998: 23). Outro desafio foi o de manter “um ambiente respeitoso com a diversidade religiosa e espiritual na sala de aula” (idem). No entanto, foi reconhecido que os cursos “ajudaram os estudantes a desenvolver uma consciência do impacto da espiritualidade na vida das pessoas; e a ajudar os alunos no seu próprio crescimento espiritual” (idem: 24).

Como pode ser visto, esforços no sentido de incluir o tema da religião e dos valores religiosos no currículo profissional já vêm sendo realizados em alguns países e em algumas universidades, embora o debate sobre esta possibilidade seja ainda pouco estruturado. Esta via não impede a existência de juízos de valor na prática das profissões. No entanto, a ausência de debates sobre os valores, durante o período de formação dos profissionais e, principalmente, durante o treinamento prático destas atividades, redundam em que o tratamento às questões valóricas relativas a estas profissões ficará submetido aos critérios subjetivos de cada profissional.

Assim, o debate sobre o reconhecimento cultural faz-se, então, absolutamente necessário, para o encaminhamento desta questão. No dia-a-dia destas profissões, este debate não tem interesse apenas teórico, mas prático. Afinal, como proceder diante da diversidade cultural com que os trabalhadores sociais se deparam? Partir sempre tendo, por suposto, que são os valores profissionais que precisam ser afirmados? Reconhecer a diferença, partindo do entendimento do usuário, sem juízos de valor pré-concebidos? Aceitar que uma ou outra alternativa podem ser viáveis e igualmente

profissionais? Como foi visto, há urgência que se enfrentem tais questões quando se discute a intermediação dos valores na prática profissional.

Dado que não é só a religião que agrega valor à prática destas profissões, torna-se necessário também que o debate seja ampliado para a inclusão da origem social dos profissionais, sua identidade racial / étnica, sua preponderância sexista e a diversidade / pluralidade política inerente à formação profissional. Todos estes temas podem ser trabalhados e aprofundados, com vistas à instrumentalização da prática profissional, a partir da discussão do reconhecimento cultural. Como lidar com a diferença, assegurando uma identidade profissional e parâmetros profissionais de atuação?

O caminho da profissionalização parece apontar não para a eliminação dos valores nas profissões, mas para dar a eles um tratamento menos espontaneísta, buscando-se os mecanismos para que não se tornem sinais de preconceito ou proselitismo. No entanto, há autores que endossam argumentos contrários a estes, como se verá a seguir.

Valores Excluídos

Como se viu nos itens anteriores, há dificuldades para se ter a adoção de medidas que levem a uma prática reflexiva dos valores nas ações profissionais. As críticas, enfatizadas na literatura do Serviço Social, enfocando a intermediação dos valores religiosos, podem ser resumidas nos seguintes pontos: cada religião tem uma diversidade de crenças e os indivíduos também partilham crenças diversas, nem sempre pertencentes a uma única religião (Spencer, 1957); toda discussão sobre o tema é usualmente permeada de fortes emoções advindas de experiências ocorridas na infância / juventude, devendo assim ser evitada (Spencer, 1957); seguindo a cultura norte-americana, cada pessoa é livre para expressar seus impulsos religiosos e para encontrar suas necessidades religiosas, como lhes aprouver, não sendo estas porém, matérias de uma profissão (Spencer, 1957).

Além disso, outros argumentos utilizados dão conta de que existem diferenças entre valores profissionais e religiosos, como: comunitarismo

(religião) x individualismo (profissão), e a separação entre uma moralidade pública e outra privada, como fundamento do Estado laico e a conseqüente indissociação de tais moralidades proposta pelas religiões (Siporin, 1986 e Lowemberg, 1988), principalmente as fundamentalistas (Sanzenbach, 1989 e Midgley e Sazenbach, 1989). Faz também parte do conjunto de críticas a idéia de que não existe uma falta de preocupação das teorias sociais e do Serviço Social com o lado espiritual do homem. Para estas, o lado espiritual do homem se expressa no campo da “saúde mental” (Siporin, 1986). Afirma-se ainda que há uma dificuldade em se saber como distinguir comportamentos religiosos e patológicos (Clark, 1994).

Finalmente, três outros argumentos são utilizados: o cientificismo e a abordagem racional, necessários a fazer desta atividade uma profissão, contrastam com o conhecimento advindo das religiões (Lowemberg, 1988); a ênfase destas nas questões espirituais e do “outro mundo”, negligencia as necessidades humanas e sociais básicas (Lowemberg, 1988); as religiões são, em geral, portadoras de uma perspectiva conservadora (Lowemberg, 1988).

No trabalho de Cornett (1992), o autor apresenta críticas e soluções para as questões levantadas. Segundo ele, um dos problemas em se trabalhar com a espiritualidade é o fato de que se trata de uma dimensão esotérica e inobservável. O autor lembra, no entanto, que outras categorias utilizadas na profissão também o são. Outro ponto seria a imposição das crenças do profissional em relação ao atendido; Cornett afirma apenas que tal fato deve ser evitado. Finalmente, a tradição do Serviço Social resiste à idéia de que existam aspectos “do nosso meio ambiente e universo que são fora do controle de nossos poderes de adaptação” (1992: 2). Segundo o autor, ao negar tal fato, nega-se o enorme crescimento que os clientes / usuários podem atingir através da exploração do aspecto espiritual de suas vidas.

Clark (1994) pergunta-se se os assistentes sociais estariam preparados para lidar com todas as tradições religiosas e afirma que os cursos deveriam centrar-se em conteúdos bio-psicossociais evitando entrar em questões pastorais e teológicas. Outro ponto relevante refere-se ao aspecto epistemológico que implica no trânsito para um enfoque espiritualista da prática profissional. Deve-se criar uma nova epistemologia, partindo, de

pressupostos explicitamente teológicos nestas abordagens, ou a ênfase deve continuar partindo das ciências sociais?

Como último ponto, o autor lembra que todo o esforço do Serviço Social para tornar-se profissão constituiu-se no afastamento das referências religiosas, que marcaram o início da assistência social. Além de progressivamente aceitar os valores do pluralismo democrático, os profissionais da assistência romperam também com o foco moral do indivíduo, para escolher uma base de conhecimento profissional, realizada pela pesquisa sócio-comportamental e pela sabedoria advinda da prática. Manter os ganhos que já foram conquistados na profissão significa, para o autor, manter a religião fora do foco principal da profissão.

Todas as críticas aqui apresentadas tocam em aspectos delicados que, levados às suas últimas conseqüências, poderiam inviabilizar qualquer pretensão de se incorporar o estudo dos valores e da religião, em particular, ao fazer profissional. No entanto, se os valores religiosos se incorporam à prática do Serviço Social, como aqui se busca evidenciar, as críticas apresentadas pelos autores precisam ser entendidas como desafios teórico / práticos, e não como obstáculos intransponíveis. É preciso, então, qualificar os profissionais, independentemente das crenças e valores que possuem, para atuarem, profissionalmente, sobre as questões de âmbito religioso que surgem na prática assistencial. Isso requer conhecimento, reflexão e treinamento, como visto anteriormente.

Considerações

Ao longo do texto ficou demonstrado como profissões como Serviço Social, Enfermagem e Educação agregam valores às suas práticas, os quais passam a ser parte constitutiva da própria ação profissional desenvolvida. Com isso, cria-se uma aparência de que estas atividades são menos profissionalizadas que outras, principalmente as que parecem ter total isenção de valores. No entanto, todas as profissões, igualmente, são voltadas para o mercado e para a mercantilização de seus produtos, através dos elementos disponíveis a serem racionalizados e transformados em mercadorias.

No entanto, a presença mais efetiva da intermediação dos valores nas práticas profissionais acarreta significativos dilemas já que, em parte importante da intervenção profissional, as características pessoais dos trabalhadores serão mobilizadas para a ação. Esta não parece ser uma questão de escolha e de opção individual dos profissionais. Desta forma, a ausência de debates e reflexões sobre o tema dos valores nas práticas da Enfermagem, Educação e Serviço Social acarreta uma ação amadora e despreparada de seus agentes. A racionalização dos recursos pessoais dos trabalhadores, agregadas à prática, precisa ser consciente e resultado de treinamentos específicos. As práticas profissionais deixarão de ter uma aparência de ações não profissionais através da maior qualificação de suas atividades.

Este caminho parece desviar a formação profissional de seu centro de atenções; afinal, o centro da formação de educadores está no ensino; de Serviço Social, na assistência; e de Enfermagem, na ação do cuidado à saúde. No entanto, estas atividades serão potencializadas em seus resultados se houver uma relação de empatia entre professor-aluno; assistente social-usuário; enfermeiro-doente; se os profissionais demonstrarem atenção e compromisso para com aqueles com quem trabalham; se usuários e clientes se sentirem respeitados e contemplados em suas demandas, por exemplo. Por isso, o estudo, a reflexão e o treinamento sobre a intermediação dos valores na prática destes profissionais contribui diretamente para a maior profissionalização das atividades.

Bibliografia

- AL-KRENAWI, A. e GRAHAM, J. R. (2000), "Islamic Theology and Prayer: relevance for social work practice". *International Social Work*. 43 (3), 289-304.
- AMATO-VON, Hemert (1994), "Should Social Work Education address religious issues? Yes!". *Journal of Social Work Education*, 30 (1), 7-11
- ASQUITH, M. e CHEERS, B. (2001), "Morals, Ethics and Practice - in search of social justice". *Australian Social Work*. 54 (2), 15-25.
- AUSTIN, D. M. (1994), "Altruism". *Social Service Review*. 68 (3), 437-440. [Debate with Author]
- BABLER, J. E., (1997), "A Comparison of Spiritual Care Provided by Hospice Social Workers, Nurses, and Spiritual Care Professionals". *The Hospice Journal*. 12 (4), 15-25.
- BANKS, Sara (2001), *Ethics and Values in Social Work*. 2ª. ed, New York, Palgrave.
- BOWPITT, G. (2000), "Working with Creative Creatures: towards a Christian paradigm for social work theory, with some practical implications". *British Journal of Social Work*. 30, 349-364
- CANDA, E. R. (1983), "General Implications of Shamanism for Clinical Social Work". *International Social Work*. 26(4), 14-22
- CANDA, E. R (1989), "Religious Content in Social Work Education". *Journal of Social Work Education*. 25, 36-45.
- CANDA, E. R. (1990), "An Holistic approach to prayer for social work practice". *Social Thought*. 16 (3), 3-13.
- CANDA, E. R. & FURMAN, L. D. (1999), *Spiritual diversity in Social Work Practice: the heart of helping*. New York: Free Press.
- CHU, K. F. & CAREW, R. (1990), "Confucianism: its relevance to social work with chinese people". *Australian Social Work*. 43(3), 3-9
- CLARK, J. (1994), "Should Social Work Education address religious issues? No!" *Journal of Social Work Education*, 30 (1), 12-15
- CORNETT, C. (1992), "Toward a more comprehensive personology: integrating a spiritual perspective into social work practice". *Social Work*. 37 (2), 1-3.
- CRIMEEN, K. & WILSON, L. (1987), "Economic Rationalism or Social Justice: a challenge for social workers". *Australian Social Work*, dec. 50(4), 47-52.
- DELGADO, M. (1977), "Puerto Rican Spiritualism and the social work profession". *Social Casework*, 58 (8), 451-458
- DELTON, R. T. (1990), "The Religiously Fundamentalism Family: Training for Assessment and Treatment". *Journal of Social Work Education*. 26 (1), 6-14.
- DINIZ, M. (1995), *Os Donos do Saber: profissões e monopólios profissionais*. Rio de Janeiro, Luperj. [Tese de Doutorado, Sociologia].
- DUDLEY, J. and HELFGOTT, C. (1990), "Exploring a place for spirituality in the social work curriculum". *Journal of Social Work Education*, 26 pp. 287-294
- EJAZ, Frida K. (1991), "Self-determination: lesson to be learned from social practice in India". *British Journal of Social Work*, 21, 127-143.
- ETZIONI, A. (1969), *The Semi-Professions and their Organization*. New Yourk: Free Press.
- FURMAN, L. E. & FRY, S. (2000), "Clerics and Social Workers: collaborators or competitors?" *Areté*, 24(1), 30-39.
- GATZA, M. (1979), "The Role of Healing Prayer in the Helping Professions". *Social Thought*. Spring, 3-13.
- GENTILLI, R. M. L. (2001), "Padrões de Profissionalidade da Prática do Serviço Social". *Debates Sociais*. 59, ano XXXVI, 63-103. [Número Especial - Prêmio CBCISS Araxá 30 anos]
- GIARCHI, G. G. & LANKSHEAR, G. (1998), "The Eclipse of Social Work in Europe". *Social Work in Europe*. 5 (3), 25-36.
- GIDDENS, A. (2000), *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. 5ª. Edição, Rio de Janeiro, Presença.

- HAYNES, A. W., EWEISS, M. M. I., MAGEED, L. M. A. e CHUNG, D. K. (1997), "Islamic social transformation: considerations for the social worker". *International social work*. 40, 265-275.
- HOLLAND, T. P. (1989), "Values, faith, and professional practice". *Social Thought*. 15(1), 28-40
- HOOK, M. V., HUGEN, B. & AGUILAR, M. (2001), *Spirituality within Religious Traditions in Social Work Practice*. USA, Books/Cole.
- IARSKAIA-SMIRNOVA, Elena & ROMANOV, Pavel. (2002), "A Salary is not important here: the professionalization of social work in contemporary Russia". *Social Policy & Administration*. Vol. 36, No. 2, Oxford, Blackwell Publishers, abril.
- KARSCH, U. M. S. (1987), *O Serviço Social na Era dos Serviços*. São Paulo, Cortez.
- KORNBECK, J. (1998), "Researching Social Work Professionalism in the Context of European Integration". *Social Work in Europe*. 5 (3), 37-46.
- LAIRD, J. (1984), "Sorcerers, Shamans, and Social Workers: the use of the ritual in social work practice". *Social Work*. March-abril, 123-128.
- LEIRA, A. (1994), "concepts of Caring: loving, thinking and doing". *Social Service Review*. 68 (2), 185-201
- LISHMAN, J. (2002), "Personal and Professional Development". In: Adams, R. Dominelli, L. e Payne, M. *Social Work: themes, issues and critical debates*. 2ª. ed., New York, Palgrave.
- LIYANAGE, M. H. (1974), "Buddhism and Social Work Education". *Social Work and Development Newsletter*, 31, 11-13
- LOEWENBERG, Frank M. (1988), *Religion and social work practice in contemporary American society*. Columbia University Press
- MARINHO, M. J. M. C. (1986), *Profissionalização e Credenciamento: a política das profissões*. Rio de Janeiro, SENAI / DN / DPEA.
- MARTY, M. E. (1980), "Social Service: godly and godless". *Social Service Review*. 54, 463-481.
- MELLO, Guiomar N. de. (1982), *Magistério de 1º. Grau: da competência técnica ao compromisso político*. 2ª. edição, São Paulo, Cortez, Autores Associados. [Coleção Educação Contemporânea]
- MEYSTEDT, D. M. (1984), "Religion and the Rural Population: implications for Social Work". *Social Casework*. 65 (4), 219-226.
- MEYSTEDT, D. M. (1984), "Religion and the Rural Population: implications for Social Work". *Social Casework*. 65 (4), 219-226.
- MIDGLEY, J. and SANZENBACH, P. (1989), "Social Work, religion and the global challenge of fundamentalism". *International Social Work*, 32 (4), 273-87
- MILTER, J. e O'BYRNE, P. (1998), *Assessment in Social Work*. New York, Palgrave.
- MOREIRA, Martha Cristina Nunes (1998-1999), "Fundação Rockefeller e a construção da identidade profissional de Enfermagem no Brasil na Primeira República". *História, Ciência e Saúde*, Vol. 5, No. 3, Rio de Janeiro, FIOCRUZ, novembro-fevereiro.
- NETTO, José Paulo (1991), *Ditadura e Serviço Social*. São Paulo, Cortez.
- PATEL, N., NAIK, D. e HUMPHRIES, B. (eds.) (1998), *Visions of Reality. Religion and Ethnicity in Social Work*. London, CCETSW.
- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo (1996), *A Realidade das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo, Hucitec.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (2000), "Secularização segundo Max Weber". In: SOUZA, Jessé (org.). *A Atualidade de Max Weber*. Brasília, UNB.
- POLANYI, K. (2000), *A Grande Transformação: as origens de nossa época*. 2ª. edição, Rio de Janeiro, Campus.
- PRICE, S. (2001), "Has Something Changed? Social Work, Pastoral Care, Spiritual Counseling and Palliative Care". *Progress in Palliative Care*. 9 (6), 244-246.
- RAMIREZ, B. R. (1985), "Hispanic Spirituality". *Social Thought*. Summer, 7-13.
- REESE, D. J. & BROWN, D. R. (1997), "Psychosocial and Spiritual Care in Hospice: Differences Between Nursing, Social Work and Clergy". *The Hospice Journal*, 12(1), 29-41.

- RICE, S. (2002), "Magic Happens: revisiting the spirituality and social work" debate. *Australian Social Work*. 55 (4), 303-311
- RIOS, Terezinha Azerêdo (2001). *Ética e Competência*. 11ª. edição, São Paulo, Cortez. [Questões da Nossa Época, 16]
- RUSSEL, R. (1998), "Spirituality and Religion in Graduate Social Work Education". In: CANDA, E. R. (ed.), *Spirituality in Social Work: new directions*. London, Haworth Press.
- SANZENBACH, P. (1989) "Religion and social work: it's not simple". *Social Casework*, 70 (9), 571-5.
- SHERIDAN, M. J., WILMER, C. M. & ATCHESON, L. (1994), "Inclusion of Content on Religion and Spirituality in the Social Work Curriculum: a study of faculty views". *Journal of Social Work Education*. 30(3), 363-376.
- SHERIDAN, M., BULLIS, R., ADCOCK, C., BERLIN, S. and MILLER, P. (1992), "Practitioners personal and professional attitudes and behaviours towards religion and spirituality: issues for social work education and practice". *Journal of Social Work Education*, 28 (2), 190-302.
- SILVA, N. V. & KOCHI, R. C. (1995), "Algumas observações sobre a graduação em Ciências Sociais e o Laboratório de Pesquisa Social". In: E. Pessanha e G. Villas Boas. (orgs.), *Ensino e Pesquisa na Graduação*. Rio de Janeiro, J. C. editora. [Série Ciências Sociais – 2].
- SIPORIN, M. (1986), "Contribution of Religious Values to social work and the law". *Social Thought*, 12, 40-41.
- SPENCER, S. (1956), "Religion and Social Work". *Social Work*, 1 (july): 19-26
- SPENCER, S. (1957), "Religion and Spiritual values in Social Work Practice". *Social Casework*, 38, pp. 519-26
- VIANNA, Luiz Werneck (1997), *A Revolução Passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Renavan.
- VIGILANTE, J. (1974), "Between Values and Science: education for the profession during a moral crisis or is proof truth?". *Journal of Education for Social Work*. 10 (3), 107-115.
- WAKEFIELD, J. C. (1993), "Is Altruism Part of Human Nature? Toward a Theoretical Foundation for the Helping Professions". *Social Service Review*. 67(3), 406-459
- WEBER, Max (1994), *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 9ª. edição, São Paulo, Pioneira.
- WEBER, Max (1994a), *Economia e Sociedade*. 3ª edição, vol. 1, Brasília, UNB.
- WEISSAHAUPT, Jean Robert (org.) (1988), *As Funções Sócio-Institucionais do Serviço Social*. 2ª. ed, São Paulo, Cortez.
- ZUBRZYCKI, Joanna. (1999), "The Influence of the personal on the professional: a preliminary investigation of work and family issues for social workers". *Australian Social Work*. 52(4), 11-16.

SERVIÇO SOCIAL E IGREJA CATÓLICA

Entre o social e o religioso: vínculos e relações nos anos 80 e 90¹

*Simone de Jesus Guimarães*²

Resumo:

O presente texto aborda as relações entre o Serviço Social e a Igreja Católica, no Brasil, desde os momentos iniciais da profissão na sociedade brasileira. Especialmente, trata das relações havidas entre as duas instituições, no período compreendido entre as décadas de 80 e 90 do século XX, mostrando que o Serviço Social e a Igreja Católica, através dos tempos, sob diversos modos e perspectivas de atuação na sociedade, estabelecem vínculos e relações próximas ou não, dependendo das situações, circunstâncias e conjunturas históricas, bem como dos interesses e projetos específicos ou coletivos de cada uma dessas instituições ou de ambas em seus processos de inserção no social.

Palavras Chaves: Igreja Católica – Serviço Social – Teologia da Libertação

1. As reflexões apontadas no presente artigo baseiam-se na tese de doutorado da autora, intitulada "Serviço Social e Igreja Católica no Brasil", defendida em 1992 pela PUC-SP, que busca compreender os vínculos entre Serviço Social e Igreja Católica a partir: da formação, da prática profissional e da produção na área do Serviço Social.

2. Doutora em Serviço Social (PUC-SP), professora no Departamento de Serviço Social da Universidade Federal do Piauí e Sub-Coordenadora do Mestrado em Políticas Públicas da Universidade Federal do Piauí.

Social Work and Catholic Church

Abstract

The text approaches the relationships between the Social Work and the Catholic Church, in Brazil, since the beginnings of the profession of social worker in the country. It especially discusses the relations between these two realms during the 80's and 90's decades of the XX th. century, by showing that the Social Work sector and the Catholic Church had built several links and connections. These connections are shown to be more superficial or deeper according to the situations, circumstances and historical conjunctures, and also depending on specific or collective interests and projects carried on by each of these parts in their respective social insertion.

Keywords: Catholic Church – Social Work – Theology of Freedom

1. Introdução

Das origens aos momentos atuais, a profissão de Serviço Social movimenta-se, dinamiza-se, transforma-se, passa por crises, dilemas e dificuldades ao se inserir no processo das relações sociais vigentes no país. Nesse contexto, estabelece ligações, vínculos e relações contraditórias com os indivíduos, grupos e classes sociais, com o Estado, as empresas e com as demais instituições e organizações da sociedade civil.

A Igreja Católica no Brasil tem sido uma das principais instituições da sociedade civil com que o Serviço Social mantém ligações mais próximas ou não, mais estreitas ou não ao longo do processo de sua evolução histórica. Sinteticamente, pode-se dizer que o Serviço Social, em suas origens, vincula-se organicamente à Igreja Católica ao ser parte integrante dos projetos e práticas desencadeadas via Ação Católica brasileira. Nesse período, as influências da Igreja Católica são marcantes no processo de recrutamento, formação e atuação profissional dos pioneiros do Serviço Social.

Entre as décadas de 40 e 60, as aproximações e vínculos do Serviço Social com a Igreja continuam firmes e próximos. No entanto, a Igreja Católica perde a hegemonia na condução dos processos de formação, do pensar e agir profissional, surgindo outras influências teórico-metodológicas, novos canais de formação e variadas formas de manifestação e experiência profissionais, via Estado e empresas.

Com o Movimento de Reconceituação, as bases das relações e vínculos do Serviço Social com a Igreja Católica mudam. As críticas levantadas em torno do Serviço Social tradicional atingem profunda e amplamente as relações entre Serviço Social e Igreja, já que este reforça os traços e as características centrais de uma profissão voltada para o apostolado, para a missão de “servir” e para o ajustamento dos indivíduos e grupos sociais à “ordem e a paz social” reinantes. A partir daí, experiências profissionais ligadas à Igreja Católica passam a sofrer maiores influências dos processos de renovação do Serviço Social, da sociedade e principalmente da Igreja.

O presente artigo procurará refletir sobre as dinâmicas e movimentos presentes nessas relações nas conjunturas dos governos civis pós-ditadura. Resgatará os significados, os rumos e as direções principais das novas

relações estabelecidas entre Serviço Social e Igreja, analisará os vínculos e nexos de ligações entre a profissão e a Igreja Católica tendo como base, sobretudo, os modos de inserção da profissão nos espaços ocupacionais vinculados à Igreja Católica.

2. Tendências e características gerais

As relações entre Serviço Social e Igreja Católica, no período pós-ditadura militar, passam pelos processos de renovação do Serviço Social, da Igreja Católica e da sociedade, implementados, sobretudo pós-década de 60. Passam também pelas crises e dilemas de uma sociedade complexa, que atingem a profissão e a Igreja. Os rumos e direções principais assumidos pela profissão e pela Igreja, em seus processos específicos e de relações mútuas no contexto social, são marcados pelas dinâmicas e movimentos de uma realidade que convive com a democracia e não mais com a ditadura militar.

Duas grandes tendências influenciam o pensar e o agir do Assistente Social. Uma tendência contribui para reforçar os padrões e condições de vida dominantes da sociedade brasileira, dirigidos à concentração do poder e da riqueza existente nas mãos de poucos, à custa da exploração e dominação de milhões de pessoas. A segunda tendência procura apoiar as lutas e movimentos da sociedade que visam a mudanças no cotidiano de vida da maioria da população e/ou a transformações mais substanciais na sociedade, no Estado e nos processos de relações sociais vigentes. Essas duas tendências, em alcances e significados variados, estão presentes nas práticas profissionais desenvolvidas em campos e áreas de trabalho ligadas à Igreja Católica.

Ao estabelecer relações e vínculos com a Igreja Católica, o Serviço Social tanto pode se colocar na perspectiva de reforçar os padrões dominantes, autoritários e conservadores da sociedade, do Serviço Social e da Igreja Católica, quanto pode se colocar na perspectiva dos projetos e atividades da Igreja e do Serviço Social que se destinam a dar novos suportes às relações sociais vigentes e a construir outros modos de pensar e agir da Igreja e do Serviço Social na sociedade brasileira.

Do período democrático da “Nova República” aos dias atuais, as relações e vínculos do Serviço Social com a Igreja Católica, em linhas gerais, passam por avanços, recuos, possibilidades e limites internos e externos a cada uma dessas instituições e nas relações mútuas que estabelecem entre si e com a sociedade. Em muitos momentos, situações e conjunturas, haverá uma maior aproximação entre Serviço Social e Igreja Católica quanto a seus projetos específicos e/ou comuns de atuação na realidade. Porém, em outros momentos, haverá afastamentos e recuos na relação entre as duas instituições. Entre continuidades e rupturas existentes, verifica-se que tais relações são dinâmicas e contraditórias, movimentam-se conforme seus objetivos e estratégias específicas e/ou conjuntas e de acordo com as conjunturas e estruturas da sociedade, da Igreja e do Serviço Social.

Do ponto de vista dos apoios e contribuições aos movimentos e lutas dos trabalhadores e da sociedade civil organizada, nas décadas de 80 e 90 do século XX, Serviço Social e Igreja Católica estão presentes a partir de novos patamares de envolvimento e práticas. Se, antes do fim da ditadura militar, a Igreja Católica constituía-se no principal canal de expressão e intercâmbio dos movimentos organizados da sociedade civil e da categoria profissional de Assistentes Sociais, na fase da “Nova República” em diante, os movimentos, lutas e reivindicações da sociedade e dos trabalhadores passam a se expressar através de seus próprios organismos e/ou de outros processos de organização e mobilização. Novos sujeitos sociais, novas práticas sociais e novas representações sociais emergem e se ramificam na totalidade histórica dos movimentos e organizações da sociedade. Tanto a Igreja Católica quanto o Serviço Social procuram adaptar-se à nova situação.

Do lado da Igreja, setores ligados às práticas populares e, em especial, à Teologia da Libertação continuam a dar apoio aos movimentos sociais a partir dos seus processos de organização e mobilização e a incentivar práticas sociais da Igreja voltadas para incrementar as estratégias que visam a uma Igreja dos pobres, com os pobres, para os pobres e estando aberta a outras formas de lutas que visam à defesa da Terra e de novos projetos de civilização. Do lado do Serviço Social, setores expressivos permanecem, também, apoiando e participando das lutas e movimentos

dos Assistentes Sociais, dos trabalhadores em geral e da sociedade civil organizada. Nesses processos, verificam-se aproximações e afastamentos na relação entre Serviço Social e Igreja Católica. Aproximações, quando ambos, Serviço Social e Igreja Católica, estão juntos nos processos e lutas havidas na sociedade. Afastamentos, quando, em seus projetos específicos, de alguma forma defendem e apresentam propostas diferenciadas, conflituosas, contraditórias e autônomas em relação às caminhadas e projetos sociais ligados aos trabalhadores e suas lutas.

Quando o Serviço Social se coloca na sociedade a partir dos setores populares, em defesa dos pobres e oprimidos e lutando por novos parâmetros de vida e de sociedade, alia-se às práticas sociais desenvolvidas pela Igreja que buscam os mesmos objetivos e projetos para o país. Os intercâmbios entre Serviço Social e Igreja Católica, assim, contribuem de forma decisiva para dar novos rumos e significados à realidade social. Ao contrário, quando a profissão se coloca na sociedade em moldes mais conservadores e de reprodução e ampliação dos interesses dominantes da sociedade, alia-se às formas de intervenção mais tradicionais ou conservadoras da Igreja Católica no país. Nesse contexto, ambos são importantes fontes de legitimação da realidade injusta e desumana existentes.

As realidades da profissão, da Igreja e da sociedade, em dados momentos e situações históricas, no entanto, são por demais dinâmicas e passam por muitas mediações, movimentos e processos. Outras formas de se colocar na sociedade, procedentes do Serviço Social, da Igreja Católica e das relações resultantes de ambas as instituições, podem estar presentes na realidade do país. Da mesma maneira, os variados e múltiplos caminhos e significados sociais assumidos pela Igreja, pela profissão e por ambas nos processos de intervenção no social, interligam-se e influenciam-se mutuamente. Assim sendo, em seus projetos específicos e nas relações que estabelecem entre si, muitos determinantes, limites e possibilidades contam e definem o ritmo e o modo de pensar e atuar na sociedade. Em última instância, deve-se levar em conta: a autonomia relativa da Igreja Católica e do Serviço Social como instituições dinâmicas e complexas, que têm projetos e interesses específicos; os modos predominantes de as elites e governantes conduzirem a sociedade e o Estado; os modos autoritários

e conservadores presentes na sociedade, no Estado, na Igreja e no Serviço Social; o modo capitalista de produção em suas manifestações locais, nacionais e internacionais.

Em tempos de crise na sociedade, na Igreja e no Serviço Social, muitas possibilidades e limites se colocam às relações entre Serviço Social e Igreja Católica. Em tempos de crise da razão, da modernidade e dos processos de conhecimento e de intervenção no real, novas e velhas questões, dinâmicas e complexidades se colocam e se interpõem nos contextos da sociedade, da Igreja, do Serviço Social e das relações que estabelecem entre si. Com o surgimento de novas racionalidades/irracionalidades manifestando-se nos diferentes modos de pensar e agir na sociedade ou influenciando as práticas sociais da Igreja Católica e do Serviço Social, velhos e novos caminhos, rumos e significados sociais a essas práticas se dinamizam, contrapõem-se e apresentam influências mútuas. Assim, os limites e as possibilidades de exercício profissional dos Assistentes Sociais nos espaços e atuações da Igreja Católica são determinados e influenciados pelas dinâmicas, acontecimentos e movimentos constitutivos desses contextos e situações de crises e de mudanças que perpassam a sociedade, a Igreja e o Serviço Social. Muitas possibilidades e limites são dados, também, pelas formas e modos predominantes de o profissional colocar-se nos vários espaços de atuação.

Nas variadas e múltiplas formas de inserção profissional, em áreas da Igreja Católica, e dependendo das conjunturas e estruturas presentes em dadas situações e contextos, o Assistente Social pode se tornar um profissional importante e fundamental nos processos, projetos e atividades que almejam cidadania, democracia e justiça social amplas. Associando-se a todos aqueles que lutam por uma nova sociedade, um novo Estado e novas formas de relações sociais entre indivíduos, grupos e classes sociais e entre Serviço Social e Igreja Católica, os Assistentes Sociais podem contribuir decisiva e amplamente para a abertura, instalação e desenvolvimento de novas práticas sociais.

As exigências e demandas que se colocam para o Assistente Social em trabalhos desenvolvidos pela Igreja Católica passam, no global, pelas necessidades e problemas sociais advindos das questões sociais enfrentadas via Igreja Católica e pelas necessidades e demandas mais especificamente

vinculadas a projetos da instituição face a seus interesses mais corporativos - mediatos e imediatos - e de influência na sociedade brasileira. Nesse contexto, o profissional ligado à área de Serviço Social é convocado para participar das atividades da Igreja Católica e apoiá-las a partir de diferentes perspectivas, propósitos e formas de engajamento. Dessa maneira, sua participação e engajamento nas equipes de trabalho resultará de acordos e projetos de intercâmbios profissionais e/ou resultará de engajamentos como leigo, militante, ativista e membro da comunidade católica. Com isso, os apoios e influências mútuas entre Serviço Social e Igreja Católica adquirem características em conformidade com os elos de ligação e vínculos estabelecidos em cada projeto e atividade desenvolvida e com as circunstâncias, conjunturas e estruturas existentes.

Com base no exposto, as vinculações e nexos de ligações existentes entre Serviço Social e Igreja Católica são legitimadas não por uma suposta especificidade teórica e metodológica do Serviço Social, mas por seus engajamentos nos processos das relações sociais constitutivas e instituintes da sociedade capitalista brasileira, por suas vivências e experiências na questão social, por seus envolvimento nos projetos e lutas dos trabalhadores e da sociedade civil organizada por condições de vida digna e justa para todos. Em muitos momentos, situações e condições, a legitimidade e a representatividade do profissional passam por outros parâmetros e análises mais identificadas às vivências nos marcos da Igreja Católica e de seus projetos para o país.

Concluindo, muitas são as ligações e vínculos entre Serviço Social e Igreja Católica a partir da década de 1980. Os caminhos e rumos assumidos pela profissão e os profissionais nas relações que estabelecem com a Igreja Católica não são dados a priori. Os contextos, as situações e condições de dadas conjunturas e estruturas presentes na Igreja, na sociedade, no Serviço Social e nas relações que estabelecem entre si, definem as possibilidades e os limites dos espaços e da atuação profissional. Em linhas gerais, as relações sociais entre Serviço Social e Igreja Católica podem reforçar padrões autoritários e conservadores existentes e/ou contribuir para novos caminhos e significados para a Igreja, para o Serviço Social e para a sociedade em busca da justiça, da fraternidade, da solidariedade, da cidadania e da democracia.

3. Experiências concretas

Os processos de inserção do Serviço Social na realidade brasileira compreendem múltiplas e variadas práticas profissionais em instituições públicas, privadas, confessionais, enfim, da sociedade civil e do Estado. Ao inserir-se nos processos das relações sociais, o Assistente Social desenvolve inúmeras funções e atribuições demandadas por inúmeros contratantes e dirigidas, em geral, para as populações pobres, miseráveis, oprimidas e exploradas. As atividades profissionais perpassam e penetram as dimensões do cotidiano de milhares de indivíduos e grupos sociais, em função de determinados projetos e interesses em jogo e das exigências e demandas provenientes da questão social presentes nas relações entre Estado, sociedade, instituições em geral e classes sociais.

A Igreja Católica no Brasil é uma das instituições da sociedade civil com as quais os Assistentes Sociais têm mantido relações e vinculações mais próximas ou não, mais estreitas ou não através dos tempos. Nos primórdios da profissão, Serviço Social e Igreja Católica caminham *pari passum* rumo aos mesmos objetivos, projetos, interesses e atividades. O evoluir da profissão possibilita outras formas de ligação e vinculação do Serviço Social a outras instituições da sociedade civil, ampliando-se e se diversificando os raios de atuação e interesse da profissão e das instituições que passam a manter contatos e influências mútuas com o Serviço Social em variados momentos e situações. Nesse contexto, a Igreja Católica permanece como uma área e espaço importante para o exercício profissional com alcances e possibilidades variadas, múltiplas e significativas conforme as dinâmicas, os movimentos e as forças presentes e em luta na Igreja, na sociedade, no Serviço Social e nas relações que se estabelecem entre essas instituições em dadas circunstâncias e conjunturas.

A literatura produzida e publicada na área do Serviço Social, no entanto, não vem dando o devido realce às experiências e às práticas levadas a efeito por profissionais de Serviço Social em organismos e atividades ligadas diretamente e/ou sob a influência da Igreja Católica. Isso tem dificultado: conhecer e analisar essas experiências; definir e estabelecer as possibilidades e os limites de atuação profissional nas áreas e atividades

da Igreja Católica; verificar os rumos, caminhos e significados atribuídos à relação Serviço Social e Igreja a partir dos envolvimento de Assistentes Sociais em programas e atividades dessa instituição; conhecer e analisar as questões e demandas postas para a profissão e os profissionais ao estabelecer vínculos e aproximações com a Igreja Católica e seus processos de inserção na realidade brasileira.

O presente item procurará contribuir com essas informações e análises, apresentando trinta e quatro³ experiências de Assistentes Sociais em organismos e programas da Igreja Católica, em diferentes locais do Brasil e envolvendo variados e múltiplos caminhos, atividades, funções e significados dados à profissão, à Igreja e às relações entre Serviço Social e essa instituição. O conjunto das informações e análises procedentes dessas experiências possibilitará um quadro de referência das relações Serviço Social e Igreja Católica no Brasil pós-ditadura militar.

Em primeiro lugar deve-se ressaltar que muitas instituições e áreas da Igreja Católica gozam, em seus quadros de atuação, de trabalhos profissionais de Assistentes Sociais, a saber: Cáritas, paróquias, universidades, obras sociais, arquidioceses e pastorais, especialmente as Pastorais da Criança e do Adolescente. Tomando-se por referência as experiências analisadas tem-se a dizer que, na maioria delas, encontramos profissionais possuindo vínculos efetivos e diretos com a Igreja Católica entre 05, 15 ou mais de 20 anos de exercício profissional.

Em segundo lugar as atividades, os projetos e os programas desenvolvidos por essas instituições são variados e diversificados. Nesse sentido, suas áreas de atuação envolvem, entre outras: crianças e adolescentes; projetos comunitários; captação de recursos; movimentos e grupos sociais de natureza variada; direitos humanos; cortiços e favelas; violência no campo e na cidade. As atividades ligadas às Crianças e aos Adolescentes,

3. As trinta e quatro experiências que fundamentam as análises aqui apontadas são partes constitutivas da nossa tese de doutorado, e representam: quatorze experiências levantadas por intermédio de uma pesquisa de campo realizada junto a Assistentes Sociais que desenvolviam ações profissionais em áreas da Igreja Católica de norte a sul do país, além de vinte experiências de profissionais contidas em teses e dissertações produzidas em programas de pós-graduação em Serviço Social nas décadas de 80 e 90 do século XX.

à execução de projetos sociais visando atender às populações mais pobres e de apoio aos movimentos sociais, destacam-se entre as atividades desenvolvidas pela Igreja que contam com Assistentes Sociais em seus quadros de inserção na sociedade.

Os programas, projetos e atividades da Igreja Católica, bem como suas áreas de atuação na sociedade, arroladas aqui, são partes integrantes das mudanças e dos revigoramentos que vêm se processando na Igreja Católica, desde a década de 60, mas especialmente a partir da “Nova República”, dos processos de reorganização da sociedade civil, das lutas e movimentos levados a efeito pelos trabalhadores e classes dominadas por mais justiça, cidadania e democracia, dos processos desencadeados via Constituinte e a Nova Constituição de 1988 etc.

Nesse contexto, a Igreja, para fazer face às demandas internas e externas à instituição, revigora seus organismos, projetos e práticas, tendo em vista atender as questões sociais que se colocam na sociedade e no cotidiano de vida de milhares de homens, mulheres e crianças, assim como contribuir para o processo de conscientização, organização e mobilização dos trabalhadores, pobres e miseráveis e, por fim, colocar seus instrumentos, recursos, conhecimentos e influências na sociedade e no Estado a serviço das populações excluídas e marginalizadas. Aqui não se deve deixar de considerar as influências da Teologia da Libertação em projetos e práticas sociais e pastorais da Igreja Católica, que importante contribuição deu aos rumos desencadeados pela Igreja, em especial pós-ditadura militar.

Em terceiro lugar, os vínculos profissionais dos Assistentes Sociais com as organizações e programas da Igreja variam de experiência para experiência, de instituição para instituição. Nas experiências pesquisadas encontram-se profissionais, formados em Serviço Social, nas seguintes situações de vinculação com as instituições: freiras, voluntários, leigos, assessores, consultores, agentes pastorais, docentes, Assistentes Sociais com carteira assinada e sem carteira assinada. Nesses termos, há profissionais que possuem mais de um vínculo com a instituição e/ou programa da Igreja Católica. Em linhas gerais pode-se dizer que as relações entre Serviço Social e Igreja Católica apontam variados vínculos e elos de ligação que ultrapassam, em muitos momentos e situações, as esferas de um

contrato de trabalho profissional conforme os mecanismos do mercado e das leis trabalhistas.

No que respeita às principais funções e atividades desempenhadas pelos profissionais de Serviço Social em instituições e programas da Igreja Católica, destacam-se: assessoria e consultoria; coordenação, supervisão, monitoramento, execução e avaliação de projetos e convênios; educação popular; apoio e acompanhamento aos movimentos e grupos da sociedade civil organizada; articulação de pastorais; participação em Conselhos variados. As múltiplas funções, atividades e tarefas que perpassam o cotidiano da prática profissional em instituições da Igreja Católica compõem um conjunto de possibilidades de campos e área de atuação profissional nos marcos dessa instituição e representam para o Assistente Social, no global, demandas e exigências postas pela instituição, pela sociedade e pela questão social desde o fim da ditadura militar.

Nos trabalhos realizados por Assistentes Sociais nas áreas dos serviços e atividades sociais e pastorais da Igreja Católica, os profissionais mantêm relações e vínculos variados e múltiplos com a população em geral, os padres, as freiras, os leigos, os movimentos sociais, as Organizações Não Governamentais - ONGs e outros indivíduos e grupos sociais que compõem as múltiplas equipes de trabalho das diferentes instituições e programas da igreja.

Os dados revelam também que boa parte dos Assistentes Sociais que atuam nos espaços ocupacionais da Igreja necessita envolver-se em mais de um emprego ou inserir-se em outras atividades profissionais. Os motivos que levam a esse quadro de situação são variados e múltiplos e podem estar referidos, entre outros, ao seguinte: necessidade de complementação salarial; vínculos e elos de ligação com as instituições contratantes via serviços profissionais temporários, terceirizados e outras formas de ligação abertas e flexíveis tendo em vista demandas e necessidades emergentes, temporárias e flexíveis.

Em conjunto ou em separado, esses motivos relacionam-se, de um lado, às precárias condições de vida e de salário que afetam a vida dos trabalhadores em geral e dos Assistentes Sociais em particular; de outro lado, às mudanças no mundo do trabalho e dos processos de organização e

de produção que conduzem a novas formas de engajamento e envolvimento dos trabalhadores e dos Assistentes Sociais em suas formas de inserção no mundo do trabalho. Os processos de globalização, de terceirização, as inovações tecnológicas e as mudanças no mundo do trabalho, ocorridas, particularmente pós-década de 1980, afetam, mais amplamente ou não, as múltiplas dimensões do cotidiano de vida dos indivíduos, grupos e classes e as variadas e diversificadas atividades, programas e projetos levados a efeito pelo Estado, pela sociedade civil e pela Igreja. Os Assistentes Sociais, em seus processos de inserção na realidade social, são, portanto, influenciados pelos novos tempos.

As concepções e os significados atribuídos à profissão e às práticas profissionais provenientes tanto dos Assistentes Sociais quanto da Igreja Católica variam de instituição para instituição onde o profissional se insere e desenvolve seus trabalhos. Mas, no geral, caminham em direção a apresentar e a conceber a profissão a partir das duas principais tendências presentes historicamente no Serviço Social, analisadas anteriormente: uma, que reforça os padrões dominantes da sociedade, da Igreja e do Serviço Social e que contribuem para tratar a questão social e os problemas sociais, tendo em vista os interesses, projetos e necessidades dos setores hegemônicos da Igreja e da sociedade; a outra tendência, que se projeta em direção a alcançar novos patamares de relações e significados para a Igreja, para o Serviço Social e para o conjunto da população, concebendo a questão social e os problemas sociais como espaços de luta e de construção de cidadania, de democracia e de justiça social para todos, e não para uma minoria privilegiada. Perpassam visões do Serviço Social que ainda colocam a profissão na perspectiva do apostolado e do “humanitarismo cristão”. Dentre essas últimas visões, encontram-se algumas com discursos mais atualizados e “modernos” face aos novos tempos de democracia, de mudanças e de crise nas sociedades. Em síntese, os rumos e significados sociais atribuídos à profissão e à prática profissional são variados, opostos e contraditórios entre si e nas relações que se estabelecem entre Serviço Social e Igreja.

Do ponto de vista dos limites e das possibilidades do exercício profissional em atividades e programas da Igreja Católica, deve-se considerar que

a Igreja enquanto instituição inserida na realidade social é contraditória, dinâmica e se movimenta a partir de múltiplos interesses, propósitos, projetos e práticas. Do mesmo modo, o Serviço Social também é dinâmico, contraditório e se apresenta na sociedade sob diferentes e variados modos de pensar e atuar. Dependendo dos momentos, das situações, das conjunturas e das forças sociais presentes e em luta nas várias práticas profissionais, nas várias instituições e programas da Igreja Católica, as possibilidades e/ou os limites diminuem, ampliam-se, diversificam-se, aparecem/desaparecem, manifestam-se sob variados enfoques, alcances e perspectivas, enfim surgem/ressurgem novas e velhas possibilidades e novos e velhos limites que podem e devem ser trabalhados e tratados pelo profissional.

Por conta do exposto, deve-se dizer que, nos diferentes caminhos, possibilidades e limites de atuação profissional em trabalhos da Igreja Católica, esta instituição e seus projetos e interesses na sociedade determinam, em última instância, os modos e as formas de o profissional de Serviço Social atuar nos seus quadros. Por outro lado, os modos autoritários e conservadores presentes ainda hoje na sociedade, na Igreja e no Serviço Social impedem e/ou dificultam maiores possibilidades de atuação da profissão na realidade do país e nos espaços profissionais em que venha a se inserir. Do mesmo modo, as concepções e vivências profissionais projetadas e assumidas por cada Assistente Social determinam maiores ou menores possibilidades, maiores ou menores limites para o exercício profissional em dadas conjunturas e situações profissionais. As crises na sociedade, na Igreja e no Serviço Social, por seu turno, influenciam em maior ou menor grau o conjunto das possibilidades e dos limites do exercício profissional; em alguns depoimentos, aparecem manifestações das crises enfrentadas pela Igreja e pelos movimentos sociais no tocante a imprimir novos caminhos e possibilidades em seus processos de inserção no real. Por fim, as conseqüências sociais, econômicas e políticas do capitalismo à brasileira determinam os rumos e direções principais a serem assumidas pelo profissional em seus mais variados processos de inserção na sociedade brasileira, seja no Estado, seja na Igreja Católica, seja em outras instituições e organismos da sociedade civil.

4. À guisa de conclusões: continuidades e rupturas de uma relação

Serviço Social e Igreja Católica, desde a década de 30 do século XX, mantêm relações de aproximações e de afastamentos que variam de alcance e intensidade conforme dados momentos, situações e conjunturas, de acordo com os modos de pensar e de agir pertinentes a cada um e nas relações que estabelecem entre si, assim como dos interesses e projetos em jogo e, por fim, conforme as mudanças internas e externas ao Serviço Social e à Igreja Católica.

Nos momentos iniciais do Serviço Social no país, as relações entre Serviço Social e Igreja Católica são bastante próximas e intensas. Isto tem referência direta com o modo como a profissão surge no Brasil: como síntese representativa dos projetos e dos interesses havidos entre Igreja, Estado e classes sociais face ao enfrentamento da questão social e às demandas e exigências postas pelos processos de transformação da sociedade brasileira rumo ao capitalismo. Nesse contexto, a Igreja Católica é a responsável direta por trazer o Serviço Social para o Brasil, tornando-se o instrumento principal através do qual a profissão se instala no país, aparece, promove e define os rumos, as direções e os significados primordiais a serem atribuídos aos profissionais de Serviço Social e reconhecidos pelo conjunto da sociedade brasileira.

Os processos de formação e de inserção profissional dos primeiros Assistentes Sociais subordinam-se aos projetos e interesses da Igreja Católica para o país e levam em conta os modos dominantes de a instituição se integrar na sociedade e se relacionar com os indivíduos, grupos e classes sociais e com o Estado. Visando a recristianizar o Brasil, a Igreja Católica não mede esforços, recursos, obras e práticas sociais que possam atender plenamente a esses objetivos e projetos para o país. A Igreja Católica, portanto, verá no Serviço Social um apoiador, um incentivador e propagador de suas idéias e práticas sociais e pastorais. A profissão de Serviço Social, ao se instalar no Brasil, via Igreja Católica, coloca-se, assim, a serviço do projeto de recristianização da sociedade brasileira e se torna, desde os

seus inícios, um instrumento fundamental nas respostas dadas à questão social tanto pela Igreja Católica, quanto pelo Estado e pelos indivíduos e grupos dominantes.

Em outros momentos da história do Serviço Social no Brasil, a Igreja Católica também está presente, influenciando, de alguma forma, caminhos e rumos que se colocam para a profissão em seus processos de inserção nas relações sociais. Nesses outros momentos, as aproximações entre Serviço Social e Igreja Católica são mais próximas ou não, mais intensas ou não, mais significativas ou não. Os determinantes fundamentais dos afastamentos e aproximações entre essas duas instituições são vários e múltiplos e estão referidos ao Serviço Social, à Igreja Católica, à sociedade e às conjunturas e estruturas pertinentes aos diferentes momentos e fases havidas. Nas aproximações e vinculações ocorridas, verificam-se, portanto, continuidades e rupturas.

Assim, novas relações, que despontam e emergem, entre Serviço Social e Igreja Católica, convivem, dialética e criticamente, com algumas velhas relações instituídas entre essas duas instituições, que se modernizam ou não através dos tempos para enfrentar as novas situações e modos de conduzir as relações entre a profissão e a Igreja. Convivem também, dialética e criticamente, com outros modos de pensar e agir do Serviço Social na realidade social fora dos espaços de atuação e influência da Igreja Católica.

Durante o período doutrinário do Serviço Social, a direção hegemônica nos processos de formação e de atuação profissional é dada pela Igreja Católica sob as influências e os aportes da Doutrina Social, do neotomismo e de pensadores ligados e interessados nos processos de inserção da Igreja no mundo secular. Os grandes embates enfrentados pelos pioneiros restringem-se, sobretudo, às lutas cotidianas em prol da consolidação da profissão, às lutas desencadeadas pela Igreja contra os excessos produzidos pelo liberalismo e pelo capitalismo na sociedade brasileira e àquelas desencadeadas contra o comunismo.

Havia, pois, em torno desses propósitos e lutas, um consenso sobre o projeto profissional do Serviço Social para o país no sentido de se constituir numa das alternativas aptas a tratar a questão social. Com base nesse projeto, a profissão atenderá amplamente, de forma mais consciente ou não, os

interesses e projetos dominantes da Igreja Católica e das classes dominantes em ligações e associações diretas ou não com a Igreja. Adequando-se mais ou menos e/ou conflitando-se mais ou menos a esses projetos, a profissão contribuirá para colocar a questão social sob a ótica da moral, da ordem, da paz social, enfim da manutenção do status quo vigente.

Após o período doutrinário, o Serviço Social passa a ter outras influências nos modos de conduzir e pensar a profissão na sociedade. É um período em que novos campos e áreas de trabalho profissional se abrem para o Assistente Social através do surgimento das grandes instituições assistenciais públicas e privadas. É um momento também em que a influência norte-americana adentra nos processos de formação e de inserção do profissional. Pode-se dizer que, aqui, há um primeiro rompimento entre Serviço Social e Igreja Católica. Isso se dá por conta, em primeiro lugar, de que, ao se ampliarem os espaços ocupacionais de atuação do profissional de Serviço Social, via instituições públicas e privadas, abrem-se maiores possibilidades de convivências e experiências profissionais para além do circuito religioso, tanto no que diz respeito aos espaços do exercício profissional, quanto no que se refere aos programas, projetos e interesses em jogo, ou seja, mudam-se os espaços, programas e projetos de atuação profissional e, ainda, os interesses e as forças em luta que comporão o cenário de atuação do Assistente Social, suas possibilidades e limites profissionais.

Em segundo lugar, a influência norte-americana dará maior racionalidade e cientificidade aos processos de conhecimento e intervenção do profissional na realidade social. É a partir daí que os métodos de Caso, de Grupo e de Comunidade ganham evidência e destaque. Nesse processo, a preocupação maior é trabalhar a questão social sob a ótica das Ciências Humanas e Sociais, introduzindo métodos e técnicas procedentes da Sociologia, da Antropologia, da Psicologia e outros, sob a perspectiva do positivismo e do pragmatismo norte-americano em oposição às influências provenientes da Europa, especialmente da Bélgica e da França, particularmente afeitas à Doutrina Social da Igreja e ao neotomismo.

Ainda assim, verifica-se que, se a Igreja Católica começa a perder a hegemonia nos processos de formação e atuação profissional, ela continuará a exercer forte influência no Serviço Social nesse período. Haverá uma

preocupação em adequar a profissão aos novos momentos da influência americana, sem esquecer, no entanto, a Doutrina Social da Igreja como fundamento filosófico e ético para o Serviço Social.

Na década de 50, as influências do positivismo se consolidam no Serviço Social ao ponto em que os métodos de Caso, Grupo e Comunidade possibilitam um caráter cada vez mais racional e técnico à profissão na perspectiva de tratar a questão e os problemas sociais sob a ótica da prevenção, do controle e do ajustamento social face a uma realidade “harmônica, ajustada, em ordem, na paz social e que caminha para o progresso e para o desenvolvimento”. É o período do desenvolvimentismo presente na sociedade, na Igreja e no Serviço Social. As palavras de ordem do momento que afetam a todos são: integração, crescimento e desenvolvimento do país.

As influências da Igreja Católica no Serviço Social permanecem no período. Parte das Escolas de Serviço Social estão diretamente ligadas à Igreja Católica e/ou influenciadas pelas primeiras Escolas de Serviço Social, que têm projetos de formação voltados para a adequação da profissão aos aportes provenientes da Igreja e das Ciências Humanas e Sociais e, ainda, têm professores profunda e amplamente vinculados à Igreja e a sua Doutrina Social. Nas práticas sociais dos Assistentes Sociais, essas influências estão presentes em dadas experiências e campos de trabalhos.

Mas, é também nesse período, que uma segunda ruptura se dará nas relações entre Serviço Social e Igreja Católica, motivadas, pelo menos, por dois fatores. O primeiro se refere ao fato de que, na década de 50, o ensino de Serviço Social é regulamentado no país através do Decreto-Lei 35.311, de abril de 1954. Esse acontecimento altera substancialmente os processos de formação conduzidos pelas diferentes escolas, já que todas elas terão que se submeter aos Currículos Mínimos aprovados pelo Conselho Federal de Educação.

As Escolas de Serviço Social, a partir de então, estão cada vez mais abertas para outras influências e possibilidades de projetos de formação profissional. Isso, no entanto, não impedirá que as relações entre Igreja Católica e Serviço Social persistam via formação profissional, por intermédio de processos de intervenção em instituições públicas, privadas e confessionais e/ou via congressos, encontros, seminários e debates havidos

na profissão. É importante que se lembre que muitas Escolas de Serviço Social estão surgindo sob a orientação e influência da Igreja e outras escolas permanecem ligadas direta e indiretamente a essa instituição. Do mesmo modo, campos e áreas de trabalho profissional relativos aos programas e atividades da Igreja Católica continuam sendo espaços de atuação do Assistente Social.

Um segundo fator está associado ao fato de que, nos finais da década de 50, iniciam-se práticas sociais da Igreja e do Serviço Social em direção à educação popular e aos processos de conscientização e organização da população. É um período em que a sociedade movimenta-se e luta por reformas de base para o país. É um momento em que setores da Igreja e do Serviço Social começam a sofrer mudanças e se abrem para novas possibilidades de atuação na questão social em direção às causas populares. Nesse contexto, iniciam-se as bases para o surgimento de um Serviço Social e de uma Igreja mais modernos e afeitos às organizações populares, mesmo que nos marcos do desenvolvimentismo imperante no país. Os embates e lutas no seio da Igreja Católica e do Serviço Social começam a despontar cada vez mais, percebendo-se, aí, projetos e interesses ligados às duas instituições que se afastam e/ou se aproximam tanto em suas fileiras internas quanto nas relações que estabelecem entre si.

Com isso, setores do Serviço Social e da Igreja Católica continuam a manter relações, vínculos e influências mútuas, propagando e implementando práticas sociais e pastorais voltadas para a defesa dos preceitos da profissão, da religião e da Doutrina Social mais tradicionais e conservadores e que visam, em última instância, ajustar os indivíduos, grupos sociais e as comunidades às relações sociais de produção vigentes. Outros setores, da Igreja e do Serviço Social, ao contrário, começam a questionar os métodos de Caso, de Grupo e de Comunidade e as práticas tradicionais da Igreja, voltando-se para a educação popular, para a conscientização e a mobilização popular e para as reformas de base.

Mas as décadas de 60 e 70 possibilitam novas rupturas e novas relações entre Serviço Social e Igreja Católica. Mudanças radicais, já apontadas acontecem no Brasil, no mundo, na Igreja e no Serviço Social, e darão novas conformidades e características às práticas sociais da Igreja Católica

e do Serviço Social e às relações havidas entre essas instituições. É nesse período que surge o Movimento de Reconceituação no Serviço Social, que marcará a história da profissão em outros moldes e perspectivas de atuação no país. É também nesse momento que surge uma nova Igreja Católica, mais sintonizada com os reclamos populares, preocupada em dar respostas à questão social, tendo em vista as novas realidades postas pelo capitalismo monopolista e as necessidades reais da população trabalhadora, pobre e miserável. É nesse contexto que surge a Igreja dos pobres e a Teologia da Libertação, voltadas para os oprimidos e explorados e trabalhando em prol de mudanças reais e substanciais na sociedade.

O Movimento de Reconceituação proporciona ao Serviço Social romper com as formas tradicionais e conservadoras de atuação nos processos das relações sociais, identificar-se com as causas populares e se colocar conforme as realidades brasileira e latino-americana. Com base nas influências advindas do movimento e nas mudanças que ocorrem na sociedade em geral, variados caminhos se colocam à profissão, visando adequar-se aos novos tempos e a buscar novas alternativas de inserção na realidade⁴

Os movimentos que ocorrem no país e no mundo e o Movimento de Reconceituação estimulam e empurram novas relações entre Serviço Social e Igreja Católica. Pode-se dizer que, nas décadas de 60 e 70 do século XX, processam-se grandes rompimentos e grandes aproximações nas relações entre as duas instituições. Em primeiro lugar, a Igreja continua mantendo relações e vínculos com o Serviço Social, só que através de outras possibilidades e perspectivas. Nesse momento, o processo de laicização do Serviço Social é amplo e profundo. As Escolas de Serviço Social, mais do que nunca, estão inseridas nos ditames e regras do Conselho Federal de Educação e subordinadas a Currículos que procuram responder, particularmente, a

4. Segundo Netto (1991), três grandes caminhos se colocam à profissão a partir da década de 60, a saber: a perspectiva de modernização, a busca de reatualização do conservadorismo de ruptura do Serviço Social. O primeiro tenta se colocar na perspectiva da modernização conservadora que se instala no país a partir da ditadura militar. O segundo busca atualizar os traços conservadores e tradicionais do Serviço Social visando a mudar para não mudar. O terceiro procura romper mais profundamente com o Serviço Social tradicional e com todas as formas de atuação profissional que levam à defesa do status quo

demandas resultantes de um mercado de trabalho em expansão. Os campos e áreas de trabalho profissional expandem-se na perspectiva de atender aos projetos da autocracia burguesa. É também nesse momento que as influências da tradição marxista penetram no Serviço Social via estudantes e profissionais de Serviço Social ligados à Igreja ou não.

Nesse contexto, as relações entre Serviço Social e Igreja Católica se darão através da formação profissional levada a efeito por muitas Escolas de Serviço Social, vinculadas ou não à Igreja Católica, que têm, em seus Currículos Plenos, matérias e disciplinas que tratam de temáticas ligadas a religião e Igreja Católica e, em seus quadros profissionais, docentes identificados e/ou militantes da Igreja. Dar-se-ão, por outro lado, nas práticas profissionais em diferentes e variados campos e espaços institucionais privados, públicos ou confessionais, cujos programas e atividades estabelecem vinculações diretas ou indiretas com a Igreja ou cujos profissionais sejam militantes de movimentos e atividades da referida instituição. Terão lugar, por último, em Congressos, seminários, reflexões e debates havidos na categoria profissional.

Em segundo lugar, os vários caminhos apontados para o Serviço Social, na fase em apreço, não são os mesmos levados a efeito pela profissão até a década de 50, mesmo aqueles que têm forte identificação com as práticas mais tradicionais e conservadoras do Serviço Social. Isso significa dizer que as relações havidas entre Serviço Social e Igreja Católica passam por outros e por novos projetos e interesses que envolvem as duas instituições em seus processos de relacionamentos e em seus modos de inserção no social.

Ou, por outro modo, que as tendências da Igreja e do Serviço Social destinadas, em última instância, a defender e a propagar os interesses dominantes da Igreja, da profissão e da sociedade têm que se atualizar, modernizar-se e/ou se “travestir” de novas “roupagens” e propósitos para enfrentar os novos tempos e as mudanças que se processam na sociedade, na Igreja e na profissão.

Quer dizer, ainda, que as tendências da Igreja e do Serviço Social destinadas a contribuir com os processos de organização e mobilização da população e a lutar por transformações gerais e profundas para o país, para a Igreja e para o Serviço Social, além de se constituir em novas pos-

sibilidades e perspectivas de atuação também têm que se adequar aos novos tempos, particularmente durante a ditadura militar, e aprender a conviver e a experimentar novas relações entre Serviço Social e Igreja, algumas conflituosas e outras tendentes a rompimentos com a Igreja-instituição e com as práticas profissionais vinculadas às instituições públicas e privadas.

Por último, as aproximações entre Serviço Social e marxismo dão outro contornos e significados à profissão no país e às relações estabelecidas entre Serviço Social e Igreja Católica. Essas aproximações se dão tanto por profissionais quanto por estudantes de Serviço Social que têm fortes vinculações com a Igreja Católica ou não.

Assim sendo, para boa parte desses profissionais e estudantes, as experiências antes e durante a Universidade ligadas à JEC, JIC, JOC, JUC, MEB, AP e movimento estudantil são importantes para, de um lado, aproximarem-se da tradição marxista e, de outro, serem identificados e relacionados à esquerda existente no Serviço Social, na Igreja Católica, na sociedade. Para esses, há rompimentos com as práticas tradicionais e conservadoras levadas a efeito pela profissão e pela Igreja Católica e, em alguns casos, até com a Igreja-hierarquia ou com a prática religiosa defendida pelo catolicismo e pela Igreja Católica. Para outros, as aproximações com o marxismo não se dão por via da participação em atividades da Igreja Católica, mas através das experiências diretas no movimento estudantil, em partidos políticos de esquerda ou ainda sob a influência de familiares e amigos. Os contatos desses com a esquerda católica não deixam, no entanto, de existir e, em dados momentos, são bastante conflituosos em relação aos projetos e interesses que defendem.

Em suma, as aproximações do Serviço Social com a tradição marxista possibilitam novos caminhos e significados aos processos de inserção da profissão na sociedade e às relações entre Serviço Social e Igreja Católica. A partir daí, abrem-se as possibilidades de diálogo e intercâmbios próximos entre Serviço Social, Igreja Católica, Teologia da Libertação e marxismo, assim como possibilidades de práticas sociais comuns que caminhem em direção aos interesses dos setores populares e em defesa de uma nova sociedade, de novas relações sociais, de uma Igreja e de um Serviço Social novos.

Nas décadas de 80 e 90, as relações entre Serviço Social e Igreja Católica são mais próximas ou não, dependendo dos projetos de formação profissional desenvolvidos por cada escola, das experiências levadas a efeito pelos Assistentes Sociais em seus campos e áreas de trabalho profissional, e, por fim, das conjunturas e dos acontecimentos envolvendo a profissão, a Igreja, as relações entre ambos. Em linhas gerais, essas relações são bastante próximas quando os projetos e interesses do Serviço Social e da Igreja Católica, em seus processos de inserção no real, tornam-se coincidentes e/ou caminham para direções próximas ou comuns. Isso pode ser verificado tanto naquelas propostas e perspectivas de práticas sociais que defendem, em última análise, os modos dominantes de conduzir os destinos do país, quanto naquelas que trabalham no sentido das lutas dos trabalhadores, pobres e excluídos e das mudanças na sociedade. Mesmo quando há identidades de propósitos, de projetos e de interesses entre Serviço Social e Igreja Católica, em dados momentos, situações e circunstâncias, há conflitos, embates, dilemas e afastamentos no caminhar dos trabalhos.

Ao contrário, essas relações tornam-se menos próximas quando os projetos e interesses em jogo e presentes nas práticas sociais desenvolvidas por Assistentes Sociais não coincidem e nem caminham para os mesmos rumos e direções. As relações profissionais entre Serviço Social e Igreja Católica não deixam de existir, mas os conflitos, as oposições, os embates e certos rompimentos são maiores e mais constantes nessas práticas sociais, que tanto podem estar ligadas às instituições públicas e privadas quanto àquelas ligadas direta ou indiretamente à Igreja Católica.

Essas assertivas têm maior sentido se forem compreendidas no quadro geral das conjunturas das décadas de 80 e 90 em que: há o ressurgimento da sociedade civil organizada; novos sujeitos sociais aparecem no cenário das lutas e dos acontecimentos históricos; não há mais ditadura e impera o regime democrático; mudanças significativas ocorrem no Brasil, no mundo, no Serviço Social e na Igreja, face às “décadas de crises” e aos novos dilemas e demandas postos pelo fim do milênio e início de um outro milênio.

Nessas conjunturas, o Serviço Social e a Igreja Católica continuam exercendo influências no país e são também influenciados pelo conjunto dos acontecimentos ocorridos na sociedade. Por outro lado, tanto o Serviço Social

quanto a Igreja, ao estabelecerem vinculações e aproximações múltiplas, influenciam-se mutuamente e recebem influências mútuas da sociedade. Nesse percurso, haverá continuidades nas relações havidas entre elas no que tange às suas tendências e rumos assumidos e, ao mesmo tempo, rupturas, conflitos, embates e lutas. Assim, aproximações e afastamentos são uma constante nas relações havidas entre Serviço Social e Igreja Católica. As experiências levadas a efeito por Assistentes Sociais que têm vinculações mais ou menos diretas com a Igreja Católica demonstram que, diante de dados momentos, situações e conjunturas, as relações entre Serviço Social e Igreja Católica são mais conflituosas ou não, mais próximas ou não.

Do mesmo modo, numa conjuntura democrática, os papéis da Igreja e do Serviço Social na sociedade são constantemente reciclados, atualizados e redefinidos. As relações que possa haver entre Igreja Católica e Serviço Social não são diferentes. Em momentos de maior ebulição da sociedade e dos movimentos sociais, tanto a Igreja Católica quanto o Serviço Social podem se colocar na perspectiva de apoiar os movimentos e as lutas havidas em prol de mudanças para o Brasil, como instrumentos de bloqueios e de freios a essas lutas e movimentos. Nesse contexto, as aproximações entre Serviço Social e Igreja Católica são maiores ou menores conforme os projetos e interesses em jogo envolvendo a Igreja, o Serviço Social, os movimentos sociais e a sociedade em geral. Em momentos de crise na sociedade, na Igreja e no Serviço Social, as aproximações e os afastamentos entre essas duas instituições são partes constitutivas e instituintes das crises existentes.

Em síntese, as conjunturas das décadas de 80 e 90 apresentam-se propícias para a continuidade das relações entre Serviço Social e Igreja Católica em diferentes contextos e situações e com alcances e significados múltiplos e variados. Nessa continuidade, há afastamentos, oposições, conflitos e rupturas. Enquanto instituições dinâmicas e contraditórias, suas relações também o são. Ao inserirem-se na sociedade, estabelecem vínculos contraditórios e dinâmicos.

Bibliografia

- ANTONIAZZI, Alberto. (1994), "Enfoques teológicos e pastorais no Brasil hoje". In: LIBÂNIO, João Batista, ANTONIAZZI, Alberto. *20 anos de Teologia na América Latina e no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- BOFF, Clodovis. (1984), *Como trabalhar com o povo*. Petrópolis, Vozes.
- _____. (1996), "A Teologia da Libertação e a crise de nossa época". In: BOFF, Leonardo (Org.). *A Teologia da Libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo, Ática.
- BOFF, Leonardo. (1987). *Teologia do Cativo e da libertação*. Petrópolis, Vozes.
- _____. (1988), *O caminhar da Igreja com os oprimidos*. São Paulo, Vozes.
- _____. (1992), *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo, Ática.
- _____. (1994a), *Igreja: carisma e poder*. São Paulo, Ática.
- _____. (1994b), *Nova era: a civilização planetária*. São Paulo, Ática.
- _____. (1996a), "As bodas de prata da Igreja com os pobres: a Teologia da Libertação". In: BOFF, Leonardo (Org.). *A Teologia da Libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo, Ática.
- _____. (1996b), "Libertação integral: do pobre e da terra". In: BOFF, Leonardo (Org.). *A Teologia da Libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo, Ática.
- CARVALHO, Raul de. (1980), "Modernos agentes da justiça e da caridade". *Serviço Social e Sociedade*, nº 2, pp. 43-71.
- CHARBONNEAU, Paul-Eugène. (1985), *Da teologia ao homem: ensaio sobre Teologia da Libertação*. São Paulo, Loyola.
- COMBLIN, José. (1996), *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo, Paulus.
- DUSSEL, Henrique. (1995), *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo, Paulus.
- GRAMSCI, Antonio. (1979), *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- _____. (1984), *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- _____. (1986), *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- GUIMARÃES, Simone de Jesus. (1992), *Serviço Social e classes populares na "Nova República"*. São Paulo, PUC. Dissertação (Mestrado em Serviço Social).
- IAMAMOTO, Marilda, CARVALHO, Raul de. (1986), *Relações Sociais e Serviço Social no Brasil*. São Paulo, Cortez/CELATS.
- LESBAUPIN, Ivo. (1994), "Brasil: Estado democrático?" In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de et al. *Neoliberalismo e o pensamento cristão*. Petrópolis, Vozes.
- _____. (1996), "Hegemonia neoliberal, democracia em declínio e reação da sociedade civil". In: LESBAUPIN, Ivo et al. *Para entender a conjuntura atual: neoliberalismo, Movimentos Populares, Igreja Católica e ONGs*. Petrópolis, Vozes.
- LIBÂNIO, João Batista. (1994), "Panorama da Teologia da América Latina nos últimos vinte anos". In: LIBÂNIO, João Batista, ANTONIAZZI, Alberto. *20 anos de Teologia na América Latina e no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- _____. (1995a), *A vida religiosa na crise da modernidade brasileira*. São Paulo, Loyola.
- _____. (1995b), *Ideologia e cidadania*. São Paulo, Moderna.
- LOWY, Michael. (1991), *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo, Cortez.
- MAINWARING, Scott. (1989), *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo, Brasiliense.
- MARX, Karl. (1982), *Miséria da Filosofia*. São Paulo, Ciências Humanas.
- _____. (1983), *Contribuição à Crítica da*

Economia Política. São Paulo, Martins Fontes.

_____. (1987), *A ideologia alemã*. São Paulo, Hucitec.

NETTO, José Paulo. (1991), *Ditadura e Serviço Social*. São Paulo, Cortez.

_____. (1992), *Capitalismo monopolista e Serviço Social*. São Paulo, Cortez.

REGIDOR, José R. (1996), "Vinte e cinco anos de Teologia da Libertação". In: BOFF, Leonardo (Org.). *A Teologia da Libertação: balanço e perspectivas*.

São Paulo, Ática..

SILVA, Lídia Maria M.R. (1992), *Aproximação do Serviço Social à tradição marxista: caminhos e descaminhos*. São Paulo, PUC. Tese (Doutorado em Serviço Social).

WANDERLEY, Luiz Eduardo. (1984), *Educar para transformar*. Petrópolis, Vozes.

YASBEK, Maria Carmelita. (1982), "A Escola de Serviço Social no período de 1936 a 1945". *PUC*, nº 6, pp. 11-60.

SERVICO SOCIAL, CARIDADE E POLÍTICA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL: APOXIMAÇÕES E DIVERGÊNCIAS

Claudia Neves da Silva¹

Resumo:

Nas três últimas décadas temos verificado que as manifestações religiosas estão cada vez mais presentes nos diferentes segmentos da sociedade brasileira. E o Serviço Social não ficou imune a estas manifestações, já que alunos e profissionais de Serviço Social têm que lidar cotidianamente com as diversas expressões religiosas dos usuários que procuram os serviços nas prefeituras e nas instituições assistenciais.

A partir dessa observação, desenvolvemos uma pesquisa entre os anos de 1999 e 2003 que teve por objetivo investigar como se expressa a concepção de direito nas ações das pastorais sociais da Igreja Católica de Londrina. Diante da constatação de que o conceito de caridade e de direitos sociais caminha lado a lado no interior da Igreja, surgiu-nos alguns questionamentos: como a concepção de direito social se expressa nas diferentes pastorais sociais e como os atendidos pelas pastorais compreendem a ação da qual são objeto.

Realizamos entrevistas com padres, coordenadores das pastorais sociais e os atendidos por estas pastorais. Constatamos que em suas atividades se expressa

¹ Mestre em História (UNESP/Assis); Doutoranda em História (UNESP/Assis) e professora do Departamento de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina

a experiência da solidariedade em relação ao outro que se encontra em situação que lhe impossibilita garantir sua condição mínima de sobrevivência, conduzindo estes padres e coordenadores a diversas formas de ações que julgam necessárias para a defesa e garantia dos direitos individuais e coletivos. Ao menos no discurso, as ações desenvolvidas não se limitam a fornecer cesta básica, roupas ou remédios.

Verificamos que, mesmo considerando o atual contexto de omissão do Estado em sua responsabilidade no trato da questão social e a valorização do trabalho voluntário em detrimento da qualificação profissional, aqueles que atuam nas pastorais movidos por valores como amor ao próximo e solidariedade, não perderam de vista, ao contrário, vêm reforçando a idéia de direito social.

Palavras-Chave: Igreja Católica; Pastorais Sociais; Assistência Social; Direitos Sociais

Social services, charity and social assistance politics: agreements and disagreements

Abstract:

In the last three decades we have verified that religious manifestations have become more and more present in the different segments of Brazilian society. Moreover, Social Services isn't immune to those manifestations, as students and professionals within Social Services have to deal daily with the various religions expressions of the population that applies for the services provided by the city council and social welfare institutions.

As a result from what has been observed, we have developed a research from

1999 to 2003 aiming to investigate how the concept of rights manifests itself in the social pastoral actions of the Catholic Church in Londrina. With the evidence that the concept of charity and social rights walk side by side within the church frame, two main issues arose. First, the question is to know how the concept of social rights expresses itself in the different social pastorals; secondly, the question is to know how those who are benefited by the pastorals understand the action to which they subjected.

We interviewed priests, social pastorals coordinators and the public of these pastorals. We have noticed that in their activities is expressed the experience of solidarity to people who find themselves in the position that makes them unable to guarantee their minimum survival conditions, leading the priests and coordinators to different forms of actions they judge necessary for the defence and guarantee of the individual and social rights. At least on discourse, the actions developed are not limited to providing food, clothing and medication.

We have verified that, even considering the present context of omission by the Government in its responsibility towards social issues and the appreciation of volunteer work instead of professional qualifications, those who work in the pastorals are moved by values - such as love their neighbour and solidarity - didn't lose sight of the social rights idea. To the contrary, they have strengthened this idea.

Key-Words: Catholic Church; Social Pastoral; Social Assistance; Social Rights

Nas últimas décadas, temos observado o crescimento das manifestações religiosas entre os diferentes segmentos da sociedade brasileira. E como não poderia deixar de ser, o Serviço Social não ficou imune a este fenômeno, já que alunos e profissionais de Serviço Social têm que lidar cotidianamente com a diversidade religiosa daqueles que procuram os serviços assistenciais nas prefeituras ou em instituições voltadas para este fim.

Ademais, estes mesmos alunos e profissionais têm, muitas vezes, sua conduta pessoal e profissional influenciada por sua religiosidade; por exemplo, a aluna que não participa da manifestação estudantil porque o pastor a aconselha a “não se envolver em bagunça”. Valores que nós, enquanto assistentes sociais, professores e pesquisadores, não podemos deixar de lado e que precisam ser compreendidos para melhor investigarmos a realidade social que se movimenta de acordo com os fatores econômico, social, político cultural e religioso, contribuindo, por extensão, para a formação profissional do assistente social.

Motivada por estas constatações, uma indagação surgiu: como as diferentes ações da Igreja Católica no âmbito social concebem o usuário da assistência social? A partir desta questão central, desenvolvemos nossa investigação, tendo por objetivo identificar como se expressa a concepção de direito nas ações e práticas das pastorais da Igreja Católica de Londrina e o seu rebatimento nas ações assistenciais. É importante destacarmos que nos detemos nesta instituição porque, como nos disse Sanchis “é impensável um Brasil que não se defina, entre outros traços, pelo catolicismo” (1994: 36).

Para concretização da mesma, entrevistamos os padres que assessoram as pastorais sociais - criança, menor, saúde, carcerária, sobriedade, terra, bem como a Sociedade de São Vicente de Paulo - e os respectivos coordenadores, tendo em vista que muitos dos católicos que desenvolvem atividades nestas pastorais também estão presentes em diversos conselhos municipais. Realizamos também entrevistas² por estas

² Ao iniciarmos a elaboração deste estudo, nos deparamos com uma dificuldade: como denominar aqueles que recebem a atenção por parte das pastorais: assistidos ou atendidos? Após entrevistas com os coordenadores das pastorais, consideramos que o termo atendido é o que melhor expressa o trabalho desenvolvido, já que estes afirmam que, além de fornecer os alimentos, preocupam-se com outros aspectos, como a educação das crianças e adolescentes e condição de moradia da família.

pastorais, com a intenção de conhecer e analisar o que pensam sobre as ações da qual são objetos.

O serviço social e o princípio da caridade

Em seu agir profissional, o assistente social depara-se com situações e problemas em que não há a efetivação dos mínimos sociais para a sobrevivência de homens, mulheres, crianças, adolescentes, idosos, pessoas portadoras de deficiência, que por sua vez respondem às questões que lhe são postas de acordo com seus valores morais, éticos e princípios religiosos, os quais determinam suas atitudes e comportamentos, demandando do profissional decisões que levem em conta não somente a dimensão social e econômica, mas a cultural e a religiosa destes, os quais muitas vezes podem ir contra seus próprios valores, hábitos e atitudes.

Seja como for, o exercício profissional do assistente social efetiva-se em órgãos públicos ou em instituições privadas, de natureza laica ou religiosa, interferindo e mediando relações que se estabelecem dentro e fora destas instituições, com o objetivo de garantir a reprodução material e espiritual de seus usuários, isto é, a reprodução na esfera jurídica, religiosa e artística (Nicolau, 2004).

Nos espaços onde desempenha sua prática, deve o assistente social conciliar seus saberes com os saberes e experiências dos demais agentes institucionais com os quais trabalha em seu dia-a-dia, bem como seus princípios morais e valores religiosos com os do usuário da instituição, exigindo-lhe constante avaliação de seu exercício profissional.

Por outro lado, o assistente social em seu trabalho cotidiano, depara-se, em algumas ocasiões, com a ação de voluntários que, movidos por princípios religiosos, ajudam e acompanham aqueles que se encontram em dificuldades de várias ordens: vicentinos, membros das pastorais da saúde, da criança, do menor, carcerária. Princípios que têm por premissa a caridade, e com os quais o assistente social tem que lidar e, conforme o caso, articular um trabalho conjunto.

Verificamos que dezenas de grupos de voluntários católicos, impelidos pela concepção cristã de caridade, praticam uma assistência baseada na

idéia do amor fraterno aos pobres, mendigos, doentes, órfãos, deficientes físicos e mentais; assistência que não visa interesses pessoais ou recompensas materiais. Para exercê-la, segundo esta concepção, o critério exigido é a vontade de servir ao próximo, por ser um dever cristão para com os desfavorecidos, demonstrando, assim, uma nobreza de caráter.

Essa concepção de caridade podemos encontrar em várias passagens da Bíblia, e a Igreja Católica, em virtude de sua hegemonia em nossa sociedade, difundiu-a por meio de um discurso repetitivo e moral, objetivando o equilíbrio e a harmonia entre os diferentes segmentos sociais, evitando, assim, o perigo de conflitos e revoltas daqueles que se encontram na miséria.

De acordo com o “Decreto sobre a atividade missionária da Igreja”, publicação que resultou das discussões do Concílio Vaticano II, a caridade deve ser entendida como um ato de amor ao próximo:

“Com efeito, a caridade cristã a todos se estende sem distinção de raça, de condição social ou de religião. Ela não espera vantagem alguma nem gratidão. Foi com amor gratuito que Deus nos amou. Assim também os fiéis por sua caridade mostrem-se solícitos por todos os homens, amando-os naquele mesmo afeto que levou Deus a procurar o homem” (1966: 19).

Observamos que a caridade é difundida como um dever cristão, como possibilidade de demonstrar perante a sociedade um caráter nobre e bondoso e não de fortalecer os laços de solidariedade entre os membros de uma comunidade. Tendo por premissa básica o amor ao próximo, ela é considerada a base que levaria homens e mulheres a terem sentimentos e virtudes que seriam inerentes à natureza humana, como a bondade, a capacidade de perdoar, de acolher, a humildade, a aceitação mútua.

No entanto, na maioria das vezes, a solidariedade restringe-se à doação de alguns itens da cesta básica ou a ajudas eventuais por ocasião de catástrofes naturais. Seu exercício envolve, muitas vezes, uma relação de favores entre aquele que oferece ajuda e o atendido. Outro aspecto refere-se ao merecimento por parte de quem deva ser objeto desta caridade, ou seja, a necessidade de que o atendido tenha um comportamento de acordo

com as normas da entidade filantrópica ou do grupo de ajuda, vale dizer, obediência às regras estabelecidas, além da aceitação do serviço.

Assim, em nome da caridade foram, e ainda são, construídas associações filantrópicas, como asilos, albergues, creches cujos fundamentos são os valores, quer da filantropia, quer da caridade cristã difundida pela Igreja. Muitas destas associações filantrópicas institucionalizam-se, formulando estatutos, adotando normas e critérios para o atendimento, em busca de recursos da comunidade e do Estado, como doações e isenções de impostos, para ampliação de seus serviços.

Um novo olhar sobre a realidade

Desde a década de 60, a Igreja no Brasil vem passando por uma reorientação teológica e social em sua tradicional forma de agir. Por um lado, o Estado brasileiro passou a fundamentar sua legitimidade no discurso do desenvolvimento econômico, o qual promoveria melhorias de condições de vida dos trabalhadores, relegando a segundo plano a ideologia religiosa, que contribuía para garantir, através de um discurso anti-comunista e de negação da existência de conflitos sociais, a manutenção da ordem política e econômica.

Por outro lado, com a emergência de lideranças leigas e populares no interior da Igreja, as repetidas falas de padres e bispos quanto à importância de uma harmonia e união entre patrão e empregado, ricos e pobres, já não se justificava, visto que o aprofundamento do antagonismo de classes dificultava a difusão de uma ideologia de conciliação nacional (Camargo, 1982).

Decresceu o interesse de colaboração entre Igreja e Estado, isto é, poder político e poder eclesástico, e cresceu o contato com a massa de explorados e excluídos sociais. Práticas novas, como Movimento de Educação de Base, Juventude Operária Católica, Juventude Universitária Católica, passaram a dividir espaços com práticas tradicionais, como Congregado Mariano, Filhas de Maria, Apostolado da Oração, havendo maior contato com a pobreza das cidades e campos. Tais práticas levaram a novos e diferentes discursos religiosos.

Além disso, uma nova teologia foi construída, tomando por base a realidade latino-americana, marcada pela concentração de riquezas e desigualdades sociais. Partiu-se do pressuposto teológico de experimentar Deus no encontro com os excluídos sociais: criança, adolescente, homem, mulher, índio, idoso, pessoa portadora de deficiência. Pressuposto este que se irradia da denominada teologia da libertação e que, no dizer de Löwy, é “produto espiritual do movimento social denominado cristianismo da libertação” (2000: 63).

Essa nova orientação foi reforçada principalmente após a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín (1968), Colômbia; entre outras deliberações, houve uma revitalização da concepção de caridade, quando a crise econômica, política, social e ideológica tomava vulto na América Latina e o crescimento dos movimentos populares arregimentava um grande número de cristãos. Esta situação gerou uma crise no interior da Igreja Católica Latino-Americana, exigindo uma revisão de sua postura política diante do agravamento dos problemas sociais. Como consequência, surgiram e fortaleceram-se as comunidades cristãs de base e as pastorais sociais, que difundiram e aprofundaram a expressão e a celebração da fé e da esperança ligadas a uma prática política.

Tais práticas religiosas se consolidaram por todo o Brasil ao longo da década de 1970, graças aos incentivos de padres, leigos e religiosas das paróquias localizadas nos bairros da periferia. Sua principal característica consistia em discutir os problemas sociais, valendo-se da leitura do Evangelho e exigindo do poder público respostas às questões do cotidiano dos cidadãos.

Para verificarmos em que medida a nova orientação da Igreja repercutiu nas práticas de cunho caritativo, procuramos desvelar o significado das ações e relações que se estabelecem entre padres, coordenadores de pastorais e atendidos pelas pastorais sociais.

Os padres e sua concepção de caridade

No que se refere ao conceito de caridade, enquanto alguns padres

apresentam-na como um ato de amor ao próximo, que conduz a atos de bondade e ajuda, outros a colocam como ponto de partida para ações que levam à mudança da situação observada no cotidiano da população:

A caridade é uma coisa passiva. A solidariedade é ativa. São valores evangélicos. São desdobramentos da caridade. A solidariedade você participa, oferece, você vê o sujeito não como um sujeito passivo, mas transforma o sujeito em protagonista da história. A caridade só vê a necessidade imediata: pão, a cesta básica, a cobertura para o inverno... (5)

A igreja durante muito tempo trabalhou única e exclusivamente a questão da caridade no que diz respeito ao assistencialismo. Assistir ao necessitado...A gente foi descobrindo que a questão não é a assistência, o assistencialismo, mas é o trabalho que leva à promoção humana, ao levar a pessoa a ter condições. (6)

Acreditamos que ações diferenciadas acabam por levar a concepções diferenciadas. Os padres que estão mais próximos de pastorais que mobilizam, discutem e atuam nas questões relacionadas às políticas governamentais voltadas para o trabalhador ou para a área social apresentam um discurso de busca de respostas para a realidade social. Assim, aquele que entra em contato com esta demanda se depara com uma situação na qual a concentração de riqueza e a conseqüente falta de distribuição de renda geram a exclusão de grande parcela de mulheres, homens, idosos, jovens e crianças dos bens e serviços da comunidade, revendo seus valores e conceitos de caridade e, muitas vezes, sua linha de ação pastoral, questionando o valor da caridade, enquanto esta se apresenta como passiva e reforçadora de uma situação de submissão. Certamente há aqueles que não se deixam sensibilizar e reforçam uma atitude de suposta isenção diante da realidade social.

Quando indagados a respeito do motivo de a Igreja voltar-se para os problemas sociais, houve unanimidade:

Porque no Vaticano II está claro: o homem é motivo de preocupação, para nós da igreja, do berço ao túmulo. Desde o dia que a criança nasce, até o dia que

nós enterramos, é objeto de preocupação da igreja. (1)

Porque acima de tudo, é uma forma de você viver dignamente...porque o direito hoje significa que uma pessoa sem direitos, é uma pessoa excluída socialmente. O que define hoje a cidadania é a vivência e a relação que existe entre direitos e deveres...(3)

De acordo com Löwy (2000: 41), a Igreja Católica colocou-se, desde o início da ascensão do modo de produção capitalista, contra a racionalização das relações comerciais, ou seja, contra as relações impessoais, movidas por interesses financeiros e econômicos, entre trabalhadores e patrões, não levando em consideração outros interesses ou valores, a não ser o lucro.

Segundo a perspectiva da hierarquia católica, houve uma ruptura entre as exigências econômicas e o ideal cristão. O capitalismo não poderia ser regulado por uma ética cristã, o qual era considerado por esta instituição religiosa, ateu, usurpador e um dos principais causadores das dificuldades dos mais pobres. A aversão ao capitalista e ao lucro proveniente desta relação colocava em campos opostos Igreja Católica e capitalismo, desde o surgimento deste.

Uma outra razão da rejeição ao capitalismo por parte da Igreja seria a identificação de Jesus Cristo com o pobre, isto é, o Filho de Deus que veio ao mundo, pobre, nascido em uma família pobre e que se colocou contra o poder econômico e político de sua época. Esta identificação levou membros da Igreja a adotarem duas atitudes: a atenção caritativa para com o desfavorecido economicamente e a participação em movimentos baseados nas doutrinas que desafiam e combatem a injustiça social, denunciando o capitalismo como raiz do mal.

Há que se destacar, no entanto, que esta posição anticapitalista da Igreja Católica teve, desde sua origem, “uma tendência esmagadoramente conservadora, restaurativa, regressiva – em uma palavra, reacionária” (Löwy, 2000: 47). Uma nostalgia por uma sociedade hierárquica pré-capitalista, em que a Igreja detinha poderes excepcionais, na qual suas opiniões e decisões eram encaradas como leis divinas, visto que esta era a representante do Apóstolo Pedro na terra. No entanto, esta aversão

foi superada quando surgiu um inimigo maior: o movimento trabalhista socialista, que com suas lutas, alcançou significativas vitórias na Europa diante da intensa exploração do capital.

Ainda segundo Löwy (2000), no final do século XIX a Igreja viu-se obrigada a aceitar como irreversível o advento do capitalismo e do estado burguês. Com o agravamento da questão social e a desintegração dos laços sociais, esta buscou respostas para superar ou ao menos minorar tal situação. Ao mesmo tempo, deu-se o surgimento de uma esquerda católica, principalmente na França, o chamado “catolicismo social”, que criticava o excesso de “capitalismo liberal”, mas não desafiava a ordem social e econômica. Esta esquerda católica influenciou vários intelectuais da Igreja Latino-Americana, culminando com o surgimento e fortalecimento da Teologia da Libertação.

Caridade e solidariedade: uma nova concepção?

As entrevistas com os coordenadores das pastorais sociais não diferiram substancialmente das opiniões observadas junto aos padres, assessores destas pastorais. Também para os primeiros, suas atividades são movidas pela idéia de caridade, a qual se fundamenta no amor fraterno ao próximo e se expressa na experiência da solidariedade em relação ao outro que se encontra em situação que lhe impossibilita garantir sua condição mínima de sobrevivência, conduzindo estes coordenadores a diversas formas de ação que julgam necessárias para a defesa e garantia dos direitos individuais e coletivos:

Para nós, caridade é ajudar a pessoa a sair daquela situação que ela se encontra, se ela está numa situação de pobreza ou numa situação de envolvimento com drogas...Isso para nós não é aquela questão de dar a coisa, mas caminhar junto com ele, para que essa criança e adolescente possam sair dessa situação e ter uma vida nova. (A)

...Eu acho que caridade é o que a gente tem de melhor, não só do lado material, é também a gente dispor do nosso tempo para ajudar os irmãos que precisam,

é dar aquilo que temos de melhor no lado espiritual também, não é dar só o que sobra, é dividir também. (B)

...Para mim ser caridoso...é aquela pessoa que se forma uma pessoa para ele ser dono de sua história, para ele ser sujeito da sua própria história, a partir do momento que ele está conscientizado que ele é um ser humano...(C)

Constatamos que, ao menos no discurso, as ações desenvolvidas não se limitam a fornecer cesta básica, roupas ou remédios. Há uma preocupação de que esta caridade possibilite a superação da situação de miséria em que vivem aqueles que são atendidos pelas pastorais. Preocupação que é reforçada em documentos da CNBB:

“Os Atos dos Apóstolos, as Cartas e o Apocalipse revelam igualmente a atenção das primeiras comunidades para com os pobres. Desde cedo, os cristãos se organizam para suprir as necessidades básicas de seus irmãos” (2001: 18)

A ação desses agentes é movida pela convicção de que suas intervenções levarão a mudanças na condição de vida daqueles que são atendidos ou mesmo a mudanças sociais e econômicas, o que explica o fato de que, para alguns, a ação caritativa deve levar a uma ação política:

Ter amor ao próximo, sofrer na própria carne o sofrimento dos excluídos e ver o sofrimento com a alma, se pôr a trabalhar para o irmão e não ficar de braços cruzados. (D)

A Igreja não pode ser uma coisa separada da política, tem que atuar, tem que ter representantes lá dentro de uma Câmara, de um Senado que tenha uma visão cristã, um pensamento cristão... (B)

A consequência do maior contato de membros da Igreja com a realidade social tem como desdobramentos a reconsideração de que a caridade não deve ser mais percebida apenas em seu aspecto afetivo, de assistência

e diálogo entre as classes e grupos sociais. Ao contrário, de acordo com Libânio, a caridade, diante de uma situação de pobreza extrema, falta de recursos, passa a ser percebida enquanto

“Uma caridade prática que implica numa análise objetiva da realidade e num colocar-se do lado de um dos pólos conflitivos. A caridade é conversão e esta passa, freqüentemente, pela experiência dura e dolorosa do conflito. Somente assumindo o conflito na sua rudeza, o homem é capaz realmente de amar com objetividade. O conflito pode ser uma mediação da caridade, pois somente através dele consegue-se criar condições objetivas de justiça e de amor para uma classe, para muitos seres humanos” (1982: 139).

É importante destacarmos, no entanto, que ainda há muitos grupos de leigos que exercem uma caridade, afetiva, assistencial e de colaboração, cuja característica principal podemos definir como a de minimizar o aspecto “feio e desagradável” da desigualdade social, promovendo a solidariedade entre aqueles que têm mais e aqueles que têm menos, mas não entre iguais.

Nas entrevistas com coordenadores de pastorais sociais, pudemos notar no entanto, que muitos adotaram uma nova prática social, destacando a necessidade de mudanças na direção política e econômica para combater a pobreza:

E a Igreja vendo o homem como um todo, um ser social, depois foram surgindo várias, como a Teologia da Libertação que também deu um impulso para esse lado social da Igreja, principalmente com a situação do país, aí a Igreja foi se colocando na área... (E)

A igreja no Brasil assumiu, em todos os seus documentos, praticamente dos anos 60 para cá, essa opção evangélica preferencial pelos pobres, então essa atuação da igreja junto a essa população pobre, excluída, ela é indiscutível, agora nem todos sem dúvida têm esse ativo junto a essa população... (F)

Nas entrevistas realizadas, verificamos que a orientação da CNBB

no que diz respeito aos objetivos das pastorais sociais, isto é, um espaço no qual são assumidos atos de solidariedade, é seguida pelos seus membros pois, conforme esta orientação, nas ações de Jesus Cristo para com os pobres a solidariedade foi o elemento central. Diante dessa constatação, Bingemer afirma que:

“Crescer em solidariedade, viver a solidariedade é, portanto, segundo a fé cristã e o ensinamento da Igreja, viver uma ética que leva continuamente ao reconhecimento da dignidade pessoal do outro – seja qual for seu estado de vida e condição social- em pé de igualdade consigo mesmo e ao compromisso com a vida de todos, particularmente dos pobres e dos inimigos” (1994: 301).

Para essa investigação, definimos solidariedade enquanto sentimento de responsabilidade e dever para com o outro, sentimento que envolve reciprocidade, responsabilidade e dever de um grupo para com outro grupo ou de um indivíduo para com outro indivíduo. Este sentimento de solidariedade é tão mais importante à medida que leva ao reconhecimento do problema do outro, incentivando à busca de sua superação, seja através de ações emergenciais e fragmentadas, seja através de engajamento em movimentos sociais, associações, cooperativas.

A CNBB destaca que esta solidariedade deverá ser concretizada:

“Na mão estendida às situações de emergência, de carência, de extrema pobreza, de fome. Não basta ser sensíveis. É preciso descruzar os braços, arregaças as mangas e passar à ação. Um gesto, um mutirão, uma campanha – constituem expressões vivas da solidariedade. A solidariedade se expressa também, no apoio às lutas e movimentos sociais por melhores condições de vida e trabalho” (2001: 19).

De acordo com os coordenadores, as pastorais não deixam de atender a esta solicitação quando da realização de suas atividades:

Como a pastoral tem esse cunho religioso, as pessoas mais carentes vêm nesta

pastoral algo que ela possa de fato contar para que ela saia das condições na qual se encontra e aí uma coisa passa a outra, se você for ver a criança, por exemplo, tem a família, tem o desemprego, tem o doente, tem as condições de higiene, enfim, tem uma série de questões sociais e econômicas... (F)

Não obstante, este laço de solidariedade que deveria fortalecer a união entre pessoas e grupos sociais passou a ter uma nova utilização com a reorientação política e econômica que o Estado brasileiro vem sofrendo ao longo das décadas de 1980 e 1990. A partir do fortalecimento da perspectiva neoliberal de que o mercado é o espaço legítimo para resolução dos problemas econômicos e sociais, assim como para regulação das relações sociais, subordinando os interesses e necessidades sociais às estratégias mercantis, o Estado para implementar esta política neoliberal, entre outras medidas, apropriou-se da idéia de cooperação solidária entre indivíduos e grupos sociais e passa a utilizá-la enquanto instrumento para livrar-se da pressão da sociedade civil por ações mais efetivas diante das desigualdades sociais.

No que diz respeito à área da assistência social, caberia à sociedade civil a construção e manutenção de instituições de atendimento às famílias em situação de risco social, criança, idoso, pessoa portadora de deficiência, estabelecendo parcerias com os governos municipais e estaduais. Assim, permitiria ao Estado diminuir seu espaço de atuação na área social, através da redução do orçamento destinado às políticas sociais de funcionários para este setor, repassando para a sociedade civil a responsabilidade no atendimento à população excluída de bens e serviços.

O resultado dessa omissão é a promoção da privatização da assistência, transferindo para a sociedade civil a construção de redes de proteção social (Netto, 1999: 87), assim como se deu com tantas outras privatizações de empresas e serviços estatais ocorridas no período. E no que se refere às ações das pastorais sociais, houve o estabelecimento de parcerias entre governo e algumas pastorais:

A Secretaria de Saúde está contribuindo com as entidades e também com a casa de apoio Madre Leônia que atende a pessoas carentes que vêm fazer

quimioterapia no Hospital do Câncer. Elas passam uma verba mensal para os funcionários... (E)

Tem convênio com o Projeto Murialdo [ligado a pastoral do menor] e tem convênio com a prefeitura, então a gente está atuando também com eles, inclusive a gente tem alguns técnicos que são pagos pela prefeitura...(A)

Outrossim, as atividades das pastorais sociais têm mobilizado dezenas de voluntários, os quais atendem outras dezenas de pessoas. Uma ação que é de pouca visibilidade, agindo em locais em que o poder público tem pouca ou nenhuma ação, substituindo-o na maioria das vezes.

Ao nível da Arquidiocese de Londrina, nós temos aproximadamente 2000 agentes fazendo o trabalho da pastoral... (E)

Nós aqui em Londrina estamos aproximadamente com uns trinta e cinco participantes... começamos este ano a expandir para outros bairros onde existe um maior número de adolescentes sendo atendidos pela liberdade assistida. (A)

Se, por um lado, as atividades das pastorais reforçam a omissão do Estado no enfrentamento da questão social, assumindo e cumprindo tarefas que extrapolam seus objetivos, exigindo maior número de voluntários, não atendendo a todos que necessitam, por outro lado, levam muitos destes voluntários a um engajamento político, ampliando seu campo de ação, através da articulação com movimentos ou organizações sociais e a participação em diferentes conselhos – saúde, educação, assistência social, drogadição –, reforçando a noção de que a assistência social deve ser garantida enquanto um direito social.

Participamos das reuniões para formação do conselho municipal anti-drogas. (B)

As pequenas e grandes rodas de conversa, que é um trabalho onde líderes treinadas repassam essa formação para outros grupos, onde reúne pessoas

da comunidade, da pastoral...podendo reunir com pessoas da associação de moradores...(G)

A despeito de os coordenadores de pastorais apresentarem um discurso de renovação das estruturas sociais, constatamos que há uma distância substancial nas ações do dia-a-dia junto aos atendidos por estas pastorais. Se, na esfera do discurso, palavras como direito, mudança social e política, solidariedade são comuns, o que verificamos, ao entrevistarmos estes atendidos, é que as ações desenvolvidas estão longe de promoverem estes objetivos, como veremos a seguir.

A percepção daqueles que são atendidos

Em contato com os que são atendidos pelas pastorais, estes afirmam que quando precisaram de ajuda para pagar suas contas ou para comprar alimentos ou remédios já haviam percorrido outros lugares, como a prefeitura e entidades assistenciais, demonstrando que conhecem o caminho para chegar aos “locais de ajuda”, isto é, o tradicional caminho de ajuda informal, e até mesmo o discurso que devem reproduzir para obtê-la:

Na prefeitura fui uma vez, na época eu saí do serviço e juntou muita conta, mas só uma vez, porque lá é só uma vez. Mas negócio assim para compra eu nunca pedi. (Maria)

Agora também estou arrecadando remédio não dos vicentinos, mas se eu precisar é só falar com eles mas eu por enquanto não precisei. Mas agora eu estou pegando na Paróquia Sagrados Corações com o vereador Paulo Arildo...(Rute)

A casa é um barraco de poucos cômodos e não consegue abrigar todos os membros, o alimento não é suficiente para matar a fome, o remédio não pode ser comprado porque não há o dinheiro necessário, a violência doméstica, a briga entre vizinhos, a “guerra” entre gangues de jovens ou entre quadrilhas de traficantes e suas conseqüências reverberando naqueles

que moram ao redor, a violência diária apresentando sua face de terror. Situações que são enfrentadas cotidianamente, levando a realidade a se resumir a este embate diário:

Porque emprego fixo prá mim pegar não dá. Você vê, eu tenho as crianças na creche, não tem quem busca e leva elas prá mim e eu tenho que ter horário prá entrar e sair. Se você pega um serviço de doméstica ela não vai querer que você saia quatro e meia, mas seis horas. (Judite)

Aqui só eu e Deus. Eu não travaio, não dá pra mim travaiaí. Sabe quantos anos eu tenho ? 74 anos. Eu tenho vontade mas não dá, eu vou contá uma coisa pra vocês pra procurá serviço o pessoal não quer mais gente da idade que eu tô... (Ester)

A luta pela sobrevivência exige de homens, mulheres, idosos e adolescentes estratégias diárias para superar a falta de recursos para comprar os produtos minimamente essenciais, impedindo, na maioria das vezes, qualquer outro tipo de ação a longo prazo, já que a emergência do imediato lhes exige ações que excluem a possibilidade de mobilização e organização para conquista e garantia de direitos. Nas relações que estabelecem com os vizinhos e amigos, constataam que vivenciam as mesmas situações, trocam informações e experiências em busca de soluções emergenciais. Dentre estas procuras, encontra-se a ida às pastorais sociais:

Na época ela era mais bebê, bem mais pequenininha, e assim uma colega minha tava freqüentando e falou, ah! porque você não vai na pastoral... (Madalena)

Ah! Eu comecei a participar através de uma amiga. Eu nem sabia que existia, eu sei que a gente começou a participar, porque aquela dali tem bronquite, esse aqui tem bronquite e essa daqui deu bronquite, esses dias, ficou internada, com pneumonia. (Marta)

Constatamos que os princípios altruístas dos católicos orientam os trabalhos solidários junto a estas famílias, e podem perdurar por vários,

meses, chegando a completar anos, tendo em vista a precária situação sócio-econômica delas, agravada muitas vezes pela doença e idade avançada. Mas estas ações solidárias podem ocasionar o estabelecimento de uma relação ao mesmo tempo de solidariedade, dependência e submissão:

Eu vivo de ajuda das pessoas tanto de leite, de alimento, de roupa de tudo...de remédio (Judite)

Na época eu pagava aluguel aí meu marido sofreu acidente, aí nesse intervalo eu tive que ficar parada, não pude trabalhar. Então eu procurei eles e eles começaram a me ajudar, foi desde a época em que eu pagava aluguel... (Maria)

Este fato demonstra que a cooperação solidária dos membros das pastorais, se é necessária e urgente para enfrentar uma situação emergencial, por outro lado, não avança em busca de soluções para superar a situação de miserabilidade destas famílias, já que as ações limitam-se aos problemas imediatos. Como já foi dito anteriormente, a solidariedade e as ações dela decorrentes são importantes para fortalecer a sociedade civil à medida que supera o individualismo e possibilita a participação em ações coletivas.

Todavia, na maioria das vezes, o trabalho voluntário não tem por objetivo a superação das precárias condições sócio-econômicas dos indivíduos, mas apenas a atenção a uma situação emergencial, não ocorrendo, por exemplo, o fomento à organização de atividades destas famílias ou indivíduos em cooperativas ou associações, possibilitando a qualificação mínima de homens, mulheres, adolescentes ou a formação de grupos de debates para busca de soluções para a comunidade.

Não obstante constataremos nos discursos dos coordenadores das pastorais a preocupação em buscar soluções que vão além do paliativo, a mensagem da CNBB que afirma que as pastorais sociais “expressa(m) a compaixão de Jesus e o amor da mãe, traduzindo-os numa ação social de promoção humana junto aos setores mais pobres da sociedade” (2001: 19), no dia-a-dia os membros destas pastorais defrontam-se com a miséria, com as limitações de um trabalho solidário voluntário, no qual não há muito a ser feito, seja porque as ações voluntárias são limitadas e instáveis por

diversos fatores – disponibilidade de tempo, poucos recursos, falta de capacitação técnica -, seja porque o trabalho a ser desenvolvido exige o envolvimento de técnicos qualificados de diferentes áreas, como assistentes sociais, psicólogos, pedagogos, os quais, supomos, realizarão um trabalho contínuo e em rede.

Assim, uma outra consequência que constatamos dessas ações prolongadas é a dependência que se estabelece entre os atendidos e os membros das pastorais, com reforço da situação em que vivem, sem a garantia da inclusão social destes:

Eu recebo ajuda dos Vicentinos vai fazer quatro anos, quando eu mudei aqui, porque foram eles que me deram essa casa. (Maria)

Porque não tenho condições pra mim comprar que precisa em casa né, então eles me ajuda bastante. Um ano e pouco ou mais. (Rebeca)

Já faz mais de dois anos mais ou menos, porque teve uma época que eu estava sem serviço, outra época eu estava doente, então a gente passou necessidade das coisas...(José)

Faz uns quatro anos que eu sou atendida... (Betânia)

Eu estava desempregada e estou desempregada ainda, né, então só ele trabalhando nós precisava de ajuda, aí eu fui atrás dos vicentinos. Faz quatro meses (Nazaré)

Por último, o fato de serem atendidos por uma pastoral, isto é, por ser objeto de uma ação a princípio altruísta, revela que este tem que se submeter a determinadas normas e exigências colocadas para receberem a “ajuda”, sob pena de se verem excluídos do atendimento:

A única coisa é que a gente participe da igreja, porque é importante, a gente também não pode abandonar a igreja...(Maria)

Eles querem que a gente trabalha, né. A gente tem que se esforçar pra sair do buraco, ficar a vida inteira só pedindo e recebendo, não... A gente tem que trabalhar e seguir certinho: não arrumar mais marido, mais homem, não arrumar mais filho pra ficar sofrendo. Isso ai é o que eles falam pra gente. (Betânia)

Portanto, o merecimento por parte de quem deve ser objeto desta caridade acaba por estabelecer uma relação vertical e de favores, na qual os propósitos altruístas são suplantados pelos valores morais e éticos do voluntário, que tem por intenção enquadrar esta população em sua concepção de mundo. É importante destacarmos que esta tentativa de enquadramento não se dá de forma deliberada. Constatamos que estes voluntários são de fato movidos pela idéia do amor ao próximo, da solidariedade, apesar de estes sentimentos virem imersos nos ideais da classe média, da qual provem a maioria.

E é com estes voluntários que o assistente social trabalha em diferentes ocasiões, visto que dispensar ou negar sua contribuição pode significar maiores dificuldades para atender as pessoas que há mais tempo são atendidas por aqueles. Conhecer e compreender os valores que os impulsionam é um passo importante caso queira desenvolver um trabalho articulado, ou mesmo engajá-los na luta pela garantia dos mínimos sociais, já que a assistência à população carente de bens e serviços é um direito previsto em lei e suas ações poderiam contribuir para implementá-lo.

Mas, primeiro, para criar uma relação horizontal, minimamente igualitária entre atendidos e voluntários, seria necessário que o discurso dos coordenadores dessas pastorais fosse, ao menos, colocado em prática, ou seja, a defesa dos direitos individuais e coletivos, o trabalho solidário. Entretanto, tal fato exigiria o questionamento e a superação de seus próprios valores morais e espirituais, já que haveria uma abertura e conseqüente compreensão da realidade social em que vive, possibilitando elaborar novos valores morais e espirituais. Seria, contudo, interesse destes a própria mobilização, a superação de seu senso comum?

Considerações Finais

Num ponto é bom e no outro não é. Porque era bom se eu tivesse trabalhando

porque a gente sabe o que precisa comprar certinho, o que gasta. Mas, eu não tenho condições de trabalhar, então é boa a ajuda da pastoral. (Judite)

Com a difusão da idéia cristã - ocidental de caridade no Brasil, observamos que a assistência ao longo da história não apresentou um caráter sistemático e contínuo para melhoria das condições de vida daqueles que vivem na miséria, mas um caráter assistencialista, baseado em uma ajuda emergencial, fragmentada, autoritária e paternalista, exercida por voluntários, associações religiosas e, em momentos de grave crise econômica ou institucional, pelo Estado, nas esferas federal, estadual e municipal, cabendo à população carente aceitar a ajuda emergencial e procurar, por seus esforços, melhorar suas condições de vida.

A década de 1990, porém, trouxe uma nova perspectiva para a assistência social, que passou a figurar como política pública, constituindo-se o Estado como o grande responsável pelo enfrentamento à pobreza e os usuários como cidadãos de direito, não sendo mais objeto da caridade de voluntários da sociedade civil. Todavia, se no âmbito legal houve esta ruptura com o cotidiano das ações assistenciais, se a lei e seus artigos apresentam um caráter não-religioso, mas secular, os voluntários continuam a atuar em maior número, mantendo uma certa hegemonia nas práticas e serviços.

Quanto ao Serviço Social, verificamos que, se está havendo a possibilidade de este desenvolver uma prática profissional voltada para a garantia de direitos, por outro lado, ainda tem que conviver ao lado de antigas práticas, com voluntários e instituições que se movem pelo princípio da caridade. Um dos desafios do assistente social em seu exercício profissional é conciliar a idéia de direito social com os valores morais, éticos e religiosos de voluntários, de usuários da assistência, de gestores públicos e dos próprios profissionais da área.

Caso o profissional da assistência e voluntários não promoverem um diálogo permanente privilegiando a troca de saberes e experiências, ocorrerão constantes conflitos entre concepções de mundo diferentes, impossibilitando avanços e superações das dificuldades que se apresentam cotidianamente.

Defendemos a idéia de que não devemos rejeitar o trabalho de volun-

tários, seja porque muitos agem convictos de que seguem o caminho correto, pelo fato de que esta é uma atividade que já exercem há muitos anos, conhecendo com profundidade muitos daqueles que são usuários da assistência, aproximando-se das necessidades emocionais, afetivas e religiosas dessa população, a qual também é carente de palavras de incentivo.

Com base nessa observação, consideramos que a consolidação de um novo modelo para a política de assistência social depende da superação de antigas práticas e concepções, depende de como os prestadores de serviços e seus usuários percebem a assistência na perspectiva do direito ou se ainda mesclam a antiga prática caritativa com o movimento da sociedade atual.

Por este motivo, avaliamos que é importante e necessário desmistificar a idéia, largamente difundida em nossa sociedade, de que a assistência à população carente de bens e serviços deve pautar-se na concepção de caridade, a qual, inadvertida ou deliberadamente, é utilizada por diferentes atores sociais, subordinados ou não a uma instituição religiosa, obscurecendo, desta forma, o princípio do direito garantido no artigo 4º da Lei Orgânica da Assistência Social.

Bibliografia:

BRASIL. *Lei Orgânica da Assistência Social*. Lei nº 8.742 de 7 de dezembro de 1993.

CAMARGO, E.P.F.; SOUZA, B.M. & PIERUCCI, A. F.O. (1982), "Comunidades eclesiais de base". São Paulo: *O povo em movimento*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes.

CNBB. (2001), "O que é Pastoral Social?" *Cartilhas de Pastoral Social*, nº1. Loyola, pp. 5-74.

Concílio Ecumênico Vaticano II. (1966), *Decreto sobre a atividade missionária da Igreja*. Petrópolis, Vozes.

GUSMÃO, R. (2000) "A ideologia da solidariedade". *Revista Serviço Social e Sociedade*, ano XXI, nº 62, pp. 93-112.

BINGEMER, M.C.L. (1994), "A opção pelos pobres: uma opção solidária ou conflitiva?". *Doutrina social da igreja e teologia da libertação*. São Paulo, Loyola.

LIBÂNIO, J.B. (1982), *Pastoral numa sociedade de conflitos*. Petrópolis, Vozes.

LÖWY, M. (2000), *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, Vozes.

NETTO, J.P. (1999), "FHC e a política social: um desastre para as massas trabalhadoras". *O desmonte da nação: balanço do governo FHC*. Petrópolis, Vozes.

NICOLAU, M.C.C. (2004), "Formação e fazer profissional do assistente social: trabalho e representações sociais". *Revista Serviço Social e Sociedade*, ano XXV, nº 79, pp. 82-107.

SANCHIS, P. (1994), "O repto pentecostal à cultura católico-brasileira". *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes.

FANTASMÁTICA INSTITUCIONAL:

Lapso da Instituição Análise do Serviço Hospitalar em Saúde Mental

Alejandro Klein¹

Resumo:

Este trabalho procura esboçar uma análise de algumas peculiaridades que fazem parte de um Serviço Hospitalar de Saúde Mental. Para isto, são analisadas a divisão entre sala de espera, espaço intersticial e o espaço organizado da recepção ou terapia, dentro do processo no qual o paciente torna-se o tema. Para tornar o indivíduo um paciente, a instituição segue modelos que reorganizam a psiquê do mesmo, o que me faz pensar em uma violência institucional que “funde” uma psiquê indispensável no paciente. Outra tarefa da Equipe de Saúde Mental é orquestrar estratégias para o colapso do psicótico. De qualquer forma, há momentos institucionais em que fracassa esta organização da loucura.

Palavras-Chave: Serviço Hospitalar- Saúde Mental – Espaço Intersticial – Espaço Organizado – Violência Institucional.

1. Doutorando em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisador do Grupo de Pesquisa “Transversões” da UFRJ. Docente e Pesquisador da Faculdade de Psicologia do Uruguai.

Psicoterapeuta da Área de Adolescência. Clínica Psiquiátrica- Hospital das Clínicas de Montevideo. Psicólogo da Prefeitura de Montevideo. E-mail: alejandroklein@hotmail.com

Institutional Phantasmatic - The lapse of Analysis Institution at Hospital Mental Health Service

Abstract

The article outlines an analysis of some peculiarities in the activity developed in a hospital mental health service. In this sense, it addresses the organization of the space: waiting room; interstitial spaces; admission area; and the therapeutic area, where takes place the process that focus the patient. In order to transform the individual into a patient, the institution follows models that reorganize his/her psyche, what leads to think of an institutional violence that “infuses” an indispensable psyche in the patient. Another task of the Mental Health Team is to orchestrate strategies regarding the psychotic collapse. Nevertheless, there are institutional moments when this organization of the madness failures.

Key-Words: Hospital Service – Mental Health – Interstitial Space – Organized Space – Institutional Violence.

Este trabalho busca esboçar algumas peculiaridades que estão presentes na organização institucional de um serviço de saúde mental, frente às demandas de atenção psiquiátrica e psicológica.

Parto de minha experiência como participante de equipes de saúde, procurando aprofundá-la com algumas reflexões teóricas.

Algumas Convicções Compartilhadas

A primeira caracterização que surge de uma instituição organizada sob o ângulo da saúde mental é um tipo de enunciado que remete a uma classificação binária: quem são os pacientes, quem são os terapeutas.

Outra caracterização é a divisão por status: terapeutas mais formados- terapeutas menos formados; pacientes graves- pacientes menos graves; terapias melhor consideradas- terapias de nível secundário. No meu entender, para que este aspecto enunciado se possa articular com o nível funcional da instituição, deve-se garantir uma série de “convicções compartilhadas” com um alto grau de certeza, implícita e inquestionável.

Piera Aulagnier (1994) chama de “convicções compartilhadas” aquelas certezas que permitem uma garantia tal que, entre o psicoterapeuta e seu paciente, possa ser proporcionado um espaço para enunciar uma interpretação e possibilitar sua escuta. Implica instaurar uma série de similitudes entre o psiquismo do terapeuta e do paciente. Mas, junto a esta fantasia compartilhada sobre fins e objetos e, principalmente, sobre a metodologia da terapia, haveria que acrescentar os requerimentos da burocratização do paciente, como este delineamento do tempo e do espaço que permitem sua institucionalização. Englobo dentro desta burocratização: o pedido de hora, a forma de chegada ao comitê de recepção, a possível passagem pelo comitê de psicoterapia, a inserção em uma linha terapêutica e o dado implícito de que o processo terapêutico começa em um momento e termina em outro.

Ambos os aspectos - os enunciados e os funcionais - sintetizam-se na consideração de que o hospital funciona como um enquadramento que garante e mantém basicamente a simetria com o paciente.

Espaço Organizacional- Espaço Intersticial

No entanto, creio que, juntamente com um enunciado de tipo positivo delineado como certeza compartilhada, surge outro, de tipo ambíguo e paradoxal.

Paradoxa que se desdobra em dois espaços institucionais com mensagens e operações distintas: um espaço localizado preferencialmente na sala de espera, o que chamo de “espaço intersticial”. Por outro lado, o consultório de recepção ou de terapia, que é o “espaço organizacional”.

Para Roussillon (1993), o espaço intersticial implica a localização do que não se pode inscrever em outra parte. É aquilo “(...) que não se pode oficializar na estrutura institucional (...)”(p.190). No meu entender, se o espaço intersticial por excelência é a sala de espera, é porque, através dela, se verifica o começo do processo de transformação de um sujeito a ser consultado em um paciente analisado.

Esta transformação se assenta em um mito (o da saúde mental) que em todo momento se deve reafirmar: o hospital será o intermediário e representante privilegiado entre o enfermo e a saúde mental, assegurando um conteúdo e um objetivo que está fora de todo questionamento.

No meu ponto de vista, uma das formas narrativas deste mito é o que Vidal (1993) chama de o psicofamiliar. Segundo este autor:

“em uma instituição, quanto menos possibilidade tem os produtores de exercer poder sobre o que fazem, mais se desmoronam os modos de comportamento não atuais e propriamente regressivos. O não-poder aparece como o motor de uma trajetória invertida.” (p. 231).

Não é casual que muitas das práticas terapêuticas do espaço organizado poderiam se resumir a conversas do tipo de um pai a seu filho, um esposo a sua esposa, um mestre a um aluno. Não é nada original afirmar que um dos níveis do institucional repousa em uma condensação de saber, poder e força. Mas haveria de agregar a peculiaridade do ato simultâneo e recíproco pelo qual no mesmo momento em que a instituição garante a identidade profissional, se solidifica, se assenta a identidade do paciente.

O terapeuta, então, não pode senão dizer (pelo que se coloca nisso): “meu paciente”, “meu grupo”.

Parricídio- Filicídio

Mas o espaço intersticial é também o lugar do comentário contra a instituição, da busca consensual do desprestígio do médico a que o paciente se vê submetido, da multiplicação de queixas e micro- sublevações.

Nesta organização de uma fantasia de associação dos irmãos- consultantes que triunfam, ainda que seja transitoriamente, frente ao Pai-Instituição-Hórdico despótico (me refiro aqui a “Totem e Tabu”, Freud, 1913), suponho a existência de uma necessidade de transgressão que, embora fracassada, é ainda assim imprescindível dentro do processo institucional.

A sala de espera, ou, melhor dizendo, o corredor de espera, logo, a ausência e morte (aparente) da instituição, pode ser percorrida por medos específicos: “medo de regressar ao caos, medo do desconhecido externo e interno indomáveis, medo das pulsões destruidoras” (Enriquez, 1993:91). Mas também o medo da retaliação frente ao intento de “rebeldia”. Nesta temida retaliação, não se opera um processo de reinstitucionalização? A fantasia (truncada) de parricídio se acompanha da angústia de um possível filicídio (não ser atendido, ser mal atendido, ser “envenenado” ou “enlouquecido” pela insidiosa medicação).

Associar- Dissociar-Morte-Ressurreição

Do espaço do interstício, temos a aglomeração, a perda da individualidade. Pessoas todas juntas, amontoadas, ainda não transformadas em pacientes, esperando uma ordem, um doutor, uma receita.

Trata-se da indiferenciação, do estar fora do espaço organizado e do discurso que faz inteligível a doença mental. A entrada ao consultório, de fato, facilita a assunção da identidade como paciente, o ser falado e atravessado pelo discurso da saúde e da enfermidade, da cura e da terapia.

Trata-se da passagem de um estado indiferenciado, desidentificado, de serialidade, onde todos os gestos, os rostos, as esperas se podem inter-
cambiar (Anzieu, 1971) a outro de “ressurreição”, onde obtemos - à mercê
do olhar do terapeuta - um novo corpo, uma nova voz, uma nova história.

Foucault

Pensemos brevemente esta problemática a partir de Foucault.

Na sala de espera, se perde o tempo. Há uma tensão do ócio, dentro
desta manhã interminável, até ser convocado ao recinto da saúde mental.
Não obstante, Foucault assinala que uma das formas de estabelecer o corpo
dócil é o princípio da não ociosidade: estando vedado perder um tempo
contado por Deus e pago pelos homens (Foucault, 1976).

Tempo inútil, espaço inútil, corpo inerte. Três princípios que, segundo
Foucault, se opõem ao disciplinamento. Há aqui, então, disciplinamento
ou não? Não será por que o disciplinamento para ser, tal como é colocado,
necessita algo de indisciplina? Se, do espaço do consultório se disci-
plina desde a individualidade, quiçá, no espaço intersticial esta se faça
do conjunto. Sendo assim, o processo de individualização disciplinante se
assenta a partir do sincretismo indiferenciado da sala de espera - espaço
intersticial.

Se, na sala de espera, se joga um projeto destinado a fracassar, de
transgressão, é porque existe - ao mesmo tempo - uma situação panóptica
pela qual se é sempre visto, sempre exposto, sempre à disposição do pos-
sível tempo livre do médico, sem saber - com total certeza - quando ou
como será atendido.

Geografia sincrética - Geografia Psíquica - Violência fundante

Se ao sincretismo indiferenciado que opera na sala de espera, se opõe
uma transformação, é porque ao volver-se em “paciente”, o sujeito molda e
reorganiza seu psiquismo a partir das pautas de interrogação, interpelação
“suspeita” do técnico que o recebe.

Trata-se de uma remodelação imposterável, para confirmar o hospital como centro gerador de saúde mental. Sem um psiquismo organizado a partir dos parâmetros institucionais da saúde mental, a instituição não pode perpetuar seu mito fundacional, nem seus objetivos sanitários. Nem pode garantir a “expansão” da saúde mental nos consultantes.

A partir desta homogeneização, haveria que investigar até que ponto os sonhos, lapsos, melhoras dos pacientes se tornam ou não, semelhantes entre si. Este “ato de violência” necessário à passagem da geografia sincrética à geografia psíquica (de outro contexto, Piera Aulagnier – 1975 - fala de uma violência fundante da mãe para os filhos, no ato de transmitir-lhes significados) me faz pensar em uma violência institucional “fundante” de um psiquismo imprescindível ao paciente.

O espaço organizado - A pulsão de vida excessiva

Para poder constituir-se, o espaço organizado institucional hospitalar deve tomar a forma de um grande “Corpo”, unido por uma “pele” que se arma desde o juramento implícito ou explícito de assistência. Este grande “Todo” tenderá às identificações mútuas, às coesões defensivas, aos processos fusionais, aos comportamentos homogêneos (conceito que Enriquez – 1993 - coloca como pulsão de vida excessiva).

Verifica-se uma espécie de “pacto de negação” (Kaës, 1989), através do qual o estranho, o psíquico imprevisível, o psíquico não mentalizável, é excluído como condição de sobrevivência do corpo terapêutico. No meu entender, a primeira tarefa da Equipe de Saúde Mental não é tanto difundir saúde mental, senão instrumentalizar estratégias de “dissolução” do não-psiquizável, o indominável, que é basicamente o “louco” e o psicótico.

A loucura é vivida, antes de tudo, como perigo de invasão, frente ao desconhecido e alterado. Mas este temor de queda na loucura pode despertar também a tentação do desorganizado e centrífugo. Na primeira situação, ante o temor da loucura, o hospital colocará em marcha a reserva libidinal, pela qual irá se impor um psiquismo em forma de ordem, horário, pautas, que levam à noção do pré-estabelecido e esperado. Vale dizer, através do

burocratizado. Estes passos pré-estabelecidos são inquestionáveis e por todos conhecidos: ter o carnê de assistência, aguardar na sala de espera, solicitar hora, ser recebido por certa pessoa ou um grupo delas, receber palavras, medicamentos, um horário.

Esta garantia contextualizada do esperado e compartilhado instala, de alguma maneira, uma certa tópica institucional. Mas, ante à tentação da loucura, se gera a vivência da mesma como onipotente, capaz de invadir o “Todo”, de dominar a todos. O psicótico de “fora” mobiliza o psicótico de “dentro”: já não há dentro nem fora, desmoronando-se o institucional.

Hospital psíquico - Hospital loucura

Se a loucura passa a ter uma dupla articulação institucional de ataque ou sedução, a eficácia do hospital como instituição se coloca na possibilidade que tenha de garantir psiquismo ao psíquico, com o que se opera um desdobramento:

- o HOSPITAL-PSIQUISMO: organizador e regulador, convive e se contradiz com:

- o HOSPITAL-LOUCURA: obrigado a aceitar a invasão da externalização narcisista tanática.

A partir desta articulação paradoxal da instituição como grande reservatório psíquico e grande reservatório de loucura, postulo a hipótese de que esta é uma das chaves do sofrimento hospitalar institucional. Para poder suportá-lo (transformá-lo), se configurarão duas estratégias :

- Negar este sofrimento, recorrendo ao silêncio. Para poder funcionar, este “silêncio” deve conseguir eliminar a empatia entre o técnico e o paciente, acentuando-se o assimétrico desta relação. Tampouco, há possibilidade de encontro “humano” entre os técnicos. Falará-se-á dos consultantes somente como pacientes, separando sua parte humana, ou enfatizando um material clínico que se coloca como prova ou defesa de determinada teoria, dentro de um clima de relações de agressividade entre grupos e teorias rivais.

- Insistir na melhoria da organização, estabelecendo cronogramas, prioridades, buscando a consolidação do trabalho em Equipe. Estratégia

que garante um modelo sofisticado, que implica a concretude de diversas escalas de contenção e elaboração: o sub-espço psíquico paciente-técnico é contido por um sub-espço psíquico maior: o Comitê de Recepção, que é, por sua vez, contido por outro sub-espço psíquico maior: a Supervisão, a qual, por seu turno, contida pelo sub-espço psíquico maior: o Comitê de Psicoterapia, que, por último, é contido pelo sub-espço maior: Unidade de Saúde Mental ou Policlínica Psiquiátrica.

Tratar-se-ia de uma estratégia pela qual o limite do espaço marca claramente a diferença do INCERTO contraposto ao CONTROLADO.

A instituição-psiquismo garantiria as sub-transferências nos sub-espços, unindo a Parte ao Todo. A organização em espaços e sub-espços de menor a maior entropia revela a presença do Eros, como fantasma que regula e submete o hospital às exigências da ligação compulsiva. Busca-se desta maneira a consolidação de uma Unidade Maior, como proteção da reparação do objeto bom-psiquismo, exposto ao ataque do objeto mal-loucura.

Se, no “Mal-Estar da Cultura”, Freud (1931) assinala que a vida em comum só resulta possível quando uma pluralidade consegue reunir-se em um conjunto mais poderoso que cada indivíduo particular e se mantém unida frente a qualquer indivíduo singular, poderíamos parafrasear o texto institucional expressando: “A loucura em comum só resulta possível quando uma pluralidade consegue reunir-se em um conjunto psíquico mais poderoso que cada louco em particular e se mantém unida frente a qualquer loucura singular”.

O lapso institucional

Dentro desta ligação compulsiva, parece ocupar proeminência a fantasmática anal, por sua capacidade organizativa, ritual e retentiva. Ritualização da loucura burocratizada, espacializada, retida, ordenada em passos pré-estabelecidos. Isto pode chegar a excessos, como quando os sub-espços (por exemplo, o Comitê de Recepção) retêm mais além do recomendável, invocando-se a necessidade de melhor diagnóstico ou serviço.

Como contrapartida, surge, assim mesmo, a expulsão igualmente violenta. Esta se aplica especialmente com esses pacientes que despertam retrocesso e repugnância, seres rebeldes a qualquer tratamento, que uma ou outra vez reclamam e denunciam a “ineficiência” de sua cura, ou da cura oferecida pelo Hospital.

Estão ali como mal-estar institucional, ao denunciar o fracasso da totalidade do Eros e da instituição-psiquismo, mas também ao expor a estrutura fantasmática-hospitalar. Situações delicadas eticamente, mas inevitáveis, pois se adverte a necessidade de “controlar de cima” esses pacientes que se descrevem como invasores, controladores, manipuladores, o que faz necessária a rápida derivação -expulsão do paciente-objeto-excremento.

Estes pacientes-bodes expiatórios, de uma ou outra maneira, simplesmente desaparecem. Mas além da particularidade do paciente, que aconteceu na trama institucional para que isto se sucedesse (ou se tolerasse)?

Acaso o Conjunto, o Espaço Maior tem um limite na sua capacidade de absorver, metabolizar e organizar a loucura?

Esta fissura hospitalar, expressa como “lapso” institucional, assinalaria o limite do trabalho psíquico e uma forma de resolver um sofrimento que, não obstante, jamais se atreve a expressar-se como tal.

Bibliografia

- ANZIEU, D. Martin, J-Y (1971). LA dinámica de los grupos pequeños. Kapelusz, Argentina.
- AULAGNIER, P. (1975). La violencia de la interpretación: del pictograma al enunciado. Amorrortu ed. Argentina.
- _____ . (1994). Los destinos del placer: alienación, amor, pasión. Paidós. Argentina.
- ENRIQUEZ, E. El trabajo de la muerte en las instituciones. En: KAËS, R. Comp. (1993) La institución y las instituciones: estudios psicoanalíticos. Paidós. Argentina.
- FOUCAULT, M. (1976). Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. Ed. Siglo XXI. Madrid.
- FREUD, S. (1913). Tótem y tabú- Tomo XIII. Amorrortu Ed. Argentina.
- _____ . (1931). El malestar en la cultura- Tomo XXI. Amorrortu Ed. Argentina.
- KAËS, R. El pacto denegativo en los conjuntos trans-subjetivos. En: MISSENARD, A y otros. (1989). Lo negativo: fisuras y modalidades. Amorrortu Ed. Argentina.
- ROUSSILLON, R. Espacios y prácticas institucionales: la liberación y el intersticio. En: KAËS, R.(Comp.)(1993) La institución y las instituciones: estudios psicoanalíticos. Paidós. Argentina.
- VIDAL, J.P. El familiarismo en el enfoque "analítico" de la institución: la institución o la novela familiar de los analistas. En: KAËS, R. (Comp.) (1993). La institución y las instituciones: estudios psicoanalíticos. Paidós. Argentina.

O DEBATE CONTEMPORÂNEO DA QUESTÃO SOCIAL¹

Yolanda Guerra; Fátima Grave; Joana Valente; Nádia Fialho Nascimento²

Resumo:

O artigo que ora se apresenta, partindo do reconhecimento da centralidade assumida pela “questão social” no exercício e na formação profissional, preocupa-se em apreender, com base nas fontes marxianas e de autores nos quais o debate contemporâneo do Serviço Social se referencia, os fundamentos e os matizes nas formas de compreender a “questão social” e suas conseqüências ideológicas e políticas.

A relevância de se captar e analisar o debate atual em torno da temática “questão social” apóia-se no entendimento de que para o enfrentamento das expressões da “questão social”, materializadas nas demandas implícitas e explícitas vivenciadas cotidianamente pelos assistentes sociais, é imprescindível tanto identificar as alterações nas bases históricas que na contemporaneidade a mediatizam e que incidem sobre a sua aparência sem atingir os fundamentos da ordem burguesa, quanto captar as expressões decorrentes de tais transformações. A aproximação com o que concebem os diversos autores é de fundamental importância diante da reação conservadora expressa na contra-reforma do Estado brasileiro, a qual porta a tendência a refilantropizar as formas de enfrentamento da “questão social” convertendo-a em objeto de favores e ações caritativas, individuais e privatistas e de uma solidariedade transclassista,

1. O presente artigo é resultado parcial dos estudos realizados no âmbito do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre os Fundamentos do Serviço Social na Contemporaneidade (NEFSSC) do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

2. Yolanda Guerra é Doutora em Serviço Social, Professora da Escola de Serviço Social e Coordenadora do NEFSSC; Fátima Grave é Doutoranda e Professora da Escola de Serviço Social/UFRJ; Joana Valente é Doutoranda da ESS-UFRJ e professora da UFPA; Nádia Fialho Nascimento é Doutoranda da ESS-UFRJ e professora da UFPA.

clareza esta essencial para os assistentes sociais tanto do ponto de vista da formação quanto da intervenção profissional.

Palavras-Chave: fundamentos da questão social; debate contemporâneo; fontes marxianas; Serviço Social.

Contemporary debate on “social issue”

Abstract:

Taking as its point of departure the recognition of the central position that “social issue” occupies in the professional practice and education, and based on the Marxian sources and on authors that are reference for the contemporary debate of the Social Work, the article is concerned with apprehending the foundations and nuances regarding the different forms of understanding the “social issue” and its political and ideological consequences.

The relevance of the analysis and comprehension of the current debate around the “social issue” is supported by the understanding that, in order to face the expressions of the “social issue” materialized in the implicit and explicit demands routinely experienced by the social workers, it is crucial to identify the changes in the historical basis that somehow determine and are related to the “social issue”, in the present time, and that reflect its apparent expressions without reaching the basis of the bourgeois order, as well as to perceive the expressions that emerge from such changes. The knowledge of the various authors’ conceptions is fundamental in face of the conservative reaction expressed in the counter-reform of the Brazilian State, which bears the tendency to “re-philanthropize” the forms of actions towards facing the “social issue”, converting it into an object of favors and charitable actions and also into an object of a cross-classes solidarity. Such understanding is essential for social workers, both from the perspective of their training as well as from the point of view of their professional intervention .

Key words: foundations social issue; contemporary debate; Marxian sources; Social Work

Introdução

Está solidamente estabelecido na profissão (não obstante a ausência de consenso) que as seqüelas da “questão social” se constituem na matéria sobre a qual o exercício profissional vai se realizar, de modo a ter sua indicação como um dos eixos fundantes da formação profissional dos assistentes sociais brasileiros, presente nas novas diretrizes curriculares que compõem o projeto de formação vigente³.

Dada a sua dimensão estrutural, a “questão social” atinge a vida dos sujeitos nas suas requisições pela garantia de direitos civis, sociais, políticos e humanos, remetendo-os à luta pela “cidadania”.

Considerada em articulação com as formas de produção e reprodução social, a “questão social” adquire centralidade no exercício profissional, uma vez que o assistente social vai intervir no âmbito das suas expressões tradicionais e novas, consideradas como manifestação de um tipo de relação de subalternidade do trabalho ao capital. E o faz através de uma modalidade instituída pelo Estado burguês, qual seja, pela via das políticas sociais. As políticas sociais, pela sua natureza contraditória, constituem-se, de um lado, numa forma de o Estado alcançar o consenso entre as classes, escondendo a incompatibilidade entre os interesses do capital e do trabalho, e, de outro, como expressão das lutas sociais, o que permite que a relação capital-trabalho transite do domínio privado para a esfera pública e venha a se constituir em mecanismo de contenção da fúria do capital em busca da sua valorização. São as múltiplas manifestações da “questão social” que chegam para os assistentes sociais como demandas de moradia, de creches, de alimentação, de trabalho, de leitos hospitalares, de assessoria aos movimentos sociais, de consultoria às organizações etc.

Neste sentido, vemos que a profissão tem nos seus fundamentos históricos as formas de enfrentar a “questão social”. E a busca dos fundamentos permite investir na desnaturalização das novas e antigas expressões

3. As referidas diretrizes estabelecem que a profissão “se particulariza nas relações sociais de produção e reprodução da vida social como uma profissão interventiva no âmbito da questão social, expressa pelas contradições do desenvolvimento capitalista monopolista” (ABEPSS, 1997:60 - os grupos são nossos).

da “questão social” e na compreensão do tipo de relação social determinante na nossa sociedade. É neste âmbito que nosso entendimento, para além da compreensão da sua gênese, há que se identificar tanto com as alterações nas bases históricas que mediatizam a “questão social” na contemporaneidade, alterando a sua aparência sem atingir os fundamentos da ordem burguesa, quanto com as expressões decorrentes de tais transformações.

Partindo destas premissas, este artigo pretende apreender, com base nas fontes marxianas e de autores nos quais o debate contemporâneo do Serviço Social se referencia, os fundamentos e os matizes nas formas de compreender a “questão social” e suas conseqüências ideológicas e políticas, tendo em vista que esta expressão, desde a primeira vez em que foi utilizada (aproximadamente a partir de 1830) para designar uma nova dinâmica da pobreza que se generalizava (Castel, 1995; Netto, 2001), tem sido amplamente divulgada pelo pensamento conservador como forma de adquirir o consenso entre as classes, escondendo que a “questão social” é a expressão mais elevada da contradição constitutiva do capitalismo: a exploração do trabalho pelo capital.

Os fundamentos da “questão social”: seus desdobramentos na atualidade e o Serviço Social

A obra marxiana nos oferece os insumos teóricos para a compreensão da “questão social” como a expressão mais desenvolvida de um tipo de exploração diferenciada *“que se efetiva num marco de contradições e antagonismos que a tornam, pela primeira vez na história registrada, suprimível sem a supressão das condições nas quais se cria exponencialmente a riqueza social”* (Netto, 2001:46), uma vez que a produção da riqueza é coletiva, mas sua apropriação é privada.

Com base na Lei da Acumulação Capitalista, pode-se compreender o tipo de exploração que se estabelece na sociedade capitalista: a miséria cresce na mesma medida que a acumulação do capital⁴. Assim, somente

4. Diz Marx: “... todos os métodos de produção da mais valia são, simultaneamente, métodos da acumulação torna-se, reciprocamente, meio de desenvolver aqueles métodos. Segue, portanto que, à medida que se acumula capital, a situação do trabalhador, qualquer que seja seu pagamento, alto ou baixo, tem de piorar” (1985, p. 210).

compreendendo o processo de produção do capital pode-se apreender a “questão social” como fenômeno datado a partir do século XIX, período no qual era clara a extensão do pauperismo a um espectro cada vez maior de indivíduos, não mais limitados aos doentes, inválidos, órfãos, idosos ou viúvas, mas principalmente àqueles aptos para o trabalho.

Castel (1995), no estudo que realiza sobre as metamorfoses da questão social, observa a existência, ainda na Inglaterra do século XIV, de uma população pauperizada classificada entre indigentes inválidos, desobrigados do trabalho por razões tais como doença, velhice e viuvez e, por isso mesmo, com direito à assistência, e indigentes válidos, os vagabundos e similares, aptos ao trabalho, mas sem direito à assistência. Segundo Castel, este “fenômeno”, o qual denomina de pauperismo, não pode ainda ser entendido como uma expressão da “questão social”.

Somente com a ordem capitalista este “pauperismo” recobre-se de novos contornos, tendo em vista que sua novidade revela-se exatamente na escassez das condições mínimas de sobrevivência humana em meio à incessante capacidade de geração da abundância. Dito de outra forma: o desenvolvimento das chamadas forças produtivas não acompanhou a elevação nos níveis e condições de reprodução social. O pauperismo do século XIX passou a fazer parte da agenda de debates da burguesia dirigente quando *“lamentavelmente para a ordem burguesa que se consolidava, os pauperizados não se conformaram com a sua situação (...), configurando uma ameaça real às instituições sociais vigentes”* (Netto, 2001:43). *Assim, a questão social está relacionada aos seus desdobramentos políticos (idem)*⁵.

Assim, ao analisar o que chama de as metamorfoses da “questão social”, vinculadas à construção da própria condição de assalariamento, Castel (1995) corrobora nessa perspectiva de que mesmo havendo uma pobreza nas sociedades camponesas, esta não representava perigo para a ordem estabelecida. O autor informa que naquelas sociedades anteriores ao século X, havia uma espécie de “proteção próxima” dada por uma sociabilidade

5. Segundo Netto, para os observadores da época ficou claro que havia algo novo no conhecido fenômeno do pauperismo. Este, constituído a partir da dinâmica do capitalismo, dado o antagonismo de classe que fundamenta este sistema, haveria de ter um desdobramento que o colocava em risco.

primária⁶. Para este autor, foi pela complexificação da estrutura social e a distinção dos laços de sociabilidade, por volta do século VIII, que se produziram as primeiras intervenções especiais da sociedade sobre si mesma. Contudo, é no período compreendido entre o século XIV e o século XVIII, que Castel (1995) chama de sociedades pré-industriais, que a pobreza assume uma forma diferente do período anterior, ameaçando a ordem vigente pelo crescimento da massa vulnerabilizada. Singularmente situado no debate sobre a “questão social”, Castel (1995) informa que a constituição de um fragmentado, miserável e “indigno” proletariado, acabou por gerar, progressivamente, um processo verdadeiramente revolucionário, constitutivo da modernidade liberal, permitindo que o livre acesso à força de trabalho se tornasse a base, a partir da qual se reestruturou toda a “questão social”. O protagonismo dos atores sociais, o proletariado pauperizado, no cenário da época, altera, portanto, o estatuto do pauperismo para “questão social”. Isso põe no centro a luta de classe como fator determinante do surgimento da “questão social” enquanto tal e a necessária consciência política da classe trabalhadora de que somente a superação da sociedade capitalista permite a supressão da “questão social”⁷.

Aprofundando a análise das bases sobre as quais emerge a “questão social”, a partir de ótica marxiana, compreende-se que a consciência política do proletariado requer a superação dialética da simples emancipação política, fruto da Revolução Burguesa, posto que esta é um momento constitutivo da emancipação humana. O equívoco a que a ordem burguesa nos leva, critica Marx na obra *A Questão Judaica* (1991), é o de identificar emancipação política com emancipação humana, o que permite restringir o processo histórico aos marcos da sociedade burguesa. Marx faz a crítica ao fato de que, mesmo reconhecendo sua importância, a emancipação política

6. Significa dizer que, segundo Castel (1995), tais sociedades dispunham de mecanismos informais de proteção social, compostos pela rede familiar e/ou de vizinhança, que em face de alguma situação de viuvez, orfandade ou precariedade material (frente à esgotabilidade das colheitas, por exemplo), assumiam tais indivíduos, mantendo desta forma seu pertencimento a determinada comunidade.

7. O estudo de Castel (1995) nos mostra que desde o início do século XIX, com o processo de industrialização, a “questão social” é constituída. No entanto, até 1830 a “questão social” é descrita como pauperismo. Neste período, início da industrialização, o proletariado aparece como miserável e subversivo.

faz surgir o cidadão, sujeito de interesses e necessidades egoístas. Este tipo de emancipação liberta os indivíduos para a busca de seus fins singulares, ou seja, que os direitos que lhe são atribuídos são direitos negativos limitados pelo direito de outrem. Portanto, a libertação política constitui-se num meio para que os indivíduos singulares realizem seus fins individuais e particulares e, justamente por isso, a emancipação política foi a tarefa da revolução burguesa. Aqui, o limite é a propriedade privada, que impõe a noção de cidadania, circunscrita a este horizonte. Marx considera que a verdadeira emancipação supõe não apenas a crítica da sociedade civil, mas da sociabilidade burguesa, fundada na apropriação privada da riqueza social. A emancipação humana, incorporando a emancipação política, vai muito além desta; a contradiz e a nega, porque supõe precisamente a supressão do fundamento dessa emancipação política. Aqui fica evidente que a cidadania burguesa não pode ser fim, mas meio para a superação da propriedade privada. Isto posto, pode-se inferir que somente a análise marxiana é capaz de demonstrar a necessária supressão da propriedade privada dos meios de produção.

Em textos que hoje se tornaram referências indispensáveis no Serviço Social, autores como Netto (2001) e Pereira (2001), embora por argumentos diferentes, apontam a necessidade do embate político entre as classes para que a “questão social” seja deflagrada e se diferencie do simples pauperismo ou da (pouco definida) concepção de “exclusão social”. Como afirma Pereira, a “questão social”

“indica, (...), a existência de relações conflituosas entre portadores de interesses opostos e antagônicos (...), na qual os atores dominados conseguem impor-se como forças políticas estratégicas e problematizar efetivamente necessidades e demandas, obtendo ganhos sociais relativos. Foi com essa caracterização que a questão social surgiu na Europa no século XIX. (...) Por isso, a questão social é, de fato, particular e histórica.” (Pereira, 2001:59).

No entanto, se é legítimo pensarmos o protagonismo da classe trabalhadora na transmutação do “pauperismo” em “questão social” – dado o seu inalienável caráter político –, também não podemos descartar a importância

do Estado nesta trajetória, especialmente se destacamos o século XX, que conforme Castel (1995), caracteriza o surgimento da chamada sociedade salarial⁸.

Assim, ao lado do crescimento econômico experimentado pelo capitalismo, sobretudo na Era do Ouro, Castel (1995) recupera o peso do processo de refuncionalização do Estado na estabilização da ordem capitalista, quando o Estado assume funções econômicas, ao lado das políticas sociais. Para tanto, afirma que o Estado atuou em três frentes básicas: a primeira seria, sem dúvida, a garantia de um sistema de proteção social generalizado. Como afirma Castel (1995)

“As realizações da Seguridade Social podem, então, ser interpretadas como a apoteose de umariado em cujo seio oariado não-operário assumiu um lugar cada vez mais preponderante. (...) De um lado, a vulnerabilidade secular das classes populares parece dominada: um fiozinho de seguridade para todos. Mas a socialização da renda atinge igualmente as outras categorias salariais e, progressivamente, a quase-totalidade da população. A partir de agora, o ‘salário indireto’ representa cerca de um quarto da renda salarial e não tem mais como finalidade única de preservar os mais vulneráveis contra o risco da destituição social.” (Castel,1995:484)

Outra frente de atuação do Estado seria a regulação da economia, especialmente a partir do segundo pós-guerra. *“Uma regulação que pesa sobre o econômico para promover o social e que faz do social o meio de tirar de apuros a economia quando esta se abate”*(idem:487). Uma última postura assumida pelo Estado foi a de árbitro, tentando regular e incidir contratualmente sobre os interesses antagônicos.

Assim, durante significativa parte do século XX, sobretudo a partir do segundo pós-guerra, era possível considerar que na chamada sociedade sala-

8. Para Castel (1995), há uma diferença significativa nos conceitos de condição proletária, operária e salarial. A condição proletária seria o estágio mais “inferior e frágil” entre os demais. “A condição proletária representa uma situação de quase exclusão-social. O proletário é um elo essencial no processo de industrialização nascente, mas está condenado a trabalhar para se reproduzir” (p. 415). Já a condição operária é aquela na qual há o assalariamento, mas, também, o acesso aos direitos sociais – o trabalhador tem algo a perder. E a condição salarial é aquela que envolve toda uma sociedade salarial, não mais restrita aos trabalhadores subalternos, de chão de fábrica ou de escritório, mas àqueles que ocupam os altos cargos de direção das empresas.

rial, na qual se experimentava “*uma poderosa sinergia entre o crescimento econômico com seu corolário, o quase-pleno-emprego, e o desenvolvimento dos direitos do trabalho e da proteção social*” (idem p.493), vivia-se um período ascendente e inesgotável do capitalismo. Conforme afirma Castel (1995),

*“Globalmente, as performances da sociedade salarial pareciam em via de suprimir o déficit de integração que havia marcado o início da sociedade industrial através do crescimento do consumo, do acesso à propriedade ou à moradia decente, da maior participação na cultura e no lazer, dos avanços na realização de uma maior igualdade de oportunidades, a consolidação do direito ao trabalho, a extensão das proteções sociais, a supressão dos bolsões de pobreza etc. **A questão social parecia dissolver-se na crença do progresso indefinido.** Essa trajetória é que foi interrompida. Quem, hoje, afirmaria que vamos para uma sociedade mais acolhedora, mais aberta...?”* (Castel, 1995:493 – grifos nossos)

Para Castel (1995), a sociedade salarial possui uma natureza específica, na qual a maioria dos sujeitos sociais apresentam-se de acordo com a sua inserção diante do padrão de assalariamento; o que não se restringe somente a sua renda, mas, também, seu status e identidade diante deste padrão. Assim, tal condição salarial permite construir, em última análise, um sistema de proteção que se contrapõe à assistência tradicional, à caridade ou à filantropia, pois assenta-se no próprio trabalho assalariado, porém protegido. Este se constitui num novo ethos da sociedade salarial e conforma a noção de direito do trabalho e de seguridade social. É desta maneira que, segundo Castel (1995), foi se perdendo, na sociedade salarial, as solidariedades, ou seja, as relações nas quais se pautavam a sociedade civil. O Estado construiu a proteção social em substituição a este movimento originário. Nesta sociedade, dita salarial,

“o trabalho, como se verificou ao longo deste percurso, é mais que o trabalho, e, portanto o não-trabalho é mais que o desemprego, o que não é dizer pouco. Também a característica mais perturbadora da situação atual é, sem dúvida, o reaparecimento de um perfil de ‘trabalhadores sem trabalho’ que Hannah Arendt (...) evocava, os quais, literalmente, ocupam na sociedade um lugar de

supranumerários, de 'inúteis para o mundo'". (Castel, 1995: 496)⁹.

Essa constatação, apesar de verdadeira, não é suficiente para compreender o significado da condição salarial, nem para enfrentar essa situação que, segundo Castel, é inédita no período da segunda metade do século XX.

O quadro da condição salarial apresentado na segunda metade do século XX começa a ser configurado a partir dos anos 70 com a crise no sistema capitalista associada ao esgotamento do modelo fordista de produção, que redundou no aumento do desemprego e, sobretudo na precarização do trabalho, que pode ser expressa na atual estrutura da relação salarial: diminuição de contratações por tempo determinado; aumento das exigências de qualificação, eficácia e competitividade entre os funcionários de empresas, deixando os que têm menor possibilidade de qualificação em desvantagem; dificuldade de inserção no mercado de trabalho, mesmo entre os qualificados.

"Portanto, o problema atual não é apenas o da constituição de uma 'periferia precária', mas também o da 'desestabilização dos estáveis' (...). Assim como o pauperismo do século XIX estava inserido no coração da dinâmica da primeira industrialização, também a precarização do trabalho é um processo central, comandado pelas novas exigências tecnológico-econômicas da evolução do capitalismo moderno. Realmente, há aí uma razão para levantar uma 'nova questão social' que, para espanto dos contemporâneos, tem a mesma amplitude e a mesma centralidade da questão suscitada pelo pauperismo na primeira metade do século XIX" (Castel, 1995: 526).

Isto porque o cenário da condição salarial verificado na segunda metade do século XX demonstra uma *desestabilização dos estáveis*, uma precarização no trabalho, com baixo nível de proteção social. A precarização

9. Vale ressaltar que tais trabalhadores são, na verdade, inúteis para um mundo, enquanto historicamente pautado sob a ordem e lógica do capital, ou seja, fazem parte de um processo reversível, pois encontram-se submersos no movimento da própria história.

do emprego e o crescimento do desemprego correspondem a um déficit de lugares ocupáveis na estrutura social: trabalhadores com cinquenta anos ou menos que não têm lugar no processo produtivo; jovens que buscam o primeiro emprego e que acumulam experiências em estágios e pequenos serviços; desempregados que se requalificam, sem resultado, ou seja, o déficit de lugares leva à presença na sociedade atual de um perfil de pessoas que podem ser consideradas “inúteis para o mundo”. Há, assim, um processo de vulnerabilidade social, que tem como consequência o desemprego e a desfiliação.

A *nova* questão social afirma-se, segundo Castel, em três novas expressões: a primeira seria a desestabilização dos trabalhadores estáveis, a segunda é a instalação na precariedade, ou seja, o que deveria ser transitório tornou-se permanente, de modo que se opera um retorno às condições de precariedade próprias do século XIX, as quais haviam sido superadas pela sociedade salarial. A terceira expressão é a constituição de uma população sobrando, ou, em outras palavras, de uma população de inúteis para o mundo, no sentido da desintegração destes indivíduos.

Ora, não há dúvida de que a problemática de Castel: as regulações tecidas ao redor do trabalho vêm perdendo seu poder de integração, e suas conclusões — dentre elas a de que os novos desfiliaados vão se construindo como contraponto das situações que tinham o trabalho como imperativo (Cf. 1995) — são factuais e de fácil constatação. O que nos parece passível de questionamento é sua programática, já que para ele a saída estaria em recuperar o trabalho assalariado como forma de garantir a cidadania, pela via do fortalecimento do Estado como mediação para a redistribuição dos recursos. É o controle do processo de desagregação da sociedade salarial, através de políticas de inserção, ou seja, do tratamento social do desemprego, que interessa ao autor. Neste sentido, a luta que propõe é pela ampliação e reconhecimento de direitos sociais.

Não obstante, Castel indica a década de 70 como o período de decadência deste progresso. Identifica uma alteração no padrão de enfrentamento da “questão social” e um retorno às práticas individualizantes, o que parece ser um retorno às iniciativas dos primórdios da sociedade industrial na qual cabia aos indivíduos a responsabilidade de buscar saídas individuais

supondo que os problemas localizam-se no âmbito do indivíduo. A referida crise engendra as metamorfoses da “questão social” agora expressa pela precarização do trabalho e pelo desemprego, o que leva à desestabilização dos estáveis, desfiliação e desproteção social, fragmentando a sociedade e pondo em risco a coesão social.

São também estes argumentos que permitem a Castel (1995) identificar a presença de uma “nova questão social”, o que parece ir de encontro às análises empreendidas pelos autores anteriormente citados que acreditam existir novas expressões da “questão social” e não uma “nova questão social” em si. Sua análise¹⁰ evidencia que, na sociedade salarial, a conquista de um sistema de proteção social, possibilitando a supressão do conjunto de necessidades básicas e dando ao salariado uma condição de vida mais digna, como sujeito de direitos, corresponde a uma inflexão no desenvolvimento capitalista e inaugura uma nova condição da classe trabalhadora a qual suprime a questão social tal qual ela aparece com a revolução industrial.

Daí ser possível ao autor considerar que há uma *nova* questão social, posto que a “velha”, oriunda do processo de industrialização e das mazelas que dele decorre, foi superada pelo sistema de proteção social do pós-guerra, o chamado “Estado de Bem Estar Social”¹¹.

Diferentemente disso, aqueles que não compartilham desta visão consideram que a chamada “questão social” na atualidade nada mais é do que a expressão da mesma contradição que conforma a base do sistema capitalista e que na contemporaneidade fundamenta suas novas formas de manifestação. Tal entendimento indica, portanto, que seu enfrentamento e possível extinção apenas podem se dar a partir da supressão completa dos

10. Conforme destacado na citação reproduzida na página 6 deste artigo.

11. “O que a incerteza dos tempos parece exigir não é menos Estado – salvo para se entregar completamente às leis do mercado. Também não é, sem dúvida, mais Estado – salvo para querer reconstruir à força o edifício do início da década de 70, definitivamente minado pela decomposição dos antigos coletivos e pelo crescimento do individualismo em massa. O recurso é um Estado estrategista que estenda amplamente suas intervenções para acompanhar esse processo de individualização, desarmar seus pontos de tensão, evitar suas rupturas e reconciliar os que caíram aquém da linha de flutuação. Um Estado até mesmo protetor porque, numa sociedade hiperdiversificada e corroída pelo individualismo negativo, não há coesão social sem proteção social” (Castel, 1995, p.610). Com isso fica claro a atribuição que Castel dá ao Estado no âmbito de garantir o equilíbrio, a coesão social e a retomada do progresso capitalista.

parâmetros estruturais que conformam a ordem vigente; o que só é possível, especialmente para Pereira (2001), mediante o embate político que envolve não somente uma profissão (como no caso do Serviço Social, por exemplo), mas todas as forças progressistas disponíveis para enfrentá-la.

Particularmente no tocante ao Serviço Social, a “questão social” surge como um importante elemento para o entendimento do papel e sentido desta profissão na ordem burguesa. Como afirma Iamamoto (2001), *“é sustentado que a “questão social” (...) encontra-se na base da profissionalização do Serviço Social.”* (Iamamoto, 2001:27). Mas não se pode compreender a relação Serviço Social e “questão social” sem as necessárias mediações do Estado e das políticas sociais, estas como a modalidade sócio-histórica através da qual o Estado enfrenta a “questão social” em momentos historicamente determinados visando a manutenção da ordem burguesa. Nesta linha de argumentação, segundo Netto (2001), *os fundamentos histórico-sociais da profissão* são postos por uma determinada dinâmica que se gesta na passagem do capitalismo concorrencial para o dos monopólios. Este autor vai buscar a particularidade histórico-social do Serviço Social e o elemento que legitima a profissão como tal, respaldado por sua funcionalidade no âmbito da divisão social e técnica do trabalho da sociedade burguesa consolidada madura, na criação de um espaço sócio-ocupacional onde o agente técnico se movimenta e no estabelecimento das condições histórico-sociais que demandam este agente. Isso nos leva a perceber que a apreensão da particularidade da gênese histórico-social da profissão está referida ao concreto tratamento da questão social no momento muito específico do processo da sociedade burguesa constituída, melhor dizendo, no estágio dos monopólios, o qual, face a uma demanda determinada, impõe formas históricas para sua intervenção.

Daí que, concordando com Netto, a nosso ver, as conexões genéticas do Serviço Social não se entretecem com a “questão social” diretamente, mas com suas particularidades no âmbito da sociedade burguesa, da nova funcionalidade do Estado no atendimento às demandas do capitalismo na sua fase monopolista, as quais abrangem interesses sociais, econômicos e políticos antagônicos.

Conclusões

As reflexões precedentes nos permitem considerar que a busca pelos fundamentos das formas concretas e atuais da sociabilidade, da produção e reprodução da vida social na ordem burguesa e a crítica radical das mesmas, põem as condições para que se possa compreender a gênese da “questão social”, fundada num tipo de relação social determinante e própria da sociedade capitalista, na qual a riqueza produzida por toda a sociedade é apropriada privadamente, e de seu desenvolvimento, na contemporaneidade, como: *“expressão de desigualdades econômicas, políticas e culturais das classes sociais, mediatizadas por disparidades nas relações de gênero, características ético-raciais e formações regionais, colocando em causa amplos segmentos da sociedade civil no acesso aos bens da civilização”* (Iamamoto, 2001: 17). Com isso podemos perceber que há uma relação intrínseca entre os fundamentos ontológicos da “questão social” e a proposta do Núcleo de Estudos e Pesquisas – o NEFSSC, relação esta situada nos procedimentos para o conhecimento, os quais exigem uma abordagem radicalmente crítica da sociabilidade burguesa, ou se quisermos, uma crítica ontológica do cotidiano.

A busca dos fundamentos, enquanto uma recorrência necessária de todo conhecimento crítico¹², a nosso ver, permite a apreensão da maneira pela qual os homens produzem e reproduzem a sua vida material e espiritual. Partindo desta perspectiva, o trabalho pode ser reconhecido tal como se constitui na realidade: como categoria ontológica central, que se expressa tanto como atividade prático-concreta quanto como consciência desta atividade, de modo que, através do seu trabalho, os homens produzem uma determinada sociabilidade. A análise da “questão social” está intimamente articulada às formas de produção e reprodução da vida material e espiritual dos homens. E nesta direção, a existência da “questão social”, agora em níveis de maior complexidade, nega a falácia de que o referencial teórico-metodológico marxiano está em crise.

A análise dos autores que envolvem nossa pesquisa tem apontado

12. Como tem sido observada nos estudos e pesquisas vinculados ao NEFSSC

para o fato de que a “questão social”, por si só, não funda diretamente o Serviço Social. Ela somente fornece a base para o surgimento da profissão quando se transforma em objeto de intervenção do Estado, quando surge uma mediação política entre a questão social e o Estado, mediação esta instrumentalizada pelas políticas sociais cujo executor terminal é o Assistente Social. Esta dinâmica que possibilita a emergência do Serviço Social na fase monopolista do capitalismo refuncionaliza as ações do Estado, compelindo-o a intervir na “questão social” de maneira direta, contínua e sistemática, via políticas sociais.

Configura-se, assim, um espaço sócio-ocupacional para os Assistentes Sociais. Tal premissa assenta-se no entendimento que, sendo a “questão social” um fenômeno típico do capitalismo em seu estágio monopolista, historicamente datado no século XIX, participa, ao lado das necessidades de auto-manutenção sentidas pelo próprio capital, especialmente a partir da crise de 1929, do engendramento das condições que permitem ao Estado a criação do aparato institucional que funda o espaço sócio-ocupacional para os Assistentes Sociais. Assim, vincular a fundação da profissão à “questão social” sem atentarmos a tais mediações, pode criar um entendimento falacioso, dentre os quais o de que a supressão da “questão social”, tarefa não exclusiva, mas que deve contar com a intervenção dos Assistentes Sociais, resultaria na extinção da profissão pelo próprio *“exaurimento do seu objeto”* (Netto, 2001, p.49).

E, finalmente, há que se reafirmar que a busca por saturar o termo “questão social”¹³ de suas determinações sócio-históricas não se prende a uma preocupação nominalista. Ao contrário, é exatamente na sua condição política, como objeto de disputas de diferentes projetos de sociedade, que a “questão social” se constitui num objeto de estudos relevante para o Serviço Social.

13. Cabe observar que entendemos “questão social” não como uma categoria no sentido marxiano do termo, qual seja, como modo de ser, determinação de existência, mas como um termo, uma expressão que mais esconde do que permite elucidar seu conteúdo concreto como expressão da luta de classe, de resistência e organização dos trabalhadores.

Bibliografia

ABEPSS, **Cadernos ABESS**, nº 7, São Paulo, Cortez Editora, 1997.

CASTEL, Robert. **As Metamorfoses da Questão Social**, Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

IAMAMOTO, Marilda. **A Questão Social no Capitalismo**. IN: *Revista Temporalis*, Brasília, nº 3, 2001.

MARX, K. e ENGELS, F. **Observações à margem do Programa do Partido Operário Alemão**. IN: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfaômega, s/d.

_____. **Crítica ao programa de Gotha**. IN: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfaômega, s/d.

_____. **Manifesto de lançamento da Associação Internacional dos Trabalhadores**. IN: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfaômega, s/d.

MARX, Karl. Glosas Críticas. IN: **Textos de Juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, s/d.

_____. **A questão Judaica**. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

_____. Lei geral da acumulação capitalista. IN: **O Capital**, Vol II. Os economistas. São Paulo: Nova Cultura, 1985.

_____. **A miséria da filosofia**. São Paulo: Global Editora, 1989.

_____. Extractus de Lectura (1844) - James Mill. IN: **Obras de Marx e Engels**, vol.5, Barcelona:Editorial Crítica, s/d.

NETTO, José Paulo. **Capitalismo monopolista e Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 1996.

_____. **Cinco Notas a Propósito da "Questão Social"**. IN: *Revista Temporalis*, Brasília, nº3, 2001.

PEREIRA, Potyara Amazoneida. **Questão Social, Serviço Social e Direitos da Cidadania**. IN: *Revista Temporalis*, Brasília, nº. 3, 2001.

Vv. Aa. **Ser Social**, *Revista do Programa de Pós-Graduação em Política Social da UNB*. Brasília, nº. 6, 2000.

Resenha

HARVEY, David. Espaços de Esperança. Ed.: Loyola, São Paulo, Brasil, 2004.

Por Aline Loureiro do Espírito Santo¹

No Livro “Espaços da Esperança” Harvey, em uma linha distinta da que estava seguindo, como por exemplo no texto “Empresariamento Urbano” de 1996, procura realizar uma análise teórica do contexto econômico, social, político e cultural contemporâneo, buscando identificar os limites e potencialidades para as transformações progressistas que conduzam a uma outra organização da sociedade.

Ao longo da obra, o autor se mostra muito preocupado com o descrédito em relação às utopias, com a falta de esperanças no que diz respeito a mudanças significativas na sociedade, e tenta desconstruir a idéia de que não há alternativas (Idéia tão amplamente divulgada pelos organizações internacionais, que tem procurado produzir documentos que orientem os governos a se organizar para se adaptar à atual conjuntura. No que diz respeito às questões ambientais, a Agenda 21 é exemplo disto. As orientações que constam neste documento procuram articular as demandas do capital com os limites impostos pela natureza).

No capítulo 1 há o resgate das imprescindíveis contribuições de Marx (devo dizer que esse exercício é feito ao longo de todo o texto, porém no capítulo inicial o autor procura fazer algumas articulações da obra de Marx

1. Assistente Social da Secretaria Municipal de Assistência Social. Mestranda do Programa de Pós-graduação em Serviço Social/UFRJ.

com questões da vida cotidiana atual) para a compreensão de questões como o desemprego estrutural, a desigualdade social e a globalização neoliberal. Indica que para desenvolver sua discussão sobre limites e potencialidades para a promoção de transformações progressistas, seguirá uma linha de argumentação baseada numa concepção de dialética concretizada na abordagem que denominou “materialismo histórico-geográfico.

No segundo capítulo Harvey destaca as contribuições e os limites do *Manifesto Comunista* para a compreensão do desenvolvimento geográfico desigual e do ajuste espacial. Para o autor “a acumulação do capital sempre foi uma questão profundamente geográfica”; entende que “sem as possibilidades inerentes à expansão geográfica, à reorganização espacial e ao desenvolvimento geográfico desigual, o capitalismo há muito teria cessado de funcionar como sistema econômico-político” (Harvey, 2004, Pg.: 40). Nesse sentido, percebe que Marx e Engels, ao mesmo tempo em que tratam de questões fundamentais, como transformações geográficas e globalização, não cuidam com a mesma proeminência das potenciais ramificações das reestruturações geográficas, privilegiando em última análise o tempo e a história em detrimento do espaço e da geografia.

A descrição das atuais condições de trabalho, da desigualdade social e da concentração de renda no capítulo 3 revela que a base do cenário do *Manifesto* não sofreu alterações radicais. No entanto, o autor ressalta que as dificuldades para a união dos trabalhadores são mais complexas do que o eram no contexto de 1848. “A força de trabalho se acha hoje bem mais dispersa em termos geográficos, mais heterogênea em termos culturais, mais diversificada étnica e religiosamente, racialmente estratificada e lingüisticamente fragmentada” (Harvey, 2004, pg.: 68). Harvey indica que toda essa complexidade da força de trabalho mundial também implica em uma radical diferenciação tanto das modalidades de resistência ao capitalismo como das definições de alternativas. Assim, aponta para a necessidade de encontrar formas de ligar o microespaço do corpo ao macroespaço da globalização, seguindo uma hierarquia de escalas espaciais na qual se tem de construir a política de classe.

Harvey trata da globalização contemporânea no capítulo 4, no qual sublinha que a internacionalização das trocas e do comércio já ocorria

desde 1492, afirmando que o capitalismo sempre recorre à reorganização geográfica como solução parcial para suas crises. Dessa forma, entende a produção do espaço como momento constitutivo da dinâmica da acumulação do capital e da luta de classes. “Logo, o capitalismo produz uma paisagem geográfica (de relações espaciais, de organização territorial e de sistemas de lugares ligados por meio de uma divisão ‘global’ do trabalho e de funções) apropriada à sua própria dinâmica de acumulação num momento particular de sua história.” (Harvey, 2004, pg.: 87). A partir deste entendimento o autor descreve os elementos novos da denominada globalização, como a desregulamentação financeira, a revolução da informação e a transferência de tecnologia, e o novo conjunto de problemas que gerou, como os políticos e os ambientais e a substituição do bem-estar em favor dos pobres pelas subvenções públicas ao capital, entre outros. Assim, acredita que sua proposta de mudança de linguagem, de “globalização” para “desenvolvimento geográfico desigual”, tem mais a oferecer. Pautando-se nesta categoria, Harvey procura mostrar que, para os trabalhadores de todos os países se unirem para combater a globalização da burguesia, devem encontrar maneiras de ser tão flexíveis no espaço quanto a classe capitalista tem mostrado ser.

No capítulo 5 há a elucidação da teoria dos desenvolvimentos geográficos desiguais, tendo como aspecto vital a produção da escala nos assuntos humanos. Harvey destaca que as diferenças geográficas estão sendo perpetuamente reproduzidas, sustentadas, solapadas e reconfiguradas por meio dos atuais processos político-econômicos e socioecológicos. Neste sentido, aponta para a importância de pensarmos em diferenciações, interações e relações, tanto interescares como intra-escares, e indica que a compreensão dos desenvolvimentos geográficos desiguais nos permite avaliar de modo mais pleno as intensas contradições existentes atualmente no âmbito das trajetórias capitalistas de globalização, nos ajudando a definir campos possíveis de ação política.

A discussão sobre o corpo é desenvolvida no capítulo 6, onde o autor reavalia as bases epistemológicas e ontológicas de sua investigação. Nesta discussão Harvey entende que o modo de produção do espaço-tempo tem vínculos inextricáveis com a produção do corpo, assim, vê o corpo: que tra-

balha como uma relação interna dos processos histórica e geograficamente concretizados de circulação do capital.

No capítulo 7 o autor procura demonstrar seu entendimento sobre o corpo enquanto o locus da ação política, a partir da compreensão de que os “indivíduos”, as “pessoas” ou os movimentos sociais têm demandas e propostas alternativas. Em sua abordagem sobre o tema busca esclarecer que em sua concepção não existe corpo fora de suas relações com outros corpos e, que, portanto, o exercício de poderes e contrapoderes entre corpos é um aspecto constitutivo central da vida social. Neste capítulo Harvey descreve como foi o processo de luta por um salário vital em Baltimore, como uma modalidade essencial da política do corpo. Essa última foi caracterizada na cidade citada como tendo representação em amplos setores da sociedade (desde igrejas a grupos “sem interesse direto na questão”), demonstrando ser uma questão de classe. O principal potencial da campanha pelo salário vital é o fato de criar uma estrutura espacial alternativa à dos locais de trabalho, trazendo a possibilidade de uma política de coalizão de base ampla numa outra escala espacial.

A história de Baltimore é descrita no capítulo 8, onde há a apresentação de suas principais características. É indicado pelo autor que a cidade apresenta um perfil de um espaço metropolitano de crônico desenvolvimento geográfico desigual. Harvey destaca o intenso processo de divisão e fragmentação do espaço metropolitano, auxiliado pelo poder público, como é o caso da proposta de um “campus para os sem-teto”, ao estilo de um gueto, em algum lugar fora da cidade, à qual a prefeitura é solidária. Apesar do dramático quadro apresentado, o autor aponta para a possibilidade de reconstrução deste quadro em outros termos, isto é, indica a alternativas de os sujeitos coletivos reimaginarem e reconstruírem a cidade.

No capítulo 9 Harvey explora a categoria que chama de “utopismo dialético”, a partir da compreensão de que o espaço e o tempo são construções sociais. Neste sentido, utiliza as contribuições de Lefebvre e Unger, ressaltando ao mesmo tempo seus limites. A categoria criada pelo autor é descrita da seguinte forma: “dialética capaz de abordar de modo direto e aberto a dinâmica espaço-temporal, bem como de representar os múltiplos processos materiais em interseção que nos aprisionam tão firmemente na

tão elaborada teia da vida socioecológica contemporânea”.

A discussão específica sobre as alternativas e possibilidades é desenvolvida no capítulo 10, no qual Harvey trabalha com a idéia da transformação da sociedade a partir de utopias. O autor procura demonstrar que apesar das atuais condições materiais de existência, as idéias alternativas de organização da sociedade podem oferecer as bases de uma política transformadora. Buscando explicar tal afirmação, Harvey procura demonstrar que as nossas atuais condições materiais são resultado da utopia do livre mercado. Assim, entende que se tal utopia pôde materializar-se, as utopias referentes a uma organização alternativa também têm condições de serem materializadas.

No capítulo 11 o autor aborda criticamente as questões ambientais na dinâmica do modo de produção capitalista, sublinhando a importância de a proposta alternativa incorporar tais questões de forma que se levem em conta as responsabilidades perante a natureza e perante a natureza humana. Harvey entende que “o tipo de natureza que poderemos ter condições de produzir nos anos vindouros terá fortes efeitos sobre formas sociais emergentes e mesmo novas”. Dessa forma, indica a importância de a perspectiva alternativa a ser desenvolvida entender o conteúdo específico e a definição de classe de questões ambientais, e buscar alianças para resolvê-las. Harvey acredita que as nossas responsabilidades coletivas perante a natureza humana e perante a natureza precisam ser unidas entre si de uma forma bem mais dinâmica e co-evolutiva que envolva uma variedade de escalas espaço-temporais.

No capítulo conclusivo o autor faz o exercício de amarrar os pontos discutidos nos capítulos anteriores com o intuito de deixar claro as questões que abordou e que podem conduzir à transformação da estrutura da sociedade atual. Em relação às transformações de atitudes e comportamentos individuais, esclarece que são necessárias, ao invés de suficientes, já que não podemos esperar transformar o mundo sem transformarmos a nós mesmos. Porém, devemos ter em mente que a pessoa é um conjunto de relações socioecológicas. Assim, pretende expor que a utilidade que procura na dialética é o seu ensinamento de que a universalidade sempre existe em relação à particularidade, não é possível separá-las. Harvey compreende

que é necessário que o amplo espectro de lutas contra o capitalismo defina pontos comuns apesar da diversidade, para chegarem a uma proposta alternativa, se preocupando em apontar que essa universalidade é construída e, não, dada. E, por fim, o autor demonstra sua preocupação com o receio dos sujeitos políticos em relação às conseqüências inesperadas de suas próprias ações, assim como das contingências evolutivas, indicando que a mudança socioecológica é possível, mas não previsível. Logo, conclui que enquanto não tivermos coragem para tentar construir uma sociedade diferente, ficaremos aprisionados ao desumano modo de produção capitalista, sem explorar nossas potencialidades humanas.

Resenha

Mészáros, István. A educação para além do capital. São Paulo: Boitempo, 2005. 77 páginas.

Por Larissa Dabmer Pereira¹

O texto de István Mészáros - produto de uma conferência realizada no Fórum Mundial da Educação em 2004 e de debate com militantes-educadores engajados na luta pela educação pública e contra o seu processo de mercantilização crescente - é valioso para refletirmos sobre o potencial das reformas educacionais, em seus diversos níveis, em tempos sombrios de neoliberalismo e, ainda, num período de transição histórica, pensar no papel da educação tanto em seu sentido restrito - os sistemas educacionais formais -, quanto em seu significado amplo, o que o autor chama de “internalização” dos valores dominantes.

Mészáros inicia seu texto argumentando que a lógica do capital é irreformável, portanto, incorrigível. Nesta direção, analisa que as reformas educacionais, quando reconciliadas com a ordem capitalista, tendem ao fracasso, dado que as determinações fundamentais do sistema do capital são irreformáveis. Assim, romper com a lógica do capital é imprescindível se o objetivo é criar alternativas educacionais radicalmente diferentes.

O autor analisa o pensamento de Adam Smith e Robert Owen: o primeiro, com suas denúncias dos efeitos degradantes do sistema capitalista, culpabilizou os próprios trabalhadores, que com sua ignorância iriam

1. Doutoranda da ESS/UFRJ

automaticamente “cair” na libertinagem. Já Owen, um socialista utópico, tentou reconciliar a utopia liberal e reformista com a ordem capitalista. Tais pensadores, mesmo que com “boas intenções”, limitaram suas proposições, empobrecendo-as, visto que acreditaram ser viável a concretização de reformas educacionais democráticas no interior da lógica capitalista.

Mészáros argumenta que a institucionalização da educação nos últimos 150 anos serviu para fornecer conhecimentos e força de trabalho à produção capitalista, além de gerar um quadro de valores legitimadores dos interesses dominantes, com a falsificação da História. Tal processo de falsificação pode ser exemplificado tanto com a história da guerra da independência cubana em relação ao colonialismo espanhol, como com a ocultação, por parte da Economia Política, do sanguinolento processo de acumulação primitiva capitalista, denunciado por Marx n’*O Capital*.

Outro conhecido autor nos é lembrado: Locke, no século XVII, ao mesmo tempo em que defendia as leis brutais de Henrique VIII e Eduardo VI – cujas penalidades aos “desobedientes” incluía o corte das orelhas! -, levantava a bandeira das escolas profissionalizantes, para os filhos dos pobres, é claro. A preocupação lockeana associava a combinação da disciplina para o trabalho com a doutrinação religiosa, assegurando a máxima frugalidade financeira municipal e estatal.

Mészáros aponta o histórico papel de consenso da educação, em seu sentido amplo, o que significa que esta deve “internalizar” nos indivíduos a legitimação da hierarquia social do *status quo*. No momento em que tal papel não consegue ser bem cumprido – em períodos de crise aguda da ordem burguesa -, lança-se mão da coerção, da brutalidade e da violência aberta, como tão eficazmente nos mostraram as cruéis ditaduras do Chile e da Argentina.

O autor segue afirmando que somente a mais consciente das ações coletivas pode livrar os indivíduos da aceitação passiva: portanto, o sistema de educação formal não é capaz, por si mesmo, de fornecer uma alternativa emancipadora radical. Nesta ótica, Mészáros compreende a educação num sentido amplo e insiste que acreditar numa transformação radical limitada ao aparato educacional formal - cuja principal função é produzir conformidade e consenso - seria como que acreditar num milagre: é pre-

ciso, para ele, abarcar a totalidade das práticas educacionais da sociedade estabelecida.

É nesta lógica de raciocínio que nosso autor analisa as reformas educacionais não questionadoras da ordem capitalista: o que precisa ser confrontado é todo o sistema de “internalização” dos valores dominantes. Mészáros trabalha com o conceito de “internalização” evocando Gramsci, cuja compreensão de educação é ampla: para Gramsci todo homem é intelectual, exerce funções intelectuais e, portanto, contribui em suas diversas atividades para manter ou mudar determinada concepção de mundo.

Nesse sentido, a questão fundamental é a necessidade de modificar, de forma mais duradoura, o modo de “internalização” historicamente dominante, que, insistimos, não se restringe ao campo da educação formal. A principal função da educação formal é agir como um cão de guarda, nos dizeres de Mészáros, para induzir ao conformismo generalizado, o que faz o autor defender a urgente necessidade de produção de uma contra-consciência, uma contra-“internalização”. Para tanto, é crucial o intercâmbio entre processos de educação abrangentes e aspirações emancipatórias.

Mészáros lembra Marx, quando este afirma que os seres humanos devem mudar as condições de sua existência industrial e política e toda a sua maneira de ser. É possível, nos termos marxianos, superar a alienação com uma reestruturação radical das condições de existência humana. O papel da educação é vital para a ruptura com a “internalização” dos valores dominantes: a tarefa histórica ultrapassa assim a negação do sistema capitalista e exige a produção de uma contra-“internalização”, num sentido amplificado da educação, isto é, para além dos aparatos formais educacionais.

O autor nos indica dois conceitos principais para se pensar a educação para além do capital: a universalização da educação e a universalização do trabalho como atividade humana auto-realizadora. Uma é inviável sem a outra. Mészáros cita as extraordinárias realizações educacionais em Cuba, como a eliminação do analfabetismo e a elevação dos níveis de pesquisa científica criativa, pois os cubanos universalizaram a educação e o trabalho. A dupla universalização exige, contudo, o pressuposto da igualdade substancial de todos e não somente a igualdade formal.

Vivemos um período histórico de crise estrutural do sistema capital-

ista global, o que indica uma época de transição de uma ordem para outra, lembra-nos Mészáros. Nessa direção, afirma que nossa tarefa educacional é a tarefa de uma transformação social, ampla e emancipadora:

“A transformação social emancipadora radical requerida é inconcebível sem uma concreta e ativa contribuição da educação no seu sentido amplo [...]. Ela pode e deve ser articulada adequadamente e redefinida constantemente no seu inter-relacionamento dialético com as condições cambiantes e as necessidades da transformação social emancipadora e progressiva em curso. Ou ambas têm êxito e se sustentam, ou fracassam juntas. Cabe a nós todos – todos, porque sabemos muito bem que ‘os educadores também têm de ser educados’ – mantê-las de pé e não deixá-las cair” (Mészáros, 2005:76-77).

O curto e frutificante ensaio de Mészáros nos oferece pistas fundamentais para a crítica a propostas de reformas educacionais operadas no Brasil e na América Latina, particularmente aquelas voltadas para o ensino superior. Tais reformas passaram – e passam - ao largo do questionamento da lógica dominante e, muitas vezes, com verniz democrático, levantam bandeiras que aprofundam princípios do projeto neoliberal e das necessidades de mundialização capitalista, através da franca abertura de novos e lucrativos mercados aos empresários da educação.

Não é preciso viajar muito para buscar exemplos: basta analisar com olhos críticos – e Mészáros nos ajuda bastante – as propostas de reformas educacionais do governo Cardoso e, atualmente, a Reforma Universitária do governo Lula, que, de fato, favoreceram – e continuam a favorecer - uma multiplicação explosiva das instituições privadas de ensino superior no país.

Quanto aos profissionais de Serviço Social, particularmente, o texto de Mészáros nos traz, com base em Gramsci, boas indicações relacionadas ao papel que o assistente social ocupa no processo de reprodução de “internalização”: se todos somos intelectuais e contribuímos para manter ou transformar o quadro de valores sustentáculo da organização societária existente, é preciso analisar qual a direção dada pelos profissionais - em todas as áreas de atuação e não somente na Educação em sentido restrito

- para tal processo de “internalização” e apreender as mediações de tal processo.

Portanto, este não é um texto voltado somente para a área da Educação em seu sentido restrito, mas a todos(as) os(as) educadores(as) disseminadores de concepções de mundo/projetos societários, o que o faz ser uma leitura fundamental para enriquecer profissional e humanisticamente, no âmbito do Serviço Social e áreas afins, tanto aqueles que se encontram na graduação, quanto os que já exercem a atividade profissional, sejam docentes, supervisores e/ou assistentes sociais.

Orientação para possíveis colaboradores

A **PRAIAVERMELHA Estudos de Política e Teoria Social** publicará trabalhos inéditos seguindo as normas da ABNT da seguinte forma:

1. sob a forma de artigos, resenhas de livros e matérias diversas como noticiário, entrevistas, em português;
2. os artigos deverão ter no máximo 30 laudas, espaço duplo, com 70 toques por linha ou 63 mil caracteres no total, em letra tipo 12/Times New Roman, incluindo as referências bibliográficas e notas;
3. os artigos devem vir acompanhados de um resumo com até 150 palavras, em português, bem como contendo 4 palavras chave;
4. as resenhas bibliográficas devem ser de livros recentes, com no máximo 4 laudas de 30 linhas com 70 toques, ou 8.400 caracteres. Devem apresentar a referência completa das obras analisadas, indicando o número de páginas;
5. os autores devem se identificar apresentado suas filiações institucionais e endereços completos para contato;
6. as notas devem vir no rodapé. As referências bibliográficas devem aparecer no corpo do texto com seguinte formato: sobrenome do autor, ano da publicação e página, conforme exemplo a seguir: (Habermas, 1980:57); e no final do artigo em ordem alfabética, tais como:

Livro

ALMEIDA, Suely Souza. Femicídio: Algemas (In)visíveis do Público – Privado.. Rio de Janeiro: REVINTER, 1998.

Coletânea

LESBAUPIN, Ivo (Org.). O Desmonte da Nação: Balanço do Governo FHC. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.

Artigos em coletânea

BISNETO, Augusto José. A Análise Institucional no Processo de Renovação do Serviço Social no Brasil. In: VASCONCELOS, Eduardo Mourão (Orgs.). Saúde Mental e Serviço Social: o desafio da subjetividade e da interdisciplinaridade. São Paulo: Cortez, 2000, pp. 291-328.

Artigos em periódico

COUTINHO, Carlos Nelson. Notas sobre cidadania e modernidade. Praia Vermelha Estudos de Política e Teoria Social, Rio de Janeiro, Vol. 1, n.1, pp.123-144, 1 Semestre/1997.

Trabalhos não publicados

ABREU, Haroldo Baptista. Cidadania, Capitalismo e Modernidade. Rio de Janeiro, ESS/UFRJ, Tese de Doutorado, 2000.

PRAIAVERMELHA

Estudos de Política e Teoria Social

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

REITOR

Aloísio Teixeira

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

José Luiz Fontes Monteiro

ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL - ESS

DIRETORA

Profª Drª Rosana Morgado

VICE-DIRETOR

Prof. Dr. José Paulo Netto

COORDENAÇÃO DE POS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*

Profª Drª Lília Guimarães Pougý

COORDENAÇÃO DE POS-GRADUAÇÃO *LATO SENSU*

Prof. Dr. Eduardo Mourão de Vasconcelos

