

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA**

**A DÁDIVA E A VIVÊNCIA RELIGIOSA:
implicações da religiosidade no desenvolvimento de
práticas sociais solidárias na comunidade**

RUBENILDA MARIA ROSINHA BARBOSA



Recife-PE

2007

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA**

**A DÁDIVA E A VIVÊNCIA RELIGIOSA:
implicações da religiosidade no desenvolvimento de
práticas sociais solidárias na comunidade**

Tese elaborada por Rubenilda Maria Rosinha Barbosa e apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Antropologia.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Bartolomeu Figuerôa de Medeiros

CO-ORIENTADOR: Prof. Dr. Paulo Henriques Martins

Recife-PE

2007

Barbosa, Rubenilda Maria Rosinha

A dádiva e a vivência religiosa: implicações da religiosidade no desenvolvimento de práticas sociais solidárias na comunidade. – Recife: O Autor, 2007.

312 folhas : il., fig.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia. Recife, 2007.

Inclui bibliografia e anexos

1. Antropologia religiosa. I. Título.

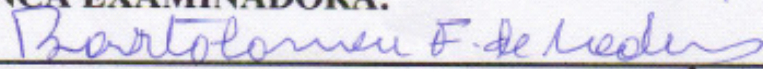
**39:2
301**

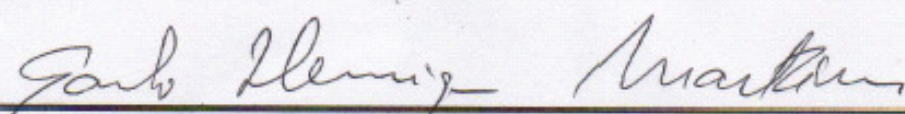
**CDU (2. ed.)
CDD (22. ed.)**

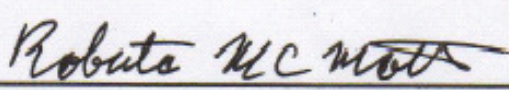
**UFPE
BCFCH2
007/08**

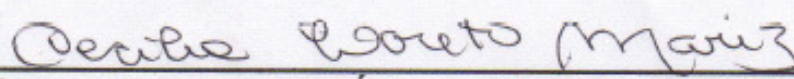
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

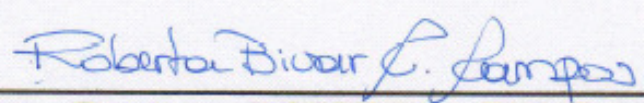
BANCA EXAMINADORA:


Professor Doutor BARTOLOMEU FIGUEIRÔA DE MEDEIROS
(Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE


Professor Doutor Paulo Henrique Novaes Martins De Albuquerque -
(Examinador Titular Externo)
Programa de Pós-Graduação em SociologiaUFPE


Professor Doutor ROBERTO MAURO CORTEZ MOTTA -(Examinador
Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE -


Professora Doutora CECÍLIA LORETO MARIZ (Examinador Titular
Externo)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UERJ -


Professora Doutora ROBERTA BIVAR CARNEIRO CAMPOS
(Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE -

Data da Defesa: 28 de fevereiro de 2007

Recife/2007

“O segredo da Fortuna e da Felicidade está em dar, em não guardar,
em não procurar a Fortuna, mas em distribuí-la, para que ela volte
para nós, neste mundo, espontaneamente, sobre a forma do bem que
nós fizemos, e no outro mundo”.

(Teologia Jurídica Econômica hindu, citada em MAUSS, 2001)

DEDICATÓRIA

À minha grandiosa família

Aos meus solidários amigos (as)

Às Agentes de Saúde Mental Comunitárias

Aos construtores de um mundo mais justo e solidário

AGRADECIMENTOS

Ao término deste trabalho, tenho tantos agradecimentos às pessoas que me ajudaram, nos mais diferentes aspectos e áreas da vida que, talvez, o montante de páginas, aqui contidas, não forneça espaço suficiente. Dessa forma, quero registrar que sou muito agradecida a todos os amigos (as), colegas, familiares que, direta ou indiretamente, me auxiliaram, de alguma forma, no cumprimento desta tarefa. Aqui, nomearei alguns mais próximos e peço desculpas, antecipadamente, pela omissão que, certamente, ocorrerá.

A Deus, pela presença constante em todos os momentos da minha vida, especialmente nos de maior angústia e incertezas.

Aos meus pais, com destaque para a minha “santa mãe”, pelo amor, dedicação e incentivo durante todo o meu percurso acadêmico.

Ao grande companheiro Romildo e aos meus adorados filhos, Marcelo, Davi e Danilo, pelo afeto, compreensão e tolerância nessa dura caminhada. Registro, também, como parte da minha família nuclear, a importância da fidelidade do meu cachorrinho de estimação, que ficou ao meu lado durante esses quatro anos, tendo, inclusive, uma cadeira cativa junto ao meu computador.

Ao meu orientador, Tito, pelas conversas, discussões, confiança e encaminhamentos realizados.

Ao co-orientador, Paulo Henrique, pelas indicações, atenção, carinho, apoio e leveza na relação.

Aos caríssimos professores (in memoriam) Auxiliadora Moura, Paulo Rosas e Geraldo Leite, por serem meus grandes mestres na vida.

Aos professores da pós-graduação, especialmente Parry Scott, Roberto Motta, Roberta Campos, Tito e Maria do Carmo, pelo investimento e dedicação.

À querida Prof^a Evilda, pelo enorme apoio e acompanhamento durante o meu trajeto.

Ao amigo Remo, pela disponibilidade em me escutar, em me apontar caminhos, bem como pelas inúmeras contribuições realizadas desde o esboço do projeto até a sua conclusão.

Aos colegas e amigos Cecília Mariz, Magnólia Gibson, Odete Vasconcelos, Marion Teodósio, Sylvana Brandão e Péricles Andrade, pelas preciosas e oportunas contribuições.

A todos os auxiliares de pesquisa, especialmente Christiane, Fátima, Ana Paula, Romeu (in memoriam), Ana Isabel, Luciana, Reginaldo, Telma, Fabiana, Clemilton e Tarciana, que colaboraram, incansavelmente, na construção inicial deste trabalho. Sem a ajuda deles seria impossível conduzir muitas das reflexões aqui expressas. Saliento que Reginaldo e Fabiana continuaram me ajudando durante a coleta e análise dos dados, nesta pesquisa do doutorado.

Aos colegas do grupo da dádiva, Paulo Afonso, Drance, Marília, Fátima, Vilma ..., pelas aprendizagens, discussões, alegria e o carinho, que é peculiar a esse grupo.

Ao companheirismo dos colegas de turma, em especial Nilton, Dora, Fabiana, Emílio, Péricles, Eduardo.....

Aos meus queridos irmãos Renilda, Rubinho e Ruy, aos cunhados (as), bem como aos queridos sobrinhos (as), que, desde o seu surgimento, fizeram minha vida mais feliz. Registro o empenho de Renilda nos resumos sobre Neuroteologia.

Aos irmãos do coração, Biduzinha, Lhe Querida, Hercílio, Dulce, Ariane e Zélia.

A Maria pelos constantes cuidados com a minha alimentação e saúde.

Aos amigos e companheiros de lanches e almoços comunitários, Willher, Ivane, Érica, Telma, Letícia e Bruno, pela escuta compreensiva que empreendiam junto a mim.

Aos amigos e colegas de trabalho, Isabel, Fátima, Lucinda, Luíza, Marilyn, Eniel, Bete Angela, Pérciles, Tacyana, José Augusto e Eliane, pelo carinho e grande apoio.

A Antônia, pelas preciosas Massagens Ayurvédicas, que me permitiram trabalhar sem tantas dores nas costas.

A Bruno, pelo generoso apoio técnico na elaboração de toda apresentação da Tese.

Às funcionárias da pós-graduação Regina, Ana Maria e Míriam, pela acolhida e pronto atendimento às solicitações dos alunos.

Aos amigos, Pedoca e Nilton, que me apoiaram, à distância, através de mensagens e orações.

A querida Alda Araújo, pela paciência e empenho na correção ortográfica deste trabalho.

À querida Prof^a Sidney Pratt, pela confecção do resumo em Inglês.

Aos amigos Willher e Nise, pelo resumo em francês. Registro que o amigo Willher me acompanhou durante todo o desenvolvimento deste trabalho.

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA

AGRADECIMENTOS

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

INTRODUÇÃO..... 14

CAPÍTULO 1 – DELINEANDO A CONSTRUÇÃO..... 25

1.1	–	Situando o Problema da Pesquisa.....	25
1.1.1	–	A Origem do Problema.....	25
1.1.2	–	Delimitando o Problema da Pesquisa.....	31
1.1.2.1	–	O Objetivo.....	36
1.1.2.2	–	O Argumento.....	35
1.1.2.3	–	O Público Alvo.....	37
1.1.2.4	–	Locais de Estudo.....	39
1.2	–	Considerações Teórico-Methodológicas sobre a Abordagem Qualitativa.....	45
1.3	–	O Procedimento e as Técnicas para Coleta e Análise do Material.....	51
1.3.1	–	A Coleta de Material.....	51
1.3.1.1	–	A Observação Participante.....	51
1.3.1.2	–	A Entrevista.....	52
1.3.1.3	–	O Grupo Focal.....	53
1.3.1.4	–	A História de Vida.....	54
1.3.2	–	A Análise do Material.....	55
1.3.3	–	Etapas Realizadas.....	57
1.3.3.1	–	Coleta de Material.....	57
1.3.3.2	–	A Organização do Material.....	58
1.3.3.3	–	A Análise do Material Coletado.....	59

CAPÍTULO 2 – A DÁDIVA E A RECIPROCIDADE..... 62

2.1	–	A Concepção da Dádiva em Marcel Mauss.....	62
2.1.1	–	Algumas Considerações sobre esse Ensaio.....	72
2.2	–	Aprofundamentos Sócio-Antropológicos das Noções da Dádiva, Reciprocidade e Troca.....	76
2.2.1	–	A Quarta Obrigação.....	82
2.3	–	Movimentos da Dádiva na Contemporaneidade.....	90
2.4	–	O Paradigma do Dom.....	94
2.4.1	–	O que Caracteriza a Dádiva?.....	97
2.4.2	–	Por que se faz o Dom?.....	99
2.4.3	–	A Dádiva como Sistema de Ação.....	102
2.5	–	Dádiva e Simbolismo.....	104
2.6	–	Dádiva e Associação.....	109
2.6.1	–	Capital Social.....	111

2.7	-	Dádiva e Cristianismo.....	114
2.8	-	Algumas Considerações.....	122
CAPÍTULO 3 – A VIVÊNCIA RELIGIOSA E O COMPROMISSO COM A PARTICIPAÇÃO SOCIAL SOLIDÁRIA.....			125
3.1	-	Situando o Debate sobre Religião na Contemporaneidade	126
3.1.1	-	Globalização e Religião.....	127
3.1.2	-	Pluralismo Religioso no Brasil.....	137
3.1.3	-	Trânsito Religioso.....	140
3.2	-	Religião e Participação Social.....	142
3.3	-	Considerações Sócio-Antropológicas sobre a Religião de Autores Paradigmáticos, Clássicos e Contemporâneos....	152
3.3.1	-	Clássicos ou “Pioneiros” das Ciências Sociais....	153
3.3.2	-	Teóricos Contemporâneos.....	156
3.4	-	Algumas Orientações Teológicas Cristãs.....	179
3.4.1	-	Teologia da Libertação.....	180
3.4.2	-	Teologia da Solidariedade.....	184
CAPÍTULO 4 – DÁDIVA, SOLIDARIEDADE, SOCIABILIDADE E SUBJETIVIDADE.....			195
4.1	-	Conceituando a Sociabilidade.....	195
4.2	-	Conceituando a Subjetividade.....	204
4.2.1	-	Subjetividade Social/Coletiva.....	206
4.2.2	-	Subjetividade e Processos Afetivos e Motivacionais.....	212
4.2.3	-	Interrelações Sociabilidade e Subjetividade..	219
4.3	-	Solidariedade.....	222
4.4	-	Um Possível Caminho na Construção da Personalidade Ética.....	237
4.4.1	-	O Despertar do Senso Moral.....	237
4.4.2	-	A Personalidade Ética.....	242
4.4.3	-	Algumas Reflexões Finais.....	246
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....			252
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....			258
ANEXOS.....			268

RESUMO

Analiso, à luz de uma abordagem sócio-antropológica, as diferenças apresentadas numa pesquisa desenvolvida com dois grupos de mulheres, engajadas em atividades de apoio e/ou assistência às camadas de baixa renda nos bairros que residem. A referida pesquisa visou a capacitar e avaliar o desempenho dessas mulheres, no desenvolvimento de atividades de apoio, escuta e/ou encaminhamento a um profissional, psicólogo ou psiquiatra, às pessoas do bairro que estivessem necessitadas. As diferenças, entre os grupos, ocorreram na disponibilidade de prestar serviços voluntários à comunidade. Ao procurar os fundamentos para o desenvolvimento dessas atividades solidárias, ancorei-me em três eixos teóricos: a) A Dádiva e a Reciprocidade; b) As Ciências Sociais e a Religião; c) A Solidariedade, Sociabilidade e Subjetividade. Na análise qualitativa do material, segui o caminho proposto pelo Interacionismo Simbólico, através da Análise de Conteúdo, História de Vida Tópica e da Comparação inter e intra grupos. Constatei que as diferenças resultaram da convivência, por um dos grupos, numa sociabilidade construída na partilha e na solidariedade que, por sua vez, influenciou na construção de uma subjetividade que valoriza práticas sociais solidárias. Nesse sentido, acredito que a convivência em grupos e associações religiosas ou laicas que privilegiam práticas sociais solidárias, poderá produzir, nos seus membros, atributos compatíveis com uma Personalidade Ética. Sugiro que sejam desenvolvidas mais investigações para referendar ou não esses achados.

Palavras Chaves: Dádiva, Solidariedade, Reciprocidade, Religião, Sociabilidade e Subjetividade

ABSTRACT

This work analyzes a research project, from a socio-anthropological point of view, which studied the differences between two groups of women involved in support and/or assistance projects with low income people in the areas where they live. The project referred to was for the purpose of training and evaluating the success of these women in developing activities with poor people of the area, activities of support, listening and/or referring people who needed help to a psychologist or a psychiatrist. The difference between the groups could be seen in their disposition for voluntary service to the community. My work is based on three theoretical pillars: a) Giving and Receiving; b) Sciences Social and Religion; c) Solidarity, Social ability and Subjectivity. The qualitative analysis follows the path suggested by Symbolic Interactionism, using an analysis of content, topical life history, and inter and intra-group comparison. It can be stated that the differences are a result of one of the groups living in situation based on sharing and solidarity which has influenced a way of being which values practices of social solidarity. Nesse sentido, acredito que a convivência em grupos e associações religiosas ou laicas que privilegiam práticas sociais solidárias, poderá produzir, nos seus membros, atributos compatíveis com uma Personalidade Ética. Sugiro que sejam desenvolvidas mais investigações para referendar ou não esses achados. I believe that taking part in groups and religious associations or not religious, may produce attributes in the participants comparable to the Ethical Personality. I suggest that further investigations be carried out to verify or not these findings.

Key words: Giving, Solidarity, Reciprocity, Religion, Social ability, Subjectivity

RÉSUMÉ

J'analyse sous la lumière d'un abord socio-anthropologique, les différences apparues dans une recherche avec deux groupes de femmes, engagées dans des activités de soutien et ou assistance aux couches de bas revenu dans les quartiers où elles habitent. La recherche a eu pour but, la compétence et l'évaluation de la performance de ces femmes, dans le développement des activités d'appui, d'écoute, et ou d'envoi, pour un spécialiste: psychologue ou psychiatre, les gens qui en avaient besoin. Les différences, entre les groupes, sont apparues lors de la disponibilité d'un service volontaire pour la communauté. En cherchant les raisons pour le développement de ces activités solidaires, je me suis basée sur trois axes théoriques: a) Le Don et la Réciprocité; b) Les Sciences Sociales et la Religion; c) La Solidarité, La Sociabilité et La Subjectivité. Dans l'analyse qualitative des résultats, j'ai suivi le chemin proposé par l'influence symbolique, à travers l'analyse du contenu, de l'histoire de vie topique et de la comparaison inter et intra groupes. J'ai constaté que les différences ont été dues à l'intimité d'un groupe dans une sociabilité construite à partir du partage et de la solidarité qui a eu de l'influence dans la naissance d'une subjectivité qui a mis en valeur les pratiques sociales solidaires. Dans ce sens, je crois que la vie en groupes et les associations religieuses ou laïques qui s'appuient dans les pratiques sociales solidaires pourront rendre ses membres capables d'avoir une Personnalité Éthique. Je suggère donc qu'on continue les recherches pour pouvoir confirmer ou non ses données.

MOTS CLÉS: Don, Solidarité, Réciprocité, Religion, Sociabilité et Subjectivité.

INTRODUÇÃO

Estamos em meados da primeira década do 3º milênio, com a humanidade acumulando conquistas e avanços na ciência e na tecnologia, que há três décadas eram apenas ventilados no imaginário e visualizados em filmes de ficção científica, como, por exemplo, a possibilidade de clonar seres. Contudo, apesar de todo esse progresso, os maiores problemas do planeta parecem ser causados pela inabilidade, dos seus habitantes, de lidarem, de forma adequada, com os recursos internos e externos, disponíveis. Isso traz conseqüências desastrosas para o seu próprio ambiente físico, social e psicológico, tais, como, a destruição dos recursos hídricos naturais, a poluição da atmosfera, o aparecimento de doenças incontroláveis, relações humanas deterioradas, uma violência desenfreada em todos os setores, elevação da taxa de suicídios, alta incidência de desordens mentais e/ou comportamentais, como a intensa utilização de drogas, uma crescente pobreza que, no início desse século, assolava dois terços da população mundial (RELATÓRIO DO BANCO MUNDIAL, 2001).

Nesse sentido, Anna Sharp (1998, p. 114) coloca: “temos transformado o planeta azul, no planeta cinza da poluição energética, a pior dentre todas; o planeta dos sentidos, no planeta dos narcotizados; o planeta da abundância, no planeta da escassez; o planeta do amor, no planeta da dor”.

No Brasil, também no início desse século – conforme um levantamento publicado em julho de 2001, como parte do “Mapa do Fim da Fome”, traçado pelo Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas e coordenado pelo economista Marcelo Néri – existiam 50 milhões de pessoas que sobreviviam com uma renda mensal, per capita, inferior a 80 reais. Nesse mesmo ano, o Brasil ficou na 69ª classificação em qualidade de vida, pelo Relatório de Desenvolvimento Humano da ONU.

Atualmente, no Brasil, de acordo com o Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas¹, a pobreza e a desigualdade estão entre os problemas mais sérios enfrentados pela população. A pobreza é dividida em dois patamares: a) os indigentes, com renda, per capita, mensal menor que $\frac{1}{4}$ do salário mínimo e (b) a pobreza propriamente dita, com renda, per capita, mensal entre $\frac{1}{4}$ e $\frac{1}{2}$ salário mínimo. Conforme o diretor de Estudos Sociais desse Instituto, qualquer caminho adotado para tornar a concentração de renda menor, será mais eficaz do que investir, apenas, no crescimento da economia.

Nesse sentido, embora a pobreza e a desigualdade continuem sendo um traço marcante da população residente nas regiões Nordeste e Norte, da população negra e da população rural, os indicadores sócio-econômicos do IPEA demonstraram que, entre 2001 e 2004, houve uma redução nos números. Assim, os indigentes reduziram de 24,6 milhões, em 2003, para 19,8 milhões, em 2004, enquanto a pobreza baixou de 58,4 milhões, em 2003, para 52,5 milhões, em 2004.

Essa redução da pobreza foi devida aos ganhos de rendimento da população mais pobre, de forma que, entre as inúmeras explicações possíveis, os pesquisadores do IPEA destacaram a melhoria das condições da economia brasileira, o aumento real no valor do salário mínimo e as transferências associadas ao programa Bolsa Família, que beneficiava 6,7 milhões de famílias indigentes e pobres no final de 2004 (IPEA, RADAR SOCIAL 2006). Embora os números continuem muito altos, aqui eu quis, apenas, realçar a importância da decisão política do atual governo², de implementar medidas emergenciais no combate à pobreza.

Nessa perspectiva, não obstante a extensão da pobreza no cenário mundial, em todos os lugares do mundo surgem iniciativas com o intuito de reverter esse processo. Elas

¹ IPEA RADAR SOCIAL, edição 2006.

² O governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva, que é apoiado por uma ampla maioria de forças populares.

apontam para o resgate do amor, da harmonia e da solidariedade entre os seres. Aí se encaixam iniciativas, como o Fórum Social Mundial – FSM –, evento idealizado e organizado por entidades civis e governamentais, que teve início no Brasil, em 2001, onde ocorreu por quatro anos consecutivos. Posteriormente, foi realizado na Índia e, a partir de 2006, realizou-se em vários países, ao mesmo tempo. “Descentralizado, o FSM pretende ser ainda mais participativo e democrático. Seguirá auto-gestionário, por pessoas que não apenas acreditam num outro mundo possível, mas que há tempos já trabalham cotidianamente para a sua concretização” (BARBOSA, 2005).

No entender de uma referência mundial, o lingüista Noan Chomsky, que proferiu a conferência de abertura do segundo Fórum, em 2002, intitulada *As guerras e a Paz no Mundo*, esse evento é a primeira grande realização de um movimento para uma globalização diferente, que vai atender aos interesses do povo. Respaldados no slogan “*Um Outro Mundo é Possível*”, envidam esforços na procura e na construção de alternativas que possibilitem uma

globalização solidária que respeite os direitos humanos universais, bem como o de todos os cidadãos e cidadãs em todas as nações e o meio ambiente, apoiada em sistemas e instituições internacionais democráticos a serviço da justiça social, da igualdade e da soberania dos povos (CARTA DE PRINCÍPIOS DO FÓRUM SOCIAL MUNDIAL, 2001).

Outra iniciativa, que ocorre num plano micro ou mais restrito, mas que pela frequência e intensidade vai tomando vulto, é a da solidariedade exercida mediante o trabalho voluntário e/ou doações. Pela importância econômica e social desse procedimento vêm ocorrendo incentivos para tal comportamento em organizações governamentais e não governamentais, tendo sido, inclusive, veiculado na imprensa como um importante fator de inclusão social e melhoria da qualidade de vida, bem como de gratificação, status, auto-estima para quem os desenvolve, transformando-o de agente passivo em agente de mudança. É o

caso, por exemplo, do projeto “*Amigos da Escola*”, uma produção da Rede Globo de Televisão, que visa a estimular a realização de trabalhos voluntários nas escolas. Por outro lado, essa forma de solidariedade tem também sido alvo de freqüentes discussões, pesquisas, projetos, artigos, teses, etc.

Em uma pesquisa, realizada pelo IBOPE (2001), sobre voluntariado, com 7.700 pessoas, nas nove principais capitais brasileiras, verificou-se que 18% dos entrevistados já fizeram ou estão fazendo algum tipo de trabalho voluntário. Por sua vez, o Presidente do “*Centro de Voluntariado de São Paulo e do Faça Parte - Instituto Brasil Voluntário*” (VILLELA, 2002), faz uma avaliação no artigo *O Trabalho Voluntário no Brasil após o Ano Internacional do Voluntariado*. Refere que a questão do trabalho solidário avançou nas empresas, uma vez que, de acordo com o IPEA, 59% delas realizam alguma atividade social, bem como atingiu, também, o cidadão comum, tendo aumentado o número de voluntários no Brasil, passando de 22 milhões para 42 milhões, após o Ano Internacional, conforme pesquisa da ONU. Refere o autor que, em novembro de 2002, “O Faça Parte – Instituto Brasil Voluntário” foi convidado a apresentar um relatório de avaliação do Ano Internacional do Voluntariado e uma proposta de sua continuidade na Assembléia Geral, na ONU. Essa proposta de trabalho voluntário, como estratégia mundial para o desenvolvimento social, foi endossada por 144 países.

Complementando essas considerações, Lima (2004), estudando a formação do voluntariado numa instituição filantrópica destinada ao atendimento de pacientes com câncer, procura entender até que ponto o voluntariado contribui para a formação de esfera que se distancia das lógicas sistêmicas instrumentais. Constata, então, que

a ação voluntária permite a criação de uma esfera pública que prioriza o vínculo, as relações interpessoais, ultrapassando, portanto, uma relação técnica entre doador e receptor. O resultado é o oferecimento de um

tratamento humanizado aos recebedores da ação, neste caso, os pacientes com câncer (LIMA, 2004, p. 128).

Percebe a autora, que a ação voluntária é movida por diferentes lógicas, de maneira que, tentar instrumentalizá-la para maximizar seus efeitos na instituição pode resultar na perda de seu sentido. Concebe que o conceito de dádiva se constitui como elemento explicativo, tanto na compreensão dos vínculos estabelecidos entre o voluntário e o paciente, como na multiplicidade de elementos que dão significado à ação voluntária.

No que concerne à gratificação que o voluntariado possibilita, Dal Rio (2001) procurou as razões centrais do trabalho voluntário entre aposentados. Os resultados mostraram que esse trabalho representava uma das fontes de reconhecimento e valorização às quais os depoentes recorriam para sustentar suas vidas. O tempo do pós- trabalho apenas acentuou o altruísmo e a dimensão do trabalho para o outro, sedimentado em valores de solidariedade e religiosidade, traduzidos em uma atitude pró-ativa frente às questões sociais. Reciprocamente, não deixou de existir a dimensão do trabalho para si, pois, o voluntariado colabora para dar sentido à existência. Para a autora

os aposentados voluntariamente ativos parecem ser dotados de uma predisposição às relações sociais em vários níveis, movidos, muitas vezes, por sentimentos de altruísmo e de religiosidade. No dizer de Blasco e Parrella (1993) há nesta forma de se conduzir socialmente, um traço de generosidade, unido a um sentimento de responsabilidade ideológica e comunitária (DAL RIO, 2001, p.131).

Corroborando esse último parágrafo está a discussão do livro *Pesquisa sobre Doações e Trabalho Voluntário no Brasil*, onde Landim e Scalon (2000) discorrem sobre um estudo realizado no ISER (Instituto de Estudos da Religião), em 1998, no projeto *Filantropia e Cidadania no Brasil*. Constataram que 50% das pessoas do universo da pesquisa, faziam doações em dinheiro ou bens para instituições. Observaram que no perfil desses doadores a idade, a renda, o nível educacional e a religião foram fatores que influenciaram na propensão

a doar. Entretanto, constataram, também, que cerca de 8% das pessoas que recebem até um salário mínimo fazem doações em dinheiro. Dentre as que têm uma renda familiar entre um e dois salários, 13% doam dinheiro para instituições. Aqui, a proporção dos que doam bens - 26% - é idêntica a dos que possuem mais de vinte salários. Ao questionarem porque essa generosidade reflete que estão em jogo formas de sociabilidade e redes de reciprocidade específicas da vida e da sobrevivência cotidiana de determinadas camadas da população. Verificaram, também, que os mais pobres escolhem doar, em sua maioria, através de Igrejas ou centros religiosos. Quanto maior a frequência a cultos religiosos, maior a propensão a se fazerem doações, tanto em bens, como em dinheiro.

Em relação às pessoas que realizam trabalho voluntário, são 22,6%. As instituições religiosas e de assistência social são as que monopolizam a quase totalidade desses indivíduos: 57% e 17%, respectivamente. Em relação ao perfil do voluntário, os mais propensos a doarem seu tempo são aqueles que têm uma prática religiosa frequente. Os autores referem que as pesquisas em outros países revelam que um fator importante é o pertencimento a associações ou a determinadas redes de sociabilidade. Entretanto, esses dados não foram medidos nesta pesquisa, exceto com relação aos espaços religiosos.

Conforme os autores, co-existiram duas lógicas, quanto aos motivos para doar bens ou dinheiro. De um lado, houve um alto grau de concordância com relação às menções ligadas ao domínio da reciprocidade e da obrigação moral e religiosa, assim como as formas integradoras de sociabilidade. Por outro lado, as afirmações que remetem a ideários de participação cidadã e resultados para a sociedade tiveram a mesma proporção de concordância.

Referendando alguns desses achados, encontra-se o ensaio *O compartilhar no catolicismo contemporâneo: discursos e práticas na vida em comunidade no Rio de Janeiro*.

Neste, Mariz (2004) procura analisar os discursos e práticas sobre experiências de doação e de vida em comunidades, entre Católicos Progressistas e da Renovação Carismática. Objetiva discutir como o ideal de comunidade, entendida como partilha e comunhão, está presente no discurso Católico Contemporâneo, nessas duas correntes, e como o uso desse conceito se relaciona com discursos desses grupos sobre dom, caridade e troca.

Mariz (2004) constata que, como comunidade, caridade, dom, doação são idéias centrais no catolicismo, como é no cristianismo, em geral, é muito importante nesses grupos a idéia de doação, de forma que o dom, o “dar aos mais pobres” é uma prática extremamente valorizada. A comunidade seria o local onde o indivíduo faria o dom de si mesmo. A relação do indivíduo com a comunidade seria, assim, de autodoação e anulamento. Essa doação à comunidade simbolizaria, na verdade, a doação a Deus, e com ele haveria uma troca. O dando que se recebe poderia se aplicar aí. Não se espera nem receber de outros homens nem da comunidade, mas, de Deus.

Ancorada nesse sentimento solidário e no compromisso moral e ético com o próximo, está A Declaração Mundial do Voluntariado, redigida em setembro de 1990, na cidade de Paris, pela Associação Internacional de Esforços Voluntários (IAVE). Ela foi inspirada na Declaração dos Direitos Humanos, de 1948 e na Convenção dos Direitos da Criança, de 1989. Os Voluntários declararam, então,

sua fé na ação voluntária como uma força criativa que: a) respeita a dignidade de todas as pessoas e a sua disposição para melhorar as suas vidas e exercer os seus direitos como cidadãos; b) ajuda a resolver problemas sociais e ambientais e constrói um mundo mais humano e justo, promovendo a cooperação internacional (PROGRAMA VOLUNTÁRIOS, 29/05/00).

No Brasil, foi sancionada a Lei do Voluntariado, nº 9.608, em 18 de fevereiro de 1998. O engajamento e a eficácia do trabalho de voluntários em programas sociais, em alguns

países da Europa e nos Estados Unidos, são reconhecidos internacionalmente. Nesse sentido, surgiu nos EUA a expressão Terceiro Setor – onde o trabalho voluntário tem longa tradição – para denominar a esfera pública não estatal. É um segmento emergente, em todo o mundo, abrigando entidades e agentes que desenvolvem atividades sem fins lucrativos, posicionando-se à margem dos outros dois setores tradicionais: o estado e o mercado. Nele, coexistem instituições filantrópicas, dedicadas a serviços na área social; organizações laicas, voltadas para a defesa de grupos específicos; sociedades de crédito popular; entidades que zelam pela proteção do meio ambiente, etc. (FANFANI, 2000, p.16-19).

A extensão da solidariedade parece perpassar os espaços, também, na Internet. Assim, dentre os inúmeros sites encontrados, existe o "SOLIDARIEDADE JÁ"³, que contém o seguinte texto de apresentação:

Não há nada tão contagioso como o exemplo... Não exijas de alguém aquilo que esse alguém ainda não pode te dar. Veja essa comunidade como uma oportunidade de estar bem com os outros e consigo mesmo, uma chance de ser um pouco mais feliz. Não considere o prazer e a felicidade como um fim em si, faça parte de um grupo que deve aumentar sempre, um grupo que sabe sua importância dentro da humanidade. É impossível fazer laço com uma única mão! AGORA JUNTE-SE A NÓS! Manifeste seu compromisso com a cidadania e sua rejeição a toda forma de violência e exclusão. Solidariedade com a vida, com toda forma de vida. Solidariedade com a Paz.

Nesse panorama, onde a solidariedade vem sendo estimulada e incentivada em quase todos os recantos do planeta, algumas questões podem ser suscitadas:

1. Será que há, proporcionalmente, mais excluídos nesse século do que nos anteriores? Ou será que, atualmente, pela evolução dos meios de comunicação, a visibilidade dos excluídos pode gerar no coletivo um padrão mais exigente do que seja cidadania, dignidade?

³ Disponível em: <http://www.orkut.com/CommunitySearch.aspx?q=solidariedade&lang=one>. Acesso em 25/12/2006.

2. Será que o padrão de solidariedade aumentou ou a mídia redimensionou os apelos?

Algumas respostas para a emergência e a importância do voluntariado, atualmente, seriam o enfraquecimento do Estado do Bem Estar Social, o fracasso das ideologias comunistas e individualistas, os limites do crescimento econômico, a expansão da pobreza, dentre outras.

Com o intuito de aprofundar a questão da solidariedade, do voluntariado, da doação, da dívida, no presente trabalho, procuro suporte teórico que permita compreender os resultados de uma pesquisa, que iniciei em meados de década de 90, com dois grupos de mulheres residentes em bairros da cidade do Recife-PE. Intitulada “Formação e Avaliação de Agentes de Saúde Mental Comunitários”, objetivou capacitar mulheres, engajadas em práticas sociais solidárias, a melhor desenvolverem, na sua comunidade, atividades de apoio, escuta e/ou encaminhamento a um profissional, psicólogo ou psiquiatra. Tendo os grupos apresentado **similaridades**, no que concerne à evolução das relações intra e interpessoais, bem como **diferenças**, na disponibilidade de prestar serviços voluntários na comunidade, aqui procuro compreender esses resultados.

Desse modo, o meu problema de pesquisa foi compreender as diferenças entre dois grupos de mulheres, na disponibilidade de prestarem serviços voluntários à comunidade, após capacitação para Agentes de Saúde Mental Comunitários. Nesse sentido, procurei investigar a relação entre a dívida partilha (comportamentos solidários) e a vivência, o engajamento em grupos e/ou associações religiosas, por parte dos sujeitos pertencentes aos dois grupos.

Argumentei que a sociabilidade, que perpassava os grupos e/ou associações religiosas, possibilitava a assimilação de valores e crenças que, fornecendo um modelo para a conduta moral, influenciava as práticas sociais solidárias desses agentes sociais. Baseada nesse raciocínio, segui o caminho metodológico proposto pelo Interacionismo Simbólico, através da análise de conteúdo, história de vida tópica e da comparação inter e intragrupal. O suporte teórico foi procurado em três eixos: a) A Dádiva e a Reciprocidade; b) A Sócio-antropologia da Religião; c) A Solidariedade, Sociabilidade e Subjetividade.

Divido a apresentação em quatro capítulos. No primeiro, procuro delinear a construção da pesquisa, através das considerações teórico- metodológicas, nas quais, explico a origem do meu problema, o objeto de estudo, e as etapas da pesquisa; faço a caracterização dos grupos e alguns comentários sobre o local de estudo; teço considerações sobre a orientação metodológica e as técnicas utilizadas para coleta e análise do material. No segundo capítulo, trabalho o referencial teórico da dádiva e da reciprocidade, a partir de Mauss até a contemporaneidade, bem como a sua relação com a associação, o simbolismo e a divindade. No terceiro capítulo, ancorando-me na sócio-antropologia religiosa, reflito sobre a importância da crença religiosa, como fornecedora de poder e sentido, bem como da orientação para uma conduta moral. No quarto capítulo, procuro investigar como a dádiva, favorecida pelas relações que permeiam a sociabilidade, em alguns grupos e/ou associações religiosas, pode levar à constituição de uma subjetividade que valoriza práticas sociais solidárias. Por último, virão as considerações finais.

CAPÍTULO 1 – DELINEANDO A CONSTRUÇÃO

Neste capítulo, discorro como foi sendo construída esta pesquisa, subdividindo a explicação em três partes. Na primeira, procuro situar como foi se constituindo o meu problema de pesquisa, desde a origem. Na segunda, virão as considerações teóricas sobre a metodologia que orienta o estudo, bem como o grupo alvo e o local de estudo. Na terceira, discorro acerca dos passos que fui trilhando no caminho das investigações, descrevendo os procedimentos e as técnicas utilizadas para coleta e análise do material.

1.1 – Situando o Problema da Pesquisa

1.1.1 – A Origem do Problema

Durante a realização do mestrado em Antropologia, da UFPE, efetuei uma pesquisa⁴ com Agentes Comunitárias de Saúde de um bairro da cidade do Recife-PE. Procurei investigar a influência da organização, facilitada pela Medicina Comunitária, na conduta com a saúde pelos membros de uma população de baixa renda. Nessa pesquisa, observei que, além do fato dessas agentes assumirem os cuidados com a sua saúde, a da família e de repassarem informações básicas para a promoção da saúde aos demais membros da comunidade, o pertencimento àquela organização implicava, também, um reconhecimento social, com a conseqüente elevação da auto-estima.

Percebi, então, o crescimento pessoal de mulheres pobres, semi-analfabetas que, na condução de seus trabalhos, precisavam tanto realizar tarefas corriqueiras na sua

⁴ Pesquisa realizada com Agentes Comunitárias de Saúde, no bairro de Casa Amarela, na cidade do Recife, que originou a dissertação de mestrado, intitulada: “Depois das Ervas: Organização e Ações de Saúde” (BARBOZA, 1988).

comunidade, como, também, outras mais incomuns, tais, como, participar, por exemplo, da Conferência Nacional de Saúde, em Brasília. Essas atividades lhes traziam poder pessoal e prestígio, aumentando sua autoconfiança, auto-estima e seu reconhecimento na comunidade, o que as fortalecia social e internamente.

Paralelamente a essa constatação, observava que os índices da Organização Mundial de Saúde (1992; 1994; 1996; 1998) registravam que vinha aumentando a incidência da doença mental, no mundo, nas últimas décadas e a população mais atingida era a de baixa renda. Desse modo, no início desse século, no *Relatório de Saúde Mundial 2001. Saúde mental: Novos Entendimentos, Novas Esperanças*, a Organização Mundial de Saúde – OMS – colocava:

Uma, em cada quatro pessoas no mundo, serão afetadas por desordens mentais ou neurológicas em algum ponto de suas vidas. Em torno de 450 milhões de pessoas sofrem correntemente de tais condições, colocando as desordens mentais entre as causas que lideram a doença e invalidez no mundo[...] Os pobres em geral arcam com a maior carga de desordens mentais, tanto em termos do risco de contraí-la, quanto na dificuldade de acesso ao tratamento. Constantes exposições a eventos severamente estressantes, condições de vida perigosa, exploração e saúde precária em geral, tudo contribui para a maior vulnerabilidade do pobre. A falta de acesso ao tratamento, faz o curso da doença mais severa e debilitadora, levando a um ciclo vicioso de pobreza e desordens mentais, que raramente é quebrado.

Com a intenção de iniciar uma atenção primária em saúde, que, dentre outros efeitos, reduziria a alta incidência da doença mental nas comunidades de baixa renda, pensei em promover um curso em saúde mental, para fortalecer e formar elementos multiplicadores nessas populações. Daí, conheci a experiência do Chile, através do livro *Mulher, Corpo, Mente e Alma: Um programa de saúde mental popular para mulheres, por mulheres – Manual para a monitora* (MORÁN e outros, 1988). Posteriormente, esse programa foi aperfeiçoado pelo governo do Chile no *Manual de Transtornos Emocionales (Crecimiento Personal)*, pelo Ministério da Saúde do Chile, em 1993.

O trabalho do Chile iniciou em 1985, quando da abertura de um centro de mulheres, A Casa de Sofia, que objetivava promover uma educação que inspirasse ações concretas e criativas que conduzissem à mudança pessoal e social. Desse modo, através dos grupos de apoio, desenvolveu-se um programa onde as mulheres pudessem trocar experiências e vivenciar

uma tomada de consciência e análise da realidade; uma mudança de atitudes e uma nova percepção; uma maneira diferente de agir, para conseguir, um dia, uma sociedade nova. (...) As mulheres que participam dos grupos de apoio ganham força e muitos benefícios. Elas experimentam um crescimento pessoal, liberação de temores e apoio mútuo. Elas se sentem capacitadas a procurar soluções para problemas freqüentes e, aparentemente, insuperáveis (MÓRAN, 1988, p. 1).

A confluência dos resultados da pesquisa do mestrado com as informações produzidas na experiência do Chile resultaram no projeto de pesquisa intitulado *Formação e Avaliação de Agentes de Saúde Mental Comunitários*. Constituiu uma intervenção psicopedagógica, objetivando capacitar mulheres, engajadas em trabalhos sociais em bairros da cidade do Recife/PE, para realizarem atividades de apoio, escuta e/ou encaminhamento a um psicólogo ou psiquiatra, aos membros da sua comunidade.

A experiência no primeiro grupo, o grupo A, teve início em meados de 1995, por ocasião de uma Pesquisa-ação em Psicologia Comunitária, no Departamento de Psicologia da UFPE. No segundo grupo, o grupo B, a experiência ocorreu no início de 1997, fruto de um projeto acadêmico de extensão, mediante a realização de um Estágio Curricular em Psicologia Comunitária, vinculado ao Núcleo de Saúde Pública – NUSP/UFPE. Nas duas experiências, a equipe técnica era formada por alunas do curso de Psicologia, como auxiliares de pesquisa e por mim.

O gênero feminino foi escolhido porque, a partir das experiências que tive em comunidade, considerava que as mulheres eram mais acessíveis a esse tipo de trabalho do que os homens, conforme afirma Dias (1991, p. 34):

As mulheres da classe trabalhadora, pela especificidade de suas condições de vida, assumem essa área de cuidados com a saúde nos seus vários aspectos - físico, mental e social - e tentam preventivamente, garantir um nível razoável de saúde dos seus familiares. Elas tentam atuar tanto preventiva quanto curativamente no processo saúde/doença, apesar dos escassos recursos disponíveis...[...] uma saúde que não se limita ao estritamente biológico como não doença física, a alimentação, a higiene, mas estende-se a uma saúde mental e social.

Além disso, como a atuação na comunidade seria por intermédio de uma equipe acadêmica, professora e alunas do Curso de Psicologia da UFPE, e estávamos iniciando um projeto piloto, achei prudente não trabalhar questões de sexualidade e de gênero com um grupo misto.

A divulgação da proposta de trabalho ocorreu, nos dois bairros, através das entidades e/ou instituições que prestavam apoio e assistência à população de baixa renda no local. Eram explicitados ao dirigente da instituição, a procedência e o objetivo do projeto, a equipe técnica que o iria operacionalizar, os critérios de seleção, o seu desenvolvimento e a inexistência de verbas para remunerar as participantes. Deixava-se um resumo da proposta para ser lido pelas interessadas, algumas fichas de inscrição e o dia marcado para a realização das entrevistas.

Os critérios utilizados na seleção dos grupos foram: a) integração na comunidade, no sentido de realizarem trabalhos de apoio ou assistência à população de baixa renda; b) reconhecimento e aceitação no bairro; c) faixa etária, preferencialmente, entre 25 e 50 anos; d) razoável coerência, no que concerne à Representação da Congruência Interna (ROGERS, 1977); e) receptividade à escuta; f) serem alfabetizadas. Apesar de os grupos atenderem,

satisfatoriamente, a esses critérios, os seus elementos se diferenciavam em diversos aspectos, como é mostrado, a seguir, na caracterização dos Grupos.

A hipótese da pesquisa era a de que, ao facilitar o desenvolvimento pessoal das mulheres, capacitando-as para funcionarem como Agentes de Saúde Mental Comunitárias, viabilizaria: (a) uma melhoria na qualidade de suas vidas, devido ao estabelecimento de uma relação intrapessoal, pautada numa constante auto-avaliação, conduzindo, por sua vez, a uma maior compreensão e auto-aceitação; (b) um melhor relacionamento interpessoal, que se refletiria na educação dos filhos, na comunicação com o companheiro e com a comunidade à qual pertenciam e, por sua vez, o desenvolvimento de relações intra e interpessoais mais compreensíveis e saudáveis; (c) direcionaria para ações mais eficazes no repasse dos conhecimentos obtidos à promoção humana, no bairro onde moravam, possibilitando, assim, que funcionassem como elementos multiplicadores no processo de facilitação de mudança pessoal e social.

A pesquisa-ação foi conduzida em cinco etapas, algumas delas se superpondo. Na primeira, desenvolveu-se uma capacitação em Agentes de Saúde Mental Comunitários. Objetivava que elas desenvolvessem trabalhos de apoio, escuta e/ou encaminhamento a um Psicólogo ou Psiquiatra, na população de baixa renda do seu bairro. Ao término dessa formação, fez-se uma avaliação do referido programa no que concerne à evolução dessas mulheres nas relações intra e interpessoais. Na terceira etapa, foi dada uma assessoria às mulheres, agentes de saúde mental, na prestação de serviços à comunidade, e tentou-se avaliar a eficácia, ou não, dessas agentes, como elementos multiplicadores desse processo de crescimento, para os membros da comunidade em que se inseriam. Na quarta etapa, houve uma estimulação para autonomia do grupo, de modo que seus membros funcionassem como

elementos de apoio entre si e para a comunidade. Na quinta, foi realizada uma análise qualitativa do material coletado, com o intuito de sistematizar esses dados.

Nos dois grupos, a formação comprovou as primeiras hipóteses, possibilitando uma melhoria nas relações intra e interpessoais. Por sua vez, a terceira suposição, a formação de elementos multiplicadores, só ocorreu com um dos grupos. No outro, essa atuação ficou condicionada à remuneração por dois terços dos seus componentes, de modo que, no grupo A foram confirmadas todas as hipóteses, enquanto no grupo B, apenas, as duas primeiras. Como os procedimentos foram similares em ambos os grupos, sendo, inclusive, com a mesma equipe técnica, essa diferença nos resultados precisava ser esclarecida. Aqui, iniciava o problema da pesquisa, que será objeto de análise do trabalho aqui apresentado. Com o intuito de esclarecer mais, irei colocar todos os passos seguidos na pesquisa anterior, uma vez que, além de permitir compreender melhor o problema, o grupo alvo é o mesmo da pesquisa atual. Inicio colocando a Tabelas 1 que mostra a situação dos grupos quando iniciaram a capacitação de agentes de saúde mental comunitários.

TABELA 1 – Situação dos Grupos no Início da Capacitação de Agentes de Saúde Mental Comunitários

	GRUPO A (1995)	GRUPO B (1997)
Renda familiar	4 entre sete a doze salários mínimos (3 aposentadas) 4 entre um a quatro salários mínimos	Todas se situam entre um e quatro salários mínimos
Religião	5 católicas; 2 evangélicas; 1 espírita kardecista	5 católicas; 2 evangélicas; 1 mórmon; 1 espírita kardecista.
Escolaridade	5 com Graduação; 2 com Fundamental II; 1 com Fundamental I.	5 com Fundamental I; 4 com Fundamental II.
Organização <i>Social bairro</i>	18 instituições assistenciais laicas e religiosas, que prestam serviços: 1. médicos, odontológicos, advocatícios, psicológicos e distribuem alimentos; 2. De abrigo, apoio e assistência a crianças, adolescentes e idosos.	7 instituições laicas: 1. quatro clubes de mães; 2. duas prestam serviços de apoio e assistência a crianças e adolescentes; 3. uma associação de moradores.
Atividades Realizadas	Todas elas desenvolvem atividades na comunidade: 4 como voluntárias e 4 com remuneração. Estas últimas também trabalham como voluntárias.	3 são Agentes de Saúde Comunitárias, pela prefeitura; 6 desenvolvem, eventualmente, trabalhos remunerados e/ou voluntários na comunidade.

1.1.2 – Delimitando o Problema da Pesquisa

Como visto acima, os grupos apresentaram *similaridades*, no que concerne à evolução ocorrida nas relações intrapessoais, delas consigo mesmas, e interpessoais, delas com seus familiares e comunidade mais ampla. Desse modo, participar dessa formação favoreceu a todas elas o autoconhecimento, a elevação da auto-estima e da auto aceitação, bem como uma maior compreensão do outro e um melhor relacionamento familiar. As diferenças foram quanto à disponibilidade para prestar serviços voluntários à comunidade, ao término da formação.

Assim, após a capacitação, todas as mulheres do grupo A realizavam atividades na comunidade: quatro como voluntárias e quatro com remuneração, sendo todas elas vinculadas a entidades assistenciais e/ou religiosas, existentes no bairro. No grupo B, a atuação ficou condicionada à remuneração por dois terços do grupo – seis pessoas –, vez que, apenas, três mulheres se dispuseram a trabalhar de forma voluntária. Entretanto, essas três mulheres não

dispunham de um local para atuar, porque não tinham vínculos institucionais voluntários e nem remunerados. Em relação as seis mulheres que condicionaram sua atuação à remuneração, apenas três tinham vínculo empregatício regular, como Agentes de Saúde Comunitárias da Prefeitura do Recife. As outras três realizavam, eventualmente, atividades com vínculos temporários.

As análises realizadas revelaram alguns fatores como prováveis responsáveis pelas diferenças na disponibilidade para prestar serviços voluntários à comunidade, que foram: a) alguns aspectos sócio-econômico-culturais pertinentes aos grupos – a renda, a escolaridade, o engajamento religioso, o vínculo ocupacional estável, com ou sem remuneração, a localização de moradia e trabalho das agentes e a organização social dos bairros; b) a motivação para realizar práticas sociais solidárias; c) o período de atuação da equipe técnica, da professora e dos estudantes de Psicologia, com os grupos. Com o intuito de aprofundar a compreensão dessas diferentes trajetórias, esse último fator foi contemplado em estudos anteriores e parcialmente referendado.

No tocante a um aspecto do primeiro fator, verifiquei que metade das agentes do grupo A dispunha de uma renda que variava de sete a doze salários mínimos, sendo três dessas aposentadas. Essa renda, possibilitava que mantivessem uma vinculação institucional voluntária estável, onde desenvolviam ações solidárias. A outra metade do grupo A, que tinha uma baixa renda, era composta por pessoas com vínculo institucional remunerado, onde realizavam trabalhos que exigiam muita dedicação, práticas solidárias e, geralmente, eram apoiados em valores religiosos. Assim, todas do grupo A tinham vínculo institucional estável, realizavam atividades junto à comunidade e eram ligadas a organizações religiosas. No que concerne ao segundo fator, embora o investimento pessoal de cada uma fosse diferenciado, todas eram motivadas para realização de práticas sociais solidárias.

Em relação ao primeiro fator, no grupo B todas se situavam numa faixa de renda baixa; 2/3 do grupo não tinha vínculo efetivo com entidades prestadoras de serviços e/ou filantrópicas; existia um menor envolvimento com grupos religiosos, uma baixa escolaridade e um número reduzido de instituições locais que prestavam apoio à comunidade de baixa renda. Esses aspectos aliados a pouca vivência e/ou motivação para o exercício de práticas solidárias, provavelmente, foram os fatores subjacentes à desmobilização para desenvolver ações voluntárias na comunidade. Embora a inexistência de uma remuneração para a função que iriam desempenhar, na comunidade, tenha sido o componente verbalizado por quase todas na dissolução do grupo, acredito que a motivação para o exercício de uma prática solidária, provavelmente, foi sobrepujada pela conjunção desses aspectos pertinentes ao primeiro fator.

Como o engajamento e a participação em grupos religiosos, aliado à motivação para efetuar práticas solidárias, foram aspectos que se destacaram nos grupos, pensei, inicialmente, investigar a relação existente entre essas duas variáveis. Assim, no decorrer das investigações foi se delineando, por um lado, que no grupo A todas realizavam atividades atreladas a grupos e/ou entidades religiosas. Isso sugeriu que esse grupo possuía não só um maior envolvimento religioso, mas, também, que a motivação para o exercício de práticas sociais solidárias poderia estar associada à participação em grupos e/ou associações religiosas, aliada à infra-estrutura que esses grupos propiciavam, para atuações voluntárias e/ou remuneradas, na comunidade. Por outro lado, no grupo B, apesar de todas terem uma religião e referirem a grande importância nas suas vidas, elas, geralmente, desenvolviam trabalhos sem o apoio de grupos religiosos.

Dessa maneira, numa comparação entre os grupos, a diferença era muito mais qualitativa, uma vez que diferiam na intensidade do engajamento e na vinculação a grupos religiosos, bem como no envolvimento afetivo com os trabalhos solidários, voluntários e/ou

remunerados. Assim, a religiosidade e a solidariedade pareciam ter uma presença marcante em todos os membros do grupo A, sendo expressos nas suas falas e nas suas ações como uma gratificação e uma realização pessoal. Enquanto no grupo B, apenas em algumas, era visto um pouco desse entusiasmo. Embora todas realizassem, esporadicamente, atividades na comunidade, não pareciam ter o mesmo envolvimento que o grupo A. Entretanto, eventualmente, todas elas, com maior ou menor intensidade, já desenvolveram, e/ou desenvolviam, trabalhos voluntários em instituições, e/ou com pessoas na comunidade. Isso dependia da atual situação financeira e das oportunidades que surgissem, pois poderiam ocorrer, durante a realização de suas atividades remuneradas, nas horas vagas ou quando solicitadas pela vizinhança.

Refletindo sobre o problema aqui exposto, supus que as ações solidárias, desenvolvidas por meio do trabalho voluntário, pareciam ser mais acessíveis a um grupo social que pudesse prescindir de uma renda para executá-lo, como, também, a pessoas que são motivadas à doação, que aprenderam a valorizar comportamentos solidários e sentem-se gratificadas, recompensadas na sua realização. Por sua vez, o desenvolvimento dessa subjetividade seria fruto de um processo que foi sendo construído mediante as inter-relações com os seus pares, nos diversos grupos dos quais o indivíduo participa ao longo de sua vida.

A partir dessas suposições, percebi que havia a influência dos grupos religiosos tanto nas inter-relações que estimulavam o agir solidário, a comunhão, a partilha, como, também, da infra-estrutura para atuação que eles possibilitam. Por outro lado, a grande motivação e o envolvimento emocional nas atividades parecia refletirem a subjetividade das mulheres pertencentes aos grupos. Assim, uma das possíveis explicações, dentro da complexidade multicausal dos comportamentos solidários apresentados pelas agentes, seria

que a vivência em grupos religiosos poderia influenciar no desenvolvimento de uma sensibilidade solidária devido à sociabilidade que perpassava esse seu grupo de referência.

Baseada nessa suposição, surgiram algumas questões: Como se passava, para cada uma das mulheres do grupo, a experiência da doação? Qual a relação entre a subjetividade que valoriza comportamentos solidários e a sociabilidade desenvolvida nesses grupos religiosos dos quais as mulheres participavam? Será que as pessoas do grupo A eram mais motivadas para doação por conta do seu maior envolvimento religioso ou porque elas pertenciam a um bairro que tinha uma melhor infra-estrutura para a realização desses trabalhos? Até que ponto a vivência, a participação num contexto cultural religioso permeado por uma teologia cristã centrífuga, influenciava modos de subjetivação, que valorizavam comportamentos solidários?

Para responder a essas e a outras questões, era necessário investigar a influência da sociabilidade que perpassava o contexto religioso ao qual as mulheres eram vinculadas, no despertar e na manutenção de comportamentos solidários na comunidade. Em outras palavras, era preciso refletir sobre a apropriação dos sentidos, significados, valores, afetos, emoções etc., feita pelas mulheres dos grupos, que permeavam seu pertencimento religioso na construção de uma subjetividade que valorizava comportamentos solidários.

Diante do problema de pesquisa, de compreender as diferenças entre dois grupos de mulheres, na disponibilidade de prestarem serviços voluntários à comunidade, após a capacitação para Agentes de Saúde Mental Comunitários, organizei da seguinte forma a presente investigação:

A investigação sobre a influência da sociabilidade, vivenciada em grupos religiosos que partilham de uma teologia solidária⁵ no desenvolvimento de práticas sociais solidárias, na comunidade, pelos grupos que se submeteram à formação de Agentes de Saúde Mental Comunitárias.

1.1.2.1 – O Objetivo

Investigar a relação entre a dádiva-partilha (comportamentos solidários) e a religiosidade (a assimilação de valores e práticas) em grupos de Agentes de Saúde Mental Comunitárias.

1.1.2.2 – O Argumento

A participação e a vivência em grupos religiosos que privilegiam, nas suas práticas, a partilha, a solidariedade e o compromisso com o bem estar do outro, foi um dos caminhos na construção, manutenção e/ou aprimoramento de uma subjetividade que valoriza práticas sociais solidários.

Explicitando esse argumento, suponho que a *sociabilidade* que permeia grupos religiosos que são sintonizados com a teologia solidária, ao estimular, incentivar e reforçar as práticas sociais que privilegia, favorece *modos de subjetivação* que valorizam *comportamentos solidários*. Assim, o compartilhar de crenças e valores vai constituir a *subjetividade coletiva ou social*, valores que são geridos e vão gerir, ao serem assimilados, interiorizados, pelos membros do grupo, a *subjetividade individual*, a qual suscita a motivação para a realização de práticas sociais solidárias que, por sua vez, vão realimentar ou reforçar outras subjetividades que compartilham da sociabilidade do grupo. O retorno, a *reciprocidade*, viria através da certeza de estar fazendo o que é percebido como correto, uma

⁵ A Teologia Solidária é aqui entendida como a que privilegia, nas suas práticas, a partilha, a solidariedade e o compromisso com o bem estar do próximo.

vez que, apoiado numa concepção ética e moral religiosa, possibilitaria, ainda, o reconhecimento pessoal e social, com a conseqüente elevação da auto-estima e do auto-respeito.

1.1.2.3 – O Público Alvo

Foram dois grupos de mulheres, residentes nos bairros da Várzea – grupo A (8 sujeitos), e do Ibura – Grupo B (9 sujeitos), que se submeteram à formação de Agentes de Saúde Mental Comunitários. Na pesquisa anterior, contatei com cada um desses grupos por um período de, aproximadamente, três anos e meio. Na pesquisa atual, contatei, mais ou menos, dois anos – de março de 2004 a abril de 2006 –, realizando entrevistas, grupos focais, histórias de vida tópica e observações.

Grupo A – No local delimitado para a pesquisa, área da Associação de Moradores, existiam em torno de dezoito instituições que prestavam apoio à população de baixa renda. Contatamos com 13 delas para a divulgação da proposta de trabalho. Inscreveram-se, no período de 15 dias, vinte e oito pessoas, que, em grande parte, atendiam aos pré-requisitos solicitados. Selecionamos treze pessoas, mas, apenas, oito mulheres concluíram a formação. Todas as mulheres desse grupo residiam, e/ou trabalhavam, na área selecionada para desenvolvimento do projeto.

Grupo B – No local delimitado para a pesquisa existiam sete instituições: 4 clubes de mães, 2 entidades que prestavam apoio e assistência à população e à Associação de Moradores. Contatamos com todas elas para apresentação da proposta. Em um período de 13 dias, se inscreveram 64 pessoas; 14 faltaram á entrevista; 3 compareceram, mas não a realizaram, pela inexistência de remuneração; 47 participaram do processo seletivo e 18 foram

selecionadas. Porém, ele teve início com 17 pessoas e a frequência às reuniões era, geralmente, de 10 a 12 elementos. Foi concluído com nove mulheres.

TABELA 2 – Situação dos Grupos no final de 2006

	GRUPO A	GRUPO B
Renda familiar	4 entre sete a doze salários mínimos (3 aposentadas) 4 entre dois a quatro salários mínimos	Todos se situam entre um e quatro salários mínimos
Religião	5 católicas; 2 evangélicas; 1 espírita kardecista	3 católicas; 5 evangélicas; 1 mórmon
Escolaridade	5 com Graduação; 2 com Fundamental II; 1 com Fundamental I.	5 com Fundamental I; 2 com Fundamental II; 2 fazendo graduação em Pedagogia.
Organização <i>Social bairro</i>	18 instituições assistenciais laicas e religiosas, que prestam serviços médicos, odontológicos, advocacia etc. e distribuem alimentos.	7 instituições laicas: 4 clubes de mães, 2 prestam serviços de apoio e assistência a crianças e adolescentes, 1 associação de moradores
Atividades Realizadas	Todas elas desenvolvem atividades na comunidade: 4 como voluntárias e 4 com remuneração. Estas últimas também trabalham como voluntárias, nos finais de semana ou após o expediente.	Das 3 Agentes de Saúde Comunitárias, duas estão de licença médica e procuram se aposentar; As 6 restantes, desenvolvem, eventualmente, trabalhos remunerados e/ou voluntários na comunidade.

As mudanças ocorridas entre a primeira tabela e essa segunda aconteceram, no grupo B, em relação à religião e a escolaridade. Mais informações sobre os aspectos sócio-econômico-culturais dos grupos, atualmente, estão explicitadas na Tabela 3 (anexo 5), bem como no Perfil dos Sujeitos de ambos os grupos (Anexo 6).

De agora em diante, os sujeitos de ambos os grupos, A e B, terão uma ordem de classificação, numa escala numérica, baseada na idade e na religião da maioria. Desse modo, como no início de ambos os grupos a maior parte dos sujeitos era católica, a ordem será: católicos, evangélicos e espíritas, iniciando pelos mais velhos de cada grupo.

Outra ressalva, é que considero que as religiões de todos os sujeitos dos grupos aqui examinados se posicionam apoiando o evangelho cristão, inclusive a Igreja dos Mórmons

e o Espiritismo Kardecista. Corroborando esse raciocínio, Hellern e outros (2000, p. 213), no *Livro das Religiões*, classifica, dentro do grande leque do Cristianismo, a Igreja dos Mórmons: a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, como um tipo especial de comunidade. Essas estariam entre aquelas

comunidades que se julgam cristãs, mas permanecem isoladas de todas as outras congregações cristãs. A maioria das igrejas cristãs as considera comunidades religiosas dotadas de um elemento cristão. Alguns estudiosos as classificam como igrejas paralelas à Reforma.

No que concerne ao Espiritismo Kardecista, de acordo com Allan Kardec no *Livro dos Espíritos*, o evangelho, segundo o espiritismo, é baseado no novo testamento. Kardec faz toda uma interpretação fundamentada, inclusive, nos quatro evangelistas: Mateus, Lucas, João e Marcos. É considerado o *cristianismo redivivo*, porque é uma reinterpretação do cristianismo, incluindo o postulado da reencarnação. Faz o resgate da reencarnação, da comunicabilidade dos espíritos e a pluralidade dos mundos habitados, por isso, a valorização do amor ao próximo, o perdão, a caridade, como condição moral da evolução do espírito.

1.1.2.4 – Locais de Estudo

GRUPO A –Várzea

As mulheres pertenciam a um bairro situado no subúrbio do Recife, o qual é subdividido em quinze áreas. Todavia, os dados aqui mencionados limitam-se apenas à área da abrangência da Associação de Moradores, que foi a delimitada para a pesquisa-ação em pauta. Algumas informações foram colhidas junto à Equipe Técnica de Assessoria, Pesquisa e Ação Social (ETAPAS, 1993), Setor de Estudos e Pesquisas, enquanto outras, mediante entrevistas com lideranças e moradores da comunidade.

Sua história tem início nos períodos da colonização do Estado, quando as terras de Pernambuco foram repartidas, pelo donatário Duarte Coelho, entre diversos colonos. As

terras, por terem sua localização na Várzea do Rio Capibaribe, ofereciam ótimas condições à agro-indústria do açúcar. Por conta disso, existiam três engenhos de açúcar no local que hoje é conhecido como Várzea. Um dos fatos que mais marcou sua história mais recente, segundo a opinião de 20 dirigentes de grupos locais e 7 moradores antigos, foi uma enchente, ocorrida em 1975, que, apesar de ter atingido grande parte do bairro, trouxe bastante solidariedade entre os moradores. Um outro, que não foi citado pelos entrevistados, mas, referido pela ETAPAS, foi uma grande mobilização dos moradores de uma das áreas, a dos Lotes, contra a construção de um gasoduto, pela Petrobrás. Essa ocorrência teve repercussão nacional nos meios de comunicação.

A área é composta por vários tipos de habitação: casas de taipa, de madeira, de alvenaria e mista. Existem, também, conjuntos habitacionais, com alvenaria vertical. Em 1995, continha, de acordo com um levantamento da Associação de Moradores, 25 áreas de assentamento sub-normal: favelas. Apesar desse número ter aumentado, não existe registro oficial da quantidade de favelas existentes atualmente no bairro.

Existem diversas instituições e entidades que prestam assistência à população em diversos aspectos, tais, como: distribuição de cestas básicas e de sopas, sendo essas últimas, diariamente; creches e abrigos de idosos; serviços gratuitos de advocacia, odontologia, medicina, psicologia, etc. Essas entidades são oriundas de organizações religiosas (católicas, espíritas e evangélicas) ou vinculadas à Prefeitura e/ou ao Estado. Contactei, em média, com 13 delas, para a divulgação do trabalho que ora se discute.

Em relação à localização de trabalho e moradia dos elementos do grupo, quase todas residiam, e/ou trabalhavam, em alguma instituição existente na área. Elas estavam próximas, quer pela moradia, quer pelo local onde desenvolviam seus trabalhos. Além disso, a proximidade dessa área com a Universidade possibilitava tanto um rápido acesso à equipe

técnica, e vice-versa, bem como permitia que os elementos dessa população fossem constantemente solicitados como público alvo para o desenvolvimento de trabalhos de extensão e pesquisa, em execução por professores e alunos dos mais variados cursos, daquela instituição.

Os principais problemas referidos no bairro, conforme dados colhidos pela ETAPAS (1993) e por moradores, foram: a falta de segurança, pois não existe um policiamento rigoroso no bairro⁶; a deficiência no sistema de transporte; a falta de saneamento básico; a falta de urbanização; a existência de poucas escolas públicas e a precariedade de suas instalações; a falta de manutenção da iluminação pública; a grande quantidade de desempregados que, segundo alguns dirigentes, gera problemas de alcoolismo no bairro; a falta de moradia; dificuldades de relacionamento familiar, conjugal e com os filhos; a baixa escolaridade.

GRUPO B – Ibura

A denominação do bairro refere-se a um conjunto de comunidades que compõem uma área residencial de famílias de baixa renda, situada ao sudoeste da cidade do Recife. Apesar de ter sido selecionada uma área para o desenvolvimento do trabalho, dentre as 18 existentes, inscreveram-se pessoas de diversas delas. Contudo, como a maioria do grupo foi composta pela área delimitada, UR 1, colocar-se-ão os comentários acerca dela.

A origem dos habitantes dessa área foi diversificada. As primeiras casas foram construídas na década de sessenta, com o financiamento do BNH (Banco Nacional de Habitação), pela COHAB-Recife (Companhia de Habitação Popular do Recife), com a intenção de retirar a população favelada, que vivia em precárias condições, como alagados, lama, mangue etc. Contudo, em virtude de uma grande enchente que ocorreu no Recife, em

⁶ Há uns três anos atrás foi colocado, na área do bairro que abrange a associação de moradores, uma força policial, denominado ROCAM, para conter essa violência.

1966 e destruiu diversas habitações, inclusive algumas de funcionários públicos da Prefeitura e do Estado, as casas que ainda restavam, desocupadas, foram distribuídas entre eles. Por sua vez, alguns dos favelados que viviam nos mangues não tinham como sobreviver e foram repassando suas casas. Desse modo, a população inicial, de acordo com a ETAPAS (1991), foi constituída, da seguinte forma: (a) 19%, por pessoas que foram transferidos para a área, por conta da grande enchente (cheia), que ocorreu no Recife em 1966; (b) 31%, por aquelas que compraram a casa da COHAB; (c) 21%, pelos que compraram a chave; (d) 29%, pelos que ocuparam ou invadiram.

Para divulgação do trabalho de Formação de Agentes de Saúde Mental Comunitários, contactei com as duas instituições, existentes no local, que prestam assistência à população mais carente, com quatro clubes de mães e com a associação de moradores da área. A situação de precariedade em que se encontra a população de todo o bairro, pode ser evidenciada em um recorte de pesquisa nele realizada:

A fome e a miséria estão presentes no cotidiano e na fala das pessoas que vivem no bairro (...). Ela apareceu com certa frequência no discurso dos moradores do bairro e até mesmo de pessoas ligadas a ONGs que atuam na área tanto como o maior problema de saúde, como também o principal determinante das condições de saúde dos integrantes dos grupos sociais. (...) A problemática da fome estava invariavelmente relacionada à situação de desemprego, bastante elevado na região. O trabalho é colocado como condição prioritária para se obter saúde (PASSOS, 1996, p. 165).

Em relação à localização da residência dessas agentes, apesar de sete delas morarem na mesma área, na UR 1 – quatro, na parte de cima e três, na de baixo –, elas se situavam em quatro áreas, algumas mais distantes, outras mais próximas, de maneira que só ocorria o encontro de todas elas, entre si, por ocasião das reuniões. Afora isso, situavam-se distante da equipe técnica, numa região de difícil acesso. A grande incidência de violência e de drogadição no bairro, parecia ser a grande ameaça que permeava o cotidiano dos moradores. Uma candidata referiu que os vizinhos consideravam-na uma boa mãe porque não

espancava os filhos, nem os mal tratava. Falou, também, que, às vezes, se reunia com outra, para fazer denúncia dos maus tratos, dispensados por alguns pais às crianças do bairro. Outra, que era integrante da Associação de Moradores da área, dirigia uma instituição filantrópica e era Agente Comunitária de Saúde no bairro, mencionou: *“existe um medo, por parte de todas as mães, das drogas e da violência urbana. Caso o filho não se envolva com a “galera”, nem com as drogas, ele está ótimo! É só não se marginalizar! ”*.

Os principais problemas, em ambos os bairros que foram citados pelas Agentes, continuavam sendo os mesmos referidos acima pela ETAPAS. Entretanto, a diferença é que no grupo B sempre havia mais referências à violência, que parecia estar aumentando, como descrito na fala do sujeito B3:

“... .porque, aqui, tem muita coisa muito séria. Aqui, tem adolescente envolvido com droga; a violência tá grande; tem uma população de idosos até grande, agora, aqui [...] porque nas associações que tem aqui, tanto na UR III como na UR I, eu não vejo desenvolver nenhum trabalho, assim... desenvolver junto, trabalho de inserção profissional; num vejo trabalho de capacitação, assim... trabalho voluntariado, num tem. Pra você ver, sei que aqui...é... em todos os bairros tem aquela Academia da Cidade, tem o Círculo Popular. Aqui, no Ibura, num vem [...] E tem população pra isso. Eu fiz uma capacitação, lá no Sítio da Trindade, que a gente fez até junto com o Círculo Popular, né? Negócio da saúde, que vai ter um Albergue Terapêutico. Que tem o CAPS, né? Agora tem o CAPS-AD, que é pra atender usuários de drogas... [...] teve lá, a capacitação, e, e lá... no Sítio da Trindade, tem um acessório, que funciona a Academia da Cidade e muita gente... Tinha muito... O pessoal, lá do Engenho do Meio, de Jardim São Paulo, em Boa Viagem... Agora, assim, por que não tem uma, aqui, no Ibura,

para essa população? A gente só vê mais pra aquele lado: Boa Viagem, Engenho do Meio, Sítio da Trindade. Nos lugares que eu acho que deveria ter, num tem. Aí, é essas coisas que desmotiva. Principalmente, esses órgãos públicos, que podia dar uma... uma auxiliada nessa questão. Aí, desmotiva. Você vai fazer o quê?

Nesses comentários se nota as necessidades do bairro e o não investimento dos órgãos públicos, aliados à desmobilização de uma parcela da própria comunidade, como o sujeito B3, que trabalhou numa escolinha comunitária, no bairro, com seu pai, continua seu raciocínio.

“Aqui, as pessoas até participa, mas se você já trazer tudo pronto. Vou fazer uma atividade de esporte, você traga a bola, a rede [...] mas não tem uma comunidade disposta [...] Digo isso porque painho até conseguiu um time, aqui; é uma dificuldade prum padrão, porque ninguém se reuniu não ‘- vamos fazer uma rifa pra comprar um padrão?’. Não, já queriam um padrão pronto. [...] se fosse o São João que tinha concurso de quadrilha, num se juntava, ‘- não vamos se juntar pra comprar troféu, pra comprar medalha?’. Não. Elas gostava da festividade, mas, tudo pronto, ali. Já a gente que corresse atrás de medalha, de troféu, de chamar as quadrilhas, de jurado, de... que fosse atrás de gambiarra. Esse é um trabalho muito solitário... e é isso que me desmotiva [...] Se tivesse uma comunidade, uma equipe participante, eu acho que dava. Fazer muita coisa, dava, não? Dá, né? Mas falta.

Numa comparação entre os bairros, vê-se a diferença entre eles no que concerne:

a) à sua constituição; b) à sua infraestrutura, em relação à quantidade de instituições que prestam assistência à população; c) à vivência cotidiana dos moradores com as relações sociais de violência; d) ao poder aquisitivo da população e/ou status sócio-econômico.

Nesse sentido, observo que o grupo A parece estar inserido num bairro que busca, através de suas instituições, organizações e grupos religiosos ou laicos⁷, promover sua comunidade. Na medida em que facilitam a integração entre os grupos, estabelecem laços de confiança e redes de colaboração solidárias, objetivando à produção do bem estar da coletividade e, conseqüentemente, à inclusão social. Contrariamente, o grupo B parece estar imerso num bairro que não promove essas redes de colaboração solidárias.

1.2 – Considerações Teórico-Metodológicas sobre a Abordagem Qualitativa

Para compreensão do meu objeto de estudo é mais adequada a abordagem da pesquisa qualitativa, na coleta e análise do material etnográfico. Nesse sentido, Alves-Mazzotti e Gewandsznajder (2002, p. 131) colocam que uma das melhores caracterizações do paradigma qualitativo é a de Patton (1986), quando afirma que a principal característica da pesquisa qualitativa é seguir a tradição compreensiva ou interpretativa, o que significa a suposição de que as pessoas agem em função de suas crenças, percepções, sentimentos e valores, tendo sempre o comportamento um sentido, um significado, que precisa ser desvelado.

Dessa maneira, Minayo (2002) refere que a cientificidade tem que ser pensada como uma idéia reguladora de alta abstração, tendo em vista que a história da ciência revela o que foi produzido em determinado momento histórico, com toda relatividade do processo de conhecimento. No caso específico das ciências sociais, essa autora cita alguns critérios gerais que a distinguem sem a desvincular dos princípios científicos.

⁷ A Universidade Federal de Pernambuco desenvolve, através de seus departamentos, inúmeras ações sociais na comunidade.

Em primeiro lugar, o objeto das ciências sociais é histórico, o que significa dizer que as sociedades humanas existem num determinado espaço e tempo, cuja formação social e configuração são específicas. Conseqüentemente, como segunda característica, esse objeto de estudo possui consciência histórica. Isto implica que tanto o investigador dá sentido a seu trabalho intelectual, como, também, os seres humanos, os grupos e as sociedades dão significado e intencionalidade às suas ações e às suas construções. Em terceiro lugar, nas ciências sociais existe uma identidade entre sujeito e objeto. Em quarto, as ciências sociais são intrínseca e extrinsecamente ideológicas. Finalmente, o seu objeto é essencialmente qualitativo. Apesar dessas características, acredita a autora citada, que as ciências sociais possuem instrumentos e teorias capazes de fazerem uma aproximação da grandiosidade da vida dos seres humanos em sociedade, ainda que de forma incompleta, imperfeita e insatisfatória (MINAYO, 2002, p. 9-15). Esse último parágrafo reflete o cerne da questão do que significa fazer ciência, pois, sempre o que se faz é uma aproximação da realidade, a partir do olhar do pesquisador.

Uma segunda questão, que acho pertinente aqui mencionar, trata da abordagem desse objeto. Alves-Mazzotti e Gewandsznajder (2002) colocam que a pesquisa nas ciências sociais, hoje, se caracteriza por uma multiplicidade de abordagens, com pressupostos teóricos, metodologias e estilos narrativos diversos. Ao discorrer sobre o debate contemporâneo dos paradigmas científicos, eles fazem uma retrospectiva mencionando que a chamada “crise dos paradigmas”, atingiu o ápice nos anos sessenta. Foi quando os questionamentos de Kuhn, acerca da objetividade e racionalidade da ciência, juntamente com a retomada das críticas da Escola de Frankfurt, relativas aos aspectos ideológicos da atitude científica dominante, concorreram para abalar a confiança na ciência. Reagindo aos argumentos de Kuhn, sobre a impossibilidade de uma avaliação objetiva de teorias científicas, surgiram duas posições opostas. De um lado, apareceu o relativismo, representado pelo “vale tudo”, de Feyerabend, e

pelo construtivismo social da Sociologia do Conhecimento. De outro, a reafirmação da possibilidade de uma ciência que buscasse a objetividade, embora esta não seja confundida com certeza. Uma terceira posição, mobilizada pelas críticas da Escola de Frankfurt à ciência tradicional, também apareceu buscando caminhos para uma ciência mais comprometida com o social. É nesse contexto, que começaram a ganhar força os modelos alternativos ao positivismo nas ciências sociais. Posteriormente, foram reunidos sob o rótulo de “paradigma qualitativo” (ALVES-MAZZOTTI e GEWANDSZNAJDER, 2002, p. 129-131)

Nessa linha de pensamento, Rey (2002, p. 28-37) propõe a epistemologia qualitativa, como forma de satisfazer as exigências epistemológicas, inerentes ao estudo da subjetividade, como parte constitutiva do sujeito e das diferentes formas de organização social. Continuando, refere que a subjetividade é constitutiva da cultura. É a expressão objetiva de uma realidade subjetivada. A epistemologia qualitativa se apóia em três princípios de importantes consequências metodológicas: 1. O conhecimento é uma produção construtiva-interpretativa; 2. Caráter interativo do processo de produção do conhecimento; 3. Significação da singularidade como nível legítimo da produção do conhecimento. As subjetividades social e individual constituem dois níveis que se integram na definição qualitativa do subjetivo e que, ao mesmo tempo, são momentos constantes de tensão e contradição que atuam como força motriz do desenvolvimento em ambas as instâncias da subjetividade. Assim, de acordo com esse autor, a construção da informação na pesquisa qualitativa segue o curso progressivo e aberto de um processo de construção e interpretação, que acompanha todos os momentos da pesquisa (REY, 2002, p. 106).

Complementando esse entendimento, Minayo (2002) refere que a pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares, porque se preocupa, nas ciências sociais,

com um nível de realidade que não pode ser quantificado: o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores, atitudes, ações e relações humanas.

No que concerne ao seu desenvolvimento nas ciências sociais, Rey (2002) menciona que ela tem ocorrido em ações isoladas, desde o final do Século XIX. Entretanto, só no início do Século XX, foi que a pesquisa qualitativa se sistematizou, a partir dos trabalhos de campo de Malinowski, Bateson, Mead, Benedict e outros, que foram muito importantes para o desenvolvimento do modelo etnográfico, aparecendo, então, a Etnografia como importante tradição qualitativa, a partir da pesquisa antropológica (REY, 2001, p. 1-3).

Em relação ao panorama atual, Alves-Mazzotti e Gewandsznajder (2002, p. 130-137) referem três paradigmas, o pós- positivismo, o construtivismo social e a teoria crítica, como sucessores do positivismo. Afirmam que se percebe neles a influência das diversas correntes, anteriormente citadas, bem como diferenças significativas com relação aos aspectos essenciais no processo de investigação. Esses autores, baseando-se na descrição dada pelos adeptos desses paradigmas, como, também, na análise feita por Guba (1990), apresentam-nos segundo três dimensões: a ontológica, referente à natureza do objeto a ser conhecido; a epistemológica, referente à relação conhecido e conhecedor; e a metodológica, referente ao processo de construção do conhecimento pelo pesquisador.

Desse modo, conforme Alves-Mazzotti e Gewandsznajder (2002, p. 138-147), a posição central do *pós-positivismo* é a afirmação da possibilidade da objetividade nas ciências sociais. Seus pressupostos básicos, resumidos por Guba, foram: 1. uma abordagem crítico-realista, pois, acreditam na existência de uma realidade externa ao sujeito; 2. uma epistemologia objetivista modificada, porque mantém a objetividade como um ideal regulatório; 3. uma metodologia experimental/manipulativa modificada, que enfatiza o “multiplismo crítico”. Por sua vez, o *construtivismo social* é muito influenciado pelas

correntes filosóficas da fenomenologia e do relativismo. Assim, por um lado, enfatizam a intencionalidade dos atos humanos e o “mundo vivido” pelos sujeitos, privilegiando as percepções dos atores. Por outro lado, subscrevem as teses relativistas, descartando qualquer possibilidade de objetividade no conhecimento. Seus pressupostos básicos, mencionados por Guba, são: 1. uma ontologia relativista, existindo diversas interpretações possíveis em qualquer investigação; 2. uma epistemologia subjetivista, vez que os resultados são sempre criados pela interação pesquisador/pesquisado; 3. uma metodologia hermenêutica-dialética.

Por último, no paradigma da *Teoria Crítica*, essa palavra assume dois sentidos distintos. O primeiro se refere à crítica interna, à análise rigorosa da argumentação e do método, com a ressalva de que as regras e padrões da metodologia científica são historicamente construídos e vinculados a valores e a relações políticas específicas. O segundo sentido da palavra crítica se refere à ênfase na análise das condições de regulação social, desigualdade e poder. Esses teóricos enfatizam o papel da ciência na transformação da sociedade. A diferença básica entre ela e as outras abordagens qualitativas é a motivação política dos pesquisadores, e nas questões sobre desigualdade e dominação que permeiam seus trabalhos. Conforme Guba, seus pressupostos básicos são: 1. uma ontologia crítico-realista, uma vez que acreditam em uma realidade objetiva que precisa ser desvelada, sendo a tarefa do pesquisador fazer com que os sujeitos (os oprimidos) atinjam o nível da “consciência verdadeira”, necessária à transformação do mundo; 2. Uma epistemologia subjetivista, porque os valores do pesquisador estão presentes desde a escolha do problema e durante todo processo de investigação; 3. Uma metodologia dialógica transformadora. Concluindo essas colocações, Alves-Mazzotti e Gewandsznajder (2002) colocam que o ponto central das divergências entre esses paradigmas se situa na questão da objetividade e da acumulação do conhecimento. Desse modo, enquanto os construtivistas adotam um relativismo radical, os pós-positivistas e os teóricos-críticos o rejeitam.

Suponho que o paradigma do *construtivismo social* é o que mais se aproxima da orientação proposta neste trabalho, uma vez que estou investigando as relações que perpassam a sociabilidade em grupos religiosos, nas práticas sociais solidárias dos grupos aqui estudados. Dessa maneira, acredito que a forma mais apropriada de abordagem desse objeto é via o caminho do Interacionismo Simbólico.

Nessa perspectiva, Blumer (1984), tomando como base o pensamento de Georg Mead e o complementando, coloca a posição metodológica do Interacionismo Simbólico, referindo que ele se apóia em três simples premissas.

A primeira premissa é que os seres humanos dirigem sua ação às coisas sobre as bases do significado que essas coisas têm para eles. Tais coisas incluem tudo o que o ser humano pode notar em objetos de seu mundo físico, tais como árvores [...] outros seres humanos [...] instituições [...] idéias-guia [...] atividades de outros e tais situações como encontros individuais na vida diária. A segunda premissa é que o significado de tais coisas deriva, ou surge, da interação social que uma pessoa tem com outra pessoa. A terceira premissa é que este significado é dirigido e modificado através de um processo interpretativo usado por uma pessoa em relação com as coisas que ele encontra (BLUMER, 1984, p. 1-2).

Embora a posição do Interacionismo Simbólico afirme que é o significado que as coisas têm, para os seres humanos, que é central, em seus próprios termos, a linha mestra da diferença entre outras metodologias e o Interacionismo é fixada pela segunda premissa, que se refere à fonte do significado. Sendo oriundo do processo de interação entre as pessoas, ele é um produto social, como criação “que é formada em e através da definição de atividades da pessoa e como elas interagem” (BLUMER, 1984, p. 4).

A terceira premissa é sobre as diferenças adicionais do Interacionismo Simbólico. Enquanto o significado da coisa é formado no contexto de interação social e é derivado pela pessoa dessa interação, o uso do significado por uma pessoa em sua ação envolve um processo interpretativo. Desse modo,

o interacionismo simbólico é necessariamente conduzido para desenvolver um esquema analítico da sociedade e da conduta humanas que é bastante distinta. [...] O interacionismo simbólico está assentado sobre um número de idéias básicas, ou “root images” (imagens arraigadas), como prefiro chamá-las. Estas root images referem-se à e descrevem a natureza dos seguintes assuntos: os grupos humanos ou sociedades, interação social, objetos, o ser humano como um ator, ação humana e a interconexão de linhas de ação. Dadas juntas, estas imagens enraizadas representam a forma na qual o interacionismo simbólico vê a sociedade e a conduta humana. Eles constituem o quadro de estudo e análise (BLUMER, 1984, p. 5).

Acreditando que essa proposta metodológica é a que melhor atende ao estudo das interrelações entre as Agentes e seus grupos, mostrarei, a seguir, como foi conduzida esta pesquisa.

1.3 – O Procedimento e as Técnicas para Coleta e Análise do Material

1.3.1 – A Coleta de Material

Nesta investigação, foram utilizadas as técnicas da observação participante, entrevistas, grupos focais e história de vida tópica.

1.3.1.1 – A Observação Participante

A Observação Participante, que se dá mediante o contato direto do pesquisador com o fenômeno observado, para obter informações sobre a realidade dos atores sociais em seus próprios contextos (CRUZ NETO, 2002), é uma das técnicas mais utilizadas pelos pesquisadores qualitativos. Apresenta as seguintes vantagens: a) independe do nível de conhecimento ou da capacidade verbal dos sujeitos; b) permite averiguar a veracidade de algumas respostas; c) possibilita identificar comportamentos não intencionais e explorar tópicos que os informantes não se sentem à vontade para discutir; d) permite o registro do comportamento em seu contexto (ALVES-MAZZOTTI e GEWANDSZNAJDER, 2002, p. 164).

Corroborando essa formulação, Becker e Geer (1957), citados em Bauer e Gaskell (2003, p. 72), consideram a observação participante a forma mais completa de informação sociológica, pois permite perceber algumas informações que não foram colhidas por outros métodos. Apresenta-se, assim, como um marco referencial para julgá-los. Conforme Gaskell (2003), na observação participante o pesquisador está aberto a uma maior dimensão e profundidade da informação, sendo capaz de triangular diferentes impressões e observações no decorrer do trabalho.

Contudo, recomenda Becker (1999, p. 120), é muito importante, ao utilizar esse método, o observador evitar ver apenas as coisas que estão em consonância com suas hipóteses, implícitas ou explícitas. Assim, continua o autor, o problema do *bias* pode ser evitado quando se reproduz, cuidadosamente, um relato completo de todos os eventos observados; quando se procura cobrir todas as variedades de eventos, através de algum tipo de mecanismo de amostragem primitiva, como, por exemplo, fazer observações em momentos diferentes do dia ou do ano; quando se formula *hipóteses tentativas*, na medida em que o trabalho de campo prossegue e, posteriormente, vai-se procurando deliberadamente casos negativos.

Como trabalhei com mulheres que se diferenciavam dentro e entre os grupos, efetuei notas de observação do campo, por ocasião dos contatos estabelecidos para coleta dos dados, nas entrevistas e grupo focais. Fiz, também, observação quando das visitas aos locais de trabalho de algumas dessas mulheres, de modo que a observação participante permeou todo o tempo em que estive junto aos grupos.

1.3.1.2 – A Entrevista

A Entrevista, afirma Gaskell (2003, p. 65):

fornece os dados básicos para o desenvolvimento e a compreensão entre os atores sociais e sua situação. O objetivo é uma compreensão detalhada das crenças, atitudes, valores e motivações em relação aos comportamentos das pessoas em contextos sociais específicos [...] A compreensão dos mundos da vida dos entrevistados e de grupos sociais especificados é a condição sine qua non da entrevista qualitativa.

Como esse entendimento é procurado neste trabalho, uma vez que pretendo explorar as diversas representações sobre o assunto em pauta, escolhi a entrevista individual (Anexos 1 e 2) e em grupo, sendo essa última também denominada Grupo focal (Anexo 3).

No que concerne à sua elaboração, esse autor refere, como aspectos centrais, a preparação e o planejamento, a seleção dos entrevistados e uma introdução às técnicas de entrevista grupais e individuais. Em síntese, aqui, seria solucionar as questões: o que perguntar? a quem perguntar? E, como fazê-lo? Como nesta pesquisa o grupo alvo já está definido, apenas as colocações feitas sobre o primeiro e o último aspectos serão aqui referidas. Nesse sentido, em relação ao primeiro, Gaskell fala da escolha do tópico guia, mencionando que ele é uma parte vital do processo de pesquisa e necessita de uma atenção detalhada.

Gaskell e Bauer recomendam que o entrevistador tome algumas precauções, sondando, cuidadosamente, mais detalhes nas respostas fornecidas pelo entrevistado, pois, só com o acúmulo de informações pode-se ter uma compreensão mais ampla.

1.3.1.3 – O Grupo Focal

No que concerne à entrevista em grupo, esses autores consideram que a passagem da individual para a grupal traz mudanças qualitativas na natureza da situação social. O objetivo do Grupo Focal é estimular os participantes a falarem e reagirem ao que os outros elementos do grupo dizem. Cabe ao entrevistador o papel de catalisador, na comunicação entre os participantes. As características centrais da entrevista de grupo são: 1. como emerge

uma sinergia da interação social, o grupo é mais que a soma das partes? 2. É possível observar o processo do grupo, a dinâmica da atitude e da mudança de opinião e a liderança de idéias? 3. Em um grupo, pode existir um nível de envolvimento emocional que raramente é visto em uma entrevista a dois?

Bauer e Gaskell (2002) colocam que, por conta das vantagens e desvantagens nas entrevistas individuais e coletivas, alguns pesquisadores optam pela junção dos dois métodos, dentro do mesmo projeto. Aqui, foram utilizadas entrevistas individuais e em grupo, com as agentes, tendo como tópico guia investigar: a) como foi construída a motivação para desenvolver comportamentos solidários na comunidade; b) o que reforça esse comportamento; c) qual a influência da participação em grupos, no despertar e na manutenção desse comportamento; d) qual a importância dos valores religiosos na realização desse comportamento.

1.3.1.4 – A História de Vida

A História de Vida, de acordo com Becker (1999), trata de um relato fiel da experiência e da maneira como o indivíduo percebe o mundo em que vive. Esse autor comenta que o Departamento de Sociologia da Universidade de Chicago promoveu, vigorosamente, essa perspectiva, na década de vinte; era respaldada na psicologia social de Mead e tinha sua praticabilidade atestada pelos diversos usos nos estudos sociais da época. Entre as inúmeras vantagens, o autor considera que “é por conferir uma base realista à nossa imagem do processo subjacente que a história de vida serve aos propósitos de verificar pressuposições, lançar luz sobre organizações e reorientar campos estagnados (BECKER, 1999, p. 111).

Assim como os grupos focais, a história de vida também é considerada como uma modalidade de entrevista por alguns autores, tais, como, Bauer (2002) e Cruz Neto (2002).

Esse último afirma que ela tem por principal função retratar as experiências vivenciadas, como, também, as definições dadas pelas pessoas, grupos ou organizações. Pode ser de dois tipos: a *história de vida completa*, que retrata todo o conjunto da experiência vivida; e a *história de vida tópica*, que focaliza uma etapa ou um determinado setor da experiência em questão (DENZI, *apud* CRUZ NETO, 2002). Concluindo, esse autor coloca que o olhar sobre a própria vivência, ou sobre determinado fato, fornece um material extremamente rico para análise do vivido, podendo-se encontrar o reflexo da dimensão coletiva a partir da visão individual. Aqui, fiz a história tópica de vida das agentes (Anexos 4).

1.3.2 – A Análise do Material

No entender de Minayo (1994, p. 198), a análise possui três finalidades complementares dentro da proposta de investigação social. A primeira, ela se propõe a uma atitude de busca, a partir do próprio material coletado. A segunda, que parte de hipóteses provisórias, ou as informa ou as confirma e levanta outras. A terceira é a de ampliar a compreensão de contextos culturais com significações que ultrapassam o nível espontâneo das mensagens. Conforme essa autora, até aí há consenso em todas as concepções teóricas. Contudo, as divergências começam quando da análise do material coletado, pois não há concordância em relação aos pressupostos teóricos, nem quanto a métodos e técnicas empregados.

Para análise e processamento das informações, eu utilizei a análise de conteúdo, seguida de uma análise comparativa intra e intergrupar. A análise de conteúdo, conforme Bardin (1977, p. 27-46), é um conjunto de técnicas de análise da comunicação, que procura estabelecer uma correspondência entre as estruturas semânticas ou lingüísticas e as estruturas psicológicas ou sociológicas dos enunciados. Assim, a leitura efetuada pelo analista dos conteúdos das comunicações tenta realçar um sentido que se encontra em segundo plano.

Quer atingir, através dos significantes, ou de significados (manipulados), outros significados de natureza psicológica, sociológica, política, histórica etc.

Por sua vez, Rey (2002, p. 143-146) refere que é uma das formas mais antigas e mais usadas na análise e processamento de conteúdos abertos e pouco estruturados. É uma técnica que se apóia na codificação da informação, em categorias, para dar sentido ao material analisado. Entretanto, ela pode, também, assumir uma forma aberta, processual e construtiva, não reduzindo o conteúdo a categorias concretas restritivas. É quando está orientada para a produção de indicadores sobre o material analisado, que transcendam a codificação e convertam-no em um processo construtivo-interpretativo.

Complementando esse raciocínio, Bauer e Gaskell (2002) mencionam que existem seis delineamentos de pesquisa de Análise de Conteúdo. Cita-os iniciando pelo mais simples, que é o puramente descritivo, que conta a frequência de todas as características codificadas no texto. Consideram mais interessantes as análises normativas, que fazem comparações com padrões, as análises trans-seccionais, onde a comparação empírica pode conter textos de diferentes contextos e as análises longitudinais, nas quais as comparações abarcam o mesmo contexto, por um período de tempo mais longo. Em seguida, referem que estudos mais elaborados podem funcionar como indicadores culturais, podendo considerar muitos contextos por um longo período. Por último, vêm os delineamentos mais ambiciosos, que são os delineamentos paralelos, envolvendo análises longitudinais em combinação com outros dados longitudinais.

Compreendendo-a como uma técnica para produzir inferências de um texto para seu contexto social, de maneira objetivada, Bauer e Gaskell (2002, p. 192) referem que se pode

distinguir dois objetivos básicos na análise de conteúdo ao refletir sobre a natureza tríplice da mediação simbólica: um símbolo representa o mundo; esta representação remete a uma fonte e faz apelo a um público (BUEHLER, 1934). Através da reconstrução de representações, os analistas de conteúdo inferem a expressão dos contextos e o apelo através desses contextos.

Consideram, desse modo, que a análise de conteúdo possibilita reconstruir indicadores e cosmovisões, valores, atitudes, opiniões, preconceitos e estereótipos e compará-los entre comunidades.

Como vantagens da Análise de Conteúdo, Bauer e Gaskell colocam que ela é sistemática e pública, fazendo uso, principalmente, de dados brutos que ocorrem naturalmente. Pode lidar com grande quantidade de dados, prestando-se, também, para dados históricos, além de oferecer um conjunto de procedimentos maduros e bem documentados.

No que concerne à atualização dessa modalidade, Rey (2003) menciona que ela especializou-se, bastante, a partir dos anos 80, quando surgiu uma série de programas de computação, destinados ao processamento de informação qualitativa. Corroborando, Bauer e Gaskell (2002) referem que o advento da computação estimulou o entusiasmo para a Análise de Conteúdo (AC) e que existem diversos tipos de análise para materiais textuais. Contudo, fazem uma advertência, dizendo que os computadores, por mais úteis que sejam, são incapazes de substituir o codificador humano, uma vez que a análise de conteúdo continua sendo um ato de interpretação.

1.3.3 – Etapas Realizadas

1.3.3.1 – Coleta de Material

A primeira etapa foi a Coleta de Material junto às agentes dos dois grupos, a partir da observação participante, das entrevistas individuais, dos grupos focais e das histórias de vida tópica. Foram, também, realizados questionários junto a fiéis, padres, pastores, espíritas,

para pesquisar a mensagem, que recebem (fiéis) e enviam (especialistas), da sua religião. Essa etapa teve como procedimentos:

a) A comunicação com todas as mulheres dos grupos, através do telefone ou pessoalmente, para explicar a necessidade de uma retomada dos contatos entre nós. Nesse momento, explicitarei os objetivos da pesquisa atual e marquei as entrevistas individuais.

b) A realização das entrevistas individuais com todas as mulheres. Tanto as que desenvolvem atividades na comunidade, atualmente (Anexo 1), como as que já desenvolveram (Anexo 2).

c) A realização das entrevistas grupais, ou grupos focais, vieram durante, ou ao término, das entrevistas individuais. Foram realizadas com cada grupo, pelo menos, 2 encontros, com a duração média de 2 horas (Anexo 3).

d) As histórias de vida tópica foram realizadas com todas as mulheres dos grupos.

e) A observação participante permeou todos os encontros com as mulheres, havendo, ao seu término, o registro de como transcorreram.

È importante ressaltar que, após cada contato, houve uma releitura do material coletado, para avaliar a pertinência e a eficácia da sua condução.

1.3.3.2 – A Organização do Material

A segunda etapa foi a Organização do Material. Nela houve a junção de alguns dados que foram coletados durante a pesquisa anterior, bem como os que foram produzidos para colher material específico sobre engajamento ou vinculação religiosa e ações solidárias na comunidade.

1.3.3.3 – A Análise do Material Coletado

Na terceira etapa houve a Análise do Material Coletado, através da Análise de Conteúdo e da construção de um perfil dos membros dos grupos, possibilitando a comparação intra e intergrupla. Na Análise de Conteúdo, procurei verificar em quais contextos se encontrava o tema da dádiva, da solidariedade, da doação. As *categorias analisadas* foram:

1. **Comportamento Solidário** → aquelas ações que impliquem responsabilidade, apoio, cooperação, compromisso com alguém, com um grupo ou com uma causa. É importante frisar que considero a escuta um comportamento solidário.

2. **Reciprocidade** → o retorno, objetivo e/ou subjetivo, que advém das ações executadas.

3. **Religiosidade** → a vinculação e/ou o engajamento nas questões referentes ao sagrado, através de grupos, associações e/ou instituições religiosas, bem como o compromisso com a execução de ações que foram deliberadas nesses espaços.

4. **Sociabilidade** → a forma lúdica da associação, sendo sua principal característica estar livre das necessidades e interesses específicos (SIMMEL, 1983). Aqui, irei considerar as subcategorias *pertencimento* e *afetos*, contidas em todos os trabalhos feitos em grupos, associações e/ou instituições religiosas.

5. **Subjetividade** → entendida como um sistema complexo de significações e sentidos subjetivos, produzidos na vida cultural humana (REY, 2003; VELHO, 1999). Aqui, vou considerar as subcategorias valores, emoções e motivos – intrínsecos ou orientados para a recompensa.

a) **Intrínsecos** – aqueles nos quais a gratificação acompanha a realização da ação.

b) **Orientados para a recompensa** – aqueles nos quais as ações desenvolvidas são apenas um meio de obter a recompensa.

A *comparação intra-grupal* foi feita com os membros do grupo A, quanto à categoria social (renda baixa e média), à escolaridade e às ações solidárias; com os membros do grupo B, foi quanto à disponibilidade de desenvolver trabalhos voluntários, à vinculação institucional e ao engajamento religioso. A *comparação inter-grupal*, levando em conta essas categorias, permitiu aprofundar os aspectos que foram relevantes para as diferenças neles encontradas.

O local de realização das entrevistas individuais e das histórias de vida foi na residência de cada uma e/ou no local de trabalho, conforme a preferência delas. Os encontros dos grupos focais, no grupo A, ocorreram em uma instituição existente no bairro. No grupo B, aconteceram na residência de duas mulheres da área, que aglutinava mais pessoas, a UR 1. Numa ocasião, foi numa residência da parte alta e, em outro momento, foi numa casa situada na parte baixa da área.

No que concerne aos recursos utilizados para aumentar a confiabilidade dos resultados, Goldenberg (1997), ao falar de objetividade, representatividade e controle do bias, viés do pesquisador na pesquisa qualitativa, faz alusão a três grandes cientistas sociais: Max Weber, Pierre Bourdier e Howard Becker. Menciona que os três acreditam ser fundamental a explicitação de todos os passos da pesquisa para evitar o bias do pesquisador. Na compreensão desses autores, para excluir o bias, nas ciências sociais, o pesquisador precisa enfrentar as valorações, introduzindo as premissas valorativas, de forma explícita, nos resultados da pesquisa. Desse modo, afirma a autora, que não podendo ser realizada a objetividade nas pesquisas sociais e o conhecimento objetivo e fidedigno, permanecendo como o ideal da ciência, o pesquisador deve buscar o que Bourdieu chama de objetivação: o

esforço controlado de manter a subjetividade. Trata-se de um esforço, porque não é possível realizá-lo plenamente, mas é essencial conservar-se essa meta, para não fazer do objeto construído, um objeto inventado (GOLDENBERG, 1997, p. 45).

Ao tratar dos procedimentos para maximizar a confiabilidade da pesquisa qualitativa, Lincoln e Guba (*apud* ALVES-MAZZOTTI e GEWANDSZNAJDER, 2002, p. 171-172) apontam os seguintes critérios: a) credibilidade, que é saber se os resultados e interpretações feitas pelo pesquisador são plausíveis para os sujeitos envolvidos; b) transferibilidade, verificar se os resultados do estudo podem ser transferidos para outros contextos; c) consistência, quando os resultados obtidos são confirmáveis. Para atender a cada um desses critérios os autores sugerem vários procedimentos.

De maneira similar, Bauer e Gaskell (2002, p. 487-488) oferecem seis critérios de boa prática para guiar uma pesquisa qualitativa, quais sejam: a triangulação e reflexividade de perspectivas, a documentação transparente de procedimentos, os detalhes da construção do *corpus*, a descrição detalhada dos resultados, a evidência de surpresa pessoal e, em algumas circunstâncias, a validação comunicativa. Com o intuito de favorecer a confiabilidade dos resultados deste trabalho, tentei seguir, na medida do possível, as recomendações acima referidas. No próximo capítulo, examino o primeiro eixo teórico.

CAPÍTULO 2 – A DÁDIVA E A RECIPROCIDADE

Este capítulo representa o primeiro eixo teórico do meu estudo. Aqui quero articular o material teórico e investigativo sobre a Dádiva⁸ e a Reciprocidade, com meus achados de pesquisa, nas categorias comportamento solidário e reciprocidade. Início colocando a concepção da dádiva em Mauss. Em seguida, menciono alguns dos aprofundamentos sócio-antropológicos que foram sendo feitos, desde seus ex-alunos e teóricos da época, até os estudos contemporâneos, como o movimento do MAUSS. Por último, procuro me aproximar mais do meu objeto de estudo, através de ensaios que façam alusões específicas à dádiva e sua relação com o simbolismo, à associação e ao cristianismo. Nesse sentido, vou ressaltar, nessa discussão, a dádiva, a reciprocidade e a sua relação com o sagrado.

2.1 – A Concepção da Dádiva em Marcel Mauss

Mauss, discípulo e sobrinho de Durkheim, ao ler as etnografias de teóricos, tais, como a de Malinowski, Boas, dentre outros, procura decifrar o sistema de trocas a que eles se referem. Como era advogado, estudou durante anos o regime de direito contratual e o sistema de prestações econômicas, nas chamadas sociedades primitivas e nas arcaicas.

No Ensaio sobre a *Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas* (1974 [1924]), ele referia que na civilização escandinava, e em muitas outras, as trocas e os

⁸ Martins (2005:50) coloca que numa visão histórica, os sistemas de dádiva são predominantemente hierárquicos (dádiva agonística, dádiva sacrificial, dádiva amical, dádiva caritativa, dádiva clientelista), não fundando experiências democráticas. Entretanto, ela está geralmente associada à perspectiva da justiça social, que finda subtendendo ideais de igualdade coletiva. Aqui me refiro a dádiva, no sentido da partilha.

contratos se faziam sob a forma de presentes, teoricamente voluntários, mas, de fato, eram obrigatoriamente retribuídos. Observou que havia um grande conjunto de fatos muito complexos, onde tudo neles se misturava. Propôs chamá-los de fenômenos sociais “totais”, porque eles exprimiam, simultaneamente, todas as espécies de instituições: religiosas, políticas e morais (políticas e familiares), econômicas, além dos fenômenos estéticos e morfológicos que essas instituições manifestavam. Apesar de toda essa complexidade, ele queria considerar, nesse trabalho, apenas o aspecto do caráter voluntário dessas prestações, aparentemente livre e gratuito, porém, paradoxalmente, forçado e interessado.

Questiona, então, acerca da regra de direito e de interesse que, nessas sociedades, faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído, como, também, qual a força existente na coisa dada que faz com que o donatário a retribua. Ele quer ver a moral e a economia que operam nessas transações, supondo que nas sociedades contemporâneas se processava da mesma forma. Ao tentar responder essas questões, introduz os termos Prestação, Dádiva e Potlatch. Esse último foi mencionado por Boas nas suas etnografias.

Mauss (1974) observa que nessas ações há uma série de direitos e deveres de consumir e de retribuir, correspondendo a direitos e deveres de presentear e de receber. Há uma mistura de vínculos espirituais entre as coisas, que são, em certa medida, alma. Todas essas instituições exprimem unicamente um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo é matéria de transmissão e retribuição. “Tudo vai e vem como se houvesse uma troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as categorias, sexos e gerações” (MAUSS, 1974, p. 69).

Além dessa tríplice obrigação – dar, receber e retribuir – entre pessoas, comunidades, populações, Mauss acrescenta um quarto tema, que desempenha nessa

economia e moral de presentes, que é a prenda dada aos homens à vista dos deuses e da natureza. Esse tema e seus desdobramentos futuros, realizado por diversos autores, é particularmente relevante para a pesquisa aqui em pauta, a qual trata da relação entre a dádiva e a divindade: a transcendência. Reafirmo que aqui me restrinjo, apenas, à dádiva no sentido da partilha, que eventualmente denomino dádiva-partilha⁹.

Ressalta o autor que as trocas de prendas entre os homens, homônimos dos espíritos, incitam os espíritos dos mortos, os deuses, as coisas, os animais, a natureza, a serem generosos para com eles. A troca de prendas produz a abundância de riquezas. Na minha pesquisa observei a reciprocidade, o retorno da generosidade de Deus, bem como o valor que tem esse comportamento solidário para a divindade, nos dois grupos:

“.....Então eu acho que Deus tá me dando de volta, Ele tem me dado muita coisa...” (SUJEITO A2).

“Ah! Eu acho que eu sou muito orgulhosa¹⁰. Que eu sei que além d’eu me sentir orgulhosa, tem um ser que se chama Deus, Jesus, e Ele tá sempre nos falando que isso é lindo!” (SUJEITO B8).

Complementando essas informações, Mauss cita Van Ossenbruggen, teórico e observador que, recolhendo outra característica dessa instituição, menciona que as dádivas aos homens e aos deuses têm, também, a finalidade de comprar a paz com uns e outros.

Afora essas duas – a paz com os homens e com a divindade – observei que, em alguns elementos do grupo A, ocorre ainda a paz interior, que pode ser expressa na frase de

⁹ Mauss trata também nesse Ensaio sobre Potlatch, que são as prestações totais de tipo agonísticas, porque tem um princípio da rivalidade e de antagonismo nessas práticas.

¹⁰ Sente-se orgulhosa quando desenvolve ações solidárias na comunidade.

um dos sujeitos da pesquisa, ao falar como se sentia ao realizar um dos trabalhos voluntários que fez, juntamente com uma equipe na comunidade:

“Então..., olhe! Eu me senti tão realizada com esse trabalho. Foram 3 anos. A Ilha é um ambiente difícil e perigoso [o local onde realizou o trabalho]. A gente via nossos frutos lá, mas eram frutos muito suados. Muito suados mesmo. [...] mas, foi tão bom!... tão bom!...” (SUJEITO A3).

Por último, Mauss introduz a noção da esmola, colocando que, na evolução dos direitos e das religiões, os homens aparecem como representantes dos deuses e dos mortos. A esmola seria o fruto de uma noção moral da dádiva e da fortuna, por um lado, e de uma noção do sacrifício, por outro.

A liberdade é obrigatória porque Némesis vinga os pobres e os deuses do excesso de felicidade e de riqueza de certos homens que delas se devem desfazer: é a velha moral da dádiva transformada em princípio de justiça; e os deuses e os espíritos consentem que as partes que se lhes davam e que eram destruídas em sacrifícios inúteis sirvam para os pobres e para as crianças. Contamos aqui a história das idéias morais dos Semitas. A sadaka árabe é, na sua origem, como a zedaka hebraica, exclusivamente a justiça; e ela tornou-se na esmola. Podemos mesmo datar da época da vitória dos “Pobres” em Jerusalém o momento em que nasceu a doutrina da caridade e da esmola que deu a volta ao mundo com o cristianismo e o islamismo (MAUSS, 1974, p. 76-77).

Nesse último sentido – a caridade no cristianismo – pode ser visualizada a sua importância na vida de todos os sujeitos do grupo A, como expressa a fala do sujeito A2, que assume uma posição compatível com o que Mauss menciona acima:

[...] Que a caridade... Todas as pessoas devem fazer a caridade: a caridade do amor, de dar a mão, dar um sorriso, duma palavra amiga, ouvir o outro, tentar, não é? [...] O olhar vivo. Fazer a caridade, sem ser a caridade material. Quando a gente fala da caridade, o povo pensa que é pra pessoa botar uma feira básica

na cabeça e dar a seu fulano. Não é isso! É parar, pelo menos 20 minutos, pra ouvir; as pessoas precisam ser ouvidas. Há uma carência muito grande, né? Eu acho que é fundamental ouvir. Ninguém olha pra ninguém, ninguém fala, não é?” (SUJEITO A2).

Verificando a extensão dessas obrigações em outros grupos sociais, Mauss (1974, p. 122) observa que essa obrigação exprime-se de maneira mítica, imaginária, simbólica e coletiva, de modo que a tríplice obrigação – dar, receber e retribuir – é um dever. Além do mais, ele fala na existência da força das coisas. Elas se confundem com os espíritos, os seus autores. Tudo se relaciona, se confunde. Assim,

[...] Se damos as coisas e as retribuimos é porque nos damos e nos retribuimos “respeitos” – dizemos assim “delicadezas”. Mas também é que damos a nós mesmos ao darmos aos outros, e, se damos a nós mesmos, é porque “devemos” a nós mesmos – nós e o nosso bem – aos outros (MAUSS, 1974, p. 140).

Aqui Mauss parece expressar uma compreensão mais abrangente, que está muito em voga atualmente: a noção da complementariedade que existe no universo, da interdependência que perpassa todas as coisas, que, na contemporaneidade, é identificada como solidariedade metafísica¹¹ (ASSMANN, 2003). Essa, também, é a mensagem do cristianismo, que parece perpassar a solidariedade dos sujeitos do grupo A, e alguns do grupo B, a de que todos nós, como irmãos em Cristo, constituímos uma grande família.

Observo, nos relatos e perfil de todos os sujeitos do grupo A, que o servir ao próximo é verbalizado e vivenciado¹² como prioritário, enquanto que, no grupo B, essa prioridade é visualizado em apenas dois sujeitos: B1 e B9. Assim, a sensibilidade solidária do

¹¹ A solidariedade metafísica, é aquela baseada na compreensão que a existência humana depende da relacionalidade (ASSMANN, 2003).

¹² Vivenciado, foi o termo utilizado para ressaltar que existe a ação. Isto porque alguns sujeitos do grupo B verbalizam mais que experienciam a solidariedade.

grupo A parece ser algo muito forte, constituindo um valor central (TAILLE, 2006; ASSMAN e SUNG, 2003), de maneira que, um elemento comum, no grupo A, é a importância que tem o comportamento solidário. Assim, por exemplo, após as suas respectivas aposentadorias, os sujeitos A1 e A2 sistematizaram as atividades solidárias, passando a exercê-las com regularidade. Por sua vez, o sujeito A3, apenas as ampliou, pois já desenvolvia trabalhos solidários, de forma sistematizada, mesmo antes da sua aposentadoria. De modo que o desempenho de atividades solidárias na comunidade para esse grupo A, constitui-se uma meta, um objetivo de vida, como expresso nas narrativas anteriores, bem como na mencionada, especificamente, pelo Sujeito A2:

“... Quando eu me aposentei, aí comecei a ficar muito depressiva, assim... sem saber como usar o meu espaço; meu tempo [...] Aí, eu fiz um curso. Entrei na universidade para fazer um curso, aqui, que tava chamando... sobre saúde mental¹³. [...] daí, eu coloquei o meu currículo, aqui [no abrigo de idosos que dirige]. Eu já fazia um trabalho de apoio ao idoso, levava pra passear... Foi quando fui chamada, em 98, pra trabalhar aqui” (SUJEITO A2).

O valor e a importância podem também ser observados nos Sujeitos A1 e A2 que, debilitados, por conta de tumores malignos neles detectados, e estando se submetendo a quimioterapia, apenas reduziram as atividades nas quais estavam engajados, como se observa nos relatos abaixo:

“Tinha vez que eu chegava arrasada. Dormia e depois eu vinha trabalhar. Eu não deixei de trabalhar. [...] Trabalhei nos seis meses que eu comecei a minha quimioterapia” (SUJEITO A2).

¹³ Refere-se à capacitação de Agentes de Saúde Mental Comunitários

“Eu agora estou como tesoureira¹⁴; não estou mais na coordenação do Centro, não” (SUJEITO A1).

Além disso, eles desenvolviam atividades ligadas a diversos locais, como refere o Sujeito A1, que era vinculado a quatro lugares: *“Meu tempo é muito curto pra diversos trabalhos”*. Desenvolvia atividades de coordenação, alfabetização, evangelização, recreação, dentre outras na comunidade.

Desse modo, parece que a participação, o engajamento em trabalhos sociais solidários, trouxe um novo significado à vida dessas mulheres, favorecendo a uma reorganização perceptiva do que é ser aposentada. Ou seja, a aposentadoria passou a ser a possibilidade de desenvolver trabalhos solidários, de se engajar em trabalhos sociais desenvolvidos nos grupos religiosos dos quais participava, dedicando-se à obra dos oprimidos, como Jesus, “o grande mestre”, ensinou. Isso propiciou, por um lado, uma boa aceitação desses sujeitos, pelo reconhecimento de toda a comunidade, pelo empenho nos trabalhos que nela desenvolviam. Por outro lado, possibilitou a elevação da auto-estima e a segurança de estar trilhando o caminho certo, a partir, também, do incentivo dos seus pares nos grupos a que pertenciam.

Apoiando essas considerações está uma citação de Mauss, quando ele comenta das sobrevivências desses princípios nos direitos e economias antigas. Revela que, em Roma, encontram-se vestígios deles, enquanto na Índia e na Alemanha, vêem-se esses direitos funcionarem até recentemente. Pela pertinência ao estudo em pauta, aqui menciono a teoria da dádiva no direito hindu clássico, onde:

A coisa dada produz a sua recompensa nesta vida e na outra. Aqui, engendra automaticamente para o doador uma coisa como ela: não está perdida, reproduz-se; além, encontra-se a mesma coisa, aumentada. O alimento dado

¹⁴ Depois que adoeceu saiu da função de coordenadora do Centro Comunitário Irmã Ângela.

é o alimento que voltará neste mundo ao doador; é alimento, o mesmo, que terá no outro mundo; e é ainda o mesmo alimento, nos seus renascimentos sucessivos: a água, os poços e as fontes que se dão protegem contra a sede; o vestuário, o ouro, as sombrinhas, as sandálias que permitem caminhar sobre o solo escaldante, retornam a vós nesse mundo e no outro. A terra que vós haveis doado e que produz as suas colheitas para outro faz, entretanto, crescer as vossas vantagens neste mundo e no outro e nos renascimentos futuros (MAUSS, 1974, p. 160).

Afora algumas colocações mais pertinentes à cultura hindu, aqui ficam também evidentes, nessa teologia jurídico-econômica, as recompensas que se obtêm nessa e em outras vidas pelas ações realizadas em prol do outro. No relato do Sujeito A2, pode-se ver semelhança com essa teologia, pois a caridade consta no seu planejamento de vida.

“Apesar de eu rezar diariamente 40 Pai Nosso, que eu tenho uma devoção, eu rezo muito, muito a Deus. Talvez, se eu não rezasse tanto... as coisas não tariam caminhando como tão¹⁵, [...] Eu fiz um juramento que eu deveria ajudar todas as pessoas, de uma benção que eu tive. [...] As minhas amigas estavam... Tinha, às vezes, uma alimentação frágil. Eu levava alimentação pra elas, era frutas, maçã, verduras. [...] No dia que eu saía da clínica, eu, eu lia pra elas, levava meu livro de cidadania e câncer... câncer e cidadania pra elas aprenderem a conviver com a doença; aprenderem os sintomas. [...] Então, eu to fazendo isso com essa menina. [...] É muito pouco o que eu faço. Pelo menos, eu caminho. Ele... Como é que se diz... Eu prometi com Deus [...] e o que faço é ajudar... ajudar. Enquanto eu tiver vida [...] até nos meus últimos dias [pequena pausa]. Eu recebi muitas graças” (SUJEITO A2).

Nas considerações finais desse ensaio, Mauss divide suas conclusões em três aspectos.

¹⁵ Ela conseguiu se curar de um câncer no seio.

Na primeira – Conclusão de Moral – menciona que é possível estender essas observações feitas anteriormente às nossas próprias sociedades, uma vez que uma parte considerável de nossa moral e, mesmo, de nossa vida continua estacionada nessa atmosfera de dádiva, de obrigação e de liberdade misturadas. Nesse sentido, a sociedade quer reencontrar a célula social; ela cerca o indivíduo de um curioso estado de espírito em que se mesclam o sentimento dos direitos que ele tem e outros sentimentos mais puros: caridade, “serviço social”, solidariedade.

Na segunda – Conclusão de Sociologia Econômica e de Economia Política – ele coloca que, em várias instâncias, se viu que toda essa economia da troca-dádiva estava distante da economia do utilitarismo. Considera que essas dádivas não são livres nem desinteressadas, mas, sim, em sua maioria, contra-prestações, que são feitas objetivando não só o pagamento de serviços e coisas, mas, também, a manutenção de uma aliança proveitosa e que não pode, sequer, ser recusada.

Na terceira – Conclusão de Sociologia Geral e de Moral – ele coloca que os fatos que estudou são todos *fatos sociais totais*, porque põem em movimento, em certos casos, a totalidade da sociedade e de suas instituições e, em outros casos, somente um grande número de instituições. Todos esses fenômenos são, ao mesmo tempo, jurídicos, econômicos, religiosos, estéticos, morfológicos etc. Acredita que é opondo a razão ao sentimento, opondo a vontade de paz contra brascas loucuras, que os povos conseguem pela aliança, pela dádiva e pelo comércio, substituir a guerra, o isolamento e a estagnação.

Finaliza afirmando que as sociedades progrediram, na medida em que seus indivíduos aprenderam a estabilizar suas relações, a dar, receber e retribuir. Um dos segredos permanentes de sabedoria e solidariedade que classes, nações e indivíduos têm que aprender é

o de se oporem, sem se massacrarem; darem-se, sem sacrificarem uns aos outros. Assim sendo, não há outra moral, nem outra economia, nem outras práticas sociais, além dessas.

Os povos, as classes, as famílias, os indivíduos, poderão enriquecer-se, mas só serão felizes quando souberem sentar-se como cavalheiros em torno da riqueza comum. É inútil ir procurar em outra parte o que constitui o bem e a felicidade. Ela se encontra na paz imposta, no trabalho bem ritmado, em comum e solitário alternativamente, na riqueza acumulada e depois redistribuída, no respeito mútuo e na generosidade recíproca que a educação ensina (MAUSS, 1974, p.196-197).

Ao longo dessas colocações, percebo como a dádiva, a solidariedade, a generosidade, foram consideradas por Mauss como um assunto de extrema importância para a vida social. Provavelmente, isso foi sendo construído no seu próprio contexto de vida, onde, por um lado, com licenciatura em Filosofia, dedicou-se, inicialmente, à História das Religiões e ao pensamento hindu. Por outro lado, na sua experiência na primeira guerra mundial, onde funcionou como oficial intérprete e perdeu inúmeros amigos e parentes (OLIVEIRA, 1979; BOHANON & GLAZER, 1996).

Saliento que a própria história de vida desse autor foi, em certos aspectos, um exemplo da dádiva-partilha, pois ele sempre investiu na publicação das obras de outros autores, antigos companheiros, que faleceram na guerra. Isso, provavelmente, dificultou a finalização dos vários livros que iniciou. Além disso, tinha ideais revolucionários, sempre defendendo, junto ao seu partido, uma sociedade mais igualitária. Desde a época de estudante, colaborava regularmente com a imprensa de esquerda, como, também, participou, ativamente, do movimento cooperativista, durante quase toda a vida (CAILLÉ & GRAEBER, 2002, p. 21-22).

Apesar de o ensaio falar mais sobre a dádiva agonística – o *potlatch* – do que sobre a dádiva-partilha, as menções que ele faz a essa última, inclusive nas conclusões finais,

parecem demonstrar como o desejo de transformação, de mudança para uma qualidade de vida justa e solidária, permeou sua existência.

Na contemporaneidade, a sociologia e a antropologia estão impregnadas da ideologia maussiana (BOHANAN & GLAZER, 1996), vez que ele se tornou uma referência para as relações de rede, de solidariedade e de trocas. Atualmente, com a globalização, a questão das desigualdades sociais são mais visíveis, mostrando a urgência de efetuar o compromisso político e social com o outro, que é, enfim, a solidariedade, a partilha, enfatizada na obra de Mauss.

2.1.1 – Algumas Considerações sobre esse Ensaio

Ratificando as considerações acima, Lèvi-Strauss (1974) entende que o caráter revolucionário do *Ensaio sobre a Dádiva* ocorreu, porque,

... pela primeira vez na história do pensamento etnológico, um esforço era feito para transcender a observação empírica e atingir realidades mais profundas. Pela primeira vez o social deixa de depender do domínio da qualidade pura: episódio, curiosidade, matéria para descrição moralizante ou para comparação erudita, e transforma-se num sistema, entre cujas partes podemos pois descobrir conexões, equivalências e solidariedades (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 30).

Com o intuito de procurar a parte mais fecunda do ensinamento de Mauss, Lévi-Strauss fala sobre um aspecto da argumentação, seguida no *Ensaio sobre a Dádiva*. Refere que, aí, ele tem a convicção de que a troca é o denominador comum de um grande número de atividades sociais, aparentemente heterogêneas entre si, embora não consiga enxergar essa troca nos fatos. A observação empírica não lhe fornece a troca, mas, apenas, três obrigações: dar, receber, retribuir. Corroborando, Poirier (1981) comenta que Mauss encontra a noção de troca e reciprocidade em todas as relações sociais, iniciando com ele o interesse nessas questões.

Considerando que o argumento central do *Ensaio*, é que a dádiva produz alianças – matrimoniais, políticas, religiosas, econômicas, jurídicas e diplomáticas – o que implica um entendimento da constituição da vida social por um constante dar-e-receber (LANNA, 2003), neste estudo, quero analisar as conexões, as alianças religiosas feitas pelos sujeitos dos grupos aqui pesquisados. Dessa forma, no entendimento de Martins (2005, p. 48-49), a teoria da dádiva tem papel central na crítica ao pensamento utilitarista e mercantilista, porque ela concilia duas perspectivas:

....de um lado, a idéia durkheimiana da existência de crenças coletivas que aparecem como uma obrigação moral supra-individual, o que leva a se valorizar o todo mais que as partes; esta idéia está presente em Mauss no momento em que ele sustenta a idéia de sociedade como um fato social total e a dádiva como uma regra moral que se impõe à coletividade; de outro lado, ele escapa à tirania deste pensamento de totalidade ao observar que a experiência direta e inter-individual reorganiza o sentido e a direção do bem circulante, refazendo as estruturas e funções estabelecidas. Nesse caso, temos que admitir que as partes, isto é, os membros da sociedade possuem características peculiares que escapam à obrigação moral coletiva.

Nessas considerações, fica visível como Mauss foi um visionário, colocando-se à frente de seu tempo, percebendo a flexibilidade que permeia as inter-relações que ocorrem, cotidianamente, na sociedade. Na pesquisa aqui tratada se observam essas duas perspectivas. De um lado, os sujeitos, de ambos os grupos, têm a crença cristã de que devem ser solidários com o próximo; de outro, nem todos os sujeitos cumprem com essas obrigações solidárias, de forma que, embora haja o entendimento da vida social permeada de prestações e contra-prestações, não existe uma relação diretamente proporcional entre elas, uma vez que o indivíduo tem a liberdade de participar, ou não, desse sistema de obrigações.

Dessa maneira, em relação ao comportamento solidário no grupo A, todos os elementos desenvolvem, sistematicamente, atividades solidárias na comunidade, ainda que existam as gradações. Assim sendo, seis sujeitos realizam atividades solidárias como voluntários e dois, com remuneração. Esses dois últimos, sujeitos A5 e A8, como referi,

anteriormente, desenvolvem trabalhos na comunidade para inclusão social de famílias de baixa renda, através de uma ONG filantrópica, de orientação espírita. De forma que, eles desenvolvem, também, durante o seu trabalho, atividades solidárias, dando horas extras e sempre prestando serviços e fazendo favores. Isso porque eles trabalham na promoção de famílias de baixíssima renda, ou de “miseráveis” como se diz na instituição. Dessa forma, regularmente escutam o que essas famílias têm a dizer sobre as dificuldades que passam, ajudando com suprimentos materiais e psicológicos, de escuta e apoio.

Em relação aos seis voluntários, a metade desse contingente, os sujeitos A1, A2 e A3, após as suas respectivas aposentadorias, assumiram o voluntariado como profissão e “*dedicam a vida ao próximo*”, como referem. Desse modo, esses sujeitos são vinculados à Associação Internacional da Caridade, às Pastorais da Criança e da Saúde, ao Centro Comunitário Irmã Ângela, ao Movimento do Folcolare, dentre outros grupos e/ou associações religiosas, onde desenvolvem, diariamente, atividades solidárias junto à comunidade. Embora a condição financeira desses sujeitos permita que o façam, ser voluntário continua sendo uma opção, uma escolha, uma vez que o lema de “servir ao próximo” faz parte tanto de suas histórias como dos planejamentos de vida.

Dos outros três que desenvolvem trabalhos solidários não remunerados, o sujeito A6, que é casada com um pastor, desenvolve atividades solidárias com as pessoas da sua Igreja e da comunidade mais ampla, dependendo do projeto em pauta. Os outros dois, os sujeitos A7 e A4, desenvolvem atividades nos diversos grupos religiosos aos quais são vinculados. Assim, o sujeito A4 realiza atividades remuneradas, durante a semana, como Agente de Saúde Comunitária da Prefeitura e, nos finais de semana, trabalha como voluntária pela Pastoral da Criança. Além disso, é voluntária, uma vez no mês, na execução de uma

sopa, que é distribuída para população de baixa renda local, numa ONG religiosa à qual é vinculada.

Informo que todos os sujeitos do grupo A, permaneceram, nos onze anos que os acompanho, nas fases mais ou menos difíceis, vinculados a grupos religiosos que valorizam a partilha, a comunhão, a gratuidade e a prestação de serviços ao próximo. Desse modo, como foi visto acima, independente da renda e da escolaridade, as ações solidárias perpassam o cotidiano desses agentes, dando mais alento e sentido a sua existência, como mencionam.

Ressalto que quatro sujeitos desse grupo A – A4, A5, A7 e A8 – dispõem de uma renda familiar semelhante aos sujeitos do grupo B. Entretanto, desenvolvem durante e/ou após a execução dos seus trabalhos remunerados, as atividades voluntárias. É o caso do Sujeito A7 que, após se desvincular da ONG onde trabalhava cuidando de crianças e adolescentes ex-drogaditos, passou a receber remuneração, como acompanhante de idosa e, nos finais de semana, trabalha como voluntária, coordenando as atividades na creche da igreja, para que os pais dessas crianças possam assistir ao culto. Quando conversamos, perguntei se não gostaria de assistir ao culto, como os demais. Respondeu que sim. Contudo, como alguém tinha que ficar cuidando das crianças, ela se ofereceu e o fazia. Entretanto, ressaltou que precisam fazer campanhas para que mais voluntários aparecessem, para não sobrecarregar algumas pessoas.

O grupo B é mais heterogêneo em relação ao comportamento solidário. Dessa maneira existem: a) aqueles sujeitos que realizam, sistematicamente, atividades solidárias, como B1 e B9; o Sujeito B1 as desenvolve através da sua vinculação ao Movimento de Comissão e Luta do Bairro e ao Grupo da sua igreja; o Sujeito B9 realiza paralelamente às suas atividades remuneradas como Auxiliar de enfermagem, Agente de Saúde da Prefeitura e da sua igreja; b) os sujeitos que geralmente fazem, quando as condições permitem, como B3, B4, B6; o sujeito B3 desenvolve atividades solidárias no desempenho de sua função como

educadora na Legião Assistencial do Recife, entidade assistencial da Prefeitura; o sujeito B4 desenvolve enquanto na coordenação de um grupo de terceira idade no seu bairro; apesar de participar também desse grupo por ser idosa, trabalha tanto em benefício próprio como no do grupo; o sujeito B6 realiza quando faz visitas a doentes nos hospitais com o grupo da sua igreja; c) aqueles sujeitos que fazem, eventualmente, quando solicitados, e há possibilidade de fazê-lo, como os demais sujeitos desse grupo: B2, B5, B7 e B8.

Aqui, parece entrar em cena, tanto variáveis subjetivas, como aspectos afetivos e motivacionais, representados pela escolha do sujeito, bem como variáveis objetivas, que vão desde o ambiente físico, o espaço de atuação, no sentido dos bairros que promovem, ou não, ações solidárias, até a participação efetiva em grupos e/ou instituições, organizações, associações, que tanto possibilitem o espaço para atuação, como forneçam o apoio psicológico, no sentido de estimular e reforçar essas ações.

Esses componentes, pertencentes ao contexto no qual esses sujeitos se encontram, serão examinados no decorrer deste trabalho, uma vez que, tanto o ambiente como os grupos, nos quais estão inseridos, podem funcionar, ou não, estimulando e incentivando essas ações.

2.2 – Aprofundamentos Sócio-Antropológicos das Noções da Dádiva, Reciprocidade e Troca

A sucessão à posição intelectual de Mauss, de acordo com Leaf (1981), seria ocupada por Claude Lévi-Strauss (1979), que se referindo ao “princípio da reciprocidade” menciona que Mauss propôs-se a mostrar que:

a) a troca se apresenta nas sociedades primitivas menos em forma de transações que de dons recíprocos; b) esses dons recíprocos ocupam um lugar muito mais importante nessas sociedades que na nossa; c) essa forma primitiva das trocas não tem apenas o caráter econômico, mas exprime um “fato social total” - dotado de significação simultaneamente social e religiosa, mágica e econômica, utilitária e sentimental, jurídica e moral (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 92).

Comenta, então, que em todas as sociedades existe a idéia de se conseguir uma vantagem misteriosa na obtenção das comodidades, por via de donativos recíprocos e não pela via da produção ou da aquisição individual. Aqui estariam aqueles objetos cujo valor simbólico excede o do trabalho ou da matéria prima, estando no domínio da reciprocidade.

Nesse sentido, Sahlins aprofunda essa noção em diversos trabalhos. No ensaio *Sobre a Sociologia da Troca Primitiva* (1972), ele distingue dois tipos de transações econômicas. Aquelas onde as trocas ocorrem do grupo para o chefe, e vice-versa, ele denomina reciprocidade assimétrica, hierárquica ou vertical. Quando as trocas ocorrem entre os membros do grupo, ou do grupo para fora, ele chama de reciprocidade igualitária, simétrica ou horizontal.

Considerando que a reciprocidade pode estabelecer, ou não, relações solidárias, no livro *Cultura e Razão Prática*, Sahlins (1979) fala em três tipos de reciprocidade: 1. A reciprocidade equilibrada ocorre quando há igualdade de valores nas duas partes; 2. A reciprocidade generalizada se dá quando não se contabilizam as doações, é o dar de si mesmo, a caridade; 3. A reciprocidade negativa é a que está na lógica do sistema capitalista; é o ser mais esperto, é o receber mais, é a usura.

Observei que houve, nos dois grupos aqui estudados, esses três tipos de reciprocidade, quando se referiam aos trabalhos solidários realizados e/ou em execução na comunidade. A reciprocidade equilibrada ocorria geralmente no grupo A, quando da participação com seus pares nos grupos religiosos, aos quais são engajados.

Em relação à reciprocidade generalizada, todos os sujeitos de ambos os grupos referiam expressões tipo: “*Eu Gostava muito*”, “*É muito gratificante*”, “*É muito bom, muito*

confortante”. Não raro era visto o entendimento que a pessoa recebe mais do que quem está recebendo, como nas frases que se seguem:

“Eu acho que o ajudar ao próximo... Eu acho que quando a gente ajuda alguém, a gente tá se ajudando mais ainda. Na realidade, às vezes, ajuda mais a gente; a gente se sente melhor do que aquela pessoa que tá recebendo as coisas. Eu... Eu, mesmo, me sinto assim” (SUJEITO B 6).

“Eu me sinto tão bem! Eu me sinto feliz; eu me sinto realizada. É como se fosse uma razão de eu viver. E eu confio muito em Deus e sei que vai dar frutos. Toda vitória, para chegar, tem que se passar por crise e, então, a gente tá lutando muito para isso. Não se chega a um ponto bom sem se ter passado por um ruim, não. É isso que eu espero que aconteça, que a gente chegue ao sucesso de tudo o que a gente está pretendendo com esse trabalho” (SUJEITO A3).

No que concerne à reciprocidade negativa, pode-se ver no sujeito B4, onde se nota uma indignação pela falta de reconhecimento da população supostamente ajudada por esse sujeito.

“Porque eu gosto muito de trabalhar com as pessoas mais necessitadas... mais necessitadas [...] É, assim... amor ao próximo [...] Eu gosto muito de fazer, só não faço mais porque eu não posso. Agora, tenho sorte não, viu? Tenho não. As pessoas que eu mais ajudo, que eu mais faço, que eu me doou é aquelas pessoas que mais me perseguem [...] Não é que eu me chateio mesmo? Me chateio, mesmo; que a gente faz, faz, faz, faz e não... as pessoas não agradece. Aí, as pessoas falam: Ah! Mas, não ligue, não. Eu não ligo mesmo não, porque você sabe que se você me fizer algo, eu não lhe agradecer, outra pessoa que você nem

espera vai fazer por você. [...] É uma vida, né? 11 anos de luta [como Agente de Saúde Comunitária]. E vou te dizer uma coisa: a comunidade não reconhece muito o trabalho das pessoas. Eles não dão muito valor; eles só dão valor quando tão precisando de algo, que sabe que você é uma porta aberta pra eles. Aí, é quando eles te procuram e quando aprende a dar valor. Mas... não dá muito valor ao trabalho, não” (SUJEITO B4).

Em relação a esse último tipo de reciprocidade, no ensaio bibliográfico *Sobre Marshall Sahlins e a Cosmologia do Capitalismo*, Lanna (2001) faz uma leitura crítica do artigo *Cosmologia do Capitalismo*, de 1988. Comenta, então, que em suas análises, Sahlins descreve sistemas de dádiva e aliança enquanto “*sistemas de mundo inclusivos*”, que são opostos aos sistemas capitalistas que, por pressuporem a produção de dinheiro e a institucionalização da competição, se caracterizam pela incapacidade para atos de aliança, dádiva ou hospitalidade. Desse modo, Lanna considera que enquanto Marx mostrou que o capitalismo não é um moto-perpétuo, com Sahlins se percebe que a sua sobrevivência depende da dádiva. Assim, de modo aparentemente paradoxal, o capitalismo, simultaneamente, exclui e pressupõe a dádiva, mas, sempre como algo que lhe é exterior, dela se alimentando, em algumas instâncias; em outras, destruindo-a.

No que concerne à reciprocidade do sagrado, Medeiros (1995), objetivando analisar as dinâmicas relacionais em curso na vivência sócio-religiosa brasileira, faz o recorte mítico-religioso pelo viés do catolicismo e pesquisa as dinâmicas das passagens, convergências, cruzamentos e outras figuras do sincretismo, no culto das Almas, de São Sebastião e de São Jorge. Observa que essas categorias de *mortos especiais*, históricos e míticos, que recebem veneração, culto e homenagens na sociedade brasileira, por sua

ancestralidade, valor e santidade, em retorno, exercem atribuições de *mediação*, em vários níveis, configurações e intensidades.

Desse modo, nos planos social e simbólico, esse autor visualiza um universo de relações e de redes de reciprocidades, verticais e horizontais, que o levam a concluir que o sincretismo religioso no Brasil não é reificado, mas reside nas redes de relações, sobretudo as identificadas acima. Desse modo, as passagens e os jogos de relações, de reciprocidades verticais e horizontais, recriam as misturas e intersecções de rituais, crenças e práticas devocionais, no universo religioso brasileiro.

No tocante à existência da dádiva no sistema político-econômico capitalista, Godelier (2001) tece algumas considerações no livro *O Enigma do Dom*, no qual menciona o paradoxo próprio das sociedades capitalistas: uma economia que cria excluídos em massa e espera que a sociedade os re-inclua. Como o Estado é incapaz de fazê-lo, é nesse contexto de contradições que se faz apelo ao Dom forçado, quando o Estado decreta novos impostos de solidariedade para suprir as carências resultantes da economia. Desse modo,

...é no âmbito de um grande contingente de miseráveis, pedintes, que se cristalizou e generalizou o apelo a doação, a partilha. Daí a caridade está de volta, surgindo inúmeras organizações caritativas, conduzidas por crentes e não crentes como um gesto de solidariedade entre seres humanos. Nessas condições, o dom continua a ser praticado entre amigos e entre sujeitos abstratos, um doador que ama a humanidade e um donatário que representa a miséria do mundo (GODELIER, 2001, p.13).

Nesse sentido, Godelier considera que aquilo que marcava e ainda marca o dom entre próximos não é a inexistência de obrigações, mas, sim, a ausência de “cálculo”. Após seus trabalhos de campo, da releitura de Mauss, Lèvi-Strauss e outros autores, Godelier (2001) chega à hipótese, que é basicamente do que trato nesta minha pesquisa:

Não há sociedade, não há identidade que atravesse o tempo e sirva de base tanto para os indivíduos quanto para os grupos que compõem uma sociedade se não existirem pontos fixos, realidades subtraídas (provisória mas duravelmente) às trocas de dons ou às trocas mercantis (GODELIER, 2001, p. 17).

A partir daí, suas análises se deslocaram das coisas que se dão para aquelas que se guardam. Considerando que o dom é um ato voluntário, individual ou coletivo, que pode ser, ou não, solicitado pelos que o recebem, indaga-se sobre o que acontece a partir do momento em que uns doam aos outros? (GODELIER, 2001, p. 23). Como um ato voluntário, o dom reflete, também, a opção, a escolha do sujeito, espelhando, a sua subjetividade, o que será examinado mais adiante, no quarto capítulo.

Godelier concebe que dar parece instituir uma dupla relação entre aquele que dá e aquele que recebe: a) uma relação de solidariedade, pois quem dá partilha o que tem; b) uma relação de superioridade, pois quem recebe o dom e o aceita fica em dívida para com aquele que deu. Assim, o dom parece instaurar uma diferença e uma desigualdade de status. Ele aproxima os protagonistas porque é partilha e os afasta, socialmente, porque transforma um deles em devedor do outro. É, em essência, ambivalente. Ele encontra as condições ideais para se desenvolver no seio das sociedades que têm uma “moral e uma economia do dom”, naquelas cujo funcionamento repousa na produção e manutenção das relações pessoais entre os indivíduos e os grupos que a compõem (GODELIER, 2001, p. 23).

Essas condições parecem estar presentes nos grupos, aos quais os sujeitos do grupo A e alguns do grupo B são vinculados, como explicitado no relato abaixo:

“ [...] Quando a gente... faz parte de um grupo que já tem um pensamento positivo... Que eu, como digo a todo mundo, eu num ganhava nenhum tostão, só era só pra isso, só pra servir às pessoas é... é... Como é mais humilde do que

eu... até porque a gente fez barreira de todo mundo e a minha tá, aí, sem fazer, né? Pra você ver. Mas, foi o trabalho que eu mais gostei e, por isso, foi por aí que eu comecei, eu acho, me interessando a ajudar o próximo, sabe? Muito satisfeita, de fazer. Era tanto que a gente saía de madrugada, sem ganhar nada”(SUJEITO B1)

Parece que na sociabilidade, que perpassa a convivência desse grupo, há uma sintonia das obrigações com a reciprocidade, de modo que suscita uma grande motivação para o exercício de atividades solidárias, favorecendo, inclusive, a uma aprendizagem que irá constituir sua subjetividade.

O autor comenta que nas sociedades organizadas em categorias, em castas ou em classes, o dom se reveste de formas e significações diferentes, se é praticado entre pessoas de status iguais ou entre diferentes. Nesse último, o dom não tem o mesmo sentido. Daí, menciona a quarta obrigação que Mauss refere, que será explicitada, a seguir, porque pretendo explorá-la, por atender melhor aos meus achados.

2.2.1 – A Quarta Obrigação

Aqui, Godelier levanta a importância de ver a relação entre aquele que dá e aquele que recebe, antes que o primeiro tenha feito um dom ao segundo. Aí, afirma que, por ser o dom um ato pessoal, qualquer tipo de sociedade, hierarquizada ou não, ele estará presente em todos os campos da vida social onde as relações pessoais continuam a desempenhar um papel dominante. Desse modo, o caráter pessoal do dom não desaparece, mesmo quando não existe relação pessoal direta. O ato de dar, para ser realmente um dom, deve ser um ato voluntário e pessoal (GODELIER, 2001, p. 25-26).

Godelier questiona: como explicar a continuidade do dom se as sociedades capitalistas modernas são, exatamente, o oposto das sociedades estudadas por Mauss? Compreende, que se nos dois casos de sociedades – naquelas marcadas pela economia do dom e naquelas onde predominam uma “economia e uma moral de mercado e do lucro” – existe também o dom, o problema é ver, em cada caso, qual dos princípios domina o outro na sociedade e por quê.

Para explicar, o autor recorre às três ordens: o imaginário, o simbólico e o “real”, supondo que eles se combinam para compor a existência e a realidade social dos homens. Daí, argumenta que o imaginário não pode se transformar em social; fabricar a sociedade. Ele precisa se materializar em *relações* concretas que tomam forma nas *instituições* e nos *símbolos* que as representam. “Materializando-se”¹⁶ em relações sociais, o imaginário torna-se parte da realidade social, originando-se dele as crenças e, com elas, a distinção entre o sagrado e o profano; ou entre o mundo religioso e o mágico:

um mundo fundado na dupla crença de que existem seres e forças invisíveis que controlam a ordem da marcha do universo e de que o homem pode atuar sobre eles, sobre elas, através da prece, do sacrifício e adequando sua conduta ao que imagina serem seus desejos, suas vontades e sua lei. O imaginário só tem força quando é crença, norma de comportamento, fonte de moral (GODELIER, 2001, p. 46).

Esse último aspecto, a crença como norma de comportamento e fonte de moral, no caso, o comportamento solidário como obrigação, como dever, é observado em todos os sujeitos do grupo A e alguns do grupo B, como visto no relato abaixo:

“Eu gosto muito mesmo do meu trabalho... Meu Deus do céu! Acho que eu acertei em cheio na profissão... eu nunca escolhi profissão nenhuma. Meu pai queria que eu fosse professora, mas eu nunca escolhi porque parei de

¹⁶ Grifo do autor

estudar, depois me casei... Acho que caiu como uma luva esse trabalho que eu faço. Eu hoje sou uma profissional da comunidade, porque eu não sou uma assistente social, porque eu não estudei, mas sou uma profissional da comunidade, posso trabalhar com as pessoas, com tudo que eu aprendi aqui. Então onde eu estiver, se tiver trabalho com pessoas eu estarei ali ... Na escola, no hospital, na comunidade... Quando eu estava no hospital [com o seu segundo marido] eu conversava com as outras pessoas, escutava... Acho que eu superei tudo aquilo que eu passei com ele por causa do meu trabalho. [...] o trabalho daqui é muito, é cansativo, é puxado, mas [...] no final a gente fica satisfeita, mesmo com o cansaço a gente fica satisfeita com tudo isso. Dia de sexta-feira mesmo eu fico sozinha, porque as meninas vão para o pólo de Santo Amaro, então tudo sou eu. Eu chego em casa e estou tão cansada, me deito, mas é um cansaço gostoso a sensação de tarefa cumprida. Eu acho que tem tanta.... que muitas pessoas disseram que o meu trabalho deixou de ser um trabalho de promoção social, pra ser um trabalho de assistencialismo, porque o espírita é muito assim, né ? De caridade. De caridade. Aí eu digo é. Então essa relação deve ser, deve tá muito grande uma com a outra” (SUJEITO A8).

Godelier comenta que nessa quarta obrigação, Mauss fala em duas esferas de riquezas: os bens alienáveis e os bens não alienáveis. Refere, então, que nas trocas recíprocas as pessoas, as linhagens, encontram-se sempre em uma situação social de equivalência, porque a dívida assumida por um dom não é anulada, cancelada por um contradom idêntico. Isso ocorre porque em uma economia e em uma moral do dom, a coisa dada não é alienada. Aquele que a cede continua a conservar direitos sobre o que deu e, em seguida, a tirar

vantagens disso (GODELIER, 2001, p. 67-69). No relato abaixo se pode ver esse entendimento:

“Olhe! Veja bem! Nós temos que rezar, temos que ter a nossa... nossa oração pessoal; mas, não é ela que vai fazer a gente chegar a Deus. A gente... Ela vai ajudar a gente chegar a Deus, através do irmão. A oração pessoal nos dá força para a gente chegar a Deus, mas o caminho é através do irmão. Então, isso é a coisa mais importante. Se não for através do irmão, a gente não chega a Deus. É como Ele diz, né? a gente não chega lá em cima e Ele nos pergunta quantas missas a gente foi, quantas horas de orações nós fizemos, quantas eucaristias nós comungamos, não! Ele vai dizer quantas pessoas nós vestimos, nós alimentamos e, então, é por isso que eu gosto tanto de trabalhar como voluntária; é porque, através do irmão, que a gente chega a Ele. O ensinamento maior que Ele dá é isso: eu só sirvo a Deus através do irmão” (SUJEITO A3).

Ao questionar que força existe na coisa dada que leva o que recebe a restituir, Godelier (2001) revela que, para Mauss, está na essência moral e religiosa. Elas têm origem no mundo das crenças, das idéias, das ideologias. Nessa percepção Godelier afirma que se separa de Mauss e faz um balanço da sua análise dos dons e contradons não agonísticos (GODELIER, 2001, p. 75):

A coisa ou a pessoa dada não é alienada. Dar é transferir uma pessoa ou uma coisa, da qual se cede o uso mas não a propriedade. Por isso um dom cria uma dívida que um contradom equivalente não pode anular. A dívida obriga a dar de volta; mas dar de volta não é restituir, é dar por sua vez. Assim, dons e contradons criam um estado de endividamento e de dependência mútuos que oferece vantagens para cada uma das partes. Dar é partilhar endividando ou endividar partilhando. O dom nessas sociedades não é apenas um mecanismo que faz circular os bens e as pessoas, mas também a condição da produção e da reprodução das relações sociais (GODELIER, 2001, p. 76).

Godelier reflete que os dons criam dívida de longo prazo, que pode ultrapassar a duração da vida dos doadores. Os contradons têm como objetivo restaurar o equilíbrio entre os parceiros, a equivalência do seu status, não a anulação da dívida. Assim, as coisas dadas não se deslocam por nada, nem sozinhas. A natureza desse objeto reflete tanto as intenções daqueles que o dão, quanto o contexto no qual o dão: guerra ou paz, aliança de casamento ou perpetuidade de uma descendência, etc. Por outro lado, o que põe as coisas em movimento e as faz circular é sempre a vontade dos indivíduos e dos grupos de estabelecer laços pessoais de solidariedade e/ou dependência entre eles (GODELIER, 2001, p. 156).

Na minha pesquisa, evidencia-se a aliança que é feita com o sagrado, sendo explícita a intenção de agradar a Deus. Por outro lado, os grupos e as ações também são fontes de identidade. As alianças podem ser vistas nas seguintes falas:

“Você vai, ajuda e acabou! Deus, que tá no céu, dá o ‘galardão’ [recompensa] que você merece” (SUJEITO B9).

“Eu acho que servir... servir a Deus é ajudar o próximo como a ti mesmo, né?” (SUJEITO B1).

A disponibilidade solidária apresentada pelo grupo A, bem como duas do grupo B, os sujeitos B9 e B1, pode ser visualizada na dedicação e no grande número de atividades que assumem na comunidade. Assim, trabalham, exaustivamente, dois e, às vezes, três expedientes, no caso das aposentadas, bem como nas horas extras, nos finais de semana e feriados, no caso das que têm atividades remuneradas. Acredito que essa conduta expressa uma ideologia, um compromisso em cuidar do outro, como, também, há uma reciprocidade, há um prazer; essas tarefas dão-lhes um retorno, como visto nas palavras dos sujeitos, transcritas a seguir:

“Porque eu trabalho das duas às cinco e meia e, à noite, eu trabalho com alfabetização de adultos. [...] eu trabalho, aqui também, no Sábado à noite. Até sábado à noite eu venho pr’aqui, sabe? das 7:30 às 9 horas” (SUJEITO A 1).

Num encontro que tive com o Sujeito A1, ele destacou que uma das coisas que mais gostava em si era a facilidade de se comunicar e a disponibilidade para servir. Isso é um valor central, conforme a divisão que Blasi (cf. LA TAILLE, 2006) faz, entre valores periféricos e centrais. Esse envolvimento afetivo no desempenho das atividades pode ser considerado como uma das diferenças entre o grupo A e o B, como visível no relato:

“Trabalhei na Pastoral da Saúde. [...] nesse trabalho eu passei 16 anos, ininterruptos, sem férias. Eu ainda estava trabalhando na XXXX¹⁷. Fazia as atividades nos finais de semana, à noite, nos feriados. Quase não tinha dias de lazer, porque esses dias eram, exatamente, os dias que a gente ia se programar, ia se reunir. [...] eu coordenava” (SUJEITO A3).

“Aí, dentro da Pastoral, tem meu trabalho em área diferente; aí, eu trabalho como visita, sábado e domingo. Eu peso no sábado as crianças e faço uma orientaçãozinha às mães. Agora, pra visitar, como trabalha na Pastoral eu e minha filha, aí, fica as visita pra ela nas quintas-feiras na casa das mães do menino. Se não der, a reunião das mães, às vezes, fica no domingo pra mim” (SUJEITO A4).

Acrescento que o sujeito A1, juntamente com o sujeito A4, trabalharam em 2001, pela Pastoral da Criança, aos sábados pela manhã, fazendo recreação e evangelização com crianças, como refere:

¹⁷ Empresa onde era funcionária, até se aposentar.

“Eu trabalho com crianças na faixa de sete a dez anos. [...] Elas vêm aqui para uma recreação e uma evangelização. Nessa recreação, a gente procura colocar o relacionamento dela com outras pessoas [...] como pessoa. Mas, isso também inclui, de outro lado, a família e, ainda, não consegui falar com elas (os familiares), porque não tive tempo. Eu sei dos problemas dessas crianças. Em geral, são crianças que o pai foi embora; que apanham, às vezes, muito; que, então, não têm culpa de serem tão agitadas, como algumas são. [...] Essas crianças não são só tão carentes economicamente, mas, afetivamente, também. [...] Esse trabalho com crianças é o mais forte....[...]Eu faço um trabalho com esses meninos, mas, assim... ainda não é o ideal que eu sei que seria. Uma conversa, ou ir na casa da família... mas nós não temos o elemento humano; é muita coisa para se fazer... para só duas, três, quatro pessoas e não dá para dar conta de tudo. As coisas ficam muito a desejar, sabemos disso. E sabemos, também, que vamos melhorar. Às vezes, é até bom pensar que nem tudo está bom, porque quando a gente pensa que tudo está bom, não é tão bom. Não é? É melhor que a gente pense que não tá ok” (SUJEITO A1).

Nessas colocações, vejo como os recursos humanos para trabalhar voluntariamente são escassos, são limitados, como, também, a dificuldade dos que estão envolvidos para assumir mais uma tarefa, juntamente com a auto-crítica pela sobrecarga de atividades. Contudo, observo, aqui, o envolvimento afetivo, o “vestir a camisa”¹⁸, o desejo de transformar uma situação, não medindo esforços para conseguir tal intento. Tal comprometimento e dedicação também são vistos no grupo B, nos sujeitos B9 e B1. O sujeito B9, que trabalha de manhã à noite e ainda faz atividades voluntárias, como refere:

¹⁸ “Vestir a Camisa”, denominação de uma técnica de sensibilização de grupo que objetiva estimular o investimento nas ações nas quais os sujeitos estão vinculados. Essa técnica foi apresentada pelo Sujeito A1, num dos grupos focais que fizemos, pois tinha aprendido recentemente numa capacitação feita num dos grupos religiosos que participa.

“Os conhecimentos que tenho, utilizo no trabalho. Porque eu sou muito ocupada, [...] a minha correria começa de 5 da manhã e vai se desfazer às 10 da noite. Porque ainda tenho que deixar janta, almoço, tudo prontinho, né? Mas, a gente é que nem uma irmã [freira] uma vez falou: “se você dorme 8 horas, durma 5 horas; deixa 3 pra você fazer o que tem que fazer, né?” Sempre arruma um jeitinho. E, é assim, a vida. Agora mesmo, tem 10, 20, 30 pessoas... você vai falando com jeitinho; você atende todas, todas elas e, com paciência, você atende tudinho. Brinca com um aqui, chateia um ali e você atende todo mundo direitinho, né?” (SUJEITO B9).

De forma similar, o sujeito B1, que mesmo dispondo de uma pequena renda familiar, desloca-se de seu bairro para visitar doentes em hospitais, bem como para participar em atividades e mobilizações pela melhoria das condições físicas do bairro. Essas considerações, provavelmente, demonstram a vinculação, o compromisso com o outro, bem como o envolvimento afetivo que esses sujeitos têm com suas atividades.

Nesse sentido, Godelier (2001) menciona que o que os indivíduos e os grupos que compõem uma dada sociedade manifestam, através dos objetivos que perseguem, das decisões que tomam, das ações que realizam voluntariamente, não são apenas as suas vontades pessoais, mas, necessidades a-pessoais ou im-pessoais, ligadas à natureza de suas relações sociais, e que ressurgem, sem cessar, da produção ou reprodução de qualquer dessas relações (de parentesco, de poder, com os deuses, com os espíritos dos mortos etc) (GODELIER, 2001, p.157).

Assim sendo, suas análises levam-no a concluir que não poderia haver uma sociedade sem dois domínios: a) o das trocas, não importando o que se troca, nem a forma como ela é feita; b) e aquele em que os indivíduos e os grupos conservam para si e, depois,

transmitem para seus descendentes ou para amigos, colegas etc., que compartilham a mesma forma de pensamento. Ou seja, “o que se guarda são sempre ‘realidades’, que arrastam os indivíduos e os grupos para outro tempo, que os remetem às suas origens, à origem” (GODELIER, 2001, p. 303).

Esse último aspecto pode ser visto na família do sujeito A4, onde as filhas trabalham, juntamente com ela, na Pastoral da Criança, e o neto é coroinha na Igreja católica. São, então, guardadas e repassadas aos familiares as suas crenças, os valores e ensinamentos.

Godelier compreende que, na contemporaneidade, o dom se tornou uma operação subjetiva, pessoal, individual. Considera, entretanto, que, devido à amplitude de problemas sociais e da incapacidade do estado e do mercado para resolvê-los, o dom tende a voltar a ser uma condição objetiva, socialmente necessária, de reprodução da sociedade. Contudo, acredita que não será o dom recíproco, mas o dom generoso, o dom sem retorno, o solicitado com a missão de resolver os problemas da sociedade. As associações caritativas multiplicam-se e o dom caritativo está em via de institucionalizar-se de novo. De fato, acredito que será necessária uma grande mobilização de grupos, associações, instituições, dentre outros esforços na condução de uma globalização solidária, para reverter esse processo de crescente pobreza que se instituiu no planeta há séculos.

2.3 – Movimentos da Dádiva na Contemporaneidade

Atualmente, existem inúmeras referências à dádiva nas ciências humanas e sociais. Na compreensão de Haesler (2002, p. 139-40), esse fato explica-se simultaneamente pela renovação do questionamento ético, em um mundo desprovido de referenciais transcendentais, bem como pela preocupação de alguns sociólogos para explicar a formação do vínculo social, sem recorrer às metodologias tradicionais – individualistas e holistas. Na

concepção desse autor, a relação social da dádiva é a figura genérica de qualquer relação social.

Uma grande retomada do pensamento de Mauss na contemporaneidade é o movimento de intelectuais denominado M.A.U.S.S. – Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais). Ele surgiu na França, em 1981, com o intuito de discutir as idéias de Mauss. De acordo com um dos seus fundadores, Allain Caillé, a iniciativa de fundar o M.A.U.S.S. foi lançar um novo olhar sobre a ação social e sobre o sujeito humano, em contraposição ao modelo econômico que triunfava em todos os setores das ciências, desde a década de 70 (GRAEBER & CAILLÉ, 2002).

No entender de Martins (2002; p. 9; 2005, p. 50), a compreensão da dádiva como sistema permite romper com o modelo dicotômico, típico da modernidade, para introduzir a idéia da ação social como “*inter-ação*”, como movimento circular acionado pela força do bem (simbólico ou material) dado, recebido e retribuído, o qual interfere, diretamente, tanto na distribuição dos lugares dos membros do grupo social como nas modalidades de reconhecimento, inclusão e prestígio. Os maussianos esclarecem que, dessa maneira, o social somente surge sob condições particulares de doação, confiança e solidariedade que não são explicáveis, nem pela ótica do interesse individual nem da burocracia estatal, mas, pelo paradoxo do dom.

Nessa perspectiva, desenvolver ações solidárias na comunidade possibilitou reconhecimento e aceitação, na comunidade, aos membros de ambos os grupos, embora as intenções dos sujeitos não fossem similares, como observado nas citações anteriores e no comentário que se segue:

“...Eu trabalho com promoção de famílias, há dez anos. [...] O que eu mais gosto nesse trabalho é que eu posso ajudar alguém que precisa [...] Às vezes, eu estou assim... cheia de problemas e chega alguém para conversar. Eu escuto, falo alguma coisa e a pessoa vai embora feliz, me agradecendo. [...] Eu me sinto feliz por escutá-la. Meu problema é nada diante do dela. Eu digo sempre que elas venham aqui falar, procure sempre uma de nós. É melhor do que fazer besteira, arengar, bater nas crianças...” (SUJEITO A8).

Ratificando essas afirmações, Martins (2005), ao se referir à crítica maussiana em relação ao movimento anti-utilitarista, dentro das ciências sociais, situa alguns pontos importantes, dos quais seleciono apenas o que menciona:

A invenção do social apenas ocorre a partir da solidariedade entre os indivíduos, isto é, a partir do risco de se tomar uma iniciativa espontânea de doação sem garantias de retorno e, igualmente, do risco de se aceitar espontaneamente algo de alguém; esta iniciativa sempre incerta e paradoxal de doação, recebimento e devolução é conhecida como a aposta no dom, aposta na qual o valor da relação em si é tido como mais relevante que o valor das coisas ou dos usos (MARTINS, 2005, p. 57).

Isso pode ser visualizado nas expressões de bem-estar referidas, anteriormente, pelos sujeitos de ambos os grupos, quando mencionam os trabalhos solidários, realizados na comunidade, como lhes apraz fazer o bem. Embora haja movimento para circulação de bens, uma outra lógica, às vezes, parece permear alguns dos elementos do grupo B, como mostro, em algumas situações específicas, como pode ser observado no relato a seguir:

“[...] Aí, eu comecei. Pronto! E, através desse projeto Recriança, foi que eu fiquei no Agente de Saúde, que a prioridade era pr’aquelas pessoas que já trabalhavam com a comunidade, já tivesse algum vínculo com a comunidade; e me ajudou muito, na época. [...] Inclusive, tinha professoras, tinha pessoa que tinha 2º grau. E eu, na época [...] num tinha nem terminado a 8ª [...] Na época só passou eu...”

nessa época... de 18 agentes... com 18 pessoas... Mas só passou eu. Quer dizer que ajudou muito esse Projeto Recriação. É muito bom trabalhar com a comunidade; é muito bom ajudar, né ?” (SUJEITO B5)

Essa ocorrência, da aquisição de vínculo empregatício, especificamente como Agente de Saúde Comunitária da Prefeitura, que veio como consequência do trabalho voluntário realizado na comunidade, foi comum a cinco sujeitos do grupo B, B4, B5, B7, B8 e B9, e a um sujeito do grupo A, sujeito A4. Ressalto que, dentre essas, apenas os sujeitos A4 e B9 continuaram desenvolvendo atividades solidárias na comunidade. As demais disseram que não havia tempo e que procuravam ajudar enquanto desenvolviam suas tarefas como Agentes de Saúde na comunidade.

Outra observação, é que o início dos trabalhos comunitários dos sujeitos B1, B4 e B8 foi participando em mobilizações que trouxessem uma melhoria física para a sua comunidade, tais, como calçamentos, barreiras etc. Creio que essa apreciação, e a anterior, são complementares, pois, denotam a precariedade das condições de estrutura física de moradia, do bairro e da baixa renda dos moradores, bem como a observação de que o trabalho voluntário nesse grupo pode servir como um meio para a aquisição do vínculo empregatício, conseqüentemente, também, como uma forma de inclusão social e de reconhecimento na comunidade.

Assim, por exemplo, numa entrevista em 2004, o sujeito B4 referiu que gostava muito de fazer trabalho voluntário e que só não se inscrevia, para trabalhar em um que estava começando na maternidade local, porque estava doente, inclusive de licença médica. Essa informação me pareceu estranha, tendo em vista que foi um dos sujeitos que, após a capacitação de Agente de Saúde Mental Comunitária, não comparecia às reuniões que fazíamos e dizia, explicitamente, que não iria trabalhar sem remuneração. A única reunião que

compareceu, após a capacitação, foi para receber o certificado de conclusão do curso. Numa outra entrevista, realizada em 2002, afirmou:

“Você ta vendo aqui esse relógio? [mostrando o relógio de pulso no seu braço], ele só trabalha se botar pilha... Não trabalha de graça, não” (SUJEITO B4).

Talvez, num universo de tantas carências, como a dos sujeitos do grupo B, seja mais difícil articular o espaço para o dom, sem a presença de uma estimulação e um reforço continuado, como visível no contexto do grupo A, pelos grupos e associações religiosas das quais participam.

2.4 – O Paradigma do Dom

Tentando explorar a utilização dessa noção nas Ciências Sociais, Caillé (2002b), no livro *Antropologia do Dom*, sugere esse último como o terceiro paradigma. Comenta que, embora a origem da reflexão sobre o Dom, o seu aparecimento nas ciências sociais remonta ao Ensaio de Mauss sobre a dádiva. Existem inúmeros antecedentes, tais, como Georg Simmel, que pode ser considerado como co-fundador do que denomina paradigma do dom. Caillé (2002b) considera que a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir constitui o universal sócio-anropológico sobre o qual foram construídas as sociedades antigas e tradicionais. Foi tomando essa obrigação que se edificou a sociedade primeira (CAILLÉ, 2002b, p. 143).

Procurando uma conciliação entre os paradigmas holista e individualista, o paradigma do dom considera que tanto o indivíduo como a totalidade social se gera incessantemente pelo conjunto das inter-relações e interdependências que os ligam, sendo importante compreender a modalidade geral dessa ligação e dessa interdependência. Pretendendo analisar o vínculo social em função do conjunto de inter-relações que ligam os

indivíduos e os transformam em atores propriamente sociais, supõe que o dom constitui o motor das alianças. O dom é quem as sela, as simboliza, as garante e lhes dá vida. É dando que se declara, concretamente, disposta a tomar parte no jogo da associação e da aliança e que se solicita à participação dos outros nesse mesmo jogo (CAILLÉ, 2002b, p. 143).

Nesse sentido, Caillé (2002b) comenta que surge a necessidade de um terceiro paradigma, em virtude de que os dois mencionados anteriormente se mostrarem incapazes de compreender a gênese do vínculo social e da aliança, bem como pensar o dom e, no seu rastro, o político. Há uma aposta na confiança necessária ao seu estabelecimento. Menciona que quando há a confiança dos dois lados, ocorre o que Godbout chama “*endividamento mútuo progressivo*”, que é o estado onde cada um tem o sentimento de receber mais do que dar. É onde todos saem ganhando. Assim, o único meio de escapar ao dilema do prisioneiro¹⁹, de criar confiança e de estabelecer a relação social, é tentar a aposta no Dom. Essa é intrinsecamente paradoxal, tendo em vista que somente a gratuidade exercida e a incondicionalidade, são capazes de selar a aliança que trará benefício a todos e, portanto, àquele que tomou a iniciativa do desinteresse.

Transpondo essas observações para os sujeitos dos grupos aqui estudados, observo que no grupo A e em alguns elementos do grupo B, ocorre essa aliança entre seus pares, nos grupos em que se engajam, como também com o sagrado. Nesta última aliança, o divino confia que eles sempre terão fé e esperança, serão generosos e farão a caridade; enquanto eles esperam, como retorno, que o sagrado provenha suas necessidades nessa vida e em outra ou a vida eterna. Uma diferença entre os grupos é que todos os sujeitos do grupo A optam por seguir a crença de cumprir as obrigações solidárias com o outro. Contudo, no grupo B, apenas alguns sujeitos fazem-no com regularidade. Aliado a isso, como a crença é,

¹⁹ Parábola que evidencia que a melhor solução é, ao mesmo tempo, a mais moral: a da fidelidade, da confiança e da recusa a trair.

geralmente, veiculada pelos grupos religiosos nos quais esses sujeitos se engajam, dependendo da teologia que os perpassa, essas obrigações solidárias serão valorizadas, ou não, como mostrarei no próximo capítulo.

Nessa perspectiva, Caillé (2002b) refere ser uma teoria paradoxal da ação, porque o dom não iria à frente; não seria o operador privilegiado da sociabilidade, se, efetivamente, não fosse, ao mesmo tempo e paradoxalmente, obrigatório e livre, interessado e desinteressado. Desse modo, uma teoria maussiana da ação estabelece que a *amância* (neologismo derivado do verbo amar) está em oposição ao interesse como a liberdade e a espontaneidade estão para a obrigação e a lei. Essa teoria da ação mostra que existem dois tipos de Dom. O Dom a outrem, que é o Dom de amância, e o Dom de criação.

Com base nesse entendimento, talvez se pudesse afirmar que todos os sujeitos do grupo A, especialmente A1, A2, A3, A4 que “dedicam a vida ao próximo”, como dizem e vivenciam, parecem dispor desse dom da amância. De modo similar, poderia ser dito de dois sujeitos do grupo B: B1 e B9.

Na compreensão de Caillé (2002b), a solidariedade, indispensável a toda ordem social, não pode emergir a não ser da subordinação dos interesses materiais a uma regra simbólica que os transcenda. Assim, a obrigação paradoxal da generosidade – esse anti-utilitarismo prático – constitui o alicerce, a rocha, como diz Mauss (1974), de toda moral possível. Considera o autor, que um paradigma antropológico e sociológico positivo deve repousar na tríplice obrigação de dar, receber e retribuir. Desse modo, “o paradigma do dom insiste sobre a importância, normativa e positiva, sociológica, econômica, ética, política e filosófica desse tipo de prestação” (CAILLÉ, 2002b, p. 143).

Dessa forma, parece que o dom está imbricado, de tal maneira, nas inter-relações, de modo a formar, como reflete Caillé (2002a), um pacto entre as pessoas, entre as diversas maneiras como se acham, respectivamente, submetidas para as exigências da amância e do interesse, da obrigação e da espontaneidade. Para o autor, os três termos que o paradigma do dom nos força a pensarmos juntos e na sua interdependência complexa são: o dom, o simbolismo e o político. Esses possuem, em comum, o fato de se distinguirem das esferas das atividades regidas, em primeira instância, pelas coerções utilitaristas e funcionais.

Corroborando essas considerações, Martins (2005) refere que o *paradigma da dádiva* impõe o princípio da pluralidade de lógicas instituintes da interação social. Aparece, igualmente, como um sistema de práticas sociais ambivalentes que está sempre presente na experiência concreta de constituição dos vínculos sociais.

2.4.1 – O que Caracteriza a Dádiva?

No ensaio *Dádiva e Associação*, Caillé (2002a, p. 192) coloca o que entende por dádiva: (a) em sua definição sociológica, que é toda prestação de bens, ou serviços, efetuada sem garantia de retorno, tendo em vista a criação, manutenção ou regeneração do vínculo social. Na relação de dádiva, o vínculo é mais importante do que o bem. Ou seja, o valor do vínculo tem mais importância do que o valor de uso e do que o valor de troca. (b) Em sua definição geral, a dádiva é toda ação, ou prestação, efetuada sem expectativa, garantia ou certeza de retorno; por esse fato, contém uma dimensão de “gratuidade”.

De acordo com Godbout (1998), uma primeira característica de um sistema de dádiva é que os agentes sociais buscam, deliberadamente, manter a dívida. Contudo, não é uma noção contábil. É um estado, no qual cada um considera que, em termos gerais, recebe mais do que dá. Desse modo, ela não corresponde ao modelo mercantil; também não corresponde ao paradigma holista, devido às características suplementares do fenômeno da

dádiva, que serão citadas, a seguir. Primeiramente, porque os atores valorizam o prazer na dádiva. A moral do dever não se aplica à dádiva. Além disso, as regras devem estar implícitas e existe, também, uma tendência geral, entre os atores, de negar a obediência a regras no comportamento da dádiva, chegando, até mesmo, a negar a sua importância.

Godbout acredita (1998) que isso é feito para diminuir a obrigação de retribuir e, ainda, tornar a retribuição incerta, tornando o outro livre para dar por sua vez. Assim, dá-se ao receptor a possibilidade de fazer uma verdadeira dádiva, em vez de se conformar à obrigação de retribuir. Cita, então, o que observou Lefort: “não se dá para receber; dá-se para que o outro dê” (LEFORT, *apud* GODBOUT, 1998:34). Refere esse autor, que a liberdade existente na dádiva é dentro do laço social, consistindo em tornar o próprio laço mais livre, multiplicando os rituais que visam a diminuir, para o outro, o peso da obrigação no seio da relação. A dádiva é um jogo constante entre liberdade e obrigação. A maior parte das características da dádiva torna-se compreensível quando interpretadas segundo o princípio da liberdade dos atores (GODBOUT, 1998).

Assim, caracterizo como dádiva o comportamento solidário de todo o grupo A e de alguns elementos do grupo B, por ser a criação e/ou manutenção do vínculo social com o criador, com a divindade; sendo o retorno, o bem-estar produzido como resultado das ações, também, definido como mais importante que o financeiro. A dádiva os atrai, de tal maneira que eles buscam a obrigação, o interesse instrumental, a espontaneidade e o prazer de realizar essas atividades solidárias, que são os quatro componentes da dádiva citados por Caillé (2002b).

Outra característica de um sistema de dádiva, observada nesses agentes sociais, é que eles buscam, deliberadamente, manter a dívida, a qual, além de não ser contábil, cada um considera que, em termos gerais, recebe mais do que dá (GODBOUT, 1998). Além disso, o

engajamento associativo e voluntário, desses sujeitos, implica que eles funcionam no registro do dom, vez que se dedicam e investem nas tarefas escolhidas (CAILLÉ, 2002b).

2.4.2 – Por Que se faz o Dom?

Conforme Godbout (1998), as pessoas dão para se ligar, para se conectar à vida, para fazer circular as coisas num sistema vivo, para romper a solidão, sentir que não se está só e que se pertence a algo mais vasto, particularmente, à humanidade. O autor coloca que a dádiva é o que circula a serviço do laço social, o que o faz aparecer, o que o alimenta. Desde os presentes para os amigos e familiares até à doação, por ocasião de grandes catástrofes naturais, à esmola na rua, à doação de sangue, é, fundamentalmente, para sentir essa comunicação, para romper o isolamento, para sentir a própria identidade. Daí, o sentimento de poder, de transformação, de abertura, de vitalidade que invade os doadores, que dizem que recebem mais do que dão, e, muitas vezes, do próprio ato de dar. A dádiva seria, então, um princípio consubstancial ao princípio vital, aos sistemas vivos (GODBOUT, 1998).

Godelier (2001), por sua vez, compreende que as coisas são colocadas em movimento pela vontade das pessoas. Subjacentes a essa vontade, estão as necessidades involuntárias, impessoais, que agem permanentemente sobre os indivíduos, sobre aqueles que tomam decisões, como, também, sobre os que as suportam, porque, através das ações dos indivíduos e dos grupos, são as relações sociais que se reproduzem e se encadeiam; é a sociedade inteira que se recria e o faz não importando a forma e o grau de consciência dessas necessidades, que os atores tenham, individual e/ou coletivamente.

Ratificando essa percepção, Godbout (2002) menciona que há uma tendência natural para dar, uma espécie de pulsão de dom, assim como existe uma tendência natural para receber. Para confirmar esse caráter natural cita a obra de Moussaieff-Masson et al (1997), que trata, em um dos capítulos, sobre o altruísmo e a compaixão dos animais, dando

diversos exemplos de animais que prestam ajuda não só a não aparentados, como também a membros de outras espécies. Refere, ainda, pesquisas em Psicologia do Desenvolvimento, mostrando que a necessidade de dar está presente na criança, desde o nascimento. Corroborando, Taille (2006) mostra em suas pesquisas que a generosidade está presente desde cedo na criança, o que será visto no Capítulo 4.

Ao comentar sobre Liberdade e obrigação, Godbout (1998) menciona que refletir acerca da dádiva é, na verdade, tentar compreender o que é uma obrigação social ou moral, colocando que “‘a verdadeira’ dádiva é um gesto socialmente espontâneo, um movimento impossível de captar em movimento, uma obrigação que o doador dá a si mesmo, mas uma obrigação interna, imanente” (GODBOUT, 1998, p.18). Ao falar da obrigação moral, ele faz a seguinte citação de Durkheim (1992, p. 615-616):

... o filósofo Kant tentou [...] identificar a idéia de bem à idéia de dever. Mas essa é uma identificação impossível [...] É preciso que a moral nos pareça amável [...], que fale aos nossos corações e que possamos segui-la mesmo em momentos de paixão. Ao agirmos moralmente, elevamo-nos acima de nós mesmos [...] Há algo que nos ultrapassa [...] de certo modo saímos de nós mesmos (DURKHEIM, 1992, p. 615-616, *apud* GODBOUT, 1998, p.68).

Com o intuito de consolidar mais suas afirmações, Godbout (1998) cita também Donati (1995), o qual afirma que: “A dádiva seria uma experiência de abandono à incondicionalidade, experiência de pertencer a uma comunidade que, longe de limitar a personalidade de cada um, ao contrário, a expande” (DONATI, 1995, *apud* GODBOUT, 1998, p. 69).

Godbout (1998) argumenta que, contrariamente a uma visão individualista, a experiência da solidariedade comunitária não contradiz, necessariamente, a afirmação da identidade e pode, ao contrário, *amanciá-la*. Assim, o modelo da dádiva obriga a postularmos um outro impulso psicológico para as ações humanas, e a *Amância* como postulado no mesmo

nível que o interesse. Propõe, então, um paralelo: o “atrativo do ganho”, o “atrativo da dádiva”.

Corroborando, Caillé (2002) menciona que o conceito de dádiva deixa de ser aplicável se um de seus quatro componentes – a obrigação, o interesse instrumental, a espontaneidade e o prazer – se desligar dos outros, funcionando isoladamente, tornando-se, por assim dizer, independente. Considera que as análises de Mauss mostram que, na existência social dos homens, a oposição dos dois instintos primários (morte e vida) funciona alternada com a oposição entre pulsão de guerra, de rivalidade e de individualização, de um lado, e pulsão de paz, harmonia e afeto, do outro.

Nas minhas investigações, observei que todos os elementos do grupo A e, apenas, dois do Grupo B, apresentaram uma grande sensibilidade solidária, a qual era expressa na disponibilidade para prestar serviços ou servir a outrem, bem como na constante procura para desenvolver atividades que representassem um compromisso em cuidar do outro, a preocupação com seus destinos. Isso ocorria, mesmo naqueles que estavam debilitados física e emocionalmente, como o caso dos sujeitos A1 e A3, que vitimados por tumores malignos, apenas diminuíram a intensidade das atividades, durante o tratamento quimioterápico a que se submetiam.

Foi relevante, também, como esses comportamentos solidários traziam um retorno, um bem estar, uma gratificação, que fazia com que “relevassem”²⁰ as dificuldades. Assim, numa entrevista que fui fazer com o sujeito A1, quando ainda estava se submetendo à quimioterapia, referiu, quando íamos entrando no local onde desenvolvia suas atividades solidárias: *“Isso aqui é minha terapia”*. Nessa afirmação, provavelmente, fazia alusão ao retorno que advinha dos trabalhos que desenvolvia naquele local. Avaliando que essa

²⁰ Afirmação feita pelo sujeito A1, num dos grupos focais que fizemos.

gratificação era, de certa forma, semelhante a que ocorria nos grupos de auto-ajuda para pacientes com câncer, dos quais o sujeito A2, estava participando.

Isso me leva a sugerir que os comportamentos solidários, apresentados por esses sujeitos do grupo A e alguns do grupo B, parecem ser permeados tanto por aspectos cognitivos, como por componentes afetivos – sentimentos, emoções, motivações – que, acredito, advêm da crença religiosa de cumprir os mandamentos do cristianismo, especialmente o primeiro: “Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo”. Assim, creio que, talvez, uma das principais diferenças entre os grupos aqui examinados seja esse componente afetivo, que impulsiona o querer agir, atualizando em ações solidárias esse desejo, essa motivação.

2.4.3 – A Dádiva como Sistema de Ação

Como dito anteriormente, Caillé (2002a) sugere que a dádiva é uma teoria pluridimensional e paradoxal da ação. Desse modo, a oposição da obrigação e da liberdade (da criatividade) duplica-se de uma oposição entre o interesse pessoal, o interesse por si, o interesse pela aliança ou pela amizade, o interesse pelos outros, havendo, portanto, quatro dimensões da ação, irreduzíveis umas às outras. A importância atribuída aos quatro móveis da ação (obrigação ou liberdade, interesse instrumental ou amizade) só poderá ser decidida de uma forma empírica e histórica porque a combinação entre eles é infinitamente variável. A dádiva diz respeito ao conjunto das dimensões da ação e exerce profunda repercussão na sociedade. Traduzindo suas palavras, o autor coloca que “a dádiva é simbólica por excelência; é o símbolo por excelência, o que anima o conjunto da atividade simbólica” (CAILLÉ, 2002a, p. 192).

Considera, então, que o paradigma da dádiva transforma o dom (o símbolo, o político) no operador privilegiado da criação do vínculo social. A dádiva não é desinteressada,

mas, sim, fornece o privilégio aos interessados de amizade (aliança, sentimentos de amor, solidariedade, etc.) e de prazer e/ou de criatividade sobre os interesses instrumentais e sobre a obrigação ou a compulsão.

Ela se baseia em uma confusão entre gratuidade da relação e desinteresse. A dádiva não deve ser pensada sem o interesse (instrumental) ou fora dele, mas contra ele; a dádiva é o movimento que, tendo como objetivo a aliança ou a criação, subordina os interesses instrumentais aos interesses não instrumentais (CAILLÉ, 2002a, p. 194).

Ilustrando as colocações acima estão, pelo menos, quatro sujeitos do grupo A – A4, A5, A7 e A8 –, os quais, conforme mencionado anteriormente, apesar de disporem de uma renda familiar semelhante aos do grupo B, desenvolvem, durante e/ou após os seus trabalhos remunerados, as atividades voluntárias.

Tratando da relação entre Dádiva e Política, Caillé (2002a, p. 195) argumenta que, no âmbito das pequenas sociedades, ela representa o ato político por excelência; aquele que institui a fronteira entre os amigos e os inimigos, o interior e o exterior. No interior, entre os próximos, ou pais, predomina a dádiva partilha. Assim, na pequena sociedade, fundada no interconhecimento, existe coincidência entre a dádiva e o político. Contudo, no âmbito da grande sociedade, onde a aliança se estabelece para além das relações interpessoais, o político conserva seu espírito, mas não se reduz à dádiva de pessoa a pessoa, a qual ele qualifica como primária, de modo que “o paradigma da dádiva e do simbolismo é, igualmente um paradigma do político. [...] o dom é a forma que a política reveste na microssociedade. O político é aquilo que permite a generalização do dom na macrosociedade” (CAILLÉ, 2002a, p. 147).

Aprofundando o raciocínio da relação entre Dádiva e Democracia, Martins (2005) coloca que, numa visão histórica, os sistemas de dádiva são predominantemente hierárquicos (dádivas agonística, sacrificial, amical, caritativa e clientelista), não fundando experiências democráticas. Entretanto, tendo em vista que ela está geralmente associada à perspectiva da

justiça social, isso faz com que fiquem subentendidos os ideais de igualdade coletiva. Dessa maneira,

Na perspectiva da dádiva, sociedade e indivíduo são modos de manifestação do fato total, são possibilidades fenomenais que se engendram incessantemente por meio de um *continuum* de interrelações motivadas pela circulação do “espírito da coisa dada”, essas interdependências desdobrando-se entre os planos micro, macro e meso-social. [...] Aqui, o valor importante não é o quantitativo mas o qualitativo, e o que funda a devolução não é a equivalência mas a assimetria (MARTINS, 2005, p. 50).

2.5 – Dádiva e Simbolismo

No que concerne ao simbolismo, Martins (2005, p. 51-52) comenta que:

Mauss compreendeu que a sociedade é primeiramente instituída por uma dimensão simbólica, e que existe uma estreita ligação entre o simbolismo e a obrigação de dar, receber e retribuir em todas as sociedades, independentemente de as mesmas serem modernas ou tradicionais.

Na opinião de Martins (2005), Mauss sugere que a sociedade é um fenômeno total, embora esteja aberta, de modo ambivalente, às suas diferenças individuais. Sendo a sociedade um todo integrado por significações circulantes (gestos, risos, palavras, presentes, sacrifícios, etc.), a análise sociológica da realidade social deve considerar não apenas os múltiplos signos/símbolos que articulam os atores e as instituições sociais em uma única e mesma rede, mas, sim, que a análise crítica deve estar aberta a uma compreensão complexa da experiência.

Martins (2005, p. 52) concebe que essa perspectiva, de uma totalidade que é ambivalente, implica dizer que a criação do vínculo social ocorre no interior das práticas sociais ou, como refere Caillé (2000, p. 19) “desde seu meio, horizontalmente, em função do conjunto de inter-relações que ligam os indivíduos e os transformam em atores propriamente sociais”.

A respeito do simbólico, Bourdieu (1996a), no artigo *Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom*, comenta que o caráter primordial da experiência do dom é sua ambigüidade. Ou seja, de um lado, a experiência pretende ser vivida como sem interesse, como exaltação da generosidade, de dom gratuito, sem retribuição; por outro lado, nunca se exclui, completamente, a consciência da lógica da troca. Desse fato, surge a questão que ele considera central: a da dupla verdade do dom e das condições sociais que tornam possível o que ele descreve como uma “*self deception individual e coletiva*”, afirmando que é a mesma, assinalada por Mauss em uma das frases mais profundas, escritas por um antropólogo: “a sociedade sempre paga a si mesma com a falsa moeda de seu sonho” (BOURDIEU, 1996a, p. 7).

Bourdieu (1996a) considera que é o intervalo temporal entre o dom e o contradom que possibilita a contradição entre a verdade vivida, ou desejada, do dom, como ato generoso, gratuito e sem retribuição, e a verdade que o modelo revela, qual seja, aquela que faz do dom um momento de troca, transcendente aos atos singulares de troca. Ou seja:

O intervalo que possibilita viver a troca objetiva como uma série descontínua de atos livres e generosos é o que torna psicologicamente viável e visível a troca de dons, ao facilitar e favorecer a *self deception*, a mentira para si mesmo, condição da coexistência do conhecimento e do desconhecimento da lógica da troca (BOURDIEU, 1996a, p. 8).

Explicitando seu pensamento, Bourdieu (1996a) menciona que a *self deception* individual só é possível porque está sustentada pela *self deception* coletiva. Essa, por sua vez, é viabilizada porque o recalque que existe em seu princípio está inscrito, a título de ilusão, na base da economia dos bens simbólicos. Considera que esse recalque está, também, inscrito num investimento permanente em instituições que, como a troca de dons, produz e reproduz a confiança e, de modo mais profundo, a confiança de que a generosidade, a virtude privada ou cívica, será recompensada.

Comenta, então, que se os agentes podem aparecer como enganados e enganadores, é porque existe uma cumplicidade tanto dos destinatários diretos de seu ato, quanto dos que os observam. Isso ocorre porque todos eles sempre estiveram inseridos em um universo social em que a troca é instituída sob a forma de uma economia dos bens simbólicos a qual se apóia tanto em estruturas objetivas específicas, como em estruturas incorporadas, *disposições*, que essas estruturas pressupõem e produzem. Conforme o autor, isso significa que

O dom como um ato generoso só é possível para agentes sociais que adquiriram, em universos onde são esperadas, reconhecidas e recompensadas, disposições generosas adaptadas às estruturas objetivas de uma economia capaz de garantir-lhes recompensa e reconhecimento [...] Essa economia dos bens simbólicos se apresenta, como toda economia, sob a forma de um sistema de probabilidades objetivas de lucro (positivo ou negativo) ou, para falar como Marcel Mauss, de um conjunto de “expectativas coletivas” com as quais se pode e se deve contar em semelhante universo, quem dá sabe que seu ato generoso tem todas as chances de ser reconhecido como tal [...] e de obter o reconhecimento (sob a forma de contradom ou de gratidão) de quem foi beneficiado, sobretudo porque todos os outros agentes que participam desse mundo e que são moldados por essa necessidade também esperam que assim seja. [...] No princípio da ação generosa, do dom inicial de uma série de trocas, não existe a intenção consciente (calculista ou não) de um indivíduo isolado, mas essa disposição do habitus que é a generosidade, e que tende, sem intenção explícita e expressa, à conservação ou ao aumento do capital simbólico. [...] Para quem é dotado de disposições ajustadas à lógica da economia dos bens simbólicos, o comportamento generoso não é o resultado de uma escolha ditada pela liberdade, de uma decisão livre efetuada após uma deliberação que contém a possibilidade de agir de outra forma; ele aparece como “a única coisa a fazer (BOURDIEU, 1996a, p. 9).

Bourdieu (1996a) menciona que, para se compreender adequadamente o dom, é necessário tanto se afastar da filosofia da consciência, que considera como princípio de toda ação uma intenção consciente, como, também, do economicismo, que apenas conhece a economia do cálculo racional e do interesse econômico. Assim, a economia do dom baseia-se em uma denegação do econômico e da busca exclusiva do interesse material.

Ela se organiza visando à acumulação do capital simbólico (como capital de reconhecimento, honra, nobreza etc), que se efetua, sobretudo, através da

transmutação do capital econômico realizada pela alquimia das trocas simbólicas (trocas de dons, de palavras, de desafios e réplicas, de mulheres, etc), e que só é acessível a agentes com disposições adaptadas a lógica do “desinteresse” (disposições que podem encontrar sua realização no “sacrifício supremo”, aquele que consiste em “dar a própria vida”, em preferir a morte à desonra – “é melhor morrer do que...” – ou, no contexto do estado moderno, em “morrer pela pátria” (BOURDIEU, 1996a, p. 11).

Referendando algumas dessas afirmações estão alguns resultados da minha pesquisa. Assim, observei, que nessa relação entre dádiva e simbolismo, o vínculo social foi sendo criado, através dessas práticas sociais, resultantes das inter-relações que permeavam os grupos. A aprendizagem das práticas sociais solidárias nesses sujeitos vem acontecendo desde a infância e continuam ocorrendo nos grupos primários, no caso específico, religiosos, aos quais se engajavam, passando a se constituírem, no *habitus*. Isso, por sua vez, leva à crença de que a lógica da economia do dom, a dos bens simbólicos, seja organizada visando à acumulação do capital simbólico, que é o reconhecimento, o mérito. Então, a aliança feita com o sagrado trará como retorno a aprovação, o reconhecimento, que é capital simbólico para esses sujeitos.

Assim, por exemplo, vê-se a importância da dádiva, da solidariedade, na história de vida do Sujeito A1. Ela recebeu a solidariedade da tia, que a assumiu como filha, quando ela ficou órfã, bem como das freiras e da população do colégio, onde ficou no regime de internato por sete anos. Por outro lado, ela procurou em suas ações retribuir a essa população, como também em relacionamentos posteriores.

“Olhe! Eu acho que isso aí foi o ponto forte, porque, quando eu fui pro internato, estudar, e lá [...] eu passei por diversas fases de adolescente e de ... vivência, né? de um estilo de vida diferente. [...] Então, o que aconteceu lá, numa parte da minha vida... o dinheiro de meus pais acabou. E neste ano... eu já tinha a oitava série, que hoje é fundamental e aconteceu uma gripe asiática, uma gripe muito

forte. Faz muito tempo isso. E eu sempre fui muito cuidadosa com minhas colegas, de tá ajudando, de tá dando remédio. No internato, eu tomei uma medicação, que me deram por brincadeira. Me deram um remédio e eu fiquei evacuando direto. Daí, eu precisei ficar... mas eu não fiquei quieta; mas, eu fui servir àquele povo que tava com aquela gripe, tá me compreendendo? ...eu fui servir... e, nisso, eu fui ajudar muito à freira, a lavar, aplicar injeção, levar aquela bandeja de noite. E isso me levou a ficar no orfanato... O modo de eu ser... de servir. Uma irmã me chamou pra eu estudar; e eu estudei três anos e só pagava uma quantia pequena”.

Grande parte dos sujeitos do grupo A – A1, A2, A3, A6 e A7 – e uma do grupo B, o sujeito B1, referem que aprenderam esse valor de fazer o bem, de servir, em sua casa, com sua família nuclear. Isso mostra a importância do aprendizado que ocorre nas interações que se efetuam nos grupos primários e secundários, dos quais esses sujeitos participam, que irão constituir o *habitus* (BOURDIEU). Por sua vez, vem reafirmar o paradigma do dom que considera que “tanto o indivíduo como a totalidade social se geram incessantemente pelo conjunto das inter-relações e interdependências que os ligam” (CAILLÉ, 2002b, p. 37)

Corroborando, Bourdieu afirma que as relações de força simbólicas são relações de forças que se instauram e se perpetuam por meio do conhecimento e do reconhecimento. Para que a dominação simbólica se institua, é preciso que os dominados compartilhem, com os dominantes, esquemas comuns de percepção e de apreciação, através dos quais são percebidos por eles e os percebem e, da mesma forma, eles se percebem como são percebidos, de maneira que “estamos aqui no cerne da transmutação alquímica que se encontra no fundamento do poder simbólico como poder que se cria, se acumula e se perpetua através da comunicação, da troca simbólica” (BOURDIEU, 1996a p. 14).

2.6 – Dádiva e Associação

No que concerne ao dom, nos dias de hoje, no artigo *Dádiva e Associação*, Caillé (2002a) menciona que o dom não se manifesta de maneira dominante, a não ser no seio da sociabilidade primária ou naquele registro específico ao dom moderno, sob as rubricas do caritativo ou humanitário.

Sistematizando esse pensamento, ele lança três hipóteses: a primeira seria que “sob uma forma transposta a tríplice obrigação continua estruturando a esfera da sociabilidade primária, a das redes interpessoais (família, o círculo dos vizinhos, amizade, associações de conhecimento mútuo)” (CAILLÉ, 2002b, p. 148); a segunda é que “ela continua agindo vigorosamente até no seio da sociabilidade secundária” (CAILLÉ, 2002b, p. 148), uma vez que nenhuma empresa, pública ou privada, funcionaria sem a mobilização dos benefícios das redes de primariedade cimentadas pela lei do dom; a terceira é que “a modernidade está assistindo a uma forma inédita de dom, o dom aos estrangeiros, [...] no qual alimenta redes abertas potencialmente ao infinito, muito além do interconhecimento concreto” (CAILLÉ, 2002b, p. 148). No estudo aqui em discussão, observei que as duas primeiras hipóteses de Caillé foram registradas em ambos os grupos.

Nesse sentido, Caillé (2002b) menciona que ele e Godbout tentaram mostrar no livro *O Espírito do Dom* (1998), em que sentido a reflexão sobre o dom é sempre crucial na contemporaneidade. Isso porque paralelo à circulação de bens e serviços no mercado, como também da circulação garantida pelo Estado sob a forma de redistribuição, existe um continente sócio-econômico mal percebido, no qual bens e serviços transitam, em primeira instância, através dos mecanismos do dom e do contradom.

Aprofundando esse pensamento Caillé (2002b) coloca que em todos os recantos da terra acontece um desenvolvimento espetacular do setor terciário, do voluntariado e do

engajamento associativo, de tal sorte que, além das solidariedades das famílias, se criam novos espaços de solidariedade, expressados, através de cooperativas sociais, das associações e do conjunto de atividades sem fins lucrativos. Por sua vez, continua o autor, o engajamento associativo e voluntário, implica que o indivíduo funcione no registro do dom, vez que ele dá uma parcela de seu tempo e se empenha, pessoalmente, em alguma tarefa. Sugere, então, que “dom, associação e política são realidades indissociáveis que não se podem compreender plenamente a não ser quando interpenetradas uma pela outra” (CAILLÉ, 2002b, p. 142).

Nessa perspectiva, nos achados desta pesquisa, foi visto como esses espaços associativos, compreendidos aqui como os dos grupos, associações e/ou instituições religiosas ou de orientação religiosa, possibilitarem não só a infra-estrutura, entendida como espaços de atuação, mas, também, funcionaram como apoio, estímulo e incentivo às atividades solidárias. Simultaneamente, permitiram, também, a realização dos sujeitos nas suas potencialidades, desejos, aspirações, bem como a elevação da auto-estima, por conta do reconhecimento social desses sujeitos na comunidade.

Procurando esclarecer a dialética do primário e secundário, Caillé (2002b, p. 154) comenta que a sua idéia principal foi:

ao fazer da a(d)sociação, identificada com o político e com a aliança, o modo como se engendra uma relação social não fundada sobre a coerção, limito-me a resgatar aquela que foi a idéia-força não só de toda a tradição filosófica do direito natural como também da sociologia clássica.

Nesse sentido, considera Caillé que ficou evidente para todos os pensadores, bem como para todos os cientistas sociais, que a sociedade justa só poderia ser o resultado de um pacto associativo.

Complementando, Martins (2005, p. 48-60) crê que o debate atual sobre redes sociais como instituições alternativas pode ser visto como um desdobramento das idéias

associacionistas. Esse autor ressalta que em virtude do debate maussiano dos últimos vinte anos vir avançando na proposição de um paradigma da associação, isso parece ser muito pertinente para se avançar nos estudos das mudanças sociais na contemporaneidade. Nessa direção considera que

... A difusão das idéias maussianas é da maior atualidade para que se possa compreender, de um lado, que o neoliberalismo possui um caráter predador e excludente nato; de outro, que a invenção de um novo paradigma da associação não pode resultar de um progresso racional, econômico e técnico qualquer, mas de solidariedades e alianças concretas efetivadas pelos indivíduos através de suas vivências coletivas nas redes de pertencimento nas quais são reconhecidos como cidadãos e sobretudo como seres humanos (MARTINS, 2005, p. 63).

Considero que essa concepção está coerente, em nível macro, com a proposta da globalização solidária, como, também, em nível micro, com a proposta de partilha, reconhecimento e solidariedade, que é disseminada e vivenciada por alguns grupos religiosos, aos quais os sujeitos do grupo A estão engajadas. Dessa maneira, é a associação propiciando o crescimento do capital social e, conseqüentemente, o desenvolvimento da comunidade, como será apresentado, a seguir.

2.6.1 – Capital Social

Conforme D'Araújo (2003), no livro *Capital Social*, esse conceito apresenta vários sentidos, usos e diversas áreas de conhecimento. Respalando-me nessa autora, acho pertinente mencionar, aqui, a área política, que envolve as relações entre capital social e democracia no mundo contemporâneo. Essa discussão vem acompanhada de uma preocupação sobre mudança de valores morais – pós-materialistas – nas últimas décadas e os impactos que isso pode produzir sobre a cultura cívica, o capital social e a qualidade da democracia (D'ARAÚJO, 2003, p. 8).

Em relação ao conceito e sua aplicação, D'Araújo refere que a expressão capital social, no sentido em que usa no livro, foi mencionada, pela primeira vez, em 1916, por um jovem educador, Lyda Judson Hanifan. De acordo com esse autor, a comunidade se beneficiaria da cooperação de todos e quando as pessoas criam o hábito de se relacionar, por razões sociais, de lazer ou econômicas, esse “capital social”, ou seja, essa rede de relações pode ser dirigida para o bem estar da comunidade (HANIFAN, 1916, *apud* D'ARAÚJO, 2003, p. 24).

Posteriormente, conforme D'Araújo, o conceito foi sendo reinventado algumas vezes, a partir dos anos de 1950. Na década de 50, o sociólogo John Seeley e seus colegas usaram a expressão para mostrar como o pertencimento de moradores suburbanos a certos clubes e associações facilitava o acesso a outros bens e a direitos, ainda que simbólicos. Na década de 60, a urbanista Jane Jacobs usou o termo para enfatizar a importância de redes informais de sociabilidade nas grandes metrópoles, demonstrando como sólidas redes sociais, em áreas urbanas de uso misto, constituíam uma forma de capital social que encorajava a segurança pública. Na década de 70, o economista Glenn Loury e o sociólogo Ivan Light utilizaram o conceito para analisar o problema do desenvolvimento econômico em áreas centrais das grandes cidades americanas. Na década de 80, o sociólogo Bourdieu definiu capital social “como agregador de recursos, reais ou potenciais, que possibilitavam o pertencimento duradouro a determinados grupos e instituições” (D'ARAÚJO, 2003, p.24). Nessa mesma época, o economista Ekkehart Schlicht usou o conceito para enfatizar a importância que “a organização social e a ordem moral têm para o desempenho da economia” (D'ARAÚJO, 2003, p. 25).

Foi no final da década de 80 que o conceito entrou definitivamente na agenda acadêmica, de acordo com D'Araújo, através de dois artigos do sociólogo James Coleman,

que se tornaram clássicos. Em um deles, examinou o papel das normas sociais como guias de ação para os indivíduos. Coleman também chamou a atenção para o fato de que “sociedades ou grupos ricos em capital social podem promover melhor o desenvolvimento das pessoas, ou seja, promover o crescimento do capital humano” (D’ARAÚJO, 2003, p. 25).

Concebe D’Araújo (2003, p. 11-23), que a notoriedade recente do conceito veio a partir do livro de Robert Putnam (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* [Comunidade e Democracia: A experiência da Itália Moderna]. Nesse livro, resultado de uma pesquisa multidisciplinar, com duração de 20 anos, o autor procurou acompanhar o processo de implantação da descentralização administrativa, pioneiro na Itália. O objetivo de Putnam foi avaliar o impacto da descentralização na diminuição das desigualdades regionais na Itália. Então, supondo que o governo local era mais eficiente que o centralizado, esperava que trouxesse benefícios expressivos para as áreas mais atrasadas e carentes, diminuindo as desigualdades no país.

Entretanto, D’Araújo relata que, ao término da pesquisa, Putnam constatou que o norte da Itália aproveitou melhor as vantagens da descentralização do que o sul. Provavelmente, porque, embora com algumas inconstâncias, manteve desde o século XI uma cultura cívica mais intensa, um maior envolvimento da população com a coisa pública, uma sociedade mais comprometida com o bem público, mais cooperativa e mais confiante nos seus pares. A capacidade de associativismo no norte era muito maior do que no sul, que, apesar de ter um passado de mais riqueza que o norte, foi sempre uma região mais individualista, mais hierárquica, clientelista. Dessa forma, conclui D’Araújo, o contexto cívico foi importante para o funcionamento das instituições (D’Araújo, 2003, p.14). Assim, comenta:

uma sociedade cuja cultura prática valoriza a confiança interpessoal é mais propícia a produzir o bem comum, a prosperar. A cooperação voluntária, assentada na confiança, por sua vez, só é possível em sociedades que convivem com regras de reciprocidade e com sistemas de participação

cívica.[...] O capital social facilita a cooperação espontânea e minimiza os custos da transação [...] O Capital social seria a argamassa que mantém as instituições em contato entre si e as vincula ao cidadão visando a produção do bem comum. [...] são as relações informais e de confiança que fazem com que as pessoas ajam conjuntamente em busca de um bem comum [...] (D'ARAÚJO 2003, p. 17).

Percebo que essas considerações sobre o Capital Social parecem refletir as formas de ação e de inter-relação social, propaladas nos grupos e/ou associações religiosas, aos quais os sujeitos do grupo A e alguns do grupo B são vinculados. De forma que, baseados na confiança e na cooperação, desenvolvem atividades visando ao bem comum, trazendo, por sua vez, uma melhoria da condição humana e da comunidade.

2.7 – Dádiva e Cristianismo

Aproximando-se mais do meu objeto de estudo está o ensaio de Camille Tarot (2002), *Pistas para uma História do Nascimento da Graça*, onde ele coloca que a dádiva impõe-se aos homens, fixa, soberanamente, os papéis de doador e donatário e cria o vínculo social. Ela é uma obrigação, um dever, apresentando uma estrutura que contém e organiza seus elementos, dentro de um todo que inclui os homens e as coisas. Ela contém mecanismos espirituais quase mágicos, mediante os quais transforma os grupos em sociedade, as coisas em bem e os homens em seres sobrenaturais. A coisa recebida é signo e valor. Refere que Mauss insiste sobre esse poder do dom, que ela chamará de grande misturador (TAROT, 2002, p. 162-163).

Nessa ampla questão, considera que Mauss trata como a dádiva aparece como um fenômeno social total, julgando que ela supera e inclui as religiões. Entretanto, sente que Mauss não esgotou o assunto e que sua abordagem permitiria interrogar a história das religiões em três direções: (1) O que cada religião afirma acerca do dom? (2) Como cada uma responde à questão de saber quem dá, quem recebe e quem retribui? (3) Procedendo de forma

comparativa, seria possível saber, no caso do fenômeno social total, qual a implicação mútua do religioso e do dom? Comenta que essas três questões são formuladas por Caillé e que elas estão na origem desse artigo (TAROT, 2002, p. 164).

Essa terceira questão é, precisamente, o que venho explorando nesta pesquisa, uma vez que os comportamentos solidários dos sujeitos estudados estão entremeados por uma aliança que é feita com o sagrado, mediante a crença religiosa cristã do grupo. Ou seja, a valorização do comportamento solidário feito por todos do grupo A e alguns do grupo B, está em consonância com o discurso religioso cristão, que mantém a coesão do grupo, através de um objetivo comum, que é o compromisso com o outro, por meio do amor, do perdão e da solidariedade. É a paz de espírito que a pessoa recebe como um retorno das suas ações generosas em prol do outro. É o que unifica o homem com o seu criador: o dar e o receber. Aqui tem toda uma simbologia que está implícita na crença cristã.

Corroborando, Tarot argumenta que se a dádiva é fato social total, então, “a imensa série de instituições e acontecimentos²¹ que fizeram a transição não se limitam a fatos econômicos ou puramente econômicos, mas podem incorporar fatos tanto de ordem ideológica, quanto religiosos” (TAROT, 2002, p. 166). Assim, constata que, de forma similar ao ensaio em que fala do dom, de contrato, de obrigação, de sacrifício, de esmola, de rivalidade, de generosidade, de comunhão e de aliança, o cristianismo também abordou tudo isso, durante dois mil anos na história do ocidente. Ambos podem ser qualificados como uma revolução simbólica (TAROT, 2002, p. 166).

Frisando que se limitará ao cristianismo antigo e, até mesmo, nascente, esse autor coloca que o cristianismo pretende ser uma economia da graça e lança uma hipótese: “Essa economia da graça é uma extensão (universalismo), uma radicalização (da dádiva ao perdão),

²¹ O grifo é do autor.

uma interiorização (conversão, amor) do sistema da dádiva” (TAROT, 2002, p. 167). Ou seja, apareceu o termo “economia da graça”, em escritos tardios do Novo Testamento, procurando caracterizar o mistério cristão, de maneira que a economia é:

o movimento histórico, pelo qual Deus – que não tem necessidade de nada – se aproxima do homem que tem necessidade de tudo, até a plena realização da história no Cristo que “de rico que era, tornou-se pobre por causa de vós, para que vos torneis ricos por sua pobreza” (2Ts 8, 9) (TAROT, 2002, p. 169).

Ratificando o papel do cristianismo como uma economia da graça, está o discurso do sujeito A3, referindo-se aos trabalhos que realizou e realiza na comunidade.

“...Cada trabalho tem o seu tempo, sua época e a gente recebe a graça daquele momento. Jesus me deu a graça de viver na Pastoral da Saúde durante 16 anos. Ele sempre me deu aquela graça daquele momento. Eu nunca senti... dificuldade, porque eu sempre confiava Nele. Na Ilha Santa Terezinha é um trabalho difícil. Muitas vezes, a gente foi abordada por assaltantes e a gente num foi roubada, não é? Mas, num foi um trabalho fácil, de jeito nenhum! As pessoas de lá, mesmo, via a gente com outros olhos; com olhos que não era de muita amizade, mas, eu, jamais desisti de trabalhar lá, porque eu sentia que, além dessas dificuldades todas, a gente tinha a graça de Deus, no momento. Agora, hoje...não tá sendo fácil, não. Está sendo difícil, mas Jesus dá a graça do momento. Então, se você me perguntar: você voltaria? Eu fico onde Ele me der a graça daquele momento. Eu não diria que eu voltaria pra... pra a Pastoral da Saúde, se eu não sentisse que Ele não me desse a graça. Deus me livre! Eu não seria capaz de fazer nada. Então, no momento, Ele tá me dando a graça atual de eu viver, agora, no pólo e na revista. Não tá sendo fácil, de jeito nenhum, mas [...] mas, eu sinto que Ele me dá essa graça do momento. Então, eu tô nela” (SUJEITO A3).

Comenta Tarot (2002) que o discurso sobre a graça apareceu na Palestina, na virada do Século I, quando, por razões econômicas, políticas, culturais, étnicas e religiosas, o sistema da dádiva deixara de funcionar ou não funcionava bem. Daí, a

redenção da dádiva pela dádiva, ou seja, a graça, ou fornecer outro fundamento para o sistema do dom, superando-o, abrindo-o, radicalizando-o, é a verdadeira utopia cristã; no entanto, ela própria não é, de modo algum, gratuita se realmente quisermos recolocá-la nas circunstâncias históricas precisas de sua emergência (TAROT, 2002, 167).

Referindo que o verdadeiro problema do cristianismo consiste em saber de que maneira e por que razão chegamos a essa síntese, o autor propõe limitar sua análise, considerando o problema em seu próprio âmago e questiona: “qual é a relação entre esse mistério da graça que se elabora nos Paulos e Joões, por um lado, e, por outro, a mensagem primeira de Jesus que anuncia a proximidade do fim do mundo?” (TAROT, 2002, p. 169-170).

Respondendo, ele coloca que o que faz a ligação entre o Jesus da história e o Cristo da fé é o esforço de ampliar e superar a lógica do dom na lógica da graça. Refere que desde o Século II antes de cristo até 70 ou 73 do Século I, o mundo judaico passou por uma série de crises cumulativas, em que mal foi garantida a sua sobrevivência. Como o cristianismo foi uma corrente judaica palestina entre muitas outras, ressalta que é nesse lugar geográfico (a Palestina), histórico (antes dos anos 70-90), étnico-religioso, que é preciso se situar para se compreender o enraizamento e o surgimento do discurso cristão. Nesse sentido,

O enraizamento a partir do qual ele se constrói é o testamento: aliança, promessa e dom de Deus a seu povo eleito. Todo o sistema cristão da dádiva e da graça tem sua origem nessa herança comum: o monoteísmo, a eleição de Israel, dádiva dos dons gratuitos por excelência, o dom da terra a Abraão, o dom da lei a Moisés no Sinai, o dom da monarquia a Davi e do templo, o dom do espírito aos profetas que anunciam outros dons por vir: o Messias, a aliança nova, o coração novo, os novos céus e a nova terra, é o acervo comum que leva a esta outra afirmação do Novo Testamento: “todo dom

precioso e toda dádiva perfeita vêm do alto, do Pai das luzes” (Tg 1, 17) (TAROT, 2002, 171-172).

Assim sendo, Tarot revela que, num contexto dramático de sucessivas crises da sociedade judaica, apareceu Jesus, um profeta dentre outros que anunciava o fim dos tempos. Ao término desse ensaio, a autora faz algumas conclusões, dentre as quais resumirei quatro delas, pela relevância ao presente estudo (TAROT, 2002, p. 177-190):

A primeira é quando o autor refere que o problema da dádiva é central na mensagem de Jesus, desde a origem de seu movimento. De modo que ao responder a questão corrente na época: qual o maior dos mandamentos, a essência da fé bíblica? Jesus responde que é o amor a Deus e ao próximo como a si mesmo.

Nesse aspecto, o servir ao próximo parece ser um fator relevante no grupo A e em algumas do grupo B, como expresso em algumas falas abaixo:

“O que eu mais gosto na minha religião, é esse... é praticar o bem, sabe? A caridade, o bem... Eu acho, assim... Eu nunca sei ser uma pessoa má, sempre vem com uma mensagem boa sobre aquilo que aprendi, eu acho... muito em minha casa: tem que amar o próximo!” (SUJEITO A2).

“Todos nós somos irmãos uns dos outros. Ou rico, ou pobre, ou cego, ou aleijado, ou ladrão ou bandido, pra mim, eu acho... sabe! [...] Eu acho que todos nós precisamos de ajuda, né? E eu acho que isso é uma obrigação de todos nós. Cada um de nós tem a obrigação de ajudar a quem precisa, né? Eu penso assim, entendeu? E eu gosto, eu me sinto bem em poder ajudar alguém, eu me sinto bem” (SUJEITO B1).

A segunda conclusão de Tarot, é quando comenta que na mensagem de Jesus, a importância do perdão mútuo, da reconciliação, ocupa, evidentemente, uma posição central na gênese da graça como dom radical. Todo mundo deve perdoar, porque todo mundo tem algo de que precisa ser perdoado. Como Jesus integra sua própria morte à idéia de dádiva para fundar a nova aliança, permite ilustrar um aspecto sublinhado por Mauss: “na lógica do dom, dar é dar-se”.

Nesta pesquisa observei que os sujeitos do grupo A e alguns do grupo B, tanto perdoavam, compreendiam, a não participação, o não investimento de algumas pessoas da comunidade, pelos quais eles se empenhavam em ajudar. Percebi também esse “dar-se” da lógica do dom, através do volume de atividades e compromissos que assumiam na comunidade, como referi anteriormente.

A terceira consideração que menciono de Tarot é quando ele demonstra, citando diversos versículos, como a tradição bíblica falava do dom desinteressado:

De graça recebestes, de graça deveis dar! (Mt 10, 8). [...] Quando deres esmola, não saiba tua mão esquerda o que faz a direita (Mt 6, 1-4). [...] Para Paulo, devemos imitar a liberalidade de Cristo, dar retribuindo as graças recebidas, porque a generosidade do doador é em si mesmo uma graça de Deus (2 Cor 8, 1). [...] Além disso, quem dá agora está investindo também no outro mundo, construindo “um tesouro no céu” (Lc 12, 33) (TAROT, 2002, p. 186).

Essas considerações podem ser vistas nos relatos abaixo:

“Todos os trabalhos que eu fiz foram voluntários. [...] eu e as minhas duas filhas [...] agente só vive só pra ajudar as pessoas que mais precisam, num é? até porque agente [...] faz parte do Grupo da Misericórdia e foi lá que a gente aprendeu essas coisas, né? Levar o nosso apoio, a nossa palavra de conforto,

àquelas pessoas doente, lá no Hospital da Restauração, no Otávio de Freitas, no Hospital Osvaldo Cruz, né?” (SUJEITO B1).

“Eu me sentia feliz fazendo esses trabalhos, porque a gente quando trabalha pra o voluntário, a gente pensa que não tá ganhando dinheiro, mas, tá ganhado mais dinheiro, porque Deus nos dá a recompensa, né? Nem todos trabalha por dinheiro não, né?(SUJEITO A4).

“Eu resolvo tudo através da oração... estes trabalhos, esses sacrifício, todinho, que eu faço por gosto, já vem através da oração. Porque se Deus não fizesse com que eu fizesse isso, eu não fazia, não. E a gente pra alcançar a graça, a gente tem que se doar, fazer as coisas maravilhosa pros irmãos, reconhecer o outro, né? (SUJEITO A4).

A quarta observação tem especial relevância ao meu estudo, pois trata das duas tendências que se manifestam no cristianismo. Uma, que é a centrípeta - a comunidade de Jerusalém; a outra, mais centrífuga - os helenistas, Paulo: fazer-se tudo para todos... judeu com os judeus, pagão com os pagãos. Coloca Tarot que este é um problema crucial na vida das Igrejas, vez que o modelo cristológico do dom de si total, desenvolvido por Paulo, não é aceito por todos. De maneira que “essa tensão, que irá ressurgir em todas as épocas do evangelismo, de ímpeto missionário e de reforma das Igrejas, parece ser perfeitamente congênita ao cristianismo” (TAROT, 2002, p. 183).

Talvez essas duas tendências teológicas no cristianismo possam dar conta de algumas diferenças apresentadas entre os grupos, por ser um deles mais individualista, enquanto o outro é mais solidário. Assim, em conversa com um pastor da Igreja Batista, ele revelou que, embora algumas igrejas evangélicas mais recentes, como a Universal do Reino

de Deus, faça caridade, financiando abrigos e orfanatos, isso não é mencionado, porque o que importa, no sentido de atrair fiéis e acumular capital econômico-financeiro, é o discurso da Teologia da Prosperidade²².

Em consonância com um discurso cristão centrípeto, parece se encontrar algumas igrejas, das quais os sujeitos do grupo B fazem parte, onde se prega mais o amor a Deus do que aos irmãos e/ou é mais assimilado isso por parte daqueles sujeitos, como visível nos relatos de B4 e B5, por exemplo.

“Então, é isso o que ele ensina mais: a gente Ter fé e correr atrás daquilo que a gente precisa” (SUJEITO B4).

“O principal mandamento da minha religião é obedecer a Deus sobre todas as coisas. Ler a palavra, meditar e guardar....” (SUJEITO B5).

“Eu acho que servir... servir a Deus é ajudar o próximo como a ti mesmo, né? [...] é... servir a quem tá doente, a quem tá com fome, a quem tá nu, a quem tá precisando de apoio numa doença, em qualquer... situações, né?” (SUJEITO B1).

Em relação à conduta moral, percebo que entre os dois primeiros discursos e esse último há diferenças que refletem, provavelmente, as tendências centrípetas e centrífugas do cristianismo, mencionadas acima por Tarot.

²² A Teologia da Prosperidade teve origem na década de 40 nos Estados Unidos, tendo a efetiva introdução no seio evangélico na década de 70. A relação entre o fiel e Deus ocorre pela reciprocidade. Na busca da benção, o fiel deve determinar, decretar, reivindicar e exigir de Deus que Ele cumpra no acordo, realizando as promessas contidas na Bíblia. Em contrapartida, ao fiel compete dar dízimos e ofertas (MENDONÇA, 2007).

2.8 – Algumas Considerações

Como a teoria da dádiva vem sendo resgatada segundo um modelo interpretativo de grande atualidade para se pensar os fundamentos da solidariedade e da aliança nas sociedades contemporâneas (MARTINS, 2005, p. 45), aqui me ancoro nesse modelo para explicitar o meu problema de pesquisa, que foram as diferenças apresentadas entre dois grupos de Agentes de Saúde Mental Comunitárias.

Ao longo deste capítulo, foram vistas as abordagens feitas à teoria da dádiva, desde a forma como foi concebida, originalmente, por Marcel Mauss, até os estudos contemporâneos; como vem sendo estudada, em diferentes aspectos e por diferentes prismas ou abordagens, tais, como reciprocidade, aliança, reconhecimento, capital simbólico, até aos fundamentos e a regra do social, sendo, inclusive, sugerida como o terceiro paradigma nas ciências sociais.

Desse modo, aqui, também, se pode perceber a abrangência da concepção de Mauss, do *fato social total*, tentando denominar alguma coisa que subjaz ao que acontece socialmente; o que permeia todas as relações sociais, que pode ser visualizado nas sociedades humanas. Enfim, o que unifica o homem, que é o dar, o receber e o retribuir.

Acredito que, ao ressaltar a complexidade das motivações e modalidades de interações que envolvem os indivíduos e os grupos (MARTINS, 2005, p. 46), Mauss dá um passo de gigante para a compreensão dos fenômenos socioculturais, fazendo-se atualíssimo ao acentuar a interdependência dos diversos fatores que atuam na constituição do ser social. Assim, fica dentro de uma perspectiva interdisciplinar, tão em voga para a compreensão atual dos fenômenos sociais.

Nesse sentido, acredito que, na contemporaneidade, o diálogo existente entre a teoria antropológica e a sociológica sobre a dádiva não apresenta fortes diferenças. Explicitando, eu diria que no século passado era mais corrente, ou usual, o enfoque antropológico privilegiar mais os aspectos simbólicos, culturais da dádiva, enquanto o enfoque sociológico privilegiava mais movimentos, ações, dentre outros. Entretanto, atualmente, ambos os enfoques privilegiam, também, o simbólico, como visto acima nas falas de sociólogos que compõem o movimento do MAUSS, como Caillé e Martins.

A esse respeito, Martins (2005) comenta que, na época de Mauss, a palavra antropologia tinha um significado mais amplo e englobante, sendo definida como a Ciência do Homem. Cita, então, um artigo de Mauss, denominado *Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia*, apresentado em 1924, onde ele esclarece o lugar da sociologia na antropologia, afirmando que:

a sociologia é, como a psicologia humana, uma parte daquela parte da biologia que é a antropologia, isto é, o conjunto das ciências que consideram o homem como ser vivo, consciente e sociável”. E complementa: “pretendo ser apenas historiador ou antropólogo e, eventualmente, psicólogo, para dizer mais precisamente o que se deve entender pelo seguinte: que a sociologia é exclusivamente antropológica (MAUSS, 2003, p. 319). Ou seja, (considera Martins) não há em Mauss, nesse período, preocupação com a disputa de poderes que vai ocorrer no interior do campo científico com o aprofundamento das divisões disciplinares ao longo do desenvolvimento das ciências sociais, no século XX (LEVINE, 1997). Ao contrário, a preocupação com a sociologia em Mauss aparece como necessidade de destacar, dentro da disciplina mãe, a antropologia, um espaço particular para os estudos sobre a sociedade moderna, que ele propõe seja a sociologia. (MARTINS, 2005, p. 46-47).

A semelhança dessas reflexões maussianas, ocorridas nas duas primeiras décadas do século passado, também na contemporaneidade a interdisciplinaridade está em voga. Assim, ela perpassa desde disciplinas que têm objetos de estudo mais díspares, até os mais aproximados ou mais similares, como as disciplinas antropologia e sociologia, que pertencem às ciências sociais, e nas quais, um dos grandes objetivos é a compreensão, ao longo da

história, das diferentes formas pelas quais os homens, mediante interrelações com seus pares, vão desenvolvendo práticas sociais com sentido e significado.

No próximo capítulo, procuro mostrar, através das construções teóricas de diversos autores, as relações que antevejo entre a dádiva e a vivência religiosa, em alguns grupos religiosos.

CAPÍTULO 3 – A VIVÊNCIA RELIGIOSA E O COMPROMISSO COM A PARTICIPAÇÃO SOCIAL SOLIDÁRIA

A religião é o segundo eixo teórico para a compreensão do meu objeto de estudo, uma vez que procuro investigar a relação entre a crença religiosa cristã e a participação social solidária. Neste Capítulo, examino a posição dos grupos aqui estudados em relação a dois aspectos da religião: (1) A importância da crença como fornecedora de poder e sentido; (2) A orientação teológica, que é fornecida pela comunidade que constitui a sua igreja, para uma conduta moral. Essa comunidade inclui os agentes religiosos (padres, pastores, dirigentes religiosos [espíritas]) e demais integrantes, denominados de consumidores de bens religiosos, por Bourdieu (2003), os quais estão representados, aqui, pelos adeptos das religiões, associações, ONGs e os grupos religiosos. Assim sendo, dividirei este Capítulo em quatro partes. Na primeira, pretendo situar, de forma breve, o debate social da religião na contemporaneidade, no mundo e, especificamente, no Brasil. Na segunda parte, investigo o que alguns pesquisadores têm revelado sobre as relações entre religião e participação social. Na terceira, coloco alguns teóricos paradigmáticos, clássicos e contemporâneos, que fazem parte da história do pensamento sócio-antropológico da religião. Por último, procuro estabelecer um diálogo com a teologia da libertação e o seu possível desdobramento numa teologia da solidariedade, por supor que esta última, provavelmente, responde por uma grande parcela das diferenças encontradas entre os grupos. À semelhança do capítulo anterior, irei entremeando meus achados de pesquisa na categoria religião, com o referencial teórico mencionado.

3.1 – Situando o Debate sobre Religião na Contemporaneidade

A palavra religião é oriunda do latim *religio*, cognato de *religare*, ‘atar’, ‘ligar para trás’, significando, então, os laços que unem o homem à divindade (ENCICLOPÉDIA BARSA, 1995, p. 256). No Guia Prático de Antropologia, da Cultrix (1973), “a religião se caracteriza por uma crença num ser ou seres sobrenaturais, uma atitude emocional em relação a eles e um modo formal-ritual-de dirigir-se a eles” (224).

A religião é um tema de interesse de diversas disciplinas dentro das ciências humanas e sociais, uma vez que influencia tanto a organização social da coletividade, como, também, a conduta moral e as práticas sócias dos indivíduos. Desse modo, a temática religiosa sempre esteve presente no percurso das ciências sociais e continua sendo alvo de investigações, na contemporaneidade. Assim, não obstante o prognóstico do fim da religião, como previam os adeptos da teoria da secularização, nas últimas décadas têm crescido, no mundo, os núcleos de pesquisa sobre a religião nas universidades e nas demais instituições religiosas e laicas, para dar conta de uma pluralidade religiosa na qual se multiplicam igrejas, seitas, crenças, rituais e organizações religiosas. Corroborando, Souza e Martino (2004, p. 7) colocam:

De um lado, os índices recentes apontam, em todos os sentidos, que a religião está perdendo cada vez mais espaço dentro da sociedade. Por outro, o número de igrejas, templos, centros e “espaços místicos” aumenta a olhos vistos. Há uma relação dialética entre religião e modernidade que escapa a qualquer análise redutora.

Essa perda de espaço da religião, por um lado, e a diversidade religiosa, por outro, originam, também, transformações nas crenças, rituais, carisma, motivações, comportamentos, ações, organizações religiosas, dentre outras. Assim, para entender aspectos da religião, pode-se tanto fazer uma análise macro, levando em conta os fatores sócio-

político-econômicos-culturais ligados à organização social como um todo, bem como uma análise micro, onde se observa o lado da mística, da subjetividade, da experiência, da vivência do sagrado, que envolve os sentimentos, as emoções, os valores. Essa última é a proposta neste trabalho, aqui em discussão.

Acrescentando, Carvalho (1998) coloca que essa tensão entre religião e sociedade pode ser mais bem compreendida se a entendermos como o ponto zero do qual partem duas dimensões constitutivas da vida individual e coletiva: a mística e a política. Essas são indissociáveis, mas tendem a se separar e se perdem de vista no momento da análise e dos diagnósticos de intervenção.

Nesse sentido, aqui quero examinar a relação entre a crença no evangelho cristão e o direcionamento para uma conduta moral. Argumento que o cristianismo, que é baseado numa tendência centrífuga (TAROT, 2003), o que apóia uma Teologia Solidária, ao valorizar a partilha e a solidariedade, cria um suporte que estimula e incentiva a visão da dádiva. Desse modo, procuro compreender como – mediante interações sucessivas, que vão ocorrendo ao longo da história de vida dos sujeitos dos grupos aqui examinados – são transmitidos, assimilados e subjetivados normas, valores morais e éticos de indivíduos, grupos, comunidade e sociedade.

3.1.1 – Globalização e Religião

No artigo *A Dessecularização do Mundo: uma visão global*, Berger (2001) procura caracterizar alguns movimentos religiosos que ressurgiram, especialmente o islamismo e o protestantismo, especulando o papel da religião no cenário mundial contemporâneo e questionando a tese da secularização.

Argumenta que a teoria da secularização está equivocada, tendo em vista que o mundo atual, com algumas exceções, é tão ou mais religioso quanto antes. No atual cenário religioso no mundo, Berger (2001) menciona que são os movimentos conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas que estão crescendo, justamente aqueles que rejeitaram o *aggiornamento* à modernidade. Contrariamente, as instituições e os movimentos religiosos que tentaram se ajustar ao que consideram modernidade estão em declínio. Comenta que essa interação de forças secularizantes e contra-secularizantes é um dos temas mais importantes para uma sociologia da religião contemporânea.

Complementando, na conferência *Pluralismo Global y Religión*, Berger (2005) refere que, atualmente, existe uma globalização de movimentos religiosos, alguns deles apresentando um grande dinamismo. Como supõe que a modernidade conduz ao pluralismo religioso, ele examina aqui as conseqüências que traz para as instituições religiosas, para a consciência subjetiva dos indivíduos, assim como para as possibilidades de êxito de projetos fundamentalistas ou sectários.

No que concerne às conseqüências do pluralismo na subjetividade dos indivíduos, Berger as resume na seguinte frase: a religião perde sua condição de realidade que se dá por aceita na consciência. Assim sendo, apesar de historicamente a religião ser parte essencial do que se dava por aceito, o pluralismo debilita essa homogeneidade e o indivíduo precisa refletir sobre as propostas cognitivas e normativas de sua tradição e, conseqüentemente, precisa escolher.

Nesse sentido, afirma que é diferente uma religião que se escolhe de uma que se dá por aceita; ou a tradicional e a neotradicional. Desse modo, a religião moderna se caracteriza por indivíduos que refletem os meios religiosos que se lhes oferecem, além de os modificarem, os selecionarem e os escolherem. Refere Berger que Hervieu-Lèger denomina

esse fenômeno de *bricolage*, enquanto os norte-americanos criaram uma expressão para definir essa circunstância: preferência religiosa. Assim, unindo as dimensões institucional e subjetiva do pluralismo, Berger chega a uma proposição de amplo alcance: “Em condições de pluralismo todas as instituições religiosas, tarde ou cedo e queiram ou não, se transformam em associações voluntárias” (BERGER, 2005, p. 11).

Pelos dados recolhidos nesta minha pesquisa, considero de suma importância o papel dessas associações no desenvolvimento, continuidade e, mesmo, sobrevivência das igrejas. Numa escala micro, pude perceber o desenvolvimento de algumas igrejas, católica e evangélica batista, bem como da religião espírita kardecista, no bairro do grupo A, onde se multiplicam grupos religiosos que desenvolvem trabalhos na comunidade. Dessa maneira, a importância da infra-estrutura, dos espaços disponibilizados, das associações, pode ser visualizada nas referências feitas aos locais de atuação e nas articulações desse grupo, tais, como: (1) Associação Internacional da Caridade (AIC), Pastorais Sociais (da Criança e da Saúde) e Centros Comunitários, que são organizações ligadas à Igreja Católica; (2) Centro de Integração Menor e Idoso da Várzea (CAMIV), Desafio Jovem e Casa Lar, que são entidades vinculadas à Igreja Evangélica Batista; Lar Fabiano de Cristo e Centro Espírita Luz, Esperança e Caridade, que são organizações ligadas à religião Espírita Kardecista.

De maneira similar, a importância dessa infra-estrutura, através das associações e grupos religiosos, que fornece o apoio físico e psicológico no desenvolvimento dos trabalhos, pode ser visualizada, também, no grupo B, nos sujeitos B1 e B9. Estes desenvolvem, regularmente, práticas solidárias na comunidade, pois, têm uma ligação forte com grupos religiosos que as privilegiam e estimulam. Assim, por exemplo, o sujeito B1 afirma que a paróquia do seu bairro “*está devagar quase parando*”, pois não promove nenhuma atividade para ajudar as pessoas, como, também, os fiéis não têm essa disponibilidade para o fazer. Esse

fato faz com que esse sujeito não freqüente a igreja do seu bairro e procure outra, a de Nossa Senhora do Carmo. Por esta se localizar no centro da cidade, o sujeito B1 precisa se locomover, de ônibus, num percurso que gira em torno de 40 minutos. Entretanto, essa igreja possibilita que vivencie, junto a grupos consolidados, a sua crença, bem como realize sua disponibilidade de servir, que é coerente com o mandamento cristão, absorvido desde criança.

Suponho que esse comportamento tanto reforça a importância da convivência em associações e/ou grupos religiosos, que privilegiam a partilha na manutenção e continuidade da crença, bem como reflete a escolha, a opção do sujeito, que será trabalhado, mais adiante, no capítulo que trata da subjetividade.

Acrescentando esse raciocínio, Berger (2005, p. 11) afirma que a capacidade de uma instituição religiosa, para se adaptar a um ambiente pluralista, estará estreitamente ligada a sua capacidade para adotar a forma social de uma associação voluntária, a qual, por certo dependerá, em grande medida, de sua história passada. Diante dessa perspectiva, acredito que, provavelmente, nessa época de pluralismo religioso, a sobrevivência dessas igrejas mais tradicionais, como a católica e o protestantismo histórico, seja, em muito, possibilitada por conta do leque de atuação que têm em atividades sociais solidárias na comunidade.

Por sua vez, Oro e Steil (1997), ao organizarem as conferências e trabalhos, apresentados no congresso que objetivou analisar a globalização religiosa nos países do Merco Sul, bem como a situação religiosa nesses países, assinalam que a globalização representa, para os autores que compõem essa coletânea, um novo paradigma dentro do qual se deve pensar a sociologia e a antropologia da religião. Desse modo, supõem que, além de uma realidade econômica ou política, a globalização apresenta-se como uma perspectiva, um horizonte, uma rede de significados dentro da qual se deve interpretar novas e velhas formas

de relações sociais e religiosas. Ratificando esse pensamento, Pace (1997, p. 25-42) define a globalização como:

um processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento. A consequência é o aparecimento de uma dupla tendência: ou a abertura à mestiçagem cultural ou o refúgio em universos simbólicos que permitem continuar imaginando unida, coerente e compacta, uma realidade social profundamente diferenciada e fragmentada (PACE, 1997, p. 32).

Ao logo do texto, Pace fala da importância de revisar o conceito de sincretismo, de enfatizar a perspectiva comparativa e de compreender a religião mais como um sistema simbólico do que pelos seus aspectos funcionais.

Prandi (1997, p. 63-70), por sua vez, na conferência *A Religião do Planeta Global*, responde algumas indagações, que, pela pertinência a esse estudo, serão aqui mencionadas. A primeira delas é *por que num mundo desencantado crescem as religiões?* Respondendo, ele afirma que, de um lado, é por conta da sociedade desse mundo desencantado ser problemática, descontínua, heterogênea, fragmentada e fragmentária. Dentre as explicações dessa ocorrência, coloca que isso advém do progresso não atingir a todos igualmente, uma vez que, historicamente, mudança social, ainda que carregue o lema da homogeneidade, também significa diferença e diferenciação. Assim, “É nesse fosso que crescem e progridem as religiões das massas, pelo menos a maioria esmagadora delas; religiões prosperam com a pobreza das populações que ficam social e culturalmente para trás” (PRANDI, 1997, p. 64).

Paralelamente a essa situação, Prandi comenta que a religião cresce, também, topicamente como fornecedora de soluções para os que conhecem e experimentam o que de melhor é capaz de fornecer a nossa contemporaneidade construída na razão, na ciência e na tecnologia. “Onde o homem tudo pode, Deus é inútil” (PRANDI, 1997, p. 65). Quando essa

conquista profana falha, pondo em risco a segurança, a felicidade e o conforto material, cada indivíduo pode sentir-se compelido a socorrer, momentaneamente, a Deus, à religião e à magia. Pagam por isso e sentem-se livres e não comprometidos em relação a Deus e seus agentes. Esse tipo de religião também cresce como serviço. Além disso, atualmente, “a religião, em muitas de suas versões e modalidades, também é uma expressão importante de identidade individualizada, de fruição de sentimentos pessoais, de gosto e prazer” (PRANDI, 1997, p. 65).

No que concerne às indagações *quem é o novo objeto da lealdade última no mundo globalizado? E, que papel ocupa a religião nessa nova condição?* Refere que qualquer que seja a resposta, a religião poderá ganhar novo status na questão da política e da democracia, assinalando:

Religiões são fontes de sentido, nos dizem o que é o mundo, como devemos nos colocar nele, aceitando-o, rejeitando-o, procurando sua transformação etc. Fornecem modelos não só de identidade, no sentido de dizer quem somos nós, mas também propiciando referenciais para nossas “representações de direitos, de igualdade, de justiça e, porque não?, de fraternidade que, se não levam exatamente ao modelo de democracia que engendramos, não são menos portadores de utopia social” para usar as palavras de Paula Monteiro (1996, p. 23) (PRANDI, 1997, p. 67).

Nesta minha pesquisa, percebi que a religião, nos sujeitos de ambos os grupos, expressava a identidade, os sentimentos, as emoções, motivações, bem como propiciava referenciais para as suas representações de direitos, de justiça e de solidariedade, como visível nas falas, abaixo:

“A religião é um alimento, né? [...] Se alimentar desse Deus, né?, pra gente ter força, se não a gente fica meio perdido, viu! Num agüenta muita porrada não, num é?” (SUJEITO A1).

“O que eu mais gosto na minha religião, é esse... é praticar o bem, sabe?”

(SUJEITO A2).

“A religião tem muita importância na minha vida. Todos os dias eu vou à missa e ainda tenho os meus momentos de oração pessoal” (SUJEITO A3).

“Em tudo, em tudo, em todos os trabalhos, em todos os sentidos a minha religião me ajuda. [...] eu acho que ela renova a nossa vida, os nossos pensamentos, o nosso modo de viver” (SUJEITO B1).

“Desde que eu nasci, como eu disse pra... [risos] que eu tenho 61 anos, é... Sou religiosa, sou católica, desde que a minha mãe me ensinou a caminhar pra igreja. Minha mãe disse que, quando a gente era pequenininha... ela disse que a gente, que a gente ensina os filhos da gente andar, quando ele tá querendo andar, né? Porque aí, é... ela disse que pega no braço e diz assim: vamos pra igreja. Sabe? Aí, disse que eles aprende bem rápido a andar. Minha mãe tinha essa simpatia, né?” (SUJEITO B1).

“Ninguém pode viver no mundo sem religião; a gente num pode viver sem religião, porque nós temos um Ser Supremo, acima das nossas cabeças e é Ele que me dá força. É Ele quem guia a nossa vida; as nossas vidas é guiada e determinada por Deus. Às vezes, a gente pensa que faz da nossa vida o que quer; mas, não! O controle da nossa vida vive nas mãos de Deus, né?” (SUJEITO B4).

Entretanto, embora a religião funcione para ambos os grupos como fonte de sentido e de poder, ela impulsionou como uma força motriz nos comportamentos solidários, principalmente nos sujeitos do grupo A e em alguns do grupo B, fato esse que será, paulatinamente, explicitado ao longo desta exposição.

No que concerne à situação religiosa nos países do Cone-Sul, há, simultaneamente, um processo de desinstitucionalização religiosa, sobretudo em relação ao catolicismo, e de reinstitucionalização em grupos religiosos com fortes conteúdos identitários e emocionais (MALLIMACI, 1997, p. 73-92). De maneira similar, no campo religioso brasileiro contemporâneo, Sanchis (1997, p. 103-116) ressalta o fim da hegemonia católica e a imensa diversidade religiosa, articulada institucional e subjetivamente.

Esse autor revela que no campo religioso brasileiro existem combinações variadas, que são provocadas pelo encontro de diferentes matrizes religiosas – Católica, Africana e Indígena. Posteriormente, a essas primeiras vêm se juntar outras, como o Espiritismo, a Umbanda e o Santo Daime, os quais, por sua vez, são, também, confrontados com surtos de modernidade religiosa, sendo o mais significativo a expansão do Pentecostalismo. Para Sanchis (1997), esses exemplos de reformulações contemporâneas das identidades religiosas “articulam criativamente uma moderna aplicação mais rígida do princípio de identidade com uma tradição sincrética. [...] o sincretismo moderniza-se, mas persiste” (SANCHIS, 1997, p. 115).

No entender desse autor, esses três momentos da modernidade se articulam e trançam-se entre si no contemporâneo campo religioso brasileiro. Alguns sujeitos do grupo B exemplificam essas considerações. Assim sendo, seis sujeitos desse grupo já foram católicos; hoje, restam três. Desses, apenas o sujeito B1 está satisfeito e integrado com a sua religião, embora mencione a inexistência de grupos católicos na área, como mencionado anteriormente: *“A Igreja daqui é devagar, quase parando. O grupo daqui que eu participava acabou-se”* (SUJEITO B1).

Como católico praticante, desloca-se, de ônibus, até o centro da cidade, para participar de grupos religiosos de oração e de atividades solidárias em outra igreja, como refere:

“... que é na quinta e na sexta. Na quinta-feira, é a hora da graça da Igreja do Carmo, que a gente faz parte. E, na sexta-feira, de duas horas, a gente faz parte, também, da hora da misericórdia, também, né? E é assim. A gente sai pra fazer visita aos doentes, e o nosso trabalho é esse” (SUJEITO B1).

Em relação aos outros dois sujeitos desse grupo – B2 e B3 – que são católicos, parece existir um sincretismo religioso na conduta do Sujeito B2, como refere:

“De vez em quando eu vou pro Vale do Amanhecer. [...] quando eu chego lá, eu me sinto tão bem! Aconteceu de eu estar... Eu estava com um problema de febre, de...a pressão subia e descia; e, de vez em quando, eu tinha umas doenças, num sei de quê. Que eu tava boazinha, assim e, de repente, me acontecia alguma coisa... dava falta de ar, é... taquicardia... Eu fui até socorrida. Aí, depois uma amiga minha me levou lá. Aí, pronto, desapareceu tudo! Aí, fiquei. Gostei. Aí, eu fiquei lá. Eu vou sempre lá. [...] Quando eu sinto que tou muito agoniada, assim, às vezes, aí eu vou pra lá. Chego lá, melhora tudo. [...] A gente passa pelo médium, né? [...] e a gente diz o que tá acontecendo com a gente; também, eles dizem o que é que tá acontecendo; aconselha. Aí quando a gente faz uns trabalhos lá, que é tudo de oração, sabe? [...] Aí, pronto! A gente já sai outra. [...] Eu sou católica, sabe ? Vou pra minha igreja desde de... de pequeninha, que eu fui criada na religião católica. [...] Vou às duas. [...] No Vale do amanhecer já faz uns 4 anos, desde que aconteceu [...] o negócio comigo. Depois aconteceu um negócio, um problema muito sério com o meu cunhado. Gostei!

Não deixei de ir mais lá. Pra ajudar na recuperação dele e, realmente... resolveu” (SUJEITO B2).

Em relação ao Sujeito B3, apesar de ele não praticar o trânsito religioso, está afastado de sua religião, por conta de uma decepção que teve. Já procurou outras denominações evangélicas, por sugestão de colegas, mas não se fixou em nenhuma, porque diz se identificar mais com a religião católica. Refere que, apesar de afastado dos rituais dessa igreja, a sua *“fé em Deus continua inabalável”*.

Esses depoimentos mostram tanto o sincretismo religioso, bem como a fragilidade do pertencimento religioso católico desses sujeitos, que, no caso específico, parece, também, estar ligado à inoperância dessa igreja no bairro, como mencionei, anteriormente, no local de estudo.

Nesse sentido, Parker no artigo *Globalização e Religião: o caso chileno*, afirma que “se a secularização foi o movimento dominante no campo religioso da modernidade, a sincretização de crenças e suas rearticulações em formas diversas, parece ser o modo como a religião se apresenta na pós-modernidade” (PARKER, 1997, p. 118).

Procurando, em uma pesquisa, relacionar o processo de racionalização com a permanência, ou não, de crenças mágico-religiosas entre dirigentes locais de Santiago, esse autor relata dois fenômenos recorrentes: (1) A desfiliação institucional em relação às igrejas cristãs históricas. (2) A influência crescente de uma forma de religião difusa, concretizada, particularmente, pelo movimento *New Age*.

Corroborando, Oro e Steil (1997, p. 16) constataram, nas análises dos diversos participantes da mesa redonda dos países do Cone Sul, a existência de uma realidade religiosa, em seus países, definida como *religião difusa*, associada, em parte, à *New Age*, mas

que engloba um espectro muito mais amplo de crenças e práticas religiosas, uma realidade que aponta para uma implosão do próprio conceito de religião. Essas transformações da religião, “como mostra Parker, não acontecem fora das religiões históricas, mas estas também buscam se adaptar às novas exigências, mudando seus perfis e incorporando formas cada vez menos institucionais de compromisso e pertencimento de seus adeptos” (ORO e STEIL, 1997, p. 16-17).

3.1.2 – Pluralismo Religioso no Brasil

No artigo *As Religiões no Brasil*, Pierucci (2000), fazendo uma retrospectiva da religião no país até os dias atuais, comenta que o Brasil foi um país oficialmente católico, por quase quatro séculos. Conforme o autor, com o regime republicano, em 1889, ocorreu a separação judicial da Igreja Católica do Estado Nacional, que permitiu a *Liberdade de Culto*, a qual foi instituída na constituição de 1891. A partir daí, teve início uma era de expansão organizacional, atualmente, como mostra esse autor:

a situação do quadro religioso brasileiro é de competição pluralista entre religiosidades as mais diversas. O quadro é de pluralismo religioso, energizado por um processo de conversão e reconversão muito complexo e dinâmico, com os mais diferentes movimentos de reavivamento das religiões tradicionais, além da incorporação de novas formas de religiosidade, a criação de novas igrejas e até mesmo de algumas novas religiões, não raro com a passagem do converso por várias possibilidades de adesão religiosa (PIERUCCI, 2000, p. 283).

Entretanto, refere Pierruci, a diversidade de cultos e crenças tem se concentrado nas Igrejas Cristãs, de modo que 88% dos brasileiros adultos professam o cristianismo. Assim sendo, “mais que um país católico o Brasil parece se tornar cada vez mais um país cristão” (PIERUCCI, 2000, p. 284).

Essa passagem do converso, por várias religiões, ocorreu com alguns sujeitos do grupo B, como ilustrado na conduta religiosa do sujeito B7, o qual, quando teve início a

capacitação em Agente de Saúde Mental Comunitário, em 1997, era católico e dizia que freqüentava a missa semanalmente. Em algumas reuniões de grupo, ocorridas em 2004, verbalizou que gostava muito de freqüentar a Igreja Universal do Reino de Deus, afirmando: *“Eu gosto muito de ouvir os louvores e os cânticos. Tem dias que eu vou, e volto outra”* (SUJEITO B7). Posteriormente, numa das últimas reuniões que fizemos em 2006, referiu, espontaneamente, sem ninguém perguntar: *“Eu sou Batista, graças a Deus!”* (SUJEITO B7).

De forma similar, o sujeito B6 era Adventista do 7º dia, quando iniciamos a capacitação. Numa entrevista realizada em 2002, havia se desligado dessa igreja há alguns anos e não tinha definido à qual iria se filiar, como mencionou: *“Minha religião é Deus, pois vou numa igreja e noutra”* (SUJEITO B6). Com essa menção, queria se referir que ia tanto na Igreja Católica como na Evangélica. Dois anos após, definiu-se pela Igreja Batista e parecia estar muito feliz com sua escolha, como mencionou:

“Sou Evangélica, né? E, a partir do momento que você tem Deus no seu coração, você se enche de amor, né? E é muito bom quando a gente tem amor no coração; a gente, quanto mais amor dá... amor é uma coisa que você dá e, e... E ele não falta, né? Parece que quanto mais você dá mais ele aumenta, né?” (SUJEITO B6).

Essa diversidade religiosa no país está retratada no livro *O Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil* (JACOB et al, 2004), através de tabelas, estatísticas, mapas e análises sobre a realidade religiosa e sócio-demográfica brasileira. Os autores colocam, ao longo do livro, muitos fatores que estão envolvidos nesse processo de mudança do perfil religioso brasileiro, que se revela, principalmente, pela redução do percentual de católicos e pelo aumento da porcentagem dos evangélicos pentecostais e dos sem religião. Assim, no início do Século XX, 99% da população brasileira era composta por católicos. Atualmente, corresponde a 73,9%. Por sua vez, os evangélicos cresceram de 6% para 10,6%,

enquanto o grupo de pessoas que se diz "sem religião" saltou de 4,7% para 7,4%, no período de 1991 a 2000.

Apesar de considerarem que o pluralismo religioso é uma das características do mundo atual, esses autores procuraram identificar em que territórios e em quais condições demográficas, sociais e econômicas essas transformações estão ocorrendo. Observaram, então, que algumas áreas se destacavam mais que outras pela expansão dos evangélicos pentecostais e das pessoas sem religião, como as Regiões Norte e Centro-Oeste e as periferias metropolitanas. Vêem, de comum, nesses dois espaços – as frentes *pioneiras* e as periferias urbanas – a existência de populações migrantes, que são desprovidas de condições mínimas para uma vida digna, pela carência de moradia, emprego, saneamento básico, escolas, hospitais etc. (JACOB et al, 2004, p. 216). Essas considerações reafirmam a argumentação de Prandi feita anteriormente.

Analisa que, diante desse quadro de anomia, resultante da ausência do Estado, criam-se situações de *vácuo estatal*, que acabam sendo preenchidas pelos grupos religiosos. Desse modo, supõem que os “migrantes, desenraizados e fragilizados, convivendo com a pobreza, violência, alcoolismo e prostituição, encontrem nas igrejas pentecostais, mais ágeis do que a católica, espaço para reconstrução da sua identidade social, cultural e religiosa” (JACOB et al, 2004, p. 216).

A esse respeito, no artigo *A fé que move*, Novaes (2004) expressa sua opinião, juntamente com alguns comentários dos redatores sobre esses resultados: “As pessoas buscam mais o sentido da vida e esse é um caminho natural para a religiosidade”. Considera a autora que um outro fator que explica o poder de atração das Igrejas Evangélicas sobre os setores mais carentes da população é a auto-ajuda e a congregação social. “É a chave dos pentecostais”. Para essa autora, os evangélicos falam da vida real e de soluções para os

problemas cotidianos, enquanto o catolicismo remete a salvação para depois da morte. É muito importante, também, o atendimento personalizado. A pregação pentecostal individualiza os fiéis: “*Você é o escolhido por Deus*” (NOVAES, 2004, p. 24-7).

Jacob et al (2004, p. 217) acreditam que o crescimento evangélico é fruto de um projeto religioso bem articulado, com divisão de atuação territorial entre eles. Esse plano de expansão, inicialmente tinha um caráter mais religioso que político. Entretanto, aos poucos, foi tomando uma feição político-religiosa – como observado no bom desempenho da candidatura de Anthony Garotinho para presidente da República – nas áreas com maiores percentuais de evangélicos do país, como as Regiões Norte e Centro Oeste.

3.1.3 – Trânsito Religioso

No artigo intitulado *O Sagrado em Novos Itinerários*, Teixeira (1998) comenta em relação a essa denominação, a qual se refere à grande circulação de pessoas pelas diversas alternativas religiosas. Para ele, um dos traços que caracterizam o campo religioso contemporâneo, nessa transição de milênio, é a “desregulamentação das identidades religiosas históricas”. Ocorre um processo de desinstitucionalização religiosa, expressada no desligamento de parte dos fiéis tradicionais de sua identidade religiosa particular.

Como nesse contexto verifica-se uma real dificuldade de transmissão das identidades religiosas de uma geração para outra, o autor refere que o perfil religioso que se coaduna bem com a modernidade religiosa é aquele do peregrino, que traz consigo as marcas da mobilidade, construída a partir de experiências pessoais. Na condição moderna, o indivíduo se vê diante do imperativo de construir, com seus próprios recursos e disposições, as significações de sua existência. Conforme Teixeira (1998), paralelo a esse refluxo, vê-se, também, no cenário religioso contemporâneo, uma sensibilidade crescente para a pluralidade de visões de mundo e a “bricolagem”. Nesse processo de “subjativização das crenças

religiosas”, os indivíduos passam a compor o seu sistema religioso, sem uma relação mais precisa com um corpo de crenças institucionalmente válidas. Essas considerações pode ser visualizadas no relato do sujeito B4:

“Eu sou evangélica [...] quando eu era criança... eu fui criada numa Igreja evangélica; dos quatro anos de idade até os 25-27, eu fui de Igreja Evangélica Presbiteriana. Depois eu casei com uma pessoa Umbandista. Então, eu passei a praticar a Umbanda, também, mas aí eu não tinha aquela devoção, aquele amor por essa religião... por essa religião, não, por essa seita, que a Umbanda não é religião, é seita. Mas, por causa do marido, que tinha aqueles trabalhos, aquelas coisas pra fazer [...] Passei vinte anos [...] Dançava, cantava, fazia tudo. Quando me separei do marido fiquei no espiritismo Kardecista [...] Fiquei, mais ou menos, uns 8 anos, porque gostava mais. [...] Lá elas ensina, também, a amar o próximo como a si mesmo, a fazer caridade; gosto de ver os trabalhos dos Kardecistas [...] Aí, há mais ou menos um ano atrás, apareceu uma dor em mim que não tinha remédio que passasse. Um dia, eu tava vendo televisão e vi passar uma Igreja falando sobre a cura. [...] Eu fui no endereço que eles deram e, quando cheguei lá, o pastor perguntou se eu tinha fé que Jesus me curasse. Eu respondi que tinha. Daí, ele disse que ia fazer uma oração e se eu tivesse fé eu seria curada. Desde esse dia a minha dor sumiu e eu passei a ser dessa Igreja [Universal do Reino de Deus]. [...] Depois me aborreci, porque eles queriam que doasse até as coisas da minha casa. Hoje, sou da Internacional da Graça. Vai fazer um ano que eu estou nessa igreja, no dia 11. [...] não discuto religião, porque eu acho que religião não é coisa de ninguém andar discutindo; é coisa da pessoa aceitar e seguir, se quiser; seja qual for. E a minha é Evangélica... Eu gosto

muito da minha religião e eu acho que a religião na vida de uma pessoa é uma necessidade” (SUJEITO B4).

Um elemento comum, nesse grupo B, é a frequência do trânsito religioso. Isso ocorreu em sete dos nove sujeitos que o compõem, sendo por eles explicitado como: a) a procura de saídas para seus problemas de saúde física e psicológica, como os sujeitos B2, B4 e B7; b) por conta da flexibilidade que apresentaram no pertencimento religioso, como os sujeitos B2, B3, B4, B5, B6, B7; c) pela ausência de congregação social da sua igreja, como os sujeitos B9, B7 e B2.

Desse modo, o trânsito religioso, que ocorreu na grande maioria dos elementos do grupo B, provavelmente, representava uma procura pela auto-ajuda, pela congregação social, aliado a pouca representatividade de sua igreja no bairro e ao “frouxo” pertencimento religioso, de maneira que, nesse grupo, coexistiam velhas (institucionalizadas) e novas (desinstitucionalizadas, autônomas) formas do viver religioso.

Nessas breves considerações sobre o debate da religião na contemporaneidade, creio ter possibilitado uma visão parcial do que se passa em relação aos sentidos e valores que estão sendo produzidos no campo religioso dos grupos aqui estudados.

3.2 – Religião e Participação Social

No que concerne a essa relação, o cientista social Otto Maduro (1983), no livro *Religião e Luta de Classes*, coloca que fazer sociologia das Religiões é vê-las e estudá-las como fenômenos sociais,

como fenômenos socialmente produzidos, socialmente situados, limitados, orientados, estruturados e com uma influência sobre a sociedade em que se encontram. [...] o campo religioso é uma realidade parcialmente produzida pelas relações parciais, uma realidade parcialmente autônoma e uma

realidade parcialmente produtora de relações sociais (MADURO, 1983, p. 46).

Desse modo, acredita o autor que um dos aspectos fundamentais de toda religião é proporcionar uma determinada cosmovisão aos seus adeptos, que lhe permita situar-se, orientar-se e atuar, da maneira mais satisfatória possível, em seu meio ambiente sócio-cultural. Discordando da concepção funcionalista de que a religião sempre funciona em prol do equilíbrio interno de cada sociedade, Maduro (1983, p. 157-160) coloca sua posição, explicitando que:

A importância de uma religião em uma sociedade é, de modo semelhante a suas funções sociais, variável: pode mudar conforme as mutações históricas, estruturais e conjunturais tanto da sociedade como do campo religioso em si (...) Todavia, toda religião apresenta uma tendência a efetuar certa totalização da experiência individual e coletiva; isto é, tendência a organizar toda a experiência passada, presente e futura – das pessoas e dos grupos – em referência a forças sobrenaturais e metassociais. Essa tendência faz com que, para aqueles grupos e comunidades nos quais a religião desempenha um papel central, o peso da religião no condicionamento da conduta coletiva tenha importância decisiva (MADURO, 1983, p. 158)

Essas considerações aplicam-se aos membros dos dois grupos aqui estudados, como se observa em algumas narrativas, a seguir:

“Ah! A minha religião é muito importante [...] em tudo na minha vida. É no meu deitar, é no meu acordar, é no meu andar, é... é... em tudo. A minha religião é muito importante pra mim... Na minha saúde, na minha doença, eu aceito, como é que diz... é... a morte, como... a gente tem que aceitar. Tudo isso é a nossa fé na nossa religião, né?” (SUJEITO B1).

“Eu acho que qualquer um, tando na luta, tem que ter sua religiosidade, tem que ter sua fé. Acho que em todos os setores da vida; não só o trabalho. A gente tem que ter, se não você num... você pira. [...] Tem que ter uma coisa superior pra te apoiar, te levantar. É claro que têm as pessoas, têm os amigos, mas tem hora que nem eles, num... não chegam. O propósito tem que ser um... algo mais” (SUJEITO B3).

“[...] Eu gosto, porque o espiritismo ensina você ser humano. Você aprende a ser humano. O que é uma coisa muito difícil, difícil, mesmo, é você entender o outro. Você ser sensível ao que o outro tá passando. [...] Você tem que se colocar no lugar do outro. Aí, você vai sentir o que é que o outro tá passando. [...] mas, eu ajo muito, assim... eu ajo muito pelo que eu aprendi, mesmo, na religião...” (SUJEITO A8).

“A importância da religião na vida? [...] Eu acho que a importância, pra mim, não é a religião em si, sabe? [...] Eu num falo sobre religião; eu falo sobre Jesus Cristo, porque acho que Ele, pra mim, é tudo. Tudo, tudo, tudo Dele é bom. Ele é minha respiração. Ele é tudo. Eu me acordo, num é fanatismo, é porque eu sei que eu dependo Dele. Eu sei que eu dependo Dele pra tudo. Já me acordo já é com o pensamento Nele, pedindo praquele dia seja ótimo, bom, dependendo da vontade Dele. E que Ele dirija, realmente, meus passos, meu caminho e tudo pra mim” (SUJEITO A7).

Corroborando, também, as colocações de Maduro estão as análises feitas por Doimo (1984) no livro *Movimento Social Urbano, Igreja e Participação Popular*, no qual ela faz um estudo de caso de um movimento social urbano, ocorrido na década de 70, em Vitória do Espírito Santo. Explicando sua dinâmica interna, em seu contexto de ocorrência, ela

procura refletir sobre: O que motivou a participação expressiva da população, há cerca de um ano e meio? Quais os mecanismos que deram suporte político/ideológico para sustentação do movimento? Quais os elementos que conferiram identidade e coesão aos participantes?

A autora concebe que, no universo multifacetado e socialmente difuso no cotidiano dos bairros periféricos e carentes, se fazem necessárias motivações permanentes, que tenham força para se impor e ganhar forma num plano que dê identidade simbólica e unidade na ação. Percebe, então, que os elementos detonadores e de suporte do processo organizativo situaram-se muito mais na esfera simbólica do que no âmbito do problema em si. A identidade se dava no plano da fé, respaldada e expressada através de um discurso simbólico, revestido por conteúdos de natureza crítica e política. A luta no movimento se colocava como um “dever de participação. Um dever de união e de organização. Um dever sagrado de todo cristão – do nosso povo de Deus” (DOIMO, 1984, p.110).

Doimo comenta que nos bairros, universo hostil à organização, a religiosidade, como um atributo da cultura, tem se constituído num campo privilegiado para a gestação e a manutenção dos movimentos sociais. Por outro lado, tais movimentos também têm se apresentado como um território fértil para a reprodução da própria igreja. Esse fato é observado no grupo A, onde as associações, grupos e ONGs religiosas mantêm uma interação contínua com os membros da comunidade, representando-os e sendo por eles representados. Nesse aspecto, Doimo levanta a hipótese de que

o ideário e o tipo de atuação da Igreja representada pelos setores progressistas, produz sensíveis modificações no cotidiano das relações sociais, nos valores e metas culturais e na postura política entre participantes de movimentos. Do ponto de vista da “dinâmica cultural” podem-se vislumbrar mudanças qualitativas nos valores que são sentidos em face da ação empreendida pelas “bases”, como visíveis efeitos no processo político (DOIMO, 1984, p. 36).

Ratificando essa posição, encontra-se o trabalho *Religião e Política: O Ideário Político do Ator Religioso das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs* – (SILVA, 2002). Nele, o autor comenta como as mudanças ocorridas na *praxis* teológica da Igreja Católica, no Brasil, principalmente durante as décadas de 60, 70 e meados de 80, que foram permeadas pela teologia da libertação, possibilitaram a sua grande inserção no espaço político. Desse modo, ao assumir a opção pelos pobres, a Igreja Católica passa a identificar-se como Igreja Popular. Essa, representada pelas Comunidades Eclesiais de Base, passa a servir de base a uma ação conscientizadora de seus adeptos, empreendendo uma ação político-educativa, no âmbito rural e urbano, junto aos setores mais empobrecidos da população.

Esse autor considera que, no desenvolvimento dessas ações, as CEBs foram o movimento religioso que mais se destacou, tendo forte influência na geração de um ideário político em seu ator religioso, que se transforma, conseqüentemente, em ativista ou militante político. Constatou, nos grupos estudados, que esse ideário político é baseado em alguns conceitos e orientações originados da concepção de libertação. Nesse sentido,

elementos de caráter utópico e profético como “Reino de Deus,” “Projeto de Deus,” “Terra Prometida” etc., oriundos do contexto religioso, são referenciados por eles de forma comparativa a outros, por sua vez, oriundos do contexto sócio-político como, Projeto de Sociedade: justa, fraterna, solidária, participativa, democrática etc. Caracterizando assim uma interface entre essas duas dimensões (SILVA, 2002, p. 87).

Nessa linha de pensamento, Burity (1997), no livro *Identidade e Política no campo Religioso*, reúne três contribuições, que não foram produzidas de uma só vez, nem a propósito das mesmas demandas, mas expressam a necessidade de uma relação entre religião, cultura e política nas condições sociais contemporâneas. Investigando a interface entre a construção cultural da idéia e instituições democráticas e o novo ativismo religioso no Brasil, a partir dos anos oitenta, ele observou a existência de vinculação entre práticas sociais e religião.

Posteriormente, Burity (2002) faz algumas considerações sobre o campo de relações entre a religião e práticas sociais de enfrentamento da pobreza, referindo que as organizações religiosas se inserem de diferentes formas nessas ações. Coloca que continuam existindo as antigas formas de filantropia, assistencialismo e paternalismo, que prevalecem e correspondem a uma atitude mais passiva na formação e gestão de redes de articulação social. Paralelamente, há experiências condizentes com o discurso da cidadania e da solidariedade dentro da esfera pública não-estatal, onde as ONGs e as associações populares são as referências principais. Dentre essas, destaca-se um pequeno grupo de agências paraeclesiásticas, com estrutura similar às ONGs, que apresentam uma atuação muito mais numa linha com as instituições leigas. Assim, menciona que, preliminarmente, se pode dizer que

a maior abertura à religião no plano das ações sociais e governamentais em parte se liga a mudanças estruturais ocorridas na última década, mas também a mudanças na identidade dos militantes sociais, abrindo-os para experimentações subjetivas que incorporam elementos mais ou menos difusos de espiritualidade, dos quais a religiosidade é um componente importante. O espaço que se abre para a religião representa o reconhecimento do potencial mobilizador das igrejas e movimentos religiosos como importante recurso para a implementação de ações de combate à pobreza e, mais instrumentalmente, para a viabilização de certos projetos políticos e eleitorais (BURITY, 2002, p. 44).

Aproximando-se, também, desta minha pesquisa está a de Crepaldi (1998). Essa autora investigou as práticas religiosas de mulheres evangélicas e católicas na periferia de São Paulo, no período de 1992 a 1996. Fazendo um estudo sobre a influência dessas práticas no comportamento social, menciona como a religião é um importante fator de estruturação da experiência humana. Assim, as mulheres, além de serem a maioria nas igrejas, são, também, as principais transmissoras das práticas religiosas nas famílias, principalmente em bairros de periferia. Refere que a população menos favorecida tem um cotidiano de presença constante

de sinais de morte e sinais de vida. As mulheres buscam meios criativos de superar as dificuldades da vida e se referem a Deus como fonte de vida.

Tentando apreender como as mulheres empobrecidas buscam saídas alternativas para a sua dura existência, observa como elas procuram, no espaço religioso, força e inspiração para um agir rumo a uma busca de sentido para a vida; o que a autora chama de “mais vida”, enquanto Maduro chama de “festa” (CREPALDI, 1998). Enfoca, então, comportamentos dessas mulheres que apontam para o crescimento da auto-estima e como todo esse processo leva à aquisição de uma consciência mais crítica e a um possível engajamento em compromissos mais amplos. Esses três aspectos foram, também, observados em todos os membros do grupo A e em alguns do grupo B, como pode ser observado nas narrativas dos sujeitos que são mostradas em todos os capítulos.

No entender dessa autora, a religião seria parte de um sistema de um povo. Enquanto cultura não envolve apenas as crenças, mas, também, as condutas. A religião permeia, então, o modo de agir das pessoas no seu cotidiano, quer no âmbito doméstico, nos grupos ou na comunidade, de diversos modos, ricos em simbologia e com marcas de suas raízes históricas e culturais. Assim sendo: “As mulheres que participam de algum grupo religioso desenvolvem o sentido da força do coletivo, da ação em conjunto, passam a acreditar mais na sua capacidade de transformar sua vida individual e de influenciar numa ação transformadora mais ampla” (CREPALDI, 1998, p. 99).

Vale ressaltar que esses compromissos foram evidenciados nos sujeitos do grupo A e em alguns do grupo B, como pode ser observado, a seguir:

“Então [...] a todo momento onde eu estou... quer dizer, até nesse momento que eu estive doente²³, agora, eu tentei ajudar pessoas...Tava muito mais desesperada do que eu e tudo, né? Pra encaminhar, pra usar o... o seu espaço, rezar, pedir conforto a Deus; e se chegou o momento de cada um tudo bem, mas, se não chegou, tentar usar o tempo, que usando o tempo à gente esquece. Usar o tempo melhor” (SUJEITO A2).

“Acho que eu... o que eu quero é continuar aprendendo mais e buscando mais isso de mim... essa... a compreensão do outro, né? Porque é as pessoas, hoje em dia... é... no... nesse corre-corre, não pára nem pra pensar em si e, muito menos, no outro. Aí, eu quero sempre buscar mais força dentro de mim. Peço a Deus. Peço a Jesus. Ai, Jesus me dá força pra enfrentar todos os obstáculos da vida, que são muitos e pra eu não... não vacilar, entendeu?, em ajudar o próximo” (SUJEITO A8).

Continuando nessa linha, o livro *Religião e Espaço Público*, organizado por Birman (2003), reúne pesquisadores que discutem as diferentes formas das religiões participarem na vida pública e contribuir para construir o universo social. Assim, o conjunto de ensaios que o compõem admitem a premissa que o religioso e a sociedade se constroem mutuamente mediante as interações que ocorrem no espaço público.

Ao buscar essas relações, Birman refere duas constatações: a primeira, a da existência de movimentos de afirmação religiosa, que se intensificaram através de grupos evangélicos, a partir da década de oitenta, e cresceram, consideravelmente, nos anos noventa, envolvendo, também, outros grupos, como católicos, espiritualistas, grupos new age, afro-brasileiros, entre outros. Em estreita vinculação com esta, viria a segunda, a de que mudou o

²³ O sujeito A 2 teve um câncer no seio.

espaço público no país, uma vez que outros interlocutores se fazem presentes, interpelando e discutindo, junto aos poderes constituídos, políticas e projetos culturais, ampliando, assim, a influência do religioso na sociedade.

Nessa coletânea de artigos que analisam como a religião tem sido relacionada, fortemente, a projetos “étnicos” e “culturais” e a movimentos associativistas, sobretudo nos setores populares, selecionei dois, que podem ratificar meu argumento. O primeiro é o de Novaes (2003), *Errantes do Novo Milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público*. Nele, ela coloca que, atualmente, no Brasil, além da imagem bíblica mobilizadora da “Terra Prometida”, presente na mística que constitui o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), a Bíblia também está presente em outro espaço de crítica social, que é o do Movimento Hip-Hop. Ou seja, os salmos bíblicos perpassam músicas de protesto, oriundas das favelas e periferias, onde ocorrem muita violência e insuficiência da ação estatal. Nesse artigo, a autora enfoca essa última dimensão, por acreditar que ela faz parte de um complexo processo no qual se revelam as relações entre religião e política. Ela pretende explorar certas correlações entre a dinâmica do campo religioso brasileiro e o conteúdo político religioso das letras de “rap”, compostas por jovens residentes das periferias e favelas brasileiras.

Afirma que, apesar de nos EUA e no Brasil existirem grupos de rap violentos e financiados por traficantes de drogas, os grupos que proliferam nas chamadas “comunidades” se declaram contra as drogas, denunciam a violência física e simbólica e pregam a união e a paz. Assim o “rap” torna-se um demarcador de identidade, provoca conversões, muda rumos e destinos para uma grande parcela de jovens brasileiros. Refere, então, três maneiras, através das quais a religiosidade brasileira se faz presente nas letras de “rap”. Em um extremo está o “rap gospel”, com o claro pertencimento confessional evangélico. Na linha do meio, estão as expressões sincréticas, presentes na nossa tradição cultural, na qual as letras combinam

elementos do catolicismo e expressões das religiões brasileiras de origens africanas. No outro extremo, estariam as letras de “*raps* religiosos sem religião”, onde não existem mediadores nem pertencimentos institucionais, pois, os “*rappers*” falam, diretamente, com Deus e interpretam, livremente, a Bíblia.

Conclui Novaes que, apesar do “*Hip-Hop*” não ser um movimento religioso, ele também expressa a dinâmica do campo religioso brasileiro. Desse modo,

a presença dos grupos de *rap* modifica o panorama das intervenções sociais no interior das favelas e conjuntos habitacionais. Ligados à “periferia”, convocando a “favela”, esses grupos dão visibilidade a redes sociais pré-existent e constroem outras. O *rap* modifica trajetórias pessoais alavancando “um sentido para a vida”; cria grupos locais e pode ser visto como um *lócus* de aprendizado para a participação social; denuncia desigualdades e combate o preconceito racial (NOVAES, 2003, p. 38).

O segundo artigo é o de Leite (2003), *Novas Relações entre Identidade Religiosa e Participação Política no Rio de Janeiro hoje: o caso do Movimento Popular de Favela*. Nesse livro, a autora examina, no âmbito desse movimento, as interrelações entre referenciais religiosos e políticos na construção da identidade dos militantes e do próprio movimento. Segundo ela, o Movimento Popular de Favelas (MPF) começou a se organizar em julho de 2000, no Rio de Janeiro, reunindo dirigentes das associações de moradores e de outras organizações comunitárias, bem como alguns dos moradores locais. Organizaram-se tendo como eixos a luta contra a violência – policial ou dos traficantes de drogas – e a reivindicação de uma cidadania plena para os moradores de favelas. O movimento foi se ampliando, chegando a congregar representantes de cerca de 60 favelas, sendo apoiados por ONGs e outras instituições. Posteriormente, ele se desorganizou e, após uma fase difícil, novamente se rearticulou, no final de 2002.

No que concerne ao perfil e enfoque desse movimento, Leite avalia que, na sua primeira fase, o perfil foi resultante da trajetória e atuação de algumas de suas lideranças.

Assim, dos cinco principais líderes do MPF, quatro eram católicos e um, evangélico. Dentre os católicos, três dos líderes que mais se destacaram, pareciam ser unidos pela aproximação com o campo da Teologia da Libertação, quer por um passado de participação em CEBs e Pastorais sociais, quer por alguma formação política e/ou teórica no campo do marxismo. Após examinar a trajetória desses personagens, a autora argumenta que esse pertencimento religioso marca suas percepções de cidadania, justiça e violência, imprimindo um sentido específico a suas interações na esfera pública. Embora o movimento tivesse cristãos de diversas igrejas, foi a religião católica que conferiu seus contornos e sua identidade. Desse modo, para as principais lideranças e muitos dos participantes da primeira fase do MPF, a religião católica foi uma das principais fontes de sentido para a ação política e um fator de agregação social. Estabeleceu fronteiras, diferenciando-os de outros atores sociais, como os ligados a RCC e a IURD, aos traficantes, bandidos e policiais corruptos, no campo das favelas.

Todas essas pesquisas e considerações que expressam as relações entre religião e práticas sociais, parecem ratificar o argumento da forte presença da religiosidade nas motivações para as ações sociais solidárias na comunidade de todos os sujeitos do grupo A e alguns dos sujeitos do grupo B.

3.3 – Considerações Sócio-Antropológicas sobre a Religião de Autores Paradigmáticos, Clássicos e Contemporâneos.

Como mencionei, anteriormente, na categoria religião, examino a posição dos grupos em relação aos aspectos da crença e da comunidade, que constitui a igreja, como fornecedora de uma orientação para uma conduta moral. Dessa maneira, aqui, irei pinçando, com base nos autores selecionados, as referências que fazem em relação a esses aspectos.

3.3.1 – Clássicos ou “Pioneiros” das Ciências Sociais

No livro *As Formas Elementares de Vida Religiosa*, Durkheim (2000) concebe a religião como um fato social coercitivo, constitutivo da sociedade, sendo a representação simbólica da própria sociedade. Ela tem a função de assegurar a regulamentação social, mantendo a proeminência do grupo social sobre as tendências anárquicas do indivíduo. A diferença entre religião e magia é pelo cunho da solidariedade, pois, a magia é individual e não associativa. Assim, a religião não se define só sobre a crença no mundo sobrenatural. Ela é um sistema de crenças solidárias que une uma sociedade, tendo sempre o caráter congregador, associativo e comunitário. Tem o caráter social.

Apesar desse autor exagerar na força que atribui ao social na constituição do fenômeno religioso, parece que conseguiu detectar, por um lado, a experiência, o sentimento, o valor, a motivação que suscita, enfim, a representação que tem para o adepto à religião, de forma que ela não só funciona como um guia, ajudando-o a viver, dando sentido, organizando e orientando as suas ações, mas, também, a experiência religiosa fortalece o indivíduo. Ele é um ser que “pode mais”. Por outro lado, sendo um sistema de crenças solidárias, tem sempre o caráter de agregar, unir, associando o indivíduo a seus pares, à comunidade, à sociedade. Dessa forma, vê-se não só a transferência de poder para o fiel, o seu fortalecimento, como, também, o respaldo que a religião proporciona aos seus adeptos, aos grupos e à coletividade.

Na interpretação de Durkheim, nesse caráter social da religião está a concepção moral, que tem muito a ver com os grupos aqui estudados. São as obrigações morais da doação, da caridade, da solidariedade, que estão implícitas nas regras e obrigações dos grupos e associações religiosas, que os sujeitos do grupo A estão engajados, e que vão sendo por eles assimilados. Assim, esses dois elementos da religião, dos quais fala Durkheim – um sistema

de práticas e um sistema de idéias –, aqui, nesta pesquisa, estão sendo relacionados para a compreensão do meu objeto de pesquisa.

Na perspectiva de relacionar ideais religiosos com as práticas sociais, acho que a compreensão de Weber, da religião, tem muita relevância para o meu trabalho. Baseado na sociologia compreensiva, Weber (1983) no livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, procura entender a constituição da sociedade moderna, buscando estabelecer relações entre religião e política. Considerou, então, que o sistema capitalista foi estimulado por mudanças suscitadas pela Reforma Protestante, ocorrida no Século XVI, com o aparecimento da doutrina *calvinista*, da predestinação e valorização do êxito material, como garantias da graça divina.

Assim sendo, os evangélicos, oriundos dessa reforma, propunham que cada um encontrasse uma vocação para o trabalho secular, com o intuito de estabelecer um vínculo firme e permanente com seu próximo, para que os princípios da solidariedade e fraternidade cristãs não se reduzissem a conceitos vazios. De forma, que foi essa revolução ética, segundo Weber, a principal responsável para o sucesso material dos países protestantes.

Através de estudos históricos, Weber (1982) comparou, também, outras práticas religiosas de diversas civilizações. Utilizou a expressão “religiões mundiais” para designar as cinco religiões, ou sistemas, determinados religiosamente de regulamentação de vida, que conseguiram reunir, a sua volta, multidões de crentes. Considerou as éticas religiosas confuciana, hinduísta, budista, cristã e islamita, observando a sua “ética econômica”. Essa designação, segundo Weber, referia-se aos impulsos práticos de ação que se encontravam nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões.

Nesse sentido, Mariz (2003) comenta que Weber destacou a unicidade de qualquer história, revelando que ela é fruto de uma gama de ações de indivíduos respaldados nas suas intenções e motivações subjetivas. Essas ações, por sua vez, seriam condicionadas tanto por fatores externos como, também, pela subjetividade do sujeito. Assim sendo,

a religião interessou a Weber na medida em que favorecia a “formação de atitudes e disposições para aceitar, rejeitar ou inventar estilos de vida. A religião seria um elemento, historicamente, fundamental na formação da conduta humana nas diferentes sociedades, possibilitando conhecer os motivos de um conjunto de ações sociais (MARIZ, 2003, p. 74-5).

Isso é, justamente, o que procuro compreender neste trabalho, uma vez que exploro as motivações, emoções e outros aspectos da subjetividade nas práticas sociais solidárias dos grupos aqui estudados.

No que concerne ao aspecto do terceiro teórico clássico, Marx, como Lesbaupin (2003) ressalta, a temática religiosa não foi sua grande preocupação. Nesse sentido, aqui procuro as considerações de alguns autores de tendência marxista, que, como continuadores de seu pensamento, fizeram relação entre o comunismo e o cristianismo, como Engels e Luxemburgo. Essa última, no livro *O Cristianismo Primitivo* (1989), comenta que os primeiros apóstolos eram ardentes comunistas. Ou seja, o enorme proletariado de Roma existia pela caridade. Viviam num caos de pobreza e degradação, de maneira que nessa

sociedade que desmoronava e não existia saída desta trágica situação para o povo [...], a religião cristã aparecia a esses infelizes seres como uma tábua de salvação, um consolo e um encorajamento e tornou-se logo, desde o princípio, a religião dos proletários romanos. [...]. Uma religião que defendia o povo, pedia que os ricos partilhassem com os pobres as riquezas que devem pertencer a todos e não a um punhado de pessoas privilegiadas (LUXEMBURGO, 1989, p. 28).

Em relação às tendências atuais do pensamento marxista, Löwy (2000), ao questionar se a religião é uma força conservadora ou revolucionária, avalia que, com a

emergência do cristianismo revolucionário e da teologia da libertação na América Latina e regiões adjacentes, surgem questões que só podem ser respondidas com a renovação da análise marxista da religião. Desse modo, “em suas formas de protesto e rebeldes, a religião é uma das formas mais significativas de consciência utópica, uma das expressões mais ricas do princípio esperança” (LÖWY (2000), p. 29). Exemplificando, Lowy mostra em seu estudo sobre a participação de cristãos em lutas ocorridas na Nicarágua, Brasil e El Salvador, como a fé cristã foi a principal fonte do engajamento nas lutas das classes populares em sua luta pela libertação.

Nesse sentido, a importância das idéias de Marx e de seus continuadores é a representação que tem, para os sujeitos do grupo A e alguns do grupo B, essa ideologia religiosa que, através de práticas sociais solidárias, pretende transformar a situação dos excluídos socialmente.

3.3.2 – Teóricos Contemporâneos

Dentre os três teóricos atuais que aqui serão citados, privilegio a elaboração de Geertz (1989; 2001) por considerar que permite uma melhor compreensão de meus achados de pesquisa, tendo em vista que ele ressalta a interação entre os aspectos subjetivos e sociais da religião, à semelhança de Weber. Ratificando, Giumbelli (2003) comenta que Geertz sempre buscou o enfoque de um “fato social total” que envolvia múltiplas dimensões. Assim, ele

constrói uma perspectiva que procura se equilibrar entre a crítica a abordagens sociologistas e psicologistas e a incorporação de dimensões sociológicas e psicológicas à análise antropológica da religião. [...] ele concede um espaço para a dimensão psíquica e para a individualidade que geralmente não é reconhecido pelos cientistas sociais no estudo da religião. Além disso, Geertz fala da interiorização da religião que se transforma em parte da personalidade dos indivíduos (GIUMBELLI, 2003, p. 202).

Esse último aspecto, se refere, provavelmente, aos princípios e valores religiosos que, ao serem interiorizados, irão constituir a subjetividade do indivíduo, o que irei trabalhar no próximo capítulo. Por seu turno, Geertz (1989), no livro *A Interpretação das Culturas*, considera a religião como sistema cultural. Como vai lidar com o significado, começa com um paradigma:

Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo - o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra apresentar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida (GEERTZ, 1989, p. 103-104).

Desse modo, os símbolos religiosos fornecem uma sintonia entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica. Devido à inexistência de um arcabouço teórico que permita desenvolver um relato analítico de como isso ocorre, Geertz reduz seu paradigma a uma definição de religião:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989, p. 104).

Assim, os símbolos expressam o clima do mundo e o modelam, induzindo o indivíduo que crê a um conjunto de “disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência” (GEERTZ, 1989, p. 109).

No que concerne às atividades religiosas, menciona que elas induzem a duas espécies de disposições: ânimo e motivação, sendo os motivos as inclinações para executar determinados tipos de atos ou ter determinados tipos de sentimentos, de modo que,

quando dizemos que um homem é religioso, ou seja, motivado pela religião, isso é pelo menos parte [...] do que desejamos dizer. Outra parte do que queremos dizer é que ele, quando estimulado de maneira adequada, tem uma susceptibilidade a certas disposições, disposições que às vezes englobamos sob rubricas tais como “reverente”, “solene”, ou “devoto”. [...] As inclinações que os símbolos sagrados induzem, em épocas e lugares diferentes, vão desde a exultação até a melancolia, da autoconfiança à autopiedade, de uma jocosidade incorrigível a uma suave apatia – para não falar do poder erógeno de tantos mitos e rituais mundiais (GEERTZ, 1989, p. 111).

Exemplificando seu raciocínio, coloca que a caridade “torna-se caridade cristã quando englobada numa concepção dos propósitos de Deus; o otimismo é cristão quando se baseia numa concepção particular da natureza de Deus” (GEERTZ, 1989, p. 113).

Na concepção de Geertz (1989), a religião é sociologicamente importante porque ela modela a ordem social, tal, como: o ambiente, o poder político, a riqueza, a obrigação jurídica, a feição pessoal e um sentido de beleza. Ela pode alterar todo panorama apresentado no senso comum, de forma que

as disposições e motivações induzidas pela prática religiosa, parecem, elas mesmas, extremamente práticas, as únicas a serem adotadas com sensatez, dada a forma como são as coisas realmente [...] é justamente essa particularidade do impacto dos sistemas religiosos sobre os sistemas sociais (e sobre os sistemas de personalidade) que torna impossível uma avaliação geral do valor da religião em termos tanto morais como funcionais (GEERTZ, 1989, p. 139).

Para um antropólogo, comenta Geertz, a importância da religião está na capacidade de servir, tanto para um indivíduo como para um grupo, de maneira que

os conceitos religiosos espalham-se para além de seus contextos especificamente metafísicos, no sentido de fornecer um arcabouço de idéias

gerais em termos dos quais pode ser dada uma forma significativa uma parte da experiência - intelectual, emocional, moral” (GEERTZ, 1989, p.140).

Essas reflexões de Geertz se aplicam, perfeitamente, à compreensão dos meus achados de pesquisa, pois, um dos aspectos centrais, no início dos trabalhos solidários do grupo A, foi a vinculação a uma religião e/ou grupos religiosos, que, aqui, denomino *religiosidade*. Em todos os sujeitos do grupo A e em alguns do grupo B, observei esse engajamento, bem como notei que o início e/ou a execução das atividades solidárias estava ligado à participação em grupos religiosos que as valorizavam, estimulando-as e incentivando-as.

Percebi, então, que essa religiosidade funcionou nos sujeitos do grupo A e em alguns do grupo B, alicerçando, estimulando, modelando e reforçando comportamentos e ações solidárias, de forma que as associações, ONGs e grupos religiosos, forneceram a esses sujeitos um esteio para a realização de suas atividades, no aspecto físico e psicológico. Propiciaram tanto os espaços de atuação, a infraestrutura física necessária para o desempenho das atividades solidárias, bem como estímulo, incentivo e apoio psicológico, expressados através da segurança, do suporte, da confiança que os grupos, instituições, associações, ONGs religiosas forneceram ao adepto, como relatam alguns desses sujeitos:

“A gente recebe muito apoio da Igreja Católica, porque o curso de gestante é tão caro [...] quando o padre comprou esta casa [...] a fonte principal era a Pastoral da Criança e as Voluntárias de Caridade, tá entendendo?, para desenvolver os trabalhos da Pastoral da Criança e das Voluntárias da Caridade no Centro Irmã Ângela” (SUJEITO A1).

“Foram dois finais de semana...[...] a gente tava fazendo um curso de brinquedoteca pela Pastoral da criança. [...] A gente foi aprender, pra ensinar

pras mães a fazer brinquedos pros filhos, de material reciclado: garrafa de plástico, caixa de papelão...” (SUJEITO A4).

“No Lar Fabiano, eu sabia que eu tinha uma verba para ajudar. Eu ficava feliz por saber que eu tinha um lugar para ajudar, que era o LFC. Elas, mulheres, ficavam muito gratas e diziam: -‘Brigada tia xxxx, se não fosse a senhora...’. Mas, esse era o trabalho da gente: apadrinhar famílias” (SUJEITO A8).

Contudo, esse suporte físico e psicológico parece ter se originado desde a família nuclear nos sujeitos do grupo A e alguns do grupo B, de maneira que me tornou possível observar que a maioria desses sujeitos vem de uma família bastante religiosa, como é o caso dos sujeitos A1, A2, A3, A 6, A 7 e B1. Assim, por exemplo, o sujeito A3, antes mesmo de nascer, já tinha o nome de Maria, pois, sua mãe havia determinado que todas as filhas teriam esse nome. De modo similar, o sujeito A2 ouvia sempre do avô: *“Seja forte, tenha fé em Deus”*. Uma das boas lembranças da infância que os sujeitos A2 e A3 referem foi o momento de suas primeiras comunhões, primeira eucaristia. Igualmente, os sujeitos A1, A6, A7 e B1 sempre ouviram dos pais, e demais familiares, a importância de servir ao próximo.

Dessa forma, não é de se estranhar que todos os sujeitos do grupo A trabalhem e/ou tenham uma história de participação na promoção da qualidade de vida dos excluídos, pois, a maior parte deles vivia num ambiente no qual experienciavam e eram estimulados à realização de práticas sociais solidárias, devido às crenças religiosas cristãs.

O poder experienciar esse momento e espaço de ajuda é vivenciado por algumas como uma graça de Deus, como está explícito na fala do sujeito A3: *“Eu queria só dizer que eu acredito em tudo que eu faço. E tudo que eu faço e fiz anteriormente, com as graças de Deus, eu também me apaixonei”*.

No que concerne à relação entre o trabalho que realiza e a religião, os sujeitos respondem:

“Ah! Todas. Esse meu, principalmente. Eu... eu... como eu digo, assim... era um Natal e eu vim aqui, quando eu olhei elas (as idosas) tudo sujas [...] aquele horror. Ai, eu vi. Meu Deus! Que horror, Senhor! Dai-me esse poder de um dia eu dirigir uma instituição, pra eu tentar tirar essas pessoas dessa vida indigna, que elas estão levando aqui. [...] Então, eu digo, eu quero Senhor, trabalhar de graça, mas, eu daria melhor qualidade de vida” (SUJEITO A2).

“E o exemplo de fé que eu tive agora, nessa doença? A fé que eu tive de recuperar esse abrigo! Comecei a pedir esmola pro próximo, e tudo. A fé, pra mim ela é fundamental; a humildade, né?” (SUJEITO A2).

“Um... um... um complementa o outro. Um tem o exercício da matéria, né? Aquilo que você aprende na igreja, você tem que por em prática, imediatamente [...] Eu acho que o verdadeiro cristão tem que ajudar, sem olhar a quem. É difícil, né? Você amar o seu próximo como você ama você mesmo é difícil, né? É difícil uma pessoa que faz tanto, te magoa tanto e você ainda olhar pra ela com olhos de compaixão. É difícil” (SUJEITO B9).

Reforçando essa compreensão, Geertz (1989) coloca que a religião nunca é, apenas, metafísica, pois em todos os povos as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Em todo lugar, o sagrado contém, em si, um sentido de obrigação intrínseca. Desse modo, “formulado como ‘*Mana*’, como *Brahma* ou como *Santíssima Trindade*, aquilo que é colocado à parte, como além do mundano, é

considerado inevitavelmente, como tendo implicações de grande alcance para orientação da conduta humana” (GEERTZ, 1989, p. 143).

Na concepção de Geertz, por mais que o papel da religião possa diferir em épocas diversas para diferentes indivíduos e em diferentes culturas, ela, “fundindo o ethos e a visão do mundo, dá ao conjunto de valores sociais uma aparência de objetividade, o que é necessário para serem coercitivos” (GEERTZ, 1989, p. 149). Ou seja, o impulso de buscar um sentido na experiência, de organizá-la, é tão premente como as necessidades biológicas mais familiares. Sendo assim, as atividades simbólicas – religião, arte, ideologia – “são tentativas de fornecer orientação a um organismo que não pode viver num mundo que ele é incapaz de compreender” (GEERTZ, 1989, p. 157).

Posteriormente, no livro *Nova Luz sobre a Antropologia*, Geertz (2001), no capítulo *O Beliscão do Destino: A religião como Experiência, Sentido, Identidade e Poder*, faz uma reflexão sobre o papel da religião na contemporaneidade. Inicia falando do livro *As Variedades da Experiência Religiosa*, que James escreveu, em 1902, onde ele considerava a religião como “O beliscão individual do destino”. Menciona, então, que

A “religião” ou a “religiosidade” no mundo de James é uma questão radicalmente pessoal, uma profunda experiência particular e subjetiva de um “estado de fé” (como ele o chama), que resiste com inflexibilidade às pretensões do público, do social e do cotidiano “de serem os ditadores únicos e máximos daquilo em que podemos acreditar” (GEERTZ, 2001, p. 150).

Admite que demarcar um espaço para a “religião”, num campo chamado de experiência, atualmente é inadequado, vez que a expressão “luta religiosa”, cotidianamente, refere-se sempre a ocorrências bastante externas, a processos ao ar livre, que acontecem em praça pública. Entretanto, na época de James, a religião parecia estar ficando cada vez mais subjetivada, estava enfraquecendo como força social, para se tornar uma questão inteiramente ligada aos afetos do coração.

Geertz (2001) comenta que os eventos que ocorreram após cem anos dessas considerações de James, tais, como, duas guerras mundiais, o genocídio, a descolonização, a disseminação do populismo e a integração tecnológica do mundo, parecem ter contribuído para a fé se deslocar da área da subjetividade, para o espaço público. Nesse sentido, falar de religião “como sentimentos, atos e experiência de homens individuais em sua solidão, na medida em que eles se apreendem como estando relacionados com o que possam considerar o divino” (GEERTZ, 2001, p. 151), parece deixar de lado uma diversidade de fatores que ocorrem com os devotos de hoje. Desse modo,

a “experiência”, por mais que seja impossível erradicá-la de qualquer discurso sobre a fé que seja receptivo a suas pretensões de regeneração, [...] já não parece adequada para moldar, por si mesma, nossa compreensão das paixões e atos que, sob tal ou qual descrição, queremos chamar de religiosos. É preciso empregar termos mais firmes, mais decididos, mais transpessoais, mais extrovertido – “sentido”, digamos, ou “Identidade”, ou “Poder” – para captar as tonalidades da devoção na nossa época (GEERTZ, 2001, p. 152).

Comentando os três termos citados, Geertz inicia pelo “Sentido”, afirmando que, não obstante ele ser mencionado desde o século XVIII nas discussões sobre religião, foi só com a tentativa de Weber de demonstrar que os ideais religiosos e as atividades práticas andavam juntas no percurso da história, que ele teve maior aceitação. Refere que, atualmente, o sentido está de volta, pois, nas últimas décadas, tem ocorrido uma enorme quantidade de teorias que recorrem a explicações políticas e econômicas, sociológicas e históricas e, em alguns casos, até psicológicas, como forças subjacentes que impelem, determinam, causam, moldam, movem ou estimulam os fenômenos religiosos. Desse modo, “a religião é a variável dependente favorita de todo mundo. [...] O mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente consegue funcionar sem elas” (GEERTZ, 2001, p. 154).

No conceito “Identidade”, Geertz (2001) refere que, no panorama internacional, há alguns exemplos que, mostrando a violência das massas, confundem a afirmação religiosa

com a fúria religiosa. Revela que aí existem questões mais profundas, que têm a ver com o que passou a ser chamado de “busca da identidade”. Utilizando a expressão de Goffman, “A representação do Self na vida cotidiana”, afirma que essa questão se tornou um projeto menos pessoal, mais coletivo, talvez até político.

Nessa estrutura política, dispersa e semi-ordenada, que hoje substituiu a guerra fria, Geertz cita duas teses que procuram explicar a proeminência das identidades religiosas. A primeira é a de que “nada mais funcionou”. Significa que a desilusão sucessiva com as ideologias liberais, socialistas e nacionalistas, como arcabouços da identidade coletiva, deixou apenas a religião como “uma coisa que ainda não falhou”. A segunda é a tese dos “males da modernidade”, que implica a disseminação dos meios de comunicação de massa, as devastações do desenvolvimento, do comércio e do consumismo e, de modo geral, a confusão moral da vida contemporânea, que faz com que as pessoas se voltem para idéias e valores mais conhecidos, mais profundamente arraigados e mais familiares.

Diante dessa perspectiva, Geertz (2001) acredita que, à parte da validade dessas e outras idéias, há uma questão a ser levantada. Ou seja, para se apreender o que está acontecendo com a vida espiritual, no final do século, é necessário voltar à preocupação de James. Assim,

a “experiência”, atirada porta afora como um “estado de fé” radicalmente subjetivo e individualizado, volta pela janela, como sensibilidade comunal de um ator social que se afirma em termos religiosos. [...] Comunal, mas pessoal. A religião sem interioridade, sem uma sensação “banhada em sentimento” de que a crença importa, e importa tremendamente, de que a fé sustenta, cura, consola, corrige as injustiças, melhora a sorte, garante recompensas, explica, impõe obrigações, abençoa, esclarece, reconcilia, regenera, redime ou salva, mal chega a ser digna desse nome (GEERTZ, 2001, p. 159).

Posto isso, Geertz coloca que não são plausíveis as análises da expressão religiosa, na contemporaneidade, que consideram serem, as paixões que nos movem,

puramente políticas ou político-econômicas, bem como que a religião é uma máscara e uma mistificação, um encobrimento ideológico de ambições, perfeitamente seculares e mais ou menos, egoístas. Daí, concebe que, tanto as dimensões comunitárias da mudança religiosa como as dimensões pessoais, são pouco investigadas; não se sabe grande coisa sobre o que está acontecendo, no momento. Nesse sentido,

A articulação weberiana das convicções religiosas com as ações práticas, a inseparabilidade entre a crença e o comportamento, tende a se perder de vista: as duas voltam a ser separadas, como “fatores”, “variáveis”, “determinantes” ou seja lá o que for. Toda a imensa variedade de experiências pessoais – ou falando com mais critério, de representações da experiência pessoal – que James explorou tão primorosamente, por um lado, e que, por outro, barrou resolutamente dos “ditadores daquilo em que podemos crer”, do público, do social e do cotidiano, não apenas torna a ser isolada das circunvoluções da história, como passa inteiramente despercebida ou quase (GEERTZ, 2001, p. 160).

Exemplificando seu pensamento, Geertz (2001) recorre à pesquisa da antropóloga Suzanne Brenner, que trata das reações exibidas por algumas jovens javanesas, depois de terem, subitamente, adotado uma forma enfática de traje “islâmico” chamado *Jilbab*, que significa roupa tradicional das mulheres. As narrativas dessas mulheres mostravam que suas motivações eram, simultaneamente, pessoais, religiosas e políticas. Geertz ressalta que quando Brenner indagava o que significava, em termos pessoais, passar a usar o *jilbab*, o que experimentavam, as respostas foram:

a intensificação da consciência de si, o medo da morte, a vigilância panóptica de Deus, a sensação de renascimento, a recuperação do autodomínio, todas as inflexões familiares do “beliscão do destino – quem sou eu ? que devo fazer ? que acontecerá comigo ? onde está a finalidade ? – aparecem, como que respondendo prontamente a um chamado. [...] Cada uma das mulheres indicou que essa mudança no seu vestuário [...] havia modificado seus sentimentos a respeito de si mesma e de seus atos. [...] Vestir o Jilbab aliviou suas angústias sobre a morte e lhes [deu] um novo sentimento de controle sobre o futuro, nesta vida e na outra (GEERTZ, 2001, p. 162-163).

Concluindo, Geertz menciona que espera ter deixado clara a mensagem:

No que gostamos de chamar de vida real, o “sentido”, a “identidade”, “o poder”, e a “experiência” estão inextricavelmente emaranhados, implicando-se mutuamente, e é tão impossível fundamentar ou reduzir a “religião” a esta última, a “experiência”, quanto a qualquer dos demais. Não é na solidão que se constrói a fé (GEERTZ, 2001, p. 164).

Ao término dessas considerações, cito algumas narrativas dos sujeitos, ao referirem como se sentiam realizando os trabalhos solidários na comunidade, que parecem reforçar a imbricação entre esses quatro aspectos:

“Eu sentia um contentamento tão grande! Era como se Jesus estivesse colocando sua gratidão para comigo; era como se Jesus quisesse nos agradar. Ora, isso não está certo, pois, nós é que devemos agradar Jesus. Mas, era como se ele quisesse dizer que estava certo” (SUJEITO A3).

“A importância é que, pra mim, tem coisas que vale mais do que dinheiro, né? Porque a gente num deve só trabalhar só por dinheiro, não. Você deve trabalhar também pra Deus, porque esse trabalho voluntário... fazer um favor... trabalho voluntário que a gente faz, pronto! Por exemplo, a sopa, eu faço com maior carinho pra dar as crianças, né? Isso, a gente faz pra Deus (SUJEITO A4).

“Renunciar pra outros, né? É tão importante o trabalho voluntário, porque é um trabalho que dá de volta, em troca, né? Quando você é remunerado, a cobrança é maior, né? Mas, a pessoa que faz, eu acho, que sente realizado, porque tá ajudando o outro. O amor ao próximo é fundamental no ser humano” (SUJEITO A6).

“Ah! Meu sentimento que vem é, assim, de você ser útil a uma pessoa. Cada vez que eu faço isso, quando vou dormir, eu agradeço tanto a Deus. Aí, fico fazendo a retrospectiva do dia; uma análise do que eu fiz naquele dia, aí, quando eu digo:

"Senhor, que bom que eu ajudei a... as outras pessoas!". A oportunidade que a gente tem, porque sendo evangélica, certo?! E... como é que se diz? Além de escutar as pessoas, tudinho, e é uma maneira de falar pra elas que sempre tem um Deus maravilhoso, num é? Que está olhando pra gente; que não quer ver a gente daquele jeito. E eu acho bom. O meu sentimento é de que estou fazendo a minha parte e eu acho que eu, escutando, assim, se Jesus estivesse aqui, acho que Ele faria a mesma coisa. É sempre bom ajudar as pessoas. Eu vejo... Às vezes, eu deixo de fazer qualquer coisa pra mim, mas, eu vou ajudar, porque tem muita gente que diz: 'Mas, rapaz!'. Eu digo: 'Ah, não! Se tem alguém precisando... eu fui porque acho melhor ajudar o próximo'. Se todo mundo pensasse nesse lado, num é? Amasse o próximo como a si mesmo, num é?, não olhando a recompensa, num é?, porque a recompensa vem de Deus. Eu me sinto felicíssima!" (SUJEITO A7).

"A religião ajuda muito, né? Se você, quando tem uma religião, você tem um alvo, né? Você tem alvo, você tem Deus; você tem tudo de bom; você tem respeito, né? E quando a pessoa não tem religião, num tem nada, vive, assim, avulso, aí fica difícil, né? Fica difícil. E a gente, com um sentimento religioso, a gente aprende, também; é como a gente aprende a amar o próximo, né? Porque se todos amássemos ao próximo como a si mesmo, eu acho que o mundo não estaria como está, né? Hoje em dia, as pessoas não têm respeito por nada, nem por ninguém. Na maioria, né?, o que a gente vê aí é uma cara feia que você faz pra um, a pessoa vai, dá um tiro, sem motivo algum; e o mundo tá se acabando, assim, né?, por tragédia, que a gente vê por aí. E um homem, quando tem Deus, ele aprende a... seu autocontrole, também; aprende a pensar, a orar; e orando, você afasta muita coisa ruim da... do pensamento da gente" (SUJEITO B6).

Nessas narrativas, se percebe, por um lado, a importância da experiência na assimilação dos valores religiosos, que estão veiculados às crenças, dando sentido à vida e uma identidade cristã aos sujeitos. Por outro, fornece uma orientação para uma conduta solidária, possibilitando a oportunidade de agradar a Jesus. Aliado a isso está o empoderamento desse fiel, concomitantemente com a elevação da sua auto-estima, que é, geralmente, expresso pelo bem estar que esse comportamento representa para ele.

Suponho que Geertz seja o autor mais adequado para explorar as relações entre as dimensões sociológicas e psicológicas do fenômeno religioso, que exploro no presente trabalho, de forma que ele proporciona uma via de mão dupla. De um lado, ele permite a compreensão do impacto que o fenômeno religioso exerce na coletividade, mediante os dois elementos da religião: o ethos e a visão de mundo de um povo. Por outro, ressalta as reações que provoca em cada indivíduo, proporcionando um sentido para a sua vida, uma identidade religiosa, uma experiência de união com o transcendente, que, por sua vez, transforma a sua vida, dando mais poder para lidar com as situações do cotidiano.

O segundo teórico contemporâneo que proporciona um entendimento dos meus achados de pesquisa é Bourdieu, com as noções de *habitus*, *capital* e *poder simbólicos*. Explicitando essas noções, no livro *O Poder Simbólico*, Bourdieu (2000) tenta resgatar os princípios gerais de uma economia dos bens simbólicos, com o apoio de suas pesquisas, sublinhando que o universo econômico é constituído de “vários mundos econômicos, dotados de ‘racionalidades’ específicas, que supõem e exigem, ao mesmo tempo, disposições ‘razoáveis’ (mais que racionais), ajustadas às regularidades, inscritas em cada um deles, às ‘razões práticas’ que os caracterizam” (BOURDIEU, 2000, p. 158).

Descrevendo os mundos que têm em comum a criação de condições objetivas para que os agentes sociais tenham, paradoxalmente, interesse no “desinteresse”, coloca alguns

tópicos. O primeiro é A dádiva e o “toma lá, dá cá”, onde, tentando recuperar alguns princípios da economia simbólica, começa pela análise da troca de dádivas. Uma primeira propriedade da economia das trocas simbólicas é que se trata de trocas que têm sempre verdades duplas, difíceis de se manterem unidas. Considera que, se os agentes podem ser mistificadores de si e de outros, é porque eles foram:

imersos desde a infância, em um universo no qual a troca de dádivas é socialmente instituída em disposições e crenças e escapa, assim, aos paradoxos que criamos artificialmente quando [...] colocamo-nos na lógica da consciência e do livre arbítrio de um indivíduo isolado (BOURDIEU, 2000, p. 161).

Uma segunda propriedade da economia das trocas simbólicas é o *tabu da explicitação*, cuja forma, por excelência, é o preço. Na troca de dádivas, o preço deve ficar implícito. Recusar a lógica do preço é um modo de recusar o cálculo e o calculismo. Bourdieu considera que só é possível compreender todas as condutas duplas da economia das trocas simbólicas, sem duplicidade, abandonando a teoria da ação como produto de uma consciência intencional. Propõe a teoria da ação, com a noção de *habitus*, que implica afirmar que:

a maior parte das ações humanas tem por base algo diferente da intenção, isto é, disposições adquiridas que fazem com que a ação possa e deva ser interpretada como orientada em direção a tal ou qual fim, sem que se possa, entretanto, dizer que ela tenha por princípio a busca consciente desse objetivo (é aí que o “tudo ocorre como se” é muito importante) (BOURDIEU, 2000, p. 164).

Desse modo, a troca de dádivas, concebida como paradigma da economia de bens simbólicos, opõe-se ao “toma lá dá cá” da economia econômica, por não ter como princípio um sujeito calculista, mas um agente socialmente predisposto a entrar no jogo da troca, sem intenção ou cálculo (BOURDIEU, 2000, p. 165).

No que concerne ao que denomina *Alquimia simbólica*, reflete que os atos simbólicos sempre supõem atos de conhecimento e reconhecimento, atos cognitivos por parte

daqueles que são seus destinatários, de modo que, para que uma troca simbólica funcione, é necessário que ambas as partes tenham categorias de percepção e de avaliação idênticas, pois,

O trabalho de domesticação [...], necessário para transfigurar a verdade objetiva de uma relação, é criação de todo o grupo, que o encoraja e recompensa. Para que a alquimia funcione, como na troca de dádivas, é preciso que seja sustentada por toda a estrutura social, logo, pelas estruturas mentais e disposições produzidas por essa estrutura social; é preciso que exista um mercado para as ações simbólicas conformes, que haja recompensas, lucros simbólicos, com frequência conversíveis em lucros materiais, que se possa ter interesse pelo desinteresse... (BOURDIEU, 2000, p. 169).

A Alquimia simbólica, que é produzida por atos de eufemismo, de transfiguração, de conformação, acaba construindo um capital de reconhecimento que lhe permite ter efeitos simbólicos, ao que Bourdieu chama Capital Simbólico:

Capital Simbólico é uma propriedade qualquer – força física, riqueza, valor guerreiro – que, percebida pelos agentes sociais dotados das categorias de percepção e de avaliação que lhes permitem percebê-la, conhecê-la e reconhecê-la, torna-se simbolicamente eficiente, como uma verdadeira força mágica: uma propriedade que, por responder às “expectativas coletivas”, socialmente constituídas em relação às crenças, exerce uma espécie de ação à distância, sem contato físico (BOURDIEU, 2000, p. 170).

A última característica importante que Bourdieu menciona, é que esse capital simbólico é comum a todos os membros de um grupo. Ele está vinculado a grupos e é, ao mesmo tempo, instrumento e alvo de estratégias coletivas, que visam a conservá-lo ou ampliá-lo, e de estratégias individuais, que visam a adquiri-lo ou conservá-lo, através da união aos grupos que o detêm e através da separação dos grupos desprovidos, ou pouco providos, dele (BOURDIEU, 2000, p. 172).

Como a economia dos bens simbólicos apóia-se na crença, a reprodução, ou a crise dessa economia, baseia-se na reprodução ou na crise da crença, isto é, na perpetuação ou

no acordo entre as estruturas mentais (categorias de percepção e de avaliação, sistemas de preferência) e as estruturas objetivas (BOURDIEU, 2000, p. 194).

Essas considerações de Bourdieu podem ser vistas em ambos os grupos, A e B, através das falas, a seguir, nas quais observo o ganho simbólico desses sujeitos, bem como verifico que as suas ações foram regidas pelo que o autor denomina *habitus*. Assim, por exemplo, quando pergunto ao sujeito A4 como se sente ao fazer o trabalho voluntário na Pastoral, ele refere:

“Feliz, né? Me sentia feliz, porque a gente, quando trabalha pra o voluntário, a gente pensa que não tá ganhando dinheiro, mas, tá ganhado mais dinheiro porque Deus nos dá a recompensa, né? Nem todos trabalha por dinheiro não, né? E esse trabalho de Agente de Saúde, que eu to, hoje em dia, é igual ao da Pastoral da Criança. Só que esse tem dinheiro; entra dinheiro no meio, e o da Pastoral era voluntário, mas era a mesma coisa... [...] Só que da Pastoral, eu adoro! [...] A diferença é essa” (SUJEITO A4).

Aqui, parece explícito que o bem simbólico se sobrepõe ao retorno financeiro, noção essa que parece ter sido assimilada a partir das crenças religiosas, como mostram algumas falas que se seguem:

“O ensinamento principal de minha religião, é que nós devemos é... viver uma vida que dê exemplo ao outro. Isso é uma meta: é termos Ele como nosso único Salvador; meio, caminho pra encontrar a salvação. Num temos outra... outro caminho, a não ser crer Nele, confiar, crer e viver uma vida que agrade, que Ele... Ele está nos vendo, porque Ele é onisciente, é onipresente, né? Ele sabe até o que nós pensamos; quantos cabelos tem na nossa cabeça. Ele sabe de tudo, do

nosso interior. Então, nós devemos viver uma vida que agrade. Não adianta você dizer, fazer, falar e não viver, num é? Então, é uma [...] meta que nós devemos viver, como é um espelho. A nossa vida é uma luz; onde há trevas se tem uma luz ela vai fazer diferença. Então, estamos nesse mundo pra fazer diferença e o cristão só pode fazer diferença se ele agir. Se ele ficar lá, no seu cantinho, ele não vai fazer diferença nenhuma, né? E se quer fazer diferença, tem de todos aspectos, né?, na política, na vida comunitária, na vida na igreja, porque viver a igreja e em casa, a gente... algumas pessoas fazem a diferença. Na igreja é uma pessoa, em casa é outra e na comunidade é outra. Então, devemos viver sem máscara. Em outras palavras: Buscamos a Deus, servi-lo de coração, né?, sem... sem... sem querer nada em troca. Dar! É melhor dar do que receber. Você dá, você vai receber, automaticamente” (SUJEITO A6).

“A religião ajuda... [...] porque, olhe bem! Se você tem a religião, se você crê naquilo, né?; se você sabe que tá alegrando o coração de Deus com aquilo ali, então, você tá bem. Eu faço o que eu sei. Num é porque muita gente pensa assim que a gente tem que fazer o bem pra poder ter a vida eterna [...] eu não acredito nisso, não, entendeu? [...] Ah, lógico que a caridade anda com o bem, mas, eu creio que você num pode fazer uma coisa querendo algo. Você tem que fazer mesmo, porque a pessoa precisa e porque se Deus tivesse vivo, se Jesus Cristo estivesse aqui no seu lugar, o que Ele faria? Eu penso assim. Aí, eu arregajo as mangas e vou pra luta” (SUJEITO A7).

“Isso daí faz bastante tempo... [...] eu passei uns 4 anos lá, na associação. Mas, mesmo assim, eu acho que ainda nem perdi o costume, porque a gente tá fazendo parte de um grupo, aí em baixo, que precisa de... de ter as ruas asfaltadas, né?

[...] Depois que essa rua for... é concluída, aí, a gente já vai ajudar outra pessoa. A gente ainda faz esse... a gente ainda faz parte desse trabalho...” (SUJEITO B1).

Esse sujeito B1, atualmente, faz parte de grupos que trabalham para melhorar as condições físicas da comunidade, tais, como o “Movimento de Comissão e Luta dos Bairros”. Quando ele diz *“Mas, ainda não perdi o costume”*, parece expressar o que Bourdieu denomina *habitus*, o que, na opinião desse autor, é fundamental para a eficácia social da religião, uma vez que ele impulsiona as ações. Acredito que, provavelmente, a aquisição desse *habitus*, através das orientações centrífuga ou centrípeta do cristianismo, que esses sujeitos receberam da sua Igreja, pode fazer uma diferença inter e intragrupos, como explicitado, adiante, no item Teologias.

Assim, os conceitos apresentados por Bourdieu permitem argumentar que a religião impulsiona, através do *habitus*, o fiel a cumprir com suas obrigações morais e éticas que, por sua vez, produzem os bens simbólicos, favorecendo a geração de um capital e de um poder simbólicos ao fiel.

Um terceiro teórico, da Antropologia da Religião, que pode dar uma contribuição na relação entre os aspectos afetivos e motivacionais nas práticas sociais solidárias dos grupos aqui estudados, é a autora Hervieu-Léger. Corroborando essa percepção, Camurça (2003b, p. 251), no ensaio A sociologia da Religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção, faz um resumo de suas idéias, mencionando que ela vem se dedicando à pesquisa e à reflexão da religião, na modernidade, em meio às suas transformações e coloca como a autora define a religião:

um dispositivo ideológico, prático e simbólico, pelo qual é constituída, estabelecida, desenvolvida e controlada a consciência (individual e coletiva)

de pertença a uma linha de crença particular [...] toda religião implica uma mobilização específica da memória coletiva (HERVIEU-LÉGER, 1993, p.119; 1996, p. 9).

Conforme Camurça, o recurso à memória que ative uma “linha crente”, ligando um passado mítico ao presente, é central. Nessa definição fica evidente o controle ideológico que as religiões têm dos seus adeptos e, conseqüentemente, podem fornecer orientação para suas condutas.

Nessa perspectiva, no artigo *A transmissão religiosa na modernidade: elementos para construção de um objeto de pesquisa*, Hervieu-Léger (2000) considera que a sociologia da transmissão religiosa deve se orientar em direção ao estudo da construção das identidades sócio-religiosas, de modo que ela seja feita a partir da experiência dos sujeitos religiosos. Propõe, então, um marco teórico, objetivando identificar as diferentes vias de reestruturação da identidade religiosa, começando pela reconfiguração e combinação das diferentes dimensões – comunitária, cultural, ética e emocional – da “linhagem religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 39).

Coloca que esse processo, simultaneamente, objetivo e subjetivo, de construção do grupo religioso (e do indivíduo membro desse grupo), como parte aderente a uma linhagem religiosa, realiza-se segundo quatro lógicas principais: (1) Uma *lógica comunitária*, que concerne à delimitação social do grupo e à definição formal das adesões; (2) uma *lógica emocional*, que implica o sentimento coletivo de pertença (o sentimento de fazer parte de um nós); (3) *uma lógica ética*, que introduz a definição dos valores compartilhados no interior do grupo, que serão transformados em normas de comportamento; (4) uma *lógica cultural*, que reúne saberes que constituem a memória comum (que é tanto histórica como legendária) do grupo (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 44).

Nesse sentido, Hervieu-Lèger (2000, p. 45) assinala que a instituição do religioso pode ser definida, como o dispositivo social que assegura a integração dessas quatro lógicas no interior de uma tradição religiosa, constituindo, assim, uma autoridade. O processo de transmissão, que é a própria dinâmica de toda a religião, é inseparável do processo de definição da memória autorizada do grupo. É nesse ponto que se estabelece a ligação entre a questão da transmissão e o exercício do poder religioso.

A identidade religiosa (individual ou coletiva), conforme Hervieu-Lèger, se constrói na articulação dessas quatro lógicas, que funcionam em tensão equivalente, duas a duas, definindo os dois eixos que estruturam o espaço religioso particular, em cujo interior operam os processos de identificação. No primeiro eixo, o comunitário-ético, coloca-se, de um lado, a tensão entre um pólo comunitário, correspondente aos componentes identificadores, locais, particulares de um mesmo grupo religioso, onde é marcada sua singularidade em relação aos demais. De outro lado, está o pólo ético, onde se afirma a emissão universal da mensagem que o grupo é portador. Esse é, também, o lugar da valorização da consciência individual do sujeito-crente. No segundo eixo, emocional-cultural, a tensão ocorre, por um lado, entre a dimensão emocional, que corresponde à experiência imediata, sensível e afetiva do crer e, por outro lado, a dimensão cultural que permite a essa experiência instantânea ancorar-se na continuidade legitimadora de uma memória autorizada, de uma tradição. Uma das funções da instituição é assegurar a regulação dessas tensões (HERVIEU-LÈGER, 2000, p.46).

Nos grupos aqui estudados, especialmente no grupo A, observei que a construção das identidades sócio-religiosas foi feita a partir da experiência desses sujeitos com seus grupos religiosos, onde observei a combinação dessas quatro lógicas relacionadas pela autora supracitada. Assim, por exemplo, quando o sujeito A1 refere:

“Eu sou voluntária de caridade. [...] É um grupo de mulheres, que muitas delas trabalham aqui e em outros lugares, né? E que prestam um serviço às pessoas mais carentes. Ela tem uma ideologia de Vicente de Paula. [...] Esse grupo, eu pertença há mais de quinze anos, esse é antes do Centro. [...] É da Igreja Católica, que tem como fundador Vicente de Paula, né? Vicente de Paula, não sei você já teve a oportunidade de ver, é considerado o patrono de todas as obras de caridade. Essa associação é reconhecida, internacionalmente. É chamada AIC – Associação Internacional da Caridade. Já viu falar nisso? [...] a gente se reúne no segundo sábado de cada mês. [...] É um grupo de mulheres. Vinte e cinco pessoas. São vinte e cinco mulheres. [...] Às vezes se renova, também, vão chegando outras pessoas. E o que acontece é que, às vezes... é porque, às vezes, as pessoas trabalham lá e trabalham em outro canto, tá entendendo como é? Porque o povo trabalha como voluntário, mas meu voluntariado que eu presto, minha hora de serviço, está aqui [no Centro Comunitário Irmã Ângela]. Antigamente não era; quando não tinha isso aqui, a gente ia prá comunidade. Agora, nós tamos preparando uma entrevista prá comunidade, porque, de qualquer forma, é um estatuto. Como visitar uma família, né? É preparar um convite prá família, prá saber, assim, o perfil daquela família. Principalmente, as famílias que recebem sopa, aqui. [...] Porque quando o padre comprou esta casa [...] a fonte principal era a Pastoral da Criança e as Voluntárias de Caridade, tá entendendo?, para desenvolver os trabalhos da Pastoral da Criança e das Voluntárias da caridade, no Centro Irmã Ângela” (SUJEITO A1).

Nesse exemplo, observo que existe uma lógica *comunitária*, pois, o sujeito A1 é engajado num grupo religioso, delimitado socialmente, onde, geralmente, desenvolve funções específicas. A lógica *emocional* evidencia-se no contentamento, reconhecimento e orgulho de

fazer parte de um coletivo, que possibilita a execução de atividades solidárias, em conjunto, na comunidade. A lógica *ética*, por sua vez, aparece na medida em que todos os integrantes do grupo, as vinte e cinco mulheres citadas, compartilhavam os valores da solidariedade, da partilha, que serve como orientação para sua conduta moral. A lógica *cultural* revela-se na medida em que todos os integrantes têm conhecimento da memória e/ou participaram da formação do grupo, de modo que, provavelmente, a identidade religiosa desses sujeitos foi construída na articulação dessas quatro lógicas sugeridas por Hervieu-Lèger.

Aplicando esse raciocínio ao estudo aqui em pauta, as diferenças entre os grupos podem ser produzidas, também, pela pouca consistência desses eixos. Desse modo, no que concerne ao eixo comunitário-ético, no grupo A, existe, de um lado, um pólo comunitário, que é representado pelos grupos, associações e/ou ONGs religiosas, aos quais os sujeitos do grupo A são engajados e que marcam sua identidade. Por outro lado, no pólo ético, vem a mensagem cristã de orientação centrífuga, de uma Teologia Solidária, de partilha e solidariedade, que é veiculada pelos grupos e associações religiosas, pertencentes às Igrejas Católicas e Evangélicas Batistas, bem como ao Espiritismo Kardecista.

No grupo B, esse pólo comunitário, afora algumas exceções, parece não ser forte o suficiente para demarcar uma identidade, um pertencimento, provocando o trânsito religioso referido anteriormente. No pólo ético, a maior parte desse grupo recebe mensagens veiculadas pelas igrejas evangélicas pentecostais e/ou neopentecostais, de orientação centrípeta, enfocando mais o indivíduo e menos a comunidade, que pode se basear tanto numa Teologia Tradicional, como numa Teologia da Prosperidade. Isso pode ser observado nas citações referidas mais adiante, no item Teologias.

Em relação ao segundo eixo, emocional-cultural, todos os integrantes do grupo A vivenciam, nos grupos e associações aos quais estão engajados, o pertencimento a uma igreja,

bem como um envolvimento emocional com os trabalhos que realizam. Geralmente, não só conhecem a formação desses grupos, como tiveram uma participação efetiva na construção da sua história. O mesmo não ocorre com a maioria do grupo B, onde, apesar de todos terem religião e registrarem sua fé, apenas três são vinculados a grupos existentes em suas igrejas. Por outro lado, a dimensão cultural ligada a uma memória autorizada, não parece ser ressaltada por esse grupo, exceto nos sujeitos B1 e B9. Diferentemente, o interesse pela tradição, por essa memória coletiva, pode ser visto no grupo A, como explicitado na fala do Sujeito A3:

“O que eu mais gosto da minha religião? Olhe! Eu gosto é de tudo. Agora mesmo, eu tou fazendo um curso, que é a história da Igreja Católica. Me fascina! [...] A história da igreja, né? Que eu tou fazendo o curso e... e as encíclicas do Papa nos disse que a nossa religião é belíssima. [...] As outras religiões [...] É claro que lêem o evangelho e eles tem tudo o que a gente tem, mas só que eles não chegam a um entendimento que a católica tem, porque a católica tem conhecimento bem maior pelo tempo que ela tem, como, também, nós temos muitos setores que chegaram a desvendar os mistérios, muito bonitos e que passou pra nós. Por exemplo, o Movimento do Folcolare, onde eu estou agora. A fundadora desse movimento... começou no ano de 1943. A fundadora ainda existe, tá com 84 anos, Chiara Lubich, na Itália. Olhe! Ela tá revelando coisas do evangelho que a gente lê, mas ela tá chegando a um aprofundamento tão grande dos mistérios do evangelho. Aí, ela passa pra todos nós. Ela não só passa pra quem é do movimento, não. Tem muitos livros, muitos e muitos livros que ela bota tudo o que o Espírito Santo inspira a ela, ela bota nos livros, tá nas livrarias pra ser comprado e lido por todo mundo. Então, veja bem! Então, isso nos faz ver que o evangelho é um só. Os Evangélicos, e todos os outros, têm a mesma da gente.

Mas, o que acontece, é que os mistérios a quem Ele quer. E, então, a gente sabe que na Igreja Católica a revelação é muita, desde Santo Agostinho até hoje Chiara Lubich” (SUJEITO A3)

Um relato semelhante a esse é visto, apenas, em dois sujeitos do grupo B: B1 e B9. Provavelmente, a maior parte dos membros desse grupo B se encaixam no processo que a autora chama de *desregulação do religioso*, que é a subjetividade do fiel, aliada a uma dissociação dos elementos que compõem uma identidade religiosa clássica. Esse fenômeno é resultante da abertura à afirmação, individual e comunitária, da autonomia dos indivíduos crentes, possibilitando-os tomarem a iniciativa na questão da autoridade heterônoma da tradição, reconhecida institucionalmente, que, por sua vez, é proporcionada pela modernidade religiosa (HERVIEU-LÈGER, 2000, p. 47).

Considero que a elaboração teórica dessa autora, ao privilegiar a construção das identidades sócio-religiosas, a partir da experiência dos sujeitos religiosos, permite tanto uma compreensão de meus achados de pesquisa, bem como refere à “transmissão fragmentada da modernidade religiosa”, que podem ser evidenciadas no pluralismo e no trânsito religioso, existentes na contemporaneidade.

3.4 – Algumas Orientações Teológicas Cristãs

Como mencionei anteriormente, nesse item, pretendo estabelecer um diálogo com algumas orientações teológicas. Atualmente, o universo cristão convive com diversas teologias: a tradicional, a da prosperidade, a da libertação, etc, que representam as tendências do cristianismo – centrífuga e centrípeta –, mencionadas, anteriormente, por Tarot (2002). Aqui, irei me deter na tendência centrífuga, que será representada pela teologia da libertação e da solidariedade, porque melhor atende à compreensão do presente estudo.

3.4.1 – Teologia da Libertação

Essa teologia nasceu na América Latina, na década de 1960, oriunda de transformações ocorridas nas igrejas católicas e protestantes, que fizeram opção preferencial pelos pobres. Para a compreensão teórico-prática dessa teologia, irei me basear em Gotay (1985), que contribuiu na sua construção, participando como ator e, posteriormente, como escritor, registrando, historicamente, o seu desenvolvimento numa tese de doutorado, que se transformou no livro *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973): implicações da Teologia da Libertação para a sociologia da religião*.

Nessa obra ele recolhe o material da produção sociológica e teológica cristãs, protestante e católica, da América Latina, na década da formação da Teologia da Libertação. Menciona que a presença de cristãos, como Camilo Torres e dezenas de clérigos que, como ele, deram a vida no processo de libertação da América Latina, nos últimos vinte anos, chamaram a atenção do mundo inteiro para um fato inesperado, que foi a existência de um setor de "*cristãos revolucionários*", nas igrejas cristãs da América Latina, tanto católicas como protestantes.

A hipótese de Gotay é que, do mesmo modo como surgiu um cristianismo burguês da crise feudal, para acompanhar e legitimar o nascente modo de produção capitalista, pode surgir, também, um cristianismo proletário, que acompanhe o modo socialista de produção. Ou seja,

a religião, como teoria geral da sociedade em que se dá, desaparece ao desaparecer a concepção ideológica em que se exprime esse modo de produção. Mas que a fé cristã, por não constituir uma epistemologia nem possuir um conteúdo cultural próprio dela, e sim uma esperança e um compromisso com a justiça e a igualdade do próximo, se transforma em cada novo modo de produção e incorpora a nova ideologia para responder com ela àquilo que constitui sua essência: a pergunta pela justiça e a igualdade para o próximo (GOTAY, 1985, p. 13).

Gotay frisa que não vai trabalhar com a filosofia ou teologia marxista sobre a existência de Deus, mas, sim, com a sociologia que explica a prática social da religião. Considera que, independentemente da existência, ou não, de Deus, os cristãos existem e podem “‘legitimar’ um modo de produção numa formação social dada, ou podem ‘deslegitimá-lo’ e unir sua teoria ideológica à luta por sua transformação” (GOTAY, 1985, p. 13).

Ao comentar sobre as condições e processos históricos que tornaram possível o desenvolvimento da Teologia da Libertação, refere que a ética Teológica Tradicional cristã enfatiza a “lei natural” e as “ordens de criação” do mundo das essências. Qualquer violação desses costumes, normas ou leis, traz a sanção da igreja. Contrariamente, o pensamento bíblico que alimenta a Teologia da Libertação “não concebe uma relação crente-Deus, mas uma relação crente-próximo-Deus” (GOTAY, 1985, p. 251), o que implica levar em conta as condições históricas e materiais, de modo que essa

é uma ética determinada pela análise científica das condições objetivas na situação concreta e dirigida a fundamentar a conduta moral apropriada para a criação de uma nova sociedade e um homem novo. Esta é uma ética abertamente política. Constitui uma reflexão crítica sobre a fundamentação da conduta moral do militante cristão com relação ao fim da libertação social. Esta reflexão constitui uma leitura ética da ação política. Mas é ética na medida em que analisa e fundamenta a conduta, não só em termos de sua eficácia política relativa ao poder, mas também em termos valorativos, como decisões humanas em favor da libertação última do próximo como valor supremo (GOTAY, 1985, p. 252).

Gotay (1985) tece algumas considerações fundamentais sobre a ética da libertação, mencionando quatro itens. O primeiro deles é *o homem como valor supremo*. Cita Gutiérrez quando ele sublinha que

na religião bíblica não existe adoração a Deus independente do serviço ao homem. Não há conversão a Deus sem conversão ao homem. Deus é amado historicamente e de maneira concreta no homem. É o próximo necessitado que ocupa o lugar de Deus. [...] a virtude máxima do cristão é o amor. Deus mesmo é amor. Daqui que no amor ao homem-próximo, o cristão encontra, conhece e experimenta a Deus” (GOTAY, 1985, p. 254).

O segundo item é *O homem oprimido e o homem novo: para uma nova antropologia*. Explicita, comentando que para esses teólogos, a humanidade do homem não está preestabelecida. Ele é um projeto histórico e a sua essência é conhecida no processo de sua realização. Sendo uma essência que se constrói, gera uma antropologia dialética, que se alimenta tanto da ciência, como da esperança cristã que surge dos acontecimentos libertadores.

Jesus cristo, como parte dessa história, aponta para esse futuro e oferece como “sinal” a chave sobre o homem futuro: “o homem novo”. Isto é, o homem-Deus, o homem-livre, o homem-criador, o homem-amor, aquele que vive para que o outro tenha vida em abundância. [...] O homem novo ou “nova criatura” é o objeto final da ação de Deus na história, é o homem que herda a terra, é o personagem principal da utopia do reino. [...] O homem é ponto de encontro entre Deus e o cristão. É ali que a relação humana de amor-justiça se dá, onde se encontra a Deus. [...] Tudo se refere à militância de amor em favor do próximo ou a ausência dessa militância. [...] trata-se de situar a decisão pessoal e a responsabilidade interior da prática da fé em seu contexto bíblico: a relação do homem com seu próximo no contexto histórico-político (GOTAY, 1985, p. 259-266).

O terceiro item é *“Para uma ética científico-política da libertação”*. Aqui, o autor refere que, apesar de essa antropologia e de esse humanismo constituírem o fundamento da ética da libertação, não indicam tarefas e normas específicas da conduta moral, as quais devem ser extraídas do conhecimento da situação histórica concreta em que vive o homem. O quarto item trata de *Um problema ético específico: amor e luta de classes*. Aqui, a questão é como conciliar “na perspectiva de amor cristão ao próximo, o fato de ir a favor dos oprimidos e, ao mesmo tempo, contra o opressor numa luta de classes onde a destruição de um é necessária para a libertação do outro” (GOTAY, 1985, p. 275).

Entretanto, tanto o problema como a solução para a questão do “*amor e a luta de classes*” residem no ponto onde o amor entra em contato com a história real. Assim,

se torna obrigatório o conhecimento da luta de classes, da natureza da sociedade, e ali mesmo o amor tem que tratar da libertação do pecador e da sua vítima pelos únicos meios que historicamente podem ser libertados na sociedade humana. Deve-se observar, contudo, que o fim “re-significa” o meio e lhe confere uma nova perspectiva. Daqui a distinção entre “ódio de classes” e “luta de classes”. [...] O problema da violência da luta de classes é seu objetivo final: a eliminação da propriedade privada dos meios de produção (GOTAY, 1985, p. 279).

Finalizando as considerações sobre a ética da Teologia da Libertação, Gotay compreende que, por um lado,

ocorreu uma revolução moral nos militantes revolucionários e nos círculos radicais da inteligência da Igreja, que já se reflete teoricamente na nova ética. Teoricamente é impossível continuar justificando os princípios ideológicos e a moral burguesa na perspectiva de princípios essencialistas eternos e universais. [...] Por outro lado, tira-se o monopólio da moral ao status quo e moraliza-se a revolução e a mudança social com propósitos libertadores. Volta-se ao homem histórico como objeto e fundamento da ação moral cristã e politiza-se a moral. Esta deixa de ser o “ópio da massas”. A exigência de eficácia histórica da ação moral obriga-a a levar em consideração a situação concreta, social e política onde se encontra o homem necessitado e, conseqüentemente, a incorporar o instrumental de análise sócio-econômica e a conceber a ação moral em termos estruturais e políticos e não tanto em ações individuais e existencialistas. O amor se contextualiza e se revitaliza para conseguir sua eficácia (GOTAY, 1985, p. 284).

Concluindo seu estudo sobre o desenvolvimento da teologia da libertação, da análise teórica sobre a relação da fé com a ciência e sua teoria revolucionária, bem como da justificativa teórica para a sua opção ideológica, constata que existe um setor significativo das igrejas cristãs latino-americanas, católicas e protestantes, que se pode chamar de cristãs revolucionárias. Esse cristianismo revolucionário consegue estabelecer uma vinculação eficiente entre fé cristã e pensamento revolucionário, como resultado de sua prática e de sua reflexão teórica. Os cristãos revolucionários da Teologia da Libertação afirmam a história real como única esfera da realidade

onde se dá a salvação como um só processo de libertação em três dimensões: libertação socioeconômica que se consegue através de um processo político; a formação do homem novo que se dá no processo de revolução cultural, à qual é essencial a primeira revolução; e, finalmente, a libertação do pecado na qual estará a "plenitude" do reino de Deus e do homem novo (GOTAY, 1985, p. 285).

O autor entende que os cristãos revolucionários não reduzem a reflexão teológica à mera teoria revolucionária, ou à reflexão científica e ideológica, mas, que a função ideológica desses cristãos se dá em quatro níveis fundamentais: a) no desbloqueio ideológico dos cristãos; b) na deslegitimação da ordem de opressão vigente; c) na legitimação de um projeto substitutivo; d) na mobilização política dos cristãos (GOTAY, 1985, p. 294-296).

Gostaria de registrar que, apesar de terem sido desmobilizadas as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs –, hoje existem as Pastorais Sociais da Saúde, da Criança, da Terra, dentre outras, que continuam, ainda que moderadamente, exercendo funções similares às aquelas – CEBs –, no cenário político contemporâneo.

Considerando, como refere GOTAY (1985, p. 331), que, em alguns momentos, a fé pode ser uma fonte de libertação social, quando sua problemática fundamental for constituída pela justiça e igualdade ao próximo, acredito que após essa tomada de posição dos cristãos revolucionários, ancorados no primeiro mandamento do cristianismo de “*amor a Deus e ao próximo*”, eles poderão seguir caminho na construção de uma teologia da solidariedade, como mostro, a seguir.

3.4.2 – Teologia da Solidariedade

Nessa teologia, irei me basear na pesquisa de doutorado de Almeida (2004), que originou o livro: *Teologia da solidariedade: uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez.*, no qual, o autor, concebendo que descobriu uma “Teologia da Solidariedade na linguagem,

no método e no conteúdo da Teologia da Libertação” (ALMEIDA, 2004, p. 2), toma a obra do teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, escrita entre 1966 e 1996.

Corroborando as informações anteriores de Gotay, aquele autor compreende que a Teologia da Libertação foi um dos fatores determinantes para o surgimento de uma nova cultura, que hoje pode ser visualizada no cotidiano, especialmente, no continente latino-americano. Explicitando, menciona que no Brasil, o novo discurso político, tanto da esquerda, como da direita, que fala de inclusão, solidariedade, responsabilidade social, atenção aos pobres, superação de discriminações, tem como uma das origens a reflexão dos teólogos da Libertação.

Tendo os conceitos de *salvação e solidariedade*, como seu objeto de pesquisa, Almeida expressa sua hipótese sob a forma de "problema", que poderia ser expresso em três perguntas fundamentais: (1) Como Gustavo Gutiérrez traduz o conceito de salvação? (2) Qual o seu conceito de "solidariedade"? (3) Que relação existe entre salvação e solidariedade na obra desse autor? (ALMEIDA, 2004, p. 4).

Responde essas indagações fazendo duas aproximações da obra de Gutiérrez. Na primeira, verifica o conceito de *salvação*. Na segunda, se dedica ao conceito de *solidariedade* e de sua relação com a *salvação*. No que concerne ao primeiro, refere que na obra de Gutiérrez, a categoria central utilizada para definir o conceito de *salvação* é a "*comunhão*" e argumenta:

Ora, se a salvação pode ser definida pela categoria da "comunhão", então, o pecado, "enquanto ruptura com Deus, é realidade histórica, é quebra de comunhão dos homens entre si, é fechamento do homem sobre si mesmo". Esse pecado, pessoal e social, impede o homem de chegar "A plenitude que denominamos salvação". Gutierrez desenvolve esta cristologia-antropologia, de raiz bíblica, que vê o outro, de modo especial o pobre, como "Sacramento de Deus". Quebrar a comunhão com os irmãos é quebrar a comunhão com Deus. Aquilo que se faz ao "irmão" é referido diretamente a Deus (ALMEIDA, 2004, p. 129).

Assim, o Êxodo e a Aliança são as duas faces da libertação e, também, aqui, a categoria da comunhão se mostra central e, até mesmo, subjacente à realidade da libertação: liberta-se para a comunhão com Deus e com os irmãos; liberta-se de toda forma de injustiça, opressão, divisão, pecado, para tornar possível a vida em fraternidade, em comunhão.

Na segunda aproximação, Almeida trabalha a solidariedade, tendo em mente as perguntas: (1) Existe na obra Gutiérrez uma "solidariedade soteriológica"? (2) Que ligação existe entre "comunhão" e "solidariedade" na obra desse autor? (3) A Teologia da Libertação de Gustavo Gutierrez possui as bases para uma Teologia da Solidariedade? A síntese encontrada foi:

A solidariedade expressa um amor eficaz por todos e em particular pelos mais indefesos da sociedade [...] o amor humano expresso nos gestos solidários e libertadores na história, só ganha eficácia salvífica de sua comunhão com Cristo pelo seu "mistério da Encarnação", que leva as últimas conseqüências a Aliança de Deus com seu povo. [...] a eficácia do amor é dada pela solidariedade de Cristo em sua Encarnação, que não se limita a assumir a carne humana no seio de Maria, mas se expressa por sua presença solidária em meio aos homens e mulheres do seu tempo, especialmente os mais pobres, doentes e pecadores. [...] O conceito de solidariedade expresso por Gutierrez em toda a sua obra deve ser situado no horizonte do "encontro com Deus na história". Ele insiste que "o Deus da Bíblia é um Deus próximo de comunhão e de compromisso com o ser humano. A humanidade "templo de Deus". Em Jesus Cristo, Deus armou entre nós a sua tenda" (ALMEIDA, 2004, p. 283-284).

Desse modo, Almeida esclarece que não é possível entender o conceito de solidariedade em Gustavo Gutierrez sem considerar, atentamente, a segunda parte de sua elaboração sintética: "amor eficaz por todos e em particular pelos mais indefesos da sociedade". Compreende que aqui se encontra a conexão entre o conceito do autor de solidariedade e a "opção preferencial pelos pobres", elaborada a partir das três acepções

de pobreza – material, espiritual e como compromisso – e em comunhão de Igrejas com as Conferências do CELAM, a partir de Medellín (1968).

Concluindo, Almeida menciona que há duas tarefas, ou ações, nessa imensa pauta que a Teologia de Gutiérrez já iniciou e que serve como ponto de partida.

O "ato" primeiro é "a opção preferencial pelos pobres" e o "ato" segundo é o método teológico, estando as duas coisas intimamente implicadas. A pertinência e a relevância da Teologia da Solidariedade dependerá da sua capacidade de ser aprendiz dos pobres. Neles Deus escondeu a sabedoria que gostaríamos de ver escrita em nossas teses e nossos livros (ALMEIDA, 2004, p. 305).

A continuidade desse movimento na contemporaneidade pode ser vista em outros teólogos, como mostra uma matéria da revista Carta Maior (2005, p. 9):

Uma teologia para outro mundo possível

Esse é o tema central que será discutido de 21 a 25 de janeiro, em Porto Alegre, no primeiro Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Cerca de 200 teólogos de todos os continentes estarão na capital gaúcha participando de reuniões e debates no Campus Central da Pontifícia Universidade Católica (PUC-RS). O evento, que antecede o Fórum Social Mundial 2005, reunirá nomes como o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, o doutor em teologia e escritor Leonardo Boff, o teólogo Frei Betto e o vice-presidente da Associação Pró-Direitos Humanos da Espanha, Juan José Tamayo. Os debates do Fórum tentarão identificar como as igrejas cristãs estão engajadas nas causas sociais e refletir sobre o atual papel da religião em um mundo marcado por desigualdades sociais e conflitos políticos. Com conferências abertas ao público, o encontro vai reunir teólogos de diferentes religiões cristãs, de diversas regiões do mundo, em sintonia com o espírito dos debates do Fórum Social Mundial.

Acredito que as argumentações de Gotay e Almeida sobre as *Teologias da Libertação e Solidária* parecem apropriadas ao estudo aqui proposto, por se aplicarem ao suporte teológico cristão de todos os elementos do grupo A de alguns do grupo B, como mostro, a seguir:

“O primeiro ensinamento na minha religião é amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como amamos a nós mesmos. Esse é o primeiro, e eu acho que é o maior de todos. [...] Também, eu gosto muito da regra de ouro: não vamos fazer com os outros aquilo que não gostaríamos que fizessem conosco. Se todos nós, no mundo, vivêssemos a regra de ouro, acho que o mundo seria outro. [...] Porque para mim religião é vida. Não adianta eu saber uma bíblia toda, d’eu ir pra missa todo dia, d’eu comungar todo dia, se eu não tentar viver essa religião, colocar em prática os ensinamentos. [...] Deus é amor. Então, eu acho que viver uma religião é viver o amor de Deus em cada pessoa dele” (SUJEITO A1).

“Então, eu cheguei aqui [no abrigo que coordena] e quis adaptar, um pouco, assim, toda essa questão pedagógica, com as idosas; tudo o que fazia pra elas, explicar, ler, ensinar direitinho, tudo, tudo. Daí, eu fui resgatando a dignidade dos idosos; fiz um planejamento pr’aqui, com a participação delas. Aí eu comecei primeiro pela parte estrutural; melhorar tanto a questão de ambiente... Quando terminei, perguntei o que elas gostariam de ter. Comecei, assim, a pintar nome; cada uma com o seu nome juntinho da cama. Preservar todas as suas coisas que trazem de casa... Eu nunca deixei; assim: ' não entra nada!'. Entra! Então, entra sua cama e tudo. Então, elas foram, assim, vendo como a gente trabalhava um pouco diferente das outras instituições. Então, depois eu comecei a criar projetinhos. Aí, pronto! A escuta, o que eu fazia lá, que eu aprendi dentro desse curso²⁴, que tive lá de ouvir mais que falar. Eu comecei a utilizar, aqui. Então, nós fizemos um livro com elas, onde elas botaram pra fora todas as suas mágoas. [...] Depois, fizemos um projeto, assim: "Adote um idoso à distância", aonde chamamos toda comunidade da nossa cidade pra vir conhecer o abrigo e, no dia

²⁴ Na capacitação que fez para ser Agente de saúde mental comunitária.

de festa, onde elas iam sendo jeitosas, iam botando a questão do amor. Tem um projeto muito bom, que resgatou muito a alegria, muita coisa boa delas, que, hoje em dia, nós temos um livro com fotografia, endereço e, no momento dos aniversários a... o... os que adotaram elas vêm, passa o aniversário delas aqui, conosco, quando é o aniversário deles, também, elas mandam um telegrama ou manda um cartão. Então, foi um projeto que nós fizemos. Depois, fizemos esse projeto mais a nível de ser um projeto que entrou agora, que é alfabetização; que os idosos de 80 anos tinha muita vontade de aprender a escrever o nome. E foi feito isso” (SUJEITO A2).

“Olhe! Profissionalmente eu só trabalhei na XXXXX. Como eu lhe disse, passei 28 anos e me aposentei. Mas, o resto, na Pastoral da Saúde, na Ilha Santa Terezinha, no pólo empresarial que pertence à Economia de Comunhão e na revista Cidade Nova, foi como voluntária. Nada, nada de remuneração. Muito pelo contrário, a gente tira dinheiro de nosso bolso. Quando a gente vê uma necessidade e que não tem o caixinha, a gente bota a mão no bolso e usa o que a gente tem. [...] Olhe, todas elas²⁵! Eu trabalho em função da minha espiritualidade. Todas elas... O meu objetivo primeiro é a espiritualidade em cada uma delas. Eu pertencia a um grupo, que me instruía, espiritualmente; me fazia crescer na vida espiritual; me levava para a santidade, cada um deles. Inclusive, atualmente, o de hoje, o movimento do Folcolare...” (SUJEITO A3)

“Bem! Antes de eu me aposentar, eu já trabalhava como voluntária na Igreja. [...] Só se chega a Deus através do irmão. O caminho é o irmão” (SUJEITO A3).

²⁵ Atividades que exerce na comunidade.

“Eu acho que o ensinamento principal da minha religião é amar o próximo como a si mesmo. Eu acho que é o ensinamento... pra mim, básico na vida: amar o outro como a si próprio, né? Porque, se você amar o outro como a si mesmo, não vai magoar; você não vai machucar. A gente não quer ser machucada. Então, eu acho que o ensinamento principal é esse” (SUJEITO A8).

“Eu acho que servir, servir a Deus é ajudar o próximo como a ti mesmo, né? Se a gente não gosta da gente mesmo, como gosta do próximo? [...] é... servir a quem tá doente, a quem tá com fome, a quem tá nu, a quem tá precisando de apoio numa doença, em qualquer... situações, né? Isso daí é servir a Deus” (SUJEITO B1).

Nessas falas, parece se encontrar um reforço ao meu argumento, que é condizente com a proposta de uma Teologia da Libertação, que é o gérmen de uma Teologia Solidária: “... no amor ao homem-próximo, o cristão encontra, conhece e experimenta a Deus” (GOTAY, 1985, p. 254).

Contrariamente, grande parte dos sujeitos do grupo B considera o mais importante na sua religião apenas o amor a Deus, sem o complemento do próximo, como visível nas falas dos sujeitos, a seguir:

“... o principal mandamento da minha religião é... obedecer a Deus sobre todas as coisas. Ler a palavra, meditar e guardar. Porque não adianta você ler a bíblia, ler e não guardar, como se você tivesse lendo uma revista ou um jornal, adianta? Você tem que ler e guardar e ter certeza daquelas palavras que são verdadeiras e que quando você ler, me..., quando você medita naquelas palavras e guarda,

entendeu? Aí, você vai ver que é aquilo mesmo. Não tem outra coisa que substitua. Então, é isso” (SUJEITO B5).

“O principal ensinamento é Ter fé em Deus. Ter fé em Deus e... falar que a gente consegue; e o que gente pedir, a gente tem que ter aquela fé, mesmo, em Deus, que vai conseguir, que vai ficar bom... que se tiver doente vai ficar bom, se tiver necessitado de alguma coisa ter a esperança no tempo de alcançar o que a gente tá pedindo, né? [...] Então, é isso o que ele ensina mais, a gente ter fé e correr atrás daquilo que a gente precisa” (SUJEITO B4).

Ratificando essa percepção, está o relato do sujeito B4, ao comentar sobre as diferenças das igrejas que já participou:

“Existe, assim... é... a diferença das igrejas que têm convenção, porque a Batista tem convenção batista; tem a convenção das igrejas presbiterianas; tem a convenção das igrejas congregacionais e Assembléia de Deus. [...] A Igreja Internacional da Graça, ela pratica mais a fé... a fé. A Igreja Congregacional pratica a fé e, mais, também o amor ao próximo, sabe? [...] Por exemplo, a igreja... as outras igrejas, você entra, você torna-se membro, os pastores, os diáconos, os presbíteros, os irmãos da igreja fazem aquela união com você, aquele conhecimento. Se você falta... tava comentando com minha filha isso... se você falta 2, 3 domingos seguidos na igreja, eles já sentem falta de você, porque você, ali, faz parte de uma sociedade, de encontros de jovens; se for de senhoras, de mais senhoras. Aí, eles já sente a sua falta. Aí, procuram seu endereço e já vão na sua casa; quando você menos espera. eles estão na sua porta, procurando saber o porquê de você tá ausente [...] se você tá com algum problema; se você tá com algum problema financeiro; também, se necessitando de alguma coisa. E eu

acho, assim, que nessas igrejas existe mais essa união... essa união. E se você trabalha, você dá o seu dízimo; você dá uma oferta, quando você recebe uma benção, uma graça; você faz aquele voto e dá, cumpre seu voto. Aí, eu acho que essas igrejas é, assim, mais, essa união que eles fazem, assim. No final do ano, eles arrecadam, junto com os membros todos da igreja, aquela... pedem, levam pro hospital do Câncer, como foi o ano passado. Mas, aí, não sei, só se eles fazem assim. Eu não tomei conhecimento, ainda, como as outras igrejas, porque o pastor dizia, assim: o irmão Fulano de Tal tá doente. Ele tá assim, assim, nós vamos visitar. E tirava uma comissão de pessoas e ia visitar aquele irmão. Chegava lá, procurava ver se aquele irmão tava precisando passar receita. Se aquela irmãzinha, que é viúva, se ela tá precisando de algum alimento, já trazia. Se tá precisando de um médico, já levava. E, nessas outras, a gente só vê mais, assim, oferta, né? a gente tem que ofertar, ofertar, ofertar, ofertar. Nas outras tem mais esse lado, assim... Num tou dizendo que lá não tenha, mas, eu acho, pelo tempo que eu passei... também não sei, porque vai fazer um ano que eu tou lá. [...] Porque lá, eles ensina que a gente tem que correr atrás, que tem o nosso, né? Que trabalhar... Mas, nas outras, tem esse lado mais humanitário” (SUJEITO B4).

Aqui se nota a ideologia da Teologia da Prosperidade, que norteia as Igrejas chamadas Neopentecostais, de maneira que, quando pergunto se existe alguma relação do trabalho voluntário, que faz com a sua religião, o sujeito B4 responde:

“Não tem ligação com a religião de agora, não; mas, com o passado tem. Tem porque, como é que dizia, que era na Congregacional, tem o pastor de lá, já é falecido, era uma boa pessoa, ele ensinava, assim, muito, e fazia muito tipo de

caridade. Eu acho que eu aprendi, também, além de ter aquele Dom, porque tudo é Dom, é Dom de Deus, né? de ter aquele Dom de fazer , ainda aprendi mais, né? Fazer essa parte, aí” (SUJEITO B4).

Diferentemente, o principal ensinamento religioso de todas do grupo A e de algumas do grupo B é “amar a Deus e ao próximo como a si mesmo”. Assim, a religião representa para esses sujeitos uma visão menos individualista, mais abrangente, por ser a possibilidade de servir ao próximo como um fim em si mesmo, o que, na terminologia psicológica, seria um “comportamento intrinsecamente motivado”, que examino no próximo capítulo.

Como visto acima, a concepção desenvolvida por Almeida sobre a Teologia da Solidariedade afirma ser essa última a solidariedade, o amor eficaz a Deus e ao próximo, bem como a comunhão, a partilha. Sendo o discurso religioso dessas propostas teológicas cristãs, da Libertação e da Solidariedade, permeado de palavras, como caridade, fraternidade, doação, comunhão, partilha, provavelmente cria um discurso simbólico para sustentar as relações de solidariedade, mostrando como a simbologia religiosa pode se relacionar com a dádiva, a qual entraria como uma forma de expressar o primeiro mandato do cristianismo: “Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo”. Essa prática social permite a salvação dos homens, que parece ser o que buscam todos os sujeitos do grupo A e alguns do grupo B. Daí vem a suposição de que a participação em grupos religiosos, que se baseiam nessa teologia, estimulam e reforçam a assimilação de uma ética solidária, de um compromisso com o outro.

A partir dessa identidade, a religião na vida do grupo A e de alguns elementos do grupo B, parece funcionar como fonte de sentido e de concepções gerais do mundo, fornecendo uma identidade cristã de partilha e comunhão, possibilitando uma experiência de

transcendência, plenitude e unidade com o sagrado; e, por último, proporciona o poder de controlar sua vida e seus caminhos, seguindo os ensinamentos veiculados pelo grande mestre Jesus.

Como acredito que essa Teologia Solidária, que entende a relação crente-próximo-Deus, possivelmente tenha sido um dos caminhos na construção da subjetividade da maior parte dos atores sociais aqui referidos, acho necessário examinar as inter-relações que perpassam esses espaços, o que será feito no próximo capítulo.

CAPÍTULO 4 – DÁDIVA, SOLIDARIEDADE, SOCIABILIDADE E SUBJETIVIDADE

Este capítulo representa o terceiro eixo teórico do presente estudo. Procuro compreender a influência da sociabilidade vivenciada em grupos religiosos que comungam com uma teologia solidária, que estimula e reforça a fraternidade e a partilha, no desenvolvimento de uma sensibilidade solidária, que possa resultar numa subjetividade que valorize práticas sociais solidárias. Ou seja, importa tanto a sensibilidade aos problemas e dificuldades do outro, como, também, o desenvolvimento de ações que o promovam. Aqui, serão examinadas as categorias *sociabilidade* e *subjetividade*, em conjunto pela imbricação que elas têm entre si. Para compreensão sócio-antropológica desses conceitos, sociabilidade e subjetividade, bem como de suas inter-relações com a solidariedade, dividirei a apresentação em três partes. Na primeira, referir-me-ei à concepção desses conceitos dentro de algumas abordagens que irei privilegiar nessa análise, explorando, um pouco, as relações entre eles e a dádiva. Na segunda, tecerei algumas considerações sobre a solidariedade, a sensibilidade solidária e o desenvolvimento moral. Finalizo, tentando estabelecer relações entre o desenvolvimento do comportamento moral e ético e o comportamento solidário. À semelhança dos capítulos anteriores, entremeio a argumentação teórica com as narrativas dos sujeitos de ambos os grupos.

4.1 – Conceituando a Sociabilidade

Como a diferença entre os grupos deveu-se, principalmente, à valorização e ao desempenho de práticas sociais solidárias, acredito que a construção dessa sensibilidade solidária foi propiciada, também, pela sociabilidade que perpassava os grupos aos quais esses sujeitos eram engajados. O que chamo de construção da sensibilidade solidária é o processo pelo qual vão sendo assimilados valores éticos e morais, idéias, práticas, mediante as

interações desenvolvidas com seus grupos, que poderá resultar na formação de uma subjetividade que valoriza práticas sociais solidárias.

O conceito de *sociabilidade* foi introduzido por Simmel (2006), no início do século passado, quando ele colocou que o motivo responsável pela constituição da “sociologia pura”, em uma área de problema específica, derivava de duas proposições. Uma delas, era que, em qualquer sociedade humana, se podia fazer uma distinção entre seu conteúdo e sua forma. Na outra, era que a própria sociedade, geralmente, se referia à interação entre indivíduos. Essa interação, por sua vez, geralmente surgia com base em certos impulsos ou propósitos, tais, como os instintos eróticos, os interesses objetivos, os impulsos religiosos, dentre outros, fazendo com que o indivíduo influenciasse e fosse influenciado por outros. A importância dessas interações, na concepção de Simmel, era obrigar esses indivíduos a formarem uma unidade, mais precisamente, uma “sociedade”.

Entretanto, essas matérias que preenchem a vida, as motivações que a impulsionam, não são sociais. Assim, estritamente falando, a fome, o amor, a religiosidade etc., são fatores da sociação somente quando transformam indivíduos isolados em formas específicas de ser com e para um outro – formas que estão agrupadas sob o conceito geral de interação. Desse modo, enquanto

a sociação é a forma (realizada de incontáveis maneiras diferentes) pela qual os indivíduos se agrupam em unidades que satisfazem seus interesses. Esses interesses, quer sejam sensuais ou ideais, temporários ou duradouros, conscientes ou inconscientes, causais ou teleológicos, formam a base das sociedades humanas (SIMMEL, 2006, p.60).

A sociabilidade seria a forma autônoma, ou lúdica, de sociação, uma vez que a

“sociedade” propriamente dita é estar com o outro, para um outro, contra um outro que, através do veículo dos impulsos ou dos propósitos, forma e desenvolve os conteúdos e os interesses materiais ou individuais. As formas nas quais resulta esse processo ganham vida própria. São liberadas de todos

os laços com os conteúdos; existem por si mesmas e pelo fascínio que difundem pela própria liberação destes laços. É isto precisamente o fenômeno a que chamamos sociabilidade. [...] não tem propósitos objetivos, nem conteúdo, nem resultados exteriores, ela depende inteiramente das personalidades entre as quais ocorre.[...] Conseqüentemente, as condições e os resultados do processo de sociabilidade são exclusivamente as pessoas que se encontram numa reunião social, sendo seu caráter determinado por qualidades pessoais como amabilidade, refinamento, etc. A sociabilidade surge como uma estrutura sociológica peculiar, pois quaisquer dos atributos objetivos que os participantes possam ter – riqueza, posição social, capacidades excepcionais, etc. - fora da reunião particular em questão, não podem representar qualquer papel na sociabilidade (SIMMEL, 2006, p. 62- 4).

A sociabilidade seria, então, os vínculos e laços afetivos que perpassam as relações interpessoais, a intersubjetividade, existente nos grupos, independentemente dos conteúdos econômicos, religiosos, ou outros, em razão do qual se formaram. Desse modo, o homem sociável só existe nessas relações sociáveis, porque nelas ele perde todas as qualificações objetivas e subjetivas de sua personalidade. Simmel (1983), então, formula o princípio da sociabilidade, com o axioma de que “cada indivíduo deveria oferecer o máximo de valores sociais (de alegria, de realce, de vivacidade, etc), compatível com o máximo de valores que o próprio indivíduo recebe” (SIMMEL, 2006, p. 66).

Esse raciocínio parece ser compatível com a tríplice obrigação – dar, receber e retribuir –, pertinente ao Paradigma da Dádiva. Não é à toa que Caillé (2002b) refere Simmel como um dos autores antecedentes da reflexão sobre a Dádiva, feita por Mauss, considerando-o, inclusive, como co-fundador do que denomina Paradigma do Dom.

Aproximando-se mais do meu objeto de pesquisa, Simmel refere que a sociabilidade, também, surge como a forma lúdica das forças éticas na sociedade concreta, havendo dois problemas, que devem ser resolvidos por essas forças. O primeiro deles é por conta do indivíduo ter que funcionar como parte de uma coletividade, para a qual vive e, também, retira seus próprios valores e contribuições. O outro é em razão de a vida do

indivíduo ser uma via indireta para os propósitos do todo, tendo a vida do todo, similarmente, a mesma função para o indivíduo, de forma que,

a sociabilidade transfere o caráter sério [...] destes problemas para o jogo simbólico de seu reino de sombras [...]. Outra tarefa ética da sociação é fazer da união e da separação dos indivíduos associados o reflexo exato das relações entre esses indivíduos [...] Na sociabilidade, esta liberdade de fazer relações e esta adequação de sua expressão estão desobrigados de quaisquer determinantes concretos de conteúdo. [...] é da natureza da sociabilidade liberar as interações concretas de qualquer realidade e erigir seu reino aéreo de acordo com as leis da forma destas relações, que passam a mover-se por si mesmas e a não reconhecer qualquer propósito estranho a elas. No entanto, a fonte profunda que alimenta esse reino e sua representação não repousa nestas formas, mas exclusivamente na vitalidade de indivíduos concretos, com todos os seus sentimentos, encantos, convicções e impulsos. A sociabilidade é um símbolo da vida quando a vida surge no fluxo de um jogo alegre e fácil (SIMMEL, 2006, p. 78).

Como a principal característica da sociabilidade é estar livre das necessidades e interesses específicos, “todas essas associações estão acompanhadas por um sentimento positivo, por uma satisfação pelo próprio fato de se estar associado a outros e de a solidão do indivíduo ser resolvida através da proximidade, da união com outros” (SIMMEL, 2006, p.81).

Na atualidade, Godbout e Caillé (1998) defendem a idéia de que uma das principais características da sociedade moderna está ligada à crescente disjunção que ela tende, em princípio, a estabelecer entre dois registros de sociabilidade que as outras se recusam veementemente a separar. O primeiro é o da *sociabilidade primária*, no qual se considera que as relações entre as pessoas são, ou devem ser, mais importantes do que os papéis funcionais que elas desempenham. Esse é o registro da família, do parentesco e da aliança, da amizade e da camaradagem. Na *sociabilidade secundária*, ao contrário, é a funcionalidade dos atores sociais que importa mais do que a sua personalidade. No mercado, na esfera de ação regida pelo Estado, bem como no âmbito da ciência, a lei, em princípio absoluta, é a da impessoalidade.

Aceitando, como Simmel refere, que a livre interação e equivalência de elementos são os traços fundamentais da sociabilidade, acredito que os grupos e associações religiosas, aos quais os sujeitos de ambos os grupos eram vinculados, tiveram um papel fundamental na construção de seus ideais solidários. Desse modo, suponho que foi num registro da sociabilidade primária, num contexto de partilha e comunhão, que todos os sujeitos do grupo A e alguns do grupo B, organizaram e operacionalizaram suas ações, como parece ficar evidente no pertencimento e afetos contidos nos seus relatos, a seguir:

“Olhe! Em cada grupo, a gente é direcionado... Cada instituição, ela tem o seu estatuto, né? Sua forma de trabalho... A gente aqui divide as tarefas... cada um fica com um...Mas tem que ter na mente que todo mundo tá engajado... Tem uma partilha dos trabalhos [...] É... aqui só se faz uma coisa quando todo mundo vai dar opinião, né? E vai estudar, né? Você acha? Ninguém é dominado aqui. Eu posso tá, aqui, né?, chegar alguém pra resolver isso, vou falar na equipe pra ver o que vai dizer, né?” (SUJEITO A1).

“Então, a gente tem um grupo. E esse grupo, muito coeso, caminha tudo na... dentro daquelas linhas principais de ações, vem fortalecer a melhoria de qualidade de vida, claro. Claro! Eu acho que ninguém tem condições de fazer nenhum trabalho, e principalmente, bom, se num tem grupo”. (SUJEITO A2).

“Eu não me arriscaria a fazer um trabalho só, individualmente, porque é muito pesado. Nas nossas reuniões nós, nos ajudamos, nos apoiamos. A gente se anima umas às outras. Quando uma tá querendo cair, o grupo vai e ajuda” (SUJEITO A3).

“Esse círculo bíblico era debaixo de um pé de manga, que existia na minha casa, na outra casa, antiga, há vinte anos atrás. [...] Que é o pessoal do Magalhão [colégio religioso do bairro], sabe? A gente começou através disso, que eu já era da associação dos moradores. Da Associação dos Moradores passou pra o Círculo Bíblico. Aí, através do Círculo Bíblico, a gente fez a Pastoral. Contratou... Veio desse negócio lá, de Curitiba, né? pra implantar a Pastoral. Aí, tinha que ter uma coordenadora, que era dona Fulana [sujeito A1], nessa época. Entrou como coordenadora e a gente entrou como líder. A gente somos da Pastoral, fazia essa entrevista pra ficar como agente de saúde. Aí, eu fui uma dessas que passou pra ser Agente...” (SUJEITO A4).

Nessa última citação, do sujeito A4, fica evidente como todos os trabalhos que, atualmente, ele realiza, bem como o sujeito A1, tiveram uma nascente, que foi o grupo do “Círculo Bíblico”, o que vem reforçar a idéia da força motriz dos grupos e associações religiosas. Vejo, também, nesse ciclo, acima citado, a importância da sociabilidade desses grupos, onde foram repassados valores e crenças para a mobilização e execução de propostas, que serviram na construção de uma sensibilidade solidária dos seus membros. De forma semelhante, os demais sujeitos desse grupo, em geral desenvolvem trabalhos com o apoio de grupos:

“Sempre em grupo, né ? Porque tanto lá fora como aqui, também, a gente se fortalece com o grupo, né? Sozinha é mais difícil, né? Então, às vezes tem dúvida, tira com um, tira com outro; mas, no grupo... no grupo é melhor” (SUJEITO A5).

“... nós realizamos com um grupo. O trabalho isolado, ele não tem muito efeito, né? E o trabalho com uma equipe é... é muito rico, porque, o trabalho em equipe

ele é... num... as pessoas têm idéia de, conversando, se chega a um denominador comum; um ajuda o outro, colabora com o outro. O trabalho em equipe é muito rico. [...] Então, o trabalho em grupo é melhor [...] Muito, muito. Um trabalho em grupo ele é... Como eu digo, eu gosto muito de trabalhar em equipe, né? Quando eu... eu faço alguma coisa, eu reúno, aí, vejo opiniões diferentes e, depois, dali, a gente compõe nova opinião que vai construir o grupo. Então, o trabalho individual, pra mim, ele perde muito. Eu gosto de trabalho em equipe...” (SUJEITO A6).

“Eu acho melhor um trabalho em grupo, porque, eu acho, que um ajuda o outro, né? Sozinha, aí... Eu tenho feito a minha parte” (SUJEITO A7).

“Eu trabalho sempre com grupo, né?, porque, como a gente é uma equipe... O assistencial, mesmo, são quatro. Então, a gente tá sempre... qualquer trabalho que a gente faz, a gente faz sempre junto. Trabalho de grupo é...Trabalho de reuniões com famílias tá sempre o grupo envolvido; a equipe toda; a equipe profissional tá toda envolvida; mas, sozinha, assim...nunca fiz nenhum trabalho, não” (SUJEITO A8).

A importância de um grupo para a realização de trabalhos comunitários vem refletida, também, na fala dos sujeitos do grupo B:

“Eu acho que é só através de um grupo que a pessoa pode conseguir alguma coisa. Eu acho que um grupo é muito importante pra isso [realizar trabalhos comunitários], porque... até porque, uma andorinha só num faz verão, né?” (SUJEITO B1).

“Se eu puder ajudar... Eu gosto de ajudar, gosto de fazer coisas junto com as pessoas. [...] Se eu tivesse tempo... se eu tivesse tempo e, assim, encontrasse, talvez, com... outras pessoas que tivesse disponibilidade de ser voluntário, eu acho que, talvez, eu até fizesse; se eu tivesse tempo e encontrasse uma equipe, outra pessoa que... que encarasse, eu faria. [...] se houvesse um grupo facilitava, com certeza, porque eu acho que o trabalho comunitário tem que ser várias pessoas, num dá pra ser só uma; porque tem que ser uma equipe, porque, assim, se você for mesmo fazer o trabalho sério, tem que ter uma equipe, porque tem tanta coisa pra trabalhar” (SUJEITO B3).

Esse último relato, do sujeito B3, parece refletir tanto o insucesso de uma experiência de trabalho na comunidade bem como o desejo de continuar realizando-os. Ou seja, esse sujeito desenvolvia atividades de professora, numa escola comunitária, no bairro, com a liderança de seu pai, na execução da parte burocrática. Depois que ele faleceu, apesar de várias tentativas, não conseguiu dar continuidade ao projeto e, por isso, deixou de fazê-lo. Apesar de, atualmente, desenvolver atividades cuidando de crianças e adolescentes vítimas de violência doméstica, em uma ONG vinculada à Prefeitura, sempre verbaliza, nas nossas reuniões, que se tivesse um grupo faria ainda um trabalho no seu bairro. Isso parece refletir tanto a ausência do *Capital Social* como também a sua importância para o desenvolvimento da comunidade. De forma semelhante, o sujeito B6, que estava afastado dos trabalhos, realizados na comunidade, desde que fez os estágios voluntários como auxiliar de enfermagem, há alguns anos atrás, ao se filiar a uma igreja, engajou-se em algumas atividades solidárias que ela desenvolve, como descreve:

“Na Igreja tem os departamentos, né?, que cuida desse tipo de coisa. Cada um tem uma freqüência lá, né? Tem um departamento que atende às pessoas

carentes, né? Aquelas que tão desempregado... Aí, tudo isso é na Igreja, pra tomar conta, né? de cada caso desse. Você não se sente só. E você tem os irmãos da Igreja com quem compartilhar, conversar tudinho. É muito bom, a vida espiritual ativa” (SUJEITO B 6).

“E a partir deste grupo²⁶, mesmo, que eu vim percebendo que ser voluntariado é muito além do que você imagina, né? Ainda mais no mundo de hoje, que tem muita violência, e a violência, cada ano, cada dia que passa, vai crescendo mais e mais, e as próprias colegas também precisa dum apoio... [...] a gente faz grupo, que somos 4, com mais 3, de Dois Rios, faz sete; com mais duas do Zumbi, faz 9; com mais duas de UR III, são 11, né? Então, sempre a gente tá fazendo, tá colocando a musiquinha, tá fazendo relaxamento, pra gente mesmo agüentar a ir nas casas e a... própria estrutura agüentar os problemas que as pessoas têm, entende?” (SUJEITO B9).

Apesar do depoimento, acima, do sujeito B6, na última reunião que fizemos com esse grupo, em 2006, o sujeito B6 referiu que iria se filiar a uma outra igreja, para fazer um trabalho que achasse mais apropriado ao que queria fazer no hospital. O sujeito B4, por sua vez, coordena um grupo de idosos, do qual faz parte. Desenvolvendo relações afetivas com seus pares, menciona que “*providencia de tudo*” para seu grupo conviver melhor. Os demais sujeitos desse grupo, B2, B5, B7 e B8, não referiram, atualmente, nenhuma vinculação que permita a realização de trabalhos solidários na comunidade. Embora, os sujeitos B5 e B7 sejam Agentes de Saúde Comunitária, pela Prefeitura, não fazem menção a grupos aos quais participam, atualmente. O sujeito B7 está de licença médica, por conta de um problema de depressão. O sujeito B5 encontra-se “muito estressada”, realizando, com muita dificuldade, as

²⁶ Grupo da formação de Agente de Saúde Mental Comunitário.

tarefas da função de Agente. Dessa forma, a importância da sociabilidade, construída na partilha e solidariedade, praticamente inexistente para quase metade desse grupo B, tendo em vista que, apenas, quatro sujeitos, B1, B3, B4 e B9, têm vinculação regular a grupos, onde, podem desenvolver trabalhos solidários com a comunidade.

Após essas considerações e narrativas, observo a influência da sociabilidade, que permeia os grupos e associações às quais esses sujeitos do grupo A são vinculados, no estímulo e execução dos trabalhos solidários na comunidade. Percebi essa influência em todos os componentes do grupo A e numa parcela do grupo B – naqueles que eram engajados a grupos, nos quais o amor e a partilha eram os valores centrais. Na outra parcela do grupo B, o espaço de uma intersubjetividade que valoriza e estimula a partilha foi praticamente inexistente, podendo ser uma das possíveis explicações para as diferenças apresentadas entre eles. Isso, provavelmente, porque atrelada a essa sociabilidade parece estar a criação de uma subjetividade que valoriza práticas sociais solidárias.

4.2 – Conceituando a Subjetividade

A subjetividade que acho pertinente neste meu trabalho, se enquadra na definição mencionada por Rey (2003), no livro *Sujeito e Subjetividade: uma Aproximação Histórico-Cultural*. Considerando a subjetividade como um sistema complexo de significações e sentidos subjetivos, produzidos na vida cultural humana, ele a conceitua “como um complexo e plurideterminado sistema afetado pelo próprio curso da sociedade e das pessoas que a constituem dentro do contínuo movimento das complexas redes de relações que caracterizam o desenvolvimento social” (REY, 2003, p. VIII).

Com o objetivo de enfatizar a complexidade da organização simultânea, e contraditória, dos espaços sociais e individuais na compreensão da configuração da

subjetividade, Rey (2003) revela que, numa visão histórico cultural, a instância fundadora de qualquer dimensão afetiva inconsciente é, também, social,

... pois é na vida social do sujeito que se constituem as numerosas tramas complexas de sua vida afetiva. [...] Cada forma de existência social é portadora de inúmeros sentidos e significados que resultam da configuração daquelas nas formas atuais de organização subjetiva dos indivíduos e das instâncias sociais, isto é, que qualquer experiência social se inscreve em sistemas de necessidades atuais que tem um caráter histórico, e que representam complexas sínteses da história social do sujeito (REY, 2003, p. 44).

Corroborando a ênfase do social na construção da subjetividade, Figueiredo (1995), no livro *Modos de Subjetivação no Brasil*, elabora um modelo de interpretação da modernidade à qual o Brasil pertence, considerando três categorias de análise: *sujeito*, *pessoas*, *meros indivíduos*. Explicitando-as, ele relata que: a) em toda coletividade estratificada, existem muitos lugares e, assim, muitas *pessoas* qualitativamente diferentes; b) nas sociedades individualistas existe, também, uma massa anônima de *meros indivíduos*, indiferenciados; c) entretanto, existe, apenas, um *sujeito*.

Isso significa que, ao passar à condição de *sujeito*, o *mero indivíduo* atingiria um nível de regularidade, uniformidade e unidade, que reduz ou, mesmo, elimina todas as diferenças qualitativas que definem as *pessoas* e toda mera multiplicidade de indivíduos. Por sua vez, as *pessoas* apresentam-se como uma modalidade pré-moderna de subjetivação e vivem, gostosamente, sob o império da heteronomia, *encarnadas e mundanas*. Todavia, o *sujeito* e os *meros indivíduos* configuram algumas das possibilidades modernas de subjetivação. Para os *meros indivíduos*, podem estar abertas as chances de *personalização e assujeitamento* (FIGUEIREDO, 1995, p. 36-40).

A *Personalização* é o processo através do qual eles poderiam subir alguns degraus, no sentido de formas arcaicas de subjetivação. Isso sempre é viabilizado por meio da

imaginação, como, também, algumas vezes, pode ocorrer na prática. O *assujeitamento* é o termo que lhe parece mais apropriado para designar o modo moderno de subjetivação, no qual “o mero indivíduo se constitui como sujeito auto-subsistente e auto-sustentado, ou bem enquanto autonomia racional diante de um mundo de objetos plenamente ‘objetivos’, ou bem enquanto autonomia expressiva de forças naturais e/ou históricas”. O autor considera que esse processo de *assujeitamento* parece indicar

um momento na história do indivíduo em que ele pertenceu de fato a uma coletividade que lhe garantia uma existência – um nome, um título, um lugar – como pessoa, ou seja, o *assujeitamento* pressupõe uma morada, um assento num contexto relacional (FIGUEIREDO, 1995, p. 39).

Assim sendo, o cultivo do *inner self* (subjetividade interiorizada) deve ocorrer dentro de um contexto relacional.

A subjetividade de todos os integrantes do grupo A e, de alguns, do grupo B parece se constituir dentro de um contexto relacional, onde existe um pertencimento a uma comunidade com a qual comungam os ideais e ações sociais solidárias, como observado, em suas narrativas, ao longo dessa explanação. Nesse contexto, independente da baixa renda e escolaridade, eles são *sujeitos*, no sentido utilizado por Figueiredo (1995). Como ambos os autores, Rey (2003) e Figueiredo (1995), falam da importância do aspecto relacional no contexto da história de vida do indivíduo, na constituição de sua subjetividade, isso será aprofundado no item seguinte.

4.2.1 – Subjetividade Social/Coletiva

No que concerne à subjetividade como categoria ou recurso para o entendimento das diferentes práticas culturais, Rey (2003) define dois momentos essenciais na constituição

da subjetividade – a *individual* e a *social* – que se articulam, dialeticamente, na constituição do ser. Desse modo,

os processos de subjetividade social e individual não mantêm uma relação de externalidade, mas se expressam como momentos contraditórios que se integram de forma tensa na constituição complexa da subjetividade humana, que é inseparável da condição social do homem. [...] a condição de sujeito individual se define somente dentro do tecido social em que o homem vive, no qual os processos de subjetividade individual são um momento da subjetividade social, momentos que se constituem de forma recíproca sem que um dilua o outro, e que tem de ser compreendidos em sua dimensão processual permanente (REY, 2003, p. 206).

Corroborando essa posição encontram-se as citações dos teóricos Cohen (1994) e Otávio Velho (1999), destacadas, a seguir:

O sentido de si mesmo coletivo pode ser qualitativamente diferente que o sentido de si mesmo individual, porém a necessidade imperiosa pela identidade não é menor. Uma perspectiva do si mesmo consciente explica esse imperativo: os grupos têm que lutar contra suas próprias contradições, o que radica precisamente no fato que estão compostos por indivíduos, autoconscientes, cujas diferenças devem ser resolvidas e conciliadas em um nível que permita ao grupo ser viável e ter coerência (COHEN, 1994, p. 11, *apud* REY, 2003, p. 206)

De qualquer forma, a medida que o indivíduo se destaca e é cada vez mais sujeito, transforma o caráter de sua relação com as instituições preexistentes, que não desaparecem necessariamente, mas mudam de caráter, ainda que de forma conflitiva, como a história da Igreja demonstra de forma clara. Novas formas de sociabilidade irão desenvolver-se acompanhando os paradigmas emergentes. Mas não se estabelece uma dominação absoluta – holismo e tradição permanecem presentes em áreas amplas da vida social e do sistema de representações. [...] Essa coexistência, mais ou menos tensa, entre diferentes configurações de valores, é uma das marcas de vida na sociedade moderna (VELHO, 1999, p. 98, *apud* REY, 2003, p. 207).

Comentando essas citações, Rey menciona que a ação dos sujeitos implicados em um espaço social compartilha elementos de sentidos e significados produzidos dentro desses espaços, que passarão a ser elementos da subjetividade individual. Essa, por sua vez, através da trajetória de um sujeito ativo, irá, também, gerar sentidos e significações, levando “ao desenvolvimento de novas configurações subjetivas que se convertem em elementos de

sentidos contraditórios com o status quo dominante nos espaços sociais nos quais o sujeito atua”. Assim, essa “condição de integração e ruptura, de constituído e constituinte, que caracteriza a relação entre o sujeito individual e a subjetividade social”, é um dos processos peculiares do desenvolvimento humano (REY, 2003, p. 207).

Os argumentos desses três autores, Rey, Cohen e Velho, sobre a subjetividade social parecem condizentes com a concepção de Simmel – já citada, anteriormente – elaborada no início do século passado, onde ele menciona: “[...] a sociabilidade também o afasta das esferas puramente interiores e inteiramente subjetivas de sua personalidade” (SIMMEL, 1983, p. 171). Esse fato parece mostrar a atualidade de Simmel, bem como a imbricação e a pertinência desses conceitos ao estudo aqui proposto. Assim, admitindo que a *subjetividade social* é a interiorização de princípios, normas e valores dos grupos dos quais participamos, enquanto a *sociabilidade* são os valores e afetos que perpassam as relações interpessoais, a intersubjetividade, que ocorre nesses grupos, provavelmente, é no território da sociabilidade que vai se constituindo a subjetividade social.

A esse respeito, Rey considera que a compreensão da diversidade de planos da subjetividade social é um aspecto importante para entender a forma como a personalidade se organiza no sistema de ações do sujeito, o que permite perceber diferentemente a personalidade. Com o intuito de ratificar esse argumento, recorre a uma citação de Dreier (1999, p. 33):

Mas a maneira como os sujeitos configuram sua participação no contexto presente não depende somente desse contexto. Visto que os contextos sociais estão inter-relacionados na estrutura da prática social e visto que os sujeitos conduzem suas vidas participando de vários contextos, essas interrelações e suas preocupações em outros contextos lhe interessam. Em virtude dessa complexidade contextual, as razões dos sujeitos para participar de forma particular no contexto presente, também estão relacionadas de maneiras diversas em suas preocupações com outras partes de suas vidas, com outros contextos. Seus modos locais e participação não estão só fundamentadas no contexto imediato.

Complementando, Rey refere:

a categoria de subjetividade social permite significar determinados processos ocultos na constituição social por meio de relações e interpretações entre experiências e formas concretas de comportamento social das pessoas e dos grupos. A construção da subjetividade social tende a seguir a processualidade dentro da qual o sujeito atua nos espaços sociais concretos. [...] A ação do sujeito individual é sempre uma ação socialmente produzida; no entanto, se manifesta em um contexto de subjetividade social. Portanto, a ação do sujeito repercute nos sentidos da configuração subjetivo-social constitutiva do espaço em que se produz a ação, assim como nas configurações da subjetividade individual comprometidas com o sentido da ação. Esses processos integram o sujeito e o espaço social em uma complexa interrelação processual característica do desenvolvimento e da ação social do homem (REY, 2003, p. 220).

Corroborando esse raciocínio está o discurso do sujeito A3, que demonstra o entrelaçamento entre a subjetividade social e individual e as ações sociais:

“Na Pastoral da Saúde, a gente trabalhava com 50 pessoas [...] Na Pastoral da Saúde a gente era muito unida. Nossa equipe trabalhava com muita unidade; era uma satisfação completa. Todos viviam satisfeitos. Cada um, sem querer, procurava trabalhar mais que o outro. Porque a satisfação era tanta, era tão grande, que cada um dava tudo que tinha naquele momento. Num era que queria se amostrar ou queria fazer mais, era satisfação por satisfação; satisfação por satisfação. Era uma coisa muito bonita, muito linda. Eu gostei demais” (SUJEITO A3).

Acrescentando, Rey considera que na construção do sujeito é fundamental a idéia de que ele é constituído subjetivamente; é um sujeito subjetivado, com capacidade de subjetivação de sua experiência, a qual não se dilui em nenhum dos sistemas que participam do seu desenvolvimento. Refere, então, que o resgate da concepção do sujeito não passa pela idéia de controle desse sujeito sobre o mundo, mas, sim, por sua capacidade de opção, de ruptura e de ação criativa, de modo que sua ação atual e seus efeitos são constituintes de sua

própria subjetividade e não causadas por elementos externos da ação. Explicitando sua idéia de sujeito, fortemente inspirada em uma representação dialética do homem, Rey refere:

Nesta o social atua como elemento produtor de sentido partindo do lugar do sujeito em seu sistema de relações e da história desse próprio sujeito. Esta, por sua vez, não representa uma estrutura interna passiva, determinante de seus comportamentos atuais, mas sim uma configuração geradora de sentidos que são inseparáveis dos sentidos que foram produzidos no curso da experiência do sujeito (REY, 2003, p. 224).

Acredito que nessa formulação se encontra a compreensão para as opções de alguns sujeitos dos grupos estudados, como a de realizar atividades voluntárias, sistematicamente, mesmo necessitando de remuneração para sua subsistência e de seus familiares. Esse é o caso de dois sujeitos do grupo A, A4 e A7, bem como de dois sujeitos do grupo B, B1 e B9.

Nesse sentido, Rey concebe que o pensamento se define como um processo psicológico, tanto pelo seu caráter cognitivo quanto por seu sentido subjetivo, pelas significações e emoções que se articulam em sua expressão. Contudo, a sua subjetividade é, constantemente, manifestada na dialética entre o momento social e o individual. Esse último “representado por um sujeito implicado de forma constante no processo de suas práticas, de suas reflexões e de seus sentidos subjetivos” (REY, 2003, p. 240).

Nesses parágrafos, esse autor menciona algo relevante para a compreensão do meu universo de pesquisa. Por um lado, ressalta a interação social que permite ao indivíduo agir como constituinte de uma subjetividade social ao mesmo tempo em que vai sendo por ela constituído. De outro lado, revela a capacidade de agência do sujeito, a sua escolha, a sua opção. É o indivíduo como protagonista, sujeito da sua própria história. A importância da interação social bem como a opção do sujeito pode ser percebida no relato do sujeito A2:

“Eu, geralmente, eu nunca acho conveniente a gente trabalhar só. Geralmente, eu sempre formo um grupo de trabalho, onde cada um dá sua participação, com sugestões, suas experiências... Daí, a gente direciona, né? [...] Olhe! Eu acho que trabalho de grupo ele... ele... facilita muito a uma... a uma maneira de ajudar, muito grande. Eu acho que facilita... Aqui, nós temos um grupo, né? Quando eu vim pra cá [coordenar o abrigo de idosos], eu vim com um grupo, claro! Eu acho que um grupo é fundamental. Você vê: a gente tem a mesma linha, porque todas nós somos Voluntárias de Caridade; aí, as outras 4, que, comigo 5, né? E tem, assim, sem ter o poder maior... Eu acho que um grupo é isso, e o nosso trabalho só pegou porque existe grupo... é a partilha das atividades e tudo. Quando uma não souber, outra acrescenta, a outra ajuda... [...] O que a... a gente faz, a gente faz planejado; nós sabemos o que a gente quer atingir. Quando a gente chega lá, temos um trabalho organizado e... pensando, assim... ser muito bem feito... Ajuda e muito. MUITÍSSIMO!” (SUJEITO A2).

Complementando essas considerações, Domingues (1996) resume, no artigo *Sistemas sociais e Subjetividade coletiva*, o argumento central de sua tese de Ph.D. Refere que, embora haja atenção dedicada aos pólos da ação e da estrutura, uma das pressuposições subjacentes a esse tipo de debate não tem sido confrontada, o que leva ao desconhecimento total, ou parcial, do que denomina *subjetividade coletiva*. Procura, então, demonstrar a presente falta de atenção para o problema da subjetividade coletiva, buscando conceituá-la como uma síntese entre as alternativas de Marx e Parsons, que se concretizam com os conceitos de *classe social e de ator coletivo ou dialética e interação*.

O autor delinea um conceito de sistema social mais amplo e aberto, como *subjetividade coletiva*, incluindo uma nova noção de causalidade e o aspecto relacional da

vida social. Daí, a gama completa dos sistemas sociais poderá ser abarcada pela noção de *subjetividade coletiva*, sem que se percam as suas especificidades. Ao referir-se aos sistemas sociais, descentramento e subjetividade coletiva, comenta que Mead e Habermas, tirando o sujeito de seu isolamento e auto-suficiência, mostraram o quanto ele depende de interações sociais para sua constituição e continuidade. Assim, deve-se investigar:

a estruturação interna das subjetividades e articulá-la às relações sociais em seu espectro mais amplo, às variadas teias interativas em que se acham imersos os agentes. São esses os dois aspectos do descentramento do sujeito que se precisa considerar ao se construir um conceito de subjetividade coletiva. Com isso, está-se instrumentado para teorizar o caráter contingente e o grau variado de seu centramento, bem como o caráter necessariamente relacional de sua constituição. A questão da causalidade coletiva deve ser, ademais, articulada a esses dois aspectos (DOMINGUES, 1996, p. 17).

Focalizando o aspecto interativo da constituição das subjetividades coletivas, comenta que as interações de sistemas sociais são decisivas para sua identidade, constituição e hermenêutica, posição na hierarquia social e instituições que regulam a vida social, bem como para seu próprio nível de centramento, que, por sua vez, incide sobre as interações em que o sistema se constitui.

Como visto acima, ambos os autores, Rey e Domingues, enfocam a importância das interações, do caráter relacional, na constituição da subjetividade, denominada coletiva ou social.

4.2.2 – Subjetividade e Processos Afetivos e Motivacionais

No que concerne à esfera afetiva, na subjetividade individual, Rey (2003) fala da importância das emoções e dos motivos como fundamentais na sua constituição, de modo que as emoções representam um dos registros mais importantes da subjetividade humana, caracterizando o estado do sujeito diante de toda ação. Por conseguinte, as emoções estão, intimamente, associadas às ações, através das quais caracterizam o sujeito no espaço de suas

relações sociais, penetrando no cenário da cultura. Assim, “as emoções são registros complexos que com o desenvolvimento da condição cultural do homem passam a ser uma forma de expressão humana ante situações de natureza cultural que surgem em sistemas de relações e práticas sociais” (REY, 2003, p. 242).

Com o intuito de embasar a relação entre emoção e ação, recorre a autores que tentaram conceituar a natureza da necessidade em correspondência com uma visão da natureza histórico-social do homem. Rey (2003) cita, então, Davidov que, tentando diferenciar as funções da emoção na organização da atividade do sujeito assinala:

A função geral das emoções é que elas capacitam as pessoas a montar uma certa atividade vital; mas isto é a metade do trabalho. A questão mais importante é que as emoções capacitam a pessoa para decidir desde o começo de uma atividade se os meios físicos, espirituais e morais de que ela necessita para realizar a tarefa estão disponíveis (DAVIDOV, 1999, p. 46, *apud* REY, 2003, p. 245).

A partir da definição de necessidade “como estado afetivo que aparece pela integração de um conjunto de emoções de diferentes procedências no curso de uma relação ou de uma atividade realizada pelo sujeito”, esse autor considera as necessidades como estados produtores de sentido, associados à atuação do sujeito, numa atividade concreta, de modo que “toda atividade ou relação implica o surgimento de um conjunto de necessidades para ter sentido para o sujeito”, embora esse sentido esteja presente na própria ação, ainda que participem, também, outras emoções que não estejam relacionadas diretamente ao contexto da ação (REY, 2003, p. 245).

Dessa maneira, “as necessidades estão associadas ao processo do sujeito dentro do conjunto de práticas sociais. Elas são formadoras de sentido na processualidade das diferentes ações e práticas sociais do sujeito” (REY, 2003, p. 246). Ou seja, como a necessidade é o estado emocional do sujeito, gerado, continuamente, no curso de suas atividades, a

emocionalidade do sujeito responde a processos emocionais que acompanham suas ações, nos diversos contextos dos quais participa (REY, 2003, p. 246). Em relação aos motivos, esse autor os define como:

sistemas de necessidades que foram configurados de forma relativamente estável na personalidade e em que sempre participam núcleos de sentido que atravessam as mais diversas formas de atividade do sujeito, que poderiam ser denominados como tendências orientadoras da personalidade [...]. Assim os motivos representam configurações subjetivas que permitem compreender a “motivação como integração de sentidos subjetivos de diferentes procedências”, que quando integrados na configuração, definem novos sentidos associados ao funcionamento integral da configuração (REY, 2003, p. 246).

Desse modo, os motivos são formações psíquicas, geradoras de sentido, presentes em toda a atividade humana. Eles estão constituídos na personalidade e participam, de maneira direta ou indireta, na formação de sentidos subjetivos que acompanham as diversas atividades e práticas do indivíduo. Assim, o autor considera que

a integração da esfera afetiva na construção do macrosistema da subjetividade permite compreender as emoções como expressão do sentido de todo processo ou configuração subjetivos [...] As emoções representam um momento essencial na definição do sentido subjetivo dos processos e relações do sujeito. Uma experiência ou ação só tem sentido quando é portadora de uma carga emocional (REY, 2003, p. 249).

Sintetizando, Rey coloca que:

a compreensão da psique humana como sistema de sentidos permite [...] compreender as configurações subjetivas da personalidade como a síntese subjetivada dos diferentes momentos e espaços sociais em que se produz o desenvolvimento da pessoa. [...] A partir da compreensão da personalidade como organização sistêmica da subjetividade individual, organização que está sempre comprometida com o momento atual de expressão e subjetivação do sujeito, necessariamente temos que nos orientar de uma forma diferente de entender a personalidade, aspecto essencial na compreensão da subjetividade individual e que expressa a complexa e permanente inter-relação entre subjetividade individual e social (REY, 2003, p. 254).

Comentando sobre esses aspectos, Rey menciona que “o sujeito é portador de uma emoção comprometida de forma simultânea com sentidos subjetivos de procedências diferentes, que se fazem presentes no espaço social dentro do qual se situa em seu momento atual de relação e de ação” (REY, 2003, p. 236-237). Considera que esse é um dos aspectos mais desafiantes do sujeito, bem como um dos que mais conseqüências provoca na organização das diferentes práticas sociais e profissionais, uma vez que:

O indivíduo, na qualidade de sujeito, define cada vez maiores responsabilidades dentro dos diferentes espaços de sua experiência pessoal, gerando novas zonas de significação e realização de sua experiência pessoal. A condição de sujeito é essencial no processo de ruptura dos limites imediatos que o contexto social parece impor, e é responsável pelos espaços em que a pessoa vai modificando esses limites e gerando novas opções dentro da trama social em que atua (REY, 2003, p. 237).

Assim, as opções produzidas pelo sujeito são verdadeiros caminhos de sentido que influenciam a própria identidade de quem os assume e que geram novos espaços sociais que supõem novas relações e novos sistemas de ações e valores (REY, 2003, p. 237).

O sujeito representa um momento gerador de sentidos que não se limita por nenhuma condição subjetiva a priori, com exceção de formas patológicas de organização subjetiva. Dessa perspectiva, a tensão entre a capacidade generativa do sujeito e sua configuração subjetiva atual passa a ser um dos aspectos essenciais do desenvolvimento humano. O sujeito utiliza toda sua criatividade em construções portadoras de sentido que entram em contradição com as tendências dominantes em seus processos atuais de subjetivação (REY, 2003, p. 238).

Aqui, vê-se a importância que o autor dá ao contexto social no qual as ações expressam a subjetividade do indivíduo, de forma que “a categoria de sujeito implica necessariamente a da participação, pois ele está sempre situado em uma região de prática social” (REY, 2003, p. 238). O reconhecimento dessa categoria é essencial na aceitação do caráter social da subjetividade individual, como afirma Dreier (citado em REY, 2003, p. 238-239):

O conceito de prática social é essencial para compreender a idéia do sujeito. O sujeito é o indivíduo comprometido de forma permanente em uma prática social complexa que o transcende, e diante disso tem de organizar sua expressão pessoal, o que implica a construção de opções pelas quais mantenha seu desenvolvimento e seus espaços pessoais dentro do contexto dessas práticas.

Enfatizando as implicações das identificações e identidades com as práticas sociais, Scherer-Warren (2003), no artigo “*Sujeitos e Movimentos: conectando-se através de redes*”, afirma que as abordagens teóricas sobre a constituição do sujeito contemporâneo apresentam diferentes cenários e possibilidades. Dentre as selecionadas, acredito que duas são mais pertinentes para pensar as diversas possibilidades de construção de identidades coletivas no estudo aqui proposto: 1. *Identificações Sociais Múltiplas* – alternativa apresentada pelos teóricos desconstrutivistas – supõe que as subjetividades são construídas em torno das múltiplas relações sociais das quais o indivíduo participa. Ou seja, as identidades são contingentes e mutáveis, conforme as articulações discursivas das redes e dos processos de formação dos movimentos sociais; 2. *Reconhecimento Social das Identidades* – apresentado pelos teóricos neo-comunitaristas, pós-modernos críticos e pós coloniais – considera que a subjetividade ocorre na relação do indivíduo com seus grupos de referência. Inicialmente, as identidades coletivas se formam na identificação dos pares (ecologistas, feministas etc.). Posteriormente, a subjetivação pode ocorrer no cruzamento das diversas referências simbólicas desses pares, na esfera pública ampliada, onde, mediante o reconhecimento social, começa a se formar os chamados movimentos sociais (SCHERER-WARREN, 2003, p. 29-30).

Essas considerações, que tratam dos aspectos afetivos e motivacionais e sua relação com as práticas sociais, podem ser exemplificadas nas frases emitidas pelos sujeitos de ambos os grupos, quando se referem ao trabalho voluntário que realizavam na comunidade:

“Eu sentia um contentamento tão grande!” (SUJEITO A1).

“Eu me sentia tão feliz, tão realizada com esse trabalho!” (SUJEITO A7).

“Atualmente, eu estou trabalhando num processo que vai levar a um fim. Eu amo esse processo” (SUJEITO A3).

“Eu sou apaixonada pelo meu trabalho” (SUJEITO A8).

“Eu me sentia e me sinto muito feliz podendo ajudar as pessoas” (SUJEITO B1).

Observo nessas frases, tanto o envolvimento afetivo como a identificação com as atividades que executam na comunidade. Assim, todos do grupo A e alguns do grupo B têm ideais cristãos de ajudar e servir ao próximo, que são carregados de emoção e os motiva na realização de atividades solidárias. Em alguns casos, esse envolvimento faz parte de sua história de vida, como exemplificado nos relatos do Sujeito A1:

“Eu sou uma pessoa que desde jovem, eu sempre gostei de trabalhos de ajudar. [...] como profissional, também; [...] porque eu ensinava em escola pública, eu levava meus alunos, fazia campanha, pra fazer exame de vista. E, quando eu via alguma coisa, eu sempre procurava ajudar aquelas pessoas. [...] E, principalmente, com aquele lema de servir” (SUJEITO A1).

O servir, o fazer o bem, é algo que preenche a vida desse sujeito, como relata na sua fase de doença:

“Então, é uma coisa, assim, que me tira tudo, né? Eu não tenho um momento, nenhum, pra pensar que tirei tumores malignos; eu não tenho tempo. [...] Eu tenho uma amiga minha, que diz: ‘a tua oração é essa’. É que, às vezes, o tempo é

pouco, né?... E, às vezes, eu até acho que até exagerei. Agora, eu tomo cuidado, partilhando, que eu não sei até que tempo Deus vai me dar essas horas extras, né? Eu tou passando tudo direitinho. Então, a gente tem que passar a bola, pra esta bola rolar... e continuar” (SUJEITO A1).

Aqui, parece existir um compromisso e um envolvimento afetivo com os trabalhos, expressado no desejo de que ele tenha continuidade com outras pessoas. Além disso, observo uma conduta que é condizente com a sua formação cristã, que é a de *ressignificar* a doença e, ainda, agradecer a Deus pelas “horas extras” de vida que ele está lhe dando.

Ratificando a força da emoção nas atividades práticas está a pesquisa de Campos (2002), onde, refletindo sócio-antropologicamente, sobre *os Ave de Jesus*, grupo penitente e religioso da cidade de Juazeiro do Norte/CE, observa como, através das emoções, os sentimentos morais levam a uma sociabilidade peculiar, baseada em compaixão, misericórdia, caridade e sofrimento.

Desse modo, consideram que é sofrendo que se cultivam os sentimentos morais da generosidade, solidariedade, misericórdia e compaixão. Subjacente à atividade da mendicância, que é realizada, diariamente, independente do estoque de comida que se tenha, está a idéia de que, através da performance do sofrimento de Cristo, eles são capazes de mudar os indivíduos, moralmente, podendo transformar o coração egoísta e indiferente, em caridoso e benevolente. Eles estão salvando as suas almas. Assim sendo, dor e sofrimento são precondições para a realização dessa moral e do desenvolvimento dessa subjetividade cristã, o modo de ser no mundo, piedoso, caridoso e misericordioso (CAMPOS, 2002, p. 262).

Nessas considerações, eu quis refletir sobre a compreensão da subjetividade dentro de uma visão histórico-cultural onde, durante sua trajetória, simultaneamente, o indivíduo constrói e é construído, mediante as interações e ressignificações que ocorrem nos espaços sociais dos quais ele participa, bem como nos que ele elege como significativos. Dessa forma, a dádiva pode expressar tanto a influência de uma subjetividade social, que é construída no espaço de uma sociabilidade de comunhão e partilha, como, também, uma escolha, uma opção do sujeito.

4.2.3 – Interrelações, Sociabilidade e Subjetividade

No que concerne a essas interrelações, Haesler (2002, p. 139-140) coloca que, devido à sua complexidade, à sua fragilidade e à sua interioridade, a dádiva nos permite reencontrar uma idéia da intersubjetividade do vínculo social e da sociabilidade. Assim,

talvez a dádiva seja uma das últimas práticas sociais em que ainda sem desvios, desculpas ou justificativa, manifesta - se à questão ética da condição humana. [...] a coisa dada pode ter duas naturezas fundamentalmente diferentes: 1. ser objeto de um interesse (utilitário ou outro); 2. ser apenas um “desvio”, uma “causa acessória”, como diz Simmel. Na relação da dádiva, as partes não visam o objeto, mas se servem dele para visar outra coisa: a relação, o vínculo, a amizade, a solidariedade etc. (HAESLER, 2002, p. 145).

Para ratificar essa afirmação, Haesler (2002, p. 152-153) cita uma passagem do antropólogo Nicholas McDowell (1980), ao relatar a cena do encontro entre duas tribos que se desconheciam nas sociedades melanésias. Ambas julgavam que estavam tratando com monstros, até o momento em que um dos integrantes de uma tribo propôs uma dádiva à outra e, então, eles reconheceram que se tratava, realmente, de homens. Comenta, então, que “a dádiva parece ser a passagem obrigatória para estabelecer a identidade das pessoas e dos interlocutores” (HAESLER, 2002, p. 153). Afirma que essa concepção foi desenvolvida por Claude Lefort, em 1951, em sua crítica a Lévi-Strauss.

Nesse sentido, Lefort (1978, p.15-29), citado em Haesler (2002, p. 153), tentando recuperar a “intenção imanente às condutas”, os sentidos que os atores tentam estabelecer por intermédio de suas práticas oblativas, menciona que a dádiva torna-se

... o ato por excelência pelo qual o sujeito conquista sua subjetividade [...] o ato pelo qual o homem revela-se para o homem e pelo homem. [...] é ao mesmo tempo, o estabelecimento da diferença e a descoberta da similitude [...] a idéia de que a dádiva deve ser retribuída pressupõe que outrem é um outro eu; e este gesto em retorno deve confirmar-me a verdade de meu próprio gesto, ou seja, minha subjetividade (LEFORT, 1978, p.15-29, *apud* HAESLER, 2002, p. 153).

Haesler (2002, p. 154-155) considera que a “demonstração da dádiva” só é plenamente percebida nesta dupla significação:

1. como tentativa de relação social que comporta sempre o risco , a “tomada sobre si” do compromisso com outrem; 2. no estabelecimento de diferenciações “ontológicas” entre estranho (estrangeiro) e familiar, outros seres humanos e coisas (inanimadas), por dentro e por fora, imanente e transcendente. [...] Esta diferença que a demonstração da dádiva como prática é a única a ser capaz de produzir [...] está inscrita no processo de constituição de toda sociabilidade, ela lhe é imanente. E esse é o caráter próprio da sociabilidade humana: o dever de refletir-se como exterioridade a si mesma para poder constituir-se. Assim, a dádiva é um procedimento de exteriorização pelo qual o homem produz uma coisa que permitirá, ao mesmo tempo a partilha e a união, a distribuição entre o mesmo e o outro.

Por seu turno, Velho (1989), no livro *Subjetividade e Sociedade uma Experiência de Geração*, tenta, a partir das reflexões de Simmel, de *Cultura Objetiva e Cultura Subjetiva*, estabelecer algumas relações entre subjetividade e sociabilidade, comentando que em todos os tipos de associação, de alguma maneira, a sociabilidade está presente.

Apoiando-se em Simmel, refere que a *Cultura Objetiva* é externa ao indivíduo e sempre interage com ele. Pode ser complexa, diferenciada e heterogênea. Enquanto a *Cultura Subjetiva* deve ser compreendida como uma totalidade, cujo aperfeiçoamento passa pela busca de harmonia entre as diferentes potencialidades, capacidades e características.

A partir de algumas reflexões de Simmel, Velho (1989) sugere que o desenvolvimento de *culturas subjetivas* pode estar relacionado ao exercício de atividade associativa. Acredita que “a sociabilidade, propriamente dita, pelo menos em certos grupos sociais, pode ser vista como um caminho privilegiado para tal desenvolvimento” (VELHO, 1989, p. 16).

Sendo a sua preocupação central a do *sujeito no mundo*, o *ethos* e a visão de mundo analisados,

focaliza a sociabilidade num sentido muito próximo ao de Simmel, com a valorização das amizades, dos encontros, das reuniões, despidas de um caráter mais instrumental. [...] aproximam-se muito de uma perspectiva que avalia o desenvolvimento de uma cultura subjetiva associada a uma sociabilidade qualificada (VELHO, 1989, p. 19).

Constata que no universo pesquisado há uma valorização, por unanimidade, da relação com os amigos, do companheirismo de grupo. É um individualismo que se elabora através da interação permanente com certos parceiros, escolhidos e valorizados dentro desse *ethos*. Ficou, assim, evidente que a identidade dos indivíduos passava, quase sempre, por uma vinculação a um grupo de pares que, de diversas formas, reforçava certas crenças e valores. Nesse sentido,

A subjetividade, a vida interior, as opções mais íntimas são marcadas por um *ethos* em que a sociabilidade assume um tom caracteristicamente marcante. Nos termos de Simmel, já mencionado, a cultura subjetiva dos indivíduos entrevistados só pode se desenvolver em função de sua interação com um grupo de eleitos. É nesse espaço que se torna possível implementar os mecanismos de sociabilidade que, por sua vez, são fundamentais para a elaboração da subjetividade (VELHO, 1989, p. 89).

Essa pesquisa parece corroborar meus achados, na medida em que mostra a correlação entre o desenvolvimento subjetivo e as formas de associação, de sociabilidade valorizada, que é o que eu estou sugerindo neste trabalho. Ou seja, apreendo que as

interrelações, que se processavam nos grupos e associações religiosas, vão sensibilizando seus membros em torno de um conjunto de princípios, crenças e valores, que redundam num ethos e numa maneira de ver o mundo similar.

Como estou examinando a dádiva e suas inter-relações com a sociabilidade e subjetividade, a seguir, teço comentários sobre a solidariedade, que é a expressão comum para os estudos da dádiva na contemporaneidade.

4.3 – Solidariedade

No que tange à origem dessa denominação, Almeida (2005) acredita que foi no Século XIX, na França, que o termo técnico do direito “*solidum*” foi incorporado no âmbito filosófico, ficando, depois, conhecido como “solidarismo”. Nessa época, diversos intelectuais desenvolveram sua própria acepção do termo, “passando a ‘solidarité’, de um fato jurídico, para um ‘valor’ humano ou até mesmo um ‘dever’. Nessa acepção, o termo se torna ‘um substituto secular para a caridade cristã’ e, até mesmo uma possível base para toda a moral” (ALMEIDA, 2005, p. 142).

Nesse contexto, preocupando-se com as conseqüências sociais do modo de organização social e econômico capitalista, Durkheim trabalhou o tema da solidariedade. Aliás, o principal tema que esse autor trabalhou durante toda a sua vida foi à solidariedade social. Sua tese de doutorado “A Divisão de Trabalho na Sociedade”, se além às normas da sociedade que expressam solidariedade social (BOHANAN e GLAZER, 1996).

Nessa publicação, Durkheim (1999 [1893]) procurou responder como os indivíduos constituem uma sociedade e como conseguem um consenso nessa convivência. Na sua compreensão, essa coesão na sociedade é possibilitada devido a duas formas de solidariedade, a mecânica e a orgânica, que correspondem, por sua vez, a duas formas de

organização social. A solidariedade mecânica, que é típica das sociedades pré-capitalistas, é aquela onde os indivíduos se identificam através da família, da religião, da tradição, dos costumes. Nela, os indivíduos ainda não se diferenciam, partilhando os mesmos sentimentos, valores, objetos sagrados, porque pertencem a uma coletividade.

Na solidariedade orgânica, que é própria das sociedades capitalistas, os indivíduos são diferentes por conta da divisão social do trabalho. Durkheim (1999) concebe que, de forma análoga ao funcionamento dos órgãos dos seres vivos, os indivíduos desenvolvem, também, entre si, uma relação de interdependência. Como na solidariedade orgânica, ocorre o sentimento de dependência recíproca, entre sujeitos especializados, o consenso seria fruto da diferenciação. Daí, a solidariedade que geraria entre os homens seria o efeito mais importante da divisão social do trabalho. Ou seja, a especialização, cada vez maior, dos indivíduos produziria uma maior solidariedade social, pois, cada indivíduo deveria colaborar com o outro para sobreviver. Além disso, a diferenciação social e o crescimento da divisão do trabalho eram deveras importantes, porque tanto favorecia a uma maior sobrevivência da população como, também, possibilitava a liberdade individual.

Contudo, a *consciência coletiva* – "o conjunto das crenças, dos sentimentos comuns à média dos membros de uma sociedade" –, era mais semelhante nas sociedades onde dominava a solidariedade mecânica. Por sua vez, nas sociedades onde predominava a solidariedade orgânica, havia uma redução da *consciência coletiva* e uma maior interpretação individual. Isso, para Durkheim (1999), constituía o maior problema da sociedade moderna, mais individualista. O relacionamento entre o indivíduo e o grupo se fazia necessário, pois mantendo alguma *consciência coletiva*, não haveria a desintegração social.

Assim, embora a divisão do trabalho trouxesse inúmeras vantagens, tais, como a da produtividade e a do bem-estar, também apareceram novos problemas no cotidiano das

sociedades especializadas, como, por exemplo, o aumento do número de suicídios²⁷ na população.

Durkheim acreditava que as instituições²⁸ seriam uma solução, porque tanto organizavam as relações sociais e as atividades econômicas como regulavam os conflitos de interesse, de maneira que as inúmeras tensões e conflitos sociais, provocados pela evolução da divisão do trabalho, necessitavam de uma forma de institucionalização adequada, para conter as fontes de anomia²⁹, provocadas, principalmente, pelo desenvolvimento das atividades econômicas. As duas principais formas de manifestação dessa anomia social seriam: (a) as crises industriais, bem como (b) os conflitos provocados pelas relações entre o capital e o trabalho. Durkheim procurou ressaltar o crescimento da anomia, como a característica peculiar das sociedades modernas.

A solução desse problema, para Durkheim, seria a organização de grupos profissionais que favorecessem a integração dos indivíduos na coletividade, de modo a neutralizarem os perversos efeitos produzidos pelo progresso da divisão de tarefas econômicas e sociais. Saliento que, desde aquela época, o autor já percebia a influência do aspecto relacional dos grupos na constituição e no fortalecimento do indivíduo. Provavelmente, seu sobrinho e sucessor intelectual, Marcel Mauss, foi aprofundando esse pensamento, até chegar ao cerne da constituição das alianças, do vínculo social, que é a *Dádiva*.

²⁷ Durkheim também trabalhou o tema do suicídio, mostrando que sua alta incidência nas sociedades modernas era um *fato social* oriundo em grande parte da anomia que existia nessas sociedades.

²⁸ A instituição social – o conjunto das regras e procedimentos padronizados socialmente, reconhecidos, aceitos e sancionados pela sociedade. A sua importância é manter a organização do grupo e satisfazer as necessidades dos indivíduos que dele participam. Pode ser a família, a escola, a religião ou outras, elas sempre agem para manter a ordem social, seja definindo os interesses, seja regulando os conflitos entre eles.

²⁹ Anomia – conceito criado por Durkheim, para falar do contexto social do Século XIX, quando as instituições sociais estavam bastante enfraquecidas, havendo grandes questionamentos, surgimento de novos valores e rompimento dos antigos; grande parte da população trabalhadora vivendo em condições miseráveis, desempregados, doentes e marginalizados. Considerando esses problemas como patologia social, denominou essa sociedade doente de “Anômana”. A anomia poderia ser curada pela solidariedade orgânica, aquela que ocorria entre os membros da sociedade.

Fazendo uma revisão semântica e histórica do termo solidariedade, Almeida (2005, p. 138-142) observa a sua polissemia, encontrando, pelo menos, três significados. O primeiro, o *nível emocional*, é o sentimento de compaixão ou simpatia pelo outro, especialmente pelos que sofrem. O segundo, o *nível moral*, que procura transformar o sentimento em atitude, que pode ser expressa por palavras como responsabilidade, cooperação, unidade, comunhão. O terceiro, o *nível metafísico*, é quando a solidariedade vai além do sentimento e da obrigação moral, uma vez que a existência humana depende da relacionalidade. Acredito que esses três níveis são defendidos pela concepção religiosa cristã centrífuga, bem como creio que esse último pertence àquelas pessoas que estão no nível de desenvolvimento moral compatíveis com a autonomia e a personalidade ética, que será explorada no final deste Capítulo.

Baseados na tese de pós-doutorado, Assmann e Sung (2003), orientador e orientando, lançam o livro *Competência e Sensibilidade Solidária*, que afirmam ser “impregnado de esperança”. Objetivam a inclusão da sensibilidade solidária na dinâmica do desejo das pessoas que supõem poder ser viabilizada através da educação “encarregada de ‘saber cuidar’ carinhosamente das formas do aprender e do conhecimento” (ASSMANN e SUNG, 2003, p. 9). Comentam, então, sobre a necessidade de superar o desencontro entre as linguagens que se referem a competências profissionais e técnicas e aquelas relativas a temas ético-políticos relacionados com a solidariedade.

Mediante um minipanorama fenomenológico dos discursos sobre solidariedade, demonstram como há uma teia de campos semânticos variados em torno do termo. Com o intuito de refletir sobre o alcance da tarefa educacional acerca desse tema, recorrem aos níveis de desenvolvimento moral da obra de Kohlberg, que menciona três níveis, onde cada um é subdividido em dois, totalizando seis.

Comentam, então, que no nível pré-convencional, período que vai, em média, até os nove anos, a criança obedece às regras culturais de bom e ruim, certo e errado, em função das conseqüências imediatas de prazer ou de dor. A postura da criança é heterônoma, o que significa que ela age em função da opinião dos outros. No nível convencional comum a maior parte dos jovens e adultos, existe o respeito e a valorização das regras culturais, porque há uma identificação com as pessoas ou os grupos que as defende. Aqui, o consenso é obtido mediante a reciprocidade e a troca. No nível pós-convencional, obtido por alguns adultos, geralmente com mais de vinte anos, procura-se definir valores e princípios morais, independente da relevância das pessoas ou grupos que os apóiam. Aqui, se têm condições de agir conforme os princípios éticos universais, que é o nível da solidariedade social (ASSMANN e SUNG, 2003, p. 37-39).

Como nessa teoria de Kohlberg, apenas algumas pessoas atingiriam a maturidade ética necessária a uma consciência solidária universal, os autores recorrem a Habermas, o qual, a partir da teoria de Kohlberg, avança na reflexão sobre a viabilidade social de perspectivas solidárias, na teoria da linguagem e da ação comunicativa, possibilitando visualizar saídas que não aparecem em Kohlberg. Dessa maneira, conforme Assmann e Sung (2003, p. 40):

Os modelos racionalistas de conscientização ética simplesmente não funcionam como os racionalistas desejariam. [...] é preferível optar por abordagens menos exigentes – mas talvez humanamente mais comunicativas e mais compreensíveis – tanto na análise dos motivos pelos quais os homens costumam agir de determinadas maneiras e não de outras, como no trabalho educativo de sensibilização efetiva para valores solidários.

Destacam, então, na vasta obra de Habermas, um aspecto, que menciono pela relevância para esta pesquisa, que é

repetida ênfase de HABERMAS na necessidade de pensarmos conjuntamente as formas de enunciação verbal dos argumentos em favor de

um princípio universal da solidariedade e a construção democrática de consensos coletivos nessa direção, que possam projetar-se em normas jurídicas e princípios de organização da sociedade, socialmente desejados e juridicamente exigíveis pelos cidadãos (ASSMANN e SUNG, 2003, p. 40).

Nesse sentido, esses autores comentam a preocupação de Habermas com o entrelaçamento entre as liberdades democráticas, mercado social, instituições jurídicas novas e solidariedade, de modo que se deve, em parte, a influência do pensamento habermesiano à frequência atual do binômio “justiça e solidariedade”. Na concepção de Habermas, “no cerne desse binômio deve ser colocado um dos seus temas mais fortes, que é antropológico e ético, e não apenas normativo-jurídico: a inclusão do outro” (ASSMANN e SUNG, 2000, p. 41).

Complementando, Oliveira (1993), ao articular as proposições da ética discursiva com a noção maussiana de reciprocidade, comenta que o “reconhecimento da importância da separação entre as esferas normativa e valorativa da eticidade, não deve esconder o fato de que as normas e direitos também não dispensam a necessidade de ancoramento nos valores sociais” (OLIVEIRA, 1993, p. 9). Dessa maneira, o autor propõe, além de “uma reaproximação entre as esferas normativa e valorativa, sem abdicar da preeminência da primeira no que concerne ao ponto de vista moral, poderia dizer que, a luz da noção de reciprocidade, não existe justiça sem solidariedade” (OLIVEIRA, 1993, p. 9-10).

O que chamo a atenção nessas colocações acima é a possibilidade da solidariedade ir sendo construída, ao longo da história dos grupos, comunidades, sociedades, através de normas e valores consensuais. Isso só vem reforçar o meu argumento da influência das convicções ético-religiosas nas práticas sociais solidárias dos grupos estudados. Ou seja, o que parece distinguir esses grupos é a motivação baseada nessas convicções que impulsionam o agir solidário.

Dessa maneira, no minipanorama fenomenológico dos discursos sobre solidariedade, mencionados por Assmann e Sung (2003), estão as igrejas, nas quais, referem haver uma frequência de uma linguagem solidária “nos documentos da Igreja Católica, do Conselho Mundial de Igrejas e, especialmente dos bispos latino-americanos” (ASSMANN e SUNG, 2003, p.58). Como o que mais interessa aos autores é destacar linguagens pedagogicamente relevantes acerca da sensibilidade solidária, revelam a maneira como as áreas de igreja estabelecem inter-relações temáticas, cujo tema de fundo é o potencial prático e operacional desse tipo de linguagem generalizante.

Mencionam, então, alguns exemplos de expressões típicas usadas nas campanhas:

(a) da Fraternidade/1999: *Sociedade Justa e solidária*; b) Bispos do Brasil, Brasil – 500 anos/2000: *uma globalização da solidariedade*; c) Bispos do México/2000: *Criar modelos econômicos solidários*; d) Conselho da Igreja Evangélica da Alemanha e a Conferência Episcopal Alemã/1997: *Solidariedade e justiça* (ASSMANN e SUNG, 2003, p. 59-64).

Pretendendo aprofundar sobre a solidariedade, distinguem os apelos: (a) que se referem a situações emergenciais transitórias; (b) das questões da solidariedade ético-políticas, que buscam soluções estruturais e sustentáveis para problemas amplos e de caráter persistente. Daí, referem existir muitas linguagens que procuram parâmetros preparatórios de articulação pedagógica da sensibilidade solidária.

Nessa perspectiva, comentam que no campo da educação os conceitos de “solidariedade” e “solidário/a”, aparecem fortemente ligados aos temas da sociedade da informação e da exclusão social. Aparecendo, assim, dois sentidos interligados e distintos do conceito de solidariedade. O primeiro é a solidariedade entendida como um fato e uma necessidade de interdependência na vida social; um conceito associado à coesão social. O segundo sentido de solidariedade, apresentado nos Parâmetros Curriculares de Ensino Médio,

no BRASIL, é um chamado à superação da exclusão e da segmentação sociais, através de uma educação que contribua para aprendizagens de competências de caráter geral e que leve as pessoas a praticarem a solidariedade.

Esses dois sentidos estão interligados na medida em que a solidariedade como atitude, ou a solidariedade como uma questão ética, nasce do reconhecimento de que a solidariedade/interdependência é um fato, uma necessidade para a vida da e na sociedade (ASSMANN e SUNG, 2003, p. 75).

Assmann e Sung (2003) consideram que, embora a solidariedade não seja muito reconhecida e compreendida pela sociedade, é um fato e deve se tornar um imperativo ético. Entretanto, para que venha a se tornar um imperativo aceito e vivido pela sociedade, faz-se necessário que essa última “reconheça a interdependência e a coesão social como um fato fundamental para a vida em geral e a vida humana em particular” (ASSMANN e SUNG, 2003, p. 75).

Os autores salientam que o conhecimento da interdependência e o problema da coesão social são uma condição que pode possibilitar uma atitude pessoal e social de solidariedade, porém, necessariamente, não conduz a ela, uma vez que existem os desejos e os interesses. Além disso, essa sensibilidade social, a noção de interdependência é desconhecida da maior parte da população, porque não aprendemos a vê-la, devido à própria visão fragmentada e mecanicista de mundo da cultura em que estamos inseridos.

Uma vez que o reconhecimento de que estamos, de fato, interligados é o primeiro passo para uma atitude de solidariedade ativa, será que essa compreensão cognitiva é suficiente para levar as pessoas a uma atitude solidária, a uma postura ética?

Em resposta a essa indagação, os autores concebem que o conhecimento das relações de interdependência, como algo significativo na vida de todas as pessoas e

sociedades, pode ser adquirido mediante uma educação baseada na transdisciplinaridade e perspectiva sistêmica. Contudo, o reconhecimento depende, também, dos desejos, dos interesses, dos medos e de outros aspectos afetivos e emocionais.

Nesse caso, como somos seres de razão e emoção, faz-se necessária uma integração entre os processos cognitivos, afetivos e emocionais, sendo o envolvimento afetivo básico para qualquer projeto de vida pessoal e/ou social. Como os autores consideram que a solidariedade tem a ver com o modo de ver o mundo e a vida, a “solidariedade é uma relação inter-humana fundamentada na alteridade, que pressupõe o reconhecimento do/a outro/a na diferença e singularidade, atributos da alteridade (ASSMANN E SUNG, 2003, p. 97).

Dessa maneira, conforme os autores acima citados, a primeira condição epistemológica para sermos solidários é de “que haja lugar para dúvidas na nossa maneira de conhecer a realidade” (ASSMANN E SUNG, 2003, p. 97). Isso significa que uma educação que dê importância às dúvidas, tanto de quem aprende, quanto de quem ensina, é um passo fundamental. A segunda condição “é a valorização da sensibilidade como conhecimento” (ASSMANN E SUNG, 2003, p. 98). Aqui, sugerem os autores que tanto a relativização da nossa capacidade e teorias racionais devem vir acompanhadas da valorização das nossas experiências sensitivas com as pessoas. É preciso, também, valorizar a sensibilidade humana, a capacidade de sentir empatia e a compaixão. Para esse tipo de relação é necessária uma sensibilidade solidária. Nesse sentido,

A palavra sensibilidade quer mostrar que a solidariedade como ato ético-subjetivo radical só acontece quando entram em jogo os “sentidos” como percepção empática e angústia dos/as outros/as. [...] a sensibilidade é a condição a priori para que o/a outro/a possa irromper no meu mundo como outro/a. [...] Quando somos capazes de nos permitir esta abertura ao/a outro/a, quando somos capazes dessa sensibilidade solidária, podemos ouvir histórias de vida das pessoas que rompem com nossos esquematismos preconcebidos [...] Descobrimos que para conhecer a realidade complexa das vidas humanas e sociais o caminho não é a proposta cartesiana [...] mas a aproximação respeitosa e dialógica. [...] E ao reconhecer a pluralidade na

realidade, aprendemos a reconhecer a pluralidade das interpretações, a respeitar as diferentes perspectivas e pontos de partida. Esse reconhecimento e diálogo é essencial para a sensibilidade solidária, porque como diz M. Pinsky, a solidariedade “exige uma preocupação por outros/as, uma habilidade de assumir o papel do outro e de ver os interesses e bem-estar de outros como intimamente conectado com os seus próprios interesses e bem-estar (ASSMANN E SUNG, 2003, p. 98-99).

Na concepção desses autores, a única forma de nos realizarmos como seres humanos é reconhecendo e assumindo a nossa condição humana. Isso pressupõe

o reconhecimento do/a outro/a que nos lembra das nossas inseguranças. Este reconhecimento mútuo só é possível se cultivarmos e vivermos a sensibilidade solidária e o horizonte da esperança. Educar para a esperança é uma das chaves para educar para a sensibilidade solidária (ASSMANN e SUNG, 2003, p. 104).

Desse modo, a sensibilidade solidária

é uma forma de conhecer o mundo que nasce do encontro e do reconhecimento da dignidade humana dos que estão “dentro e fora” do sistema social; um conhecimento marcado pela afetividade, empatia e compaixão. [...] a sensibilidade solidária suscita um desejo que articula um novo horizonte de sentido às nossas vidas, um horizonte utópico e de esperança. E esse novo horizonte utópico dá sentido à sensibilidade solidária e realimenta o nosso desejo de um mundo mais humano, acolhedor e solidário. [...] Uma das características importantes de sensibilidade solidária é que estas se dão no contexto de relações interpessoais e/ou comunitárias (ASSMANN e SUNG, 2003, p. 134).

Após essas considerações, acho importante ressaltar que no meu entendimento, a “inclusão da sensibilidade solidária na dinâmica do desejo das pessoas”, como referiram esses autores, provavelmente levará a constituição de uma subjetividade solidária: a que valoriza práticas sociais solidárias. Podendo, esta última, resultar na percepção da solidariedade como um imperativo ético. Dito de outra forma, percebo que apenas a sensibilidade solidária não resulta em mudança, em transformação, porque o indivíduo pode ser sensível ao sofrimento do outro, mas não agir, nem se motivar, para modificar a sua situação.

Em contrapartida, a sensibilidade solidária que os autores referem nesse último parágrafo, a que se alimenta do desejo de um mundo mais fraterno, justo e acolhedor, é o que aqui estou chamando de subjetividade solidária, a qual parece marcar a diferença entre os grupos aqui estudados, podendo, inclusive, resultar na percepção da solidariedade como um *imperativo ético*. É essa noção que é veiculada, estimulada e incentivada na sociabilidade que perpassa os grupos e associações religiosas de orientação cristã centrífuga, que é a compreensão de que todos somos irmãos em Cristo. Educar para um mundo mais fraterno e justo, um mundo solidário, parece ser um dos lemas, uma das diretrizes de grupos e associações religiosas dos quais os sujeitos do grupo A e parte dos sujeitos do grupo B participam. Desse modo, nas três frases abaixo, ditas por sujeitos do grupo A, parecem exprimir essa subjetividade:

“A oração tem que caminhar com a ação” (SUJEITO A1).

“E a gente agradece ajudando o outro” (SUJEITO A2).

“Eu recebo mais do que dou” (SUJEITO A3).

Aqui vejo, nas duas primeiras frases, a incitação ao comportamento solidário, por parte da instituição religiosa a qual pertence, bem como o dever, a obrigação moral. Contudo, na terceira frase vê-se assimilação na subjetividade, da “boa vida”; é a expansão de si, é a ética, como refere Taille (2006). Ao término dessas considerações, surge uma questão: haveria uma relação entre a construção de uma subjetividade solidária e um desenvolvimento moral?

Com o intuito de aprofundar essa articulação, recorro a Taille (2006), que resume duas décadas de pesquisas e reflexões sobre o desenvolvimento moral e ético, bem como

sobre a psicologia moral³⁰. No livro *Moral e Ética: Dimensões Intelectuais e Afetivas*, esse autor coloca o eixo central do seu trabalho, elegendo quatro abordagens representativas da psicologia moral: a) as teorias de DURKHEIM e FREUD, por tratarem da dimensão afetiva dos comportamentos morais; e (b) as teorias de PIAGET e KOHLBERG, que ressaltam a dimensão racional e associam à moral princípios de igualdade, reciprocidade e justiça.

Saliento que na perspectiva construtivista, comum a esses dois últimos autores, o processo de construção se dá na interação do indivíduo com o seu contexto social, sendo essa interação mediada pelas ações do sujeito sobre o meio.

Abordando os conceitos de moral e ética, Taille (2006) se refere à primeira, a moral, como a dimensão dos deveres, do “sentimento de obrigatoriedade” e à segunda, a ética, sobre a dimensão da “vida boa”, da “vida com sentido”, da “expansão de si próprio”. Esses seriam os dois processos psicológicos centrais para a moral e a ética. Supondo que essa distinção permite articular as dimensões intelectuais e afetivas, entende que a “energética do sentimento de obrigatoriedade, essencial ao plano moral, deve ser procurada no plano ético, na busca de representações de si com valor positivo” (TAILLE, 2006, p. 56).

Com o intuito de sintetizar essa idéia, acrescenta dois conceitos: *auto-estima* e *auto-respeito*. A *auto-estima* corresponde a todos os estados subjetivos de valorização de si próprio, enquanto o *auto-respeito* ocorre quando a valorização de si mesmo incide sobre valores morais. A partir daí, resume que

o auto-respeito é o sentimento que une os planos moral e ético, pois ele é, por um lado, expressão da expansão de si próprio – portanto, elemento da “vida boa” – e, por outro, causa essencial do sentimento de obrigatoriedade – portanto, motivação para a ação moral (TAILLE, 2006, p. 56).

³⁰ Psicologia Moral – Ciência que investiga os processos mentais pelos quais um indivíduo legitima, ou não, regras, princípios e valores morais.

Em relação ao desenvolvimento moral, comenta Taille que tanto Durkheim quanto Freud falavam em duas fases: pré-moral e moral. Na concepção de Durkheim, o processo psicológico que leva o indivíduo a pautar suas ações pela moral é o sentimento do sagrado. Daí, um trabalho de formação moral consiste em desenvolver, nas crianças e nos jovens, o sentimento do sagrado em relação à sociedade, à pátria, dos quais decorrerá o respeito às normas morais. Logo, “ser moral é obedecer aos mandamentos de um ‘ser coletivo’, superior, que inspira o sentimento do sagrado por ser temido e desejável” (TAILLE, 2006, p. 13). No que concerne a Freud, Taille considera que o seu grande mérito foi ter destacado o caráter conflitivo da relação do indivíduo com a moral. Assim, por um lado, o indivíduo quer se submeter às regras morais exigidas para uma convivência social saudável. Por outro lado, ao fazê-lo, ele perde a sua liberdade e renuncia a satisfação de seus desejos, de modo que “a ação moral explica-se por um jogo de forças afetivas, cuja gênese, é ela mesma, fruto de pulsões e sentimentos experimentados pela criança em relação às figuras maternas e paternas (o Complexo de Édipo)” (TAILLE, 2006, p. 14)

Concebendo que tanto o que distingue quanto o que articula os planos moral e ético é a sua dimensão afetiva, Taille compreende a impossibilidade de dissociar a razão da moral, ao tratar da dimensão intelectual, da competência cognitiva da ação moral. Enfatiza que essa última, a ação moral, é um objeto de conhecimento social, que pode ser dividido em três grandes classes: as regras, os princípios e os valores.

Apesar das teorias cognitivas nas quais Taille se apóia, a de Piaget e Kohlberg, sofrerem críticas por proporem a universalidade dos estágios, como elas foram fruto de pesquisas ocorridas, em sua maioria, na área ocidental do planeta, considero que se amoldam ao estudo em pauta.

Em relação à dimensão cognitiva, ao “*saber fazer*”, recorre, inicialmente, a Piaget, que concebe as estruturas de pensamento, especialmente aos estágios de pensamento cognitivo, como possibilitando o desenvolvimento moral. Desse modo, até a criança atingir o estágio das “operações lógicas”, o ideal moral da reciprocidade, típico da autonomia, não será possível, por conta de a criança pequena ainda não dispor do pensamento reversível. De forma similar, a moral pressupõe, também, a conservação de valores, capacidade que a criança pequena ainda não desenvolveu (TAILLE, 2006, p. 17).

Procurando aprofundar o caminho do desenvolvimento moral proposto por Piaget, que vai da anomia, heteronomia à autonomia, Taille consulta Kohlberg, o qual mostrou que o caminho proposto por Piaget corresponde a seis estágios, já citados anteriormente, e dos quais a maioria da população não ultrapassa o quarto.

Taille procura ver se as relações estabelecidas entre os planos moral e ético harmonizam-se com os conceitos de heteronomia e autonomia (TAILLE, 2006, p. 59). Menciona que a heteronomia, no plano moral, equivale a aceitar a imposição de regras e princípios morais. No plano ético, a heteronomia equivaleria a se conformar em expandir a si próprio, por intermédio de pautas culturais, dadas de antemão, na cultura em que vive, sendo o que o seu entorno social quer que ele seja.

Por sua vez, o sujeito moralmente autônomo, embora também seja inspirado pelo sentimento de obrigatoriedade, elege a equidade e a reciprocidade como princípios de seus juízos e ações morais, de maneira que a expansão de si é procurada para além das fronteiras comunitárias, para além das pautas culturais, dadas de antemão (TAILLE, 2006, p. 59).

Ao se referir aos conteúdos associados à ética e a moral, Taille comenta que uma ética deve traduzir um projeto de felicidade, no qual outrem tem lugar. Ou seja, toda ética

contém uma moral, pois, cabe à moral reger a vida em sociedade. Assim, todo sistema moral contém deveres para com outrem, e que esse costuma ser o foco principal (não matar, não mentir, respeitar, ser solidário etc). Toda perspectiva ética deve ser coerente com certos deveres morais.

Com o intuito de escolher, dentro de um leque de opções, quais são os deveres que vão definir que moral condiciona a busca da felicidade, escolhe três virtudes morais: a justiça, a generosidade e a honra. Menciona que essa escolha foi condicionada pelo imperativo kantiano de que “cada ser humano deve sempre tratar a humanidade em outrem e em si próprio, como um fim e nunca como meio” (KANT, 1994 [1785], Apud TAILLE, 2006, p. 60).

Paralelamente, ele faz, também, algumas citações de Paul Ricouer, tais, como “a felicidade não é dada por nenhuma experiência particular, mas sim pela direção que damos às nossas vidas” (RICOUER, 1990, Apud TAILLE, 2006, p. 36), para mostrar que, ao lado de sua característica de experiência subjetiva, a felicidade exige, também, a transcendência do aqui e agora.

Até esse momento, Taille (2006) desenvolve um modo de pensar a motivação moral que pode complementar as abordagens de Piaget e de Kohlberg. De agora em diante, eu procuro responder a uma grande questão: será que esses grupos e associações religiosas, alinhados a uma tendência cristã centrífuga, poderiam ser um dos caminhos na construção de uma personalidade ética? Acredito que essa e outras indagações podem ser respondidas pelo mesmo teórico, uma vez que ele aponta um dos caminhos na construção de uma personalidade ética.

4.4 – Um Possível Caminho na Construção da Personalidade Ética

Concebendo que a tese da busca da “expansão de si próprio” contempla os invariantes psicológicos³¹ do plano ético, Taille considera que uma “condição necessária ao gozo da felicidade, da ‘vida boa’, é ver a si próprio como pessoa de valor, capaz de afirmar-se enquanto tal e de enxergar perspectivas de alcançar um grau satisfatório da tendência de elevar-se, de se desenvolver” (TAILLE, 2006, p. 48).

Nesse sentido, ao se referir à dimensão afetiva da ação moral, a motivacional, o “*querer fazer*” moral restringe-se, assim, como, na dimensão intelectual, ao tema da moralidade, procurando privilegiar a progressiva construção do auto-respeito. Entende que o dever moral corresponde a um certo tipo de volição e divide o desenvolvimento da moralidade em duas fases. Denomina a primeira de “*despertar do senso moral*”, que é o papel da afetividade no início da gênese da moralidade. A segunda fase chama de “personalidade ética”, enfatizando a importância do sentimento de vergonha e seu papel na articulação moral e ética. Acho importante ressaltar, aqui, a importância que o autor concebe ao papel da afetividade no desenvolvimento da moralidade.

4.4.1 – O Despertar do Senso Moral

Entendendo por “senso moral” ou “consciência moral”, tanto a capacidade de conceber deveres morais quanto a de experimentar o sentimento de obrigatoriedade a eles referidos, Taille (2006) concebe que ele surge, do ponto de vista intelectual e afetivo, por volta dos quatro ou cinco anos de idade.

No que concerne ao “despertar do senso moral”, período em que o “eu” da criança ainda está em formação, Taille (2006) observa que os sentimentos que inspiram as ações

³¹ A experiência subjetiva de alguma forma de bem-estar, de uma “vida boa”; avaliação que essa experiência acompanha o fluxo temporal da vida; fazer sentido a vida.

morais são: medo, amor, empatia³², confiança, indignação e culpa. O medo e o amor aparecem como indissociáveis para o sentimento de obrigatoriedade. Embora a confiança e a empatia, a indignação, não estejam diretamente relacionadas ao sentimento de obrigatoriedade, eles o alimentam e o fortalecem, uma vez que, como relacionados ao convívio social da criança, correspondem ao “cimento” afetivo que une a criança às pessoas do meio social, elo sem o qual se torna difícil conceber o senso moral (TAILLE, 2006, p.108).

É importante ressaltar, nessa fase, a importância da solidariedade. Assim, Taille menciona Eisenberg (1979) que, pesquisando as atitudes pró-sociais da criança, como a solidariedade, por exemplo, verificou a sensibilidade que as crianças pequenas têm por ela. De modo similar, Taille também encontrou maior sofisticação intelectual nas crianças menores quando o tema é generosidade, bem como a tendência à legitimação da desobediência a pais que não merecem confiança. Comenta, então, que a criança em fase de despertar do senso moral não se preocupa, apenas em obedecer, com as relações de autoridade, mas, também, com temas como as necessidades das outras pessoas, os direitos, o mérito, as promessas, abrindo espaço para outros sentimentos, outras fontes afetivas (TAILLE, 2006, p. 110).

No que concerne à confiança, Taille refere que, como os primeiros passos do desenvolvimento moral correspondem a uma posição heterônoma³³, uma das fontes essenciais da gênese do sentimento de obrigatoriedade está nas pessoas que ela prestigia, pois a criança pequena precisa confiar nas pessoas que pretendem ser sua referência moral.

Quero ressaltar, aqui, a importância dos estímulos e incentivos fornecidos pela família nuclear, e/ou similares, serem feitos por pessoas idôneas, referenciais para a criança.

³² Utiliza a palavra simpatia, mas afirma que não é no seu sentido usual, mas, sim, com o sentido de empatia, que é o de colocar-se no lugar do outro. Desse modo, utilizarei o termo empatia, por achar mais adequado.

³³ Segundo os estudos de Kohlberg, a maioria das pessoas é moralmente heterônoma, isto é, quando ser moral é seguir o que os outros dizem e fazem. As fontes externas é que legitimam a moral.

Assim, por exemplo, quase todos os sujeitos do grupo A e alguns do grupo B, diziam sempre que ouviram, na infância, que deviam servir ao próximo. Isso vem expresso, por exemplo, na fala dos sujeitos dos dois grupos, quando comentam sobre os fatores que os influenciaram na opção pelo desenvolvimento de trabalhos voluntários na comunidade:

“Eu acho que uma das coisas que me levou a isso, porque na minha casa, onde eu fui criada,... [...] Eu observava que a minha tia, que me criou, e meu pai de criação, minha tia, principalmente, ela sempre tinha uma forma de servir. A família, tá entendendo? A família. [...] a gente gostava, principalmente, da família. E a gente vai vivendo, vai crescendo, vai vendo aquilo. [...] Vi... vi na minha casa, pessoas destituídas de... de preocupar-se com bens. Depois, morreram e não deixaram nada de bens. Mas, isso é digno!” (SUJEITO A1).

Nesse relato, observo o valor, a dignidade, que vêm aliadas à ação do servir, do partilhar, despreocupando-se dos bens materiais. No grupo B, se vê, também, alguns relatos dessa aprendizagem na infância:

“Eu aprendi que é ajudando os outros que se alcança o reino dos céus...Que é dando, que se recebe” (SUJEITO B9).

“Eu ouvia muito, quando criança, que devia amar a Deus e servir aos outros” (SUJEITO B8).

“A gente deve sempre servir os outros, porque ninguém sabe o dia de amanhã” (SUJEITO B1).

Em relação à empatia, a sensibilidade de perceber e de ser afetado pelos sentimentos de outros, faz uma análise em relação com a moral. Refere, então, ser a

compaixão, a forma específica de empatia destacada por Schopenhauer. Menciona, então, que a compaixão é a capacidade de sensibilizar-se pela dor alheia, seja ela realmente experimentada ou virtual, podendo inspirar condutas condizentes com a moral, como a de ajudar alguém que sofre, por exemplo. De modo que a compaixão é um sentimento que inspira condutas morais. Por conta da empatia estar relacionada ao juízo de valor, ela não só irá se modificando ao longo da vida, como, também, está mais próxima da generosidade do que da justiça, uma vez que permite apreender o outro em sua singularidade (TAILLE, 2006).

Desse modo, a empatia tanto pode ampliar o universo moral da criança, para além das exigências e sanções educacionais, como, também, pode superar a heteronomia. “Ela é a disposição afetiva capaz de propiciar a percepção das necessidades singulares do outro; e a generosidade é a virtude que corresponde a essa percepção” (TAILLE, 2006, p. 119). Assim, é graças à empatia que a criança menor concebe melhor a generosidade do que a justiça, pois ela a valoriza e destaca não por obediência a regras impostas, pois, desde cedo, ela mostra sinais de autonomia ao pensar nessa virtude (TAILLE, 2006, p. 122).

Ressalta Taille que uma virtude, para ser dominante e com alto grau de constância, precisa fazer parte da personalidade, ser valor central nas representações de si, o que não é o caso de uma criança em plena formação. Contudo, quer apenas salientar que, já se encontra na fase de despertar do senso moral, um sentimento, a empatia, cujo estímulo poderá, em muito, contribuir para o desenvolvimento moral, especialmente, no que concerne à generosidade (TAILLE, 2006, p. 122).

Nos sujeitos do grupo A e em alguns do grupo B, a *empatia*, a capacidade de se colocar no lugar do outro, bem como preocupação em propiciar o seu bem-estar, a *generosidade*, parecem ser o sentimento e a virtude dominantes, que os acompanham desde a adolescência até a vida adulta atual, como evidente nas falas dos sujeitos abaixo:

“Então foi aquela minha maneira de ser, de ajudar, de servir, que me fez continuar estudando no colégio interno” (SUJEITO A1)

“Eu venho fazendo trabalhos desde meus 13 anos, quando eu comecei a fazer campanha pra construir uma igreja [...] Aí, fazia, depois, pra construir um clube social na comunidade, onde as pessoas tivessem um momento pra... de se divertir” (SUJEITO A2).

Aqui, pode ser visualizada a importância da aprendizagem dos princípios e valores fornecidos pela família nuclear, na infância. Isso ocorreu com quase todos os sujeitos do grupo A e alguns do grupo B.

Complementando suas considerações, Taille refere que a fusão do amor e do medo, juntamente com a confiança, permitem explicar a obediência infantil aos mandamentos adultos. A empatia permite explicar atitudes morais, principalmente atos de generosidade (TAILLE, 2006, p. 122). Entretanto, a indignação é um forte sentimento negativo, provocado por conta de direitos terem sido desrespeitados, por alguma injustiça ter sido cometida. O autor entende que empatia e indignação se complementam na fase do despertar do senso moral. A empatia, como fonte de motivação para levar em conta as necessidades de outrem; enquanto a indignação, para se colocar como sujeito de direitos (TAILLE, 2006, p. 128).

Observei que todos os sujeitos do grupo A têm, geralmente, o primeiro sentimento, enquanto a maior parte dos sujeitos do grupo B, a indignação é mais freqüente, provavelmente pela maior identificação que eles têm com os excluídos.

No que diz respeito ao sentimento de culpa, Taille afirma ser um sentimento penoso, decorrente da consciência de ter transgredido uma regra moral. Um aspecto crucial desse sentimento é sua relação com a noção de responsabilidade, sendo sempre experimentada

quando de uma ação ou de uma intenção de ação. É decorrente de ações que a criança considera negativas, seja porque traduzem desobediência (correlato de amor/medo), seja porque causaram prejuízo a outrem (correlato da empatia) (TAILLE, 2006, p. 129-131).

Acho necessário ressaltar nas inter-relações, o papel das figuras de autoridade, bem como das pessoas que são importantes e confiáveis. Assim sendo, embora, potencialmente, todas as crianças possam despertar para a moralidade, a qualidade das relações sociais desempenha papel de maior relevância, pois

somente ocorrerá o desenvolvimento desses sentimentos que, ao lado da razão, presidem o despertar do senso moral, se as primeiras noções morais construídas penetrarem a personalidade, se os planos moral e ético se articularem, se for construída, portanto, uma “personalidade ética”. [...] enquanto no despertar do senso moral, os elementos intelectuais e afetivos da moral permanecem isolados entre si e ainda superficiais em relação à organização psíquica da criança, na seqüência do desenvolvimento da moralidade, esses elementos sofrerão uma coordenação entre si, coordenação essa decorrente de sua integração à personalidade (TAILLE, 2006, p. 132-133).

Aqui está a importância das prelações e atitudes tomadas pela família nuclear, figuras de autoridade e referenciais na vida dos sujeitos de ambos os grupos, A e B, como será visto, a seguir, na segunda fase, a qual se refere à construção do auto-respeito, que ocorre mediante transformações importantes, que se realizam com o sentimento de vergonha.

4.4.2 – A Personalidade Ética

A tese de que o desenvolvimento moral corresponde a uma progressiva integração da moral à personalidade, conforme Taille, encontra-se tanto em autores clássicos, como Piaget e Freud, quanto em autores contemporâneos, como Blasi (1993; 1995) Colby e Damon (1993) e Puig (1998). Esses últimos empregam a expressão *moral self*, traduzida para o português como *personalidade moral*.

Dessa forma, Taille comenta que é nesse ponto que reencontra sua tese sobre as relações entre os planos moral e ético, pois, o desenvolvimento moral e o fortalecimento do sentimento de obrigatoriedade, que o inspira, devem ser explicados pela construção de uma personalidade ética, que engloba a moral, a expansão de si e o sentimento de obrigatoriedade. Em sua opinião, há um sentimento, a vergonha, que é experimentado tanto no plano moral quanto no ético, e que é responsável pelo auto-respeito³⁴, ou honra, e que é central para a construção de uma personalidade ética (TAILLE, 2006, p. 123 - 134).

Defendendo esse argumento, esse autor coloca as características principais da vergonha, delimitando-a, apenas, aos casos em que ela decorre de um juízo negativo, implicando um sentimento de perda de valor, real ou virtual. A primeira, é que o sentimento de vergonha pressupõe um autojuízo negativo. A segunda característica, é que ela incide sobre o ser: a vergonha refere-se ao eu. A terceira, é que se pode sentir vergonha pelo que acontece, aconteceu ou aconteceria se determinadas ações ou situações se tornassem realidade. A quarta característica, é que a vergonha pode incidir sobre valores morais, amorais ou imorais. Pelo fato de a vergonha poder incidir sobre todo e qualquer valor associado ao eu, Taille acredita que devemos reservar um lugar especial aos valores morais e dizer que existe uma vergonha moral: aquela experimentada pelo não cumprimento do dever.

Procurando observar o conceito de personalidade ética e sua relação com o sentimento de vergonha, analisa um caso real em que a vergonha foi experimentada e a ação moral realizada. Assim sendo, narra a história de uma criança de 11 anos, cujo autor Albert Camus, ganhador do prêmio Nobel da literatura, criou para contar sua biografia, que resumo, a seguir.

³⁴ O auto-respeito estabelece a junção entre os planos ético e moral e faz com que se adote uma ética.

Era um garoto de origem humilde, órfão de pai e criado pela mãe, que trabalhava como empregada doméstica. Admitido no Liceu, graças aos seus esforços e ajuda de um professor, é solicitado para preencher um formulário no qual deve escrever a profissão de sua mãe. Quando ele começa a escrever, ele sente vergonha e, em seguida, a vergonha de ter tido vergonha. Daí, entrega o formulário atestando que é filho de uma empregada doméstica, mostrando que os valores morais que traduzem as representações de si, são mais fortes que os valores relativos ao status social.

Refletindo sobre essa história, Taille menciona que essa cena mostra duas coisas: a importância do sentimento de vergonha para a ação moral e que a personalidade deve ser pensada como um jogo de força entre valores.

Como, apenas, com a idade de 9, 10 anos é que a vergonha moral se associa ao sentimento de obrigatoriedade, Taille ressalta que a vergonha moral não é um sentimento importante na fase de despertar do senso moral, mas, se torna presente e forte na fase posterior, na construção da personalidade ética (TAILLE, 2006, p. 138).

Assim sendo, a presença desse sentimento nas suas pesquisas atestam que a partir dos nove anos de idade, uma etapa do desenvolvimento moral foi superada e que, doravante, o medo moral começa a se tornar dominante. Daí, os primeiros sinais de auto-respeito, ou honra, aparecem e, caso se torne, ao longo do restante do desenvolvimento moral, o sentimento central, terá sido construído a personalidade ética.

Entretanto, caso suceda que as escolhas no plano ético tenham pouca ou nenhuma relação com os valores morais, pode acontecer que os caminhos tomados para a expansão de si sejam estranhos ou, até, contraditórios com os valores de justiça, generosidade e honra, e

não se poderá falar em personalidade ética, uma vez que a vergonha não moral será experimentada com mais força que a vergonha moral.

Em resposta à questão: o que favorece a construção de uma Personalidade Ética?

Taille arrisca a hipótese que os auto-juízos negativos nascerão dos juízos alheios. Logo,

o meio social em que vive, com destaque para as figuras de autoridade, terá grande influência sobre os valores por intermédio dos quais a criança vê e julga a si mesma. Ela tenderá, portanto, a sentir vergonha por julgar-se inferior aos ideais presentes na comunidade em que vive (TAILLE, 2006, p. 139).

Embora não se trate, apenas, de pura interiorização de valores – porque, para que os juízos alheios sejam aceitos, é necessário que a criança considere que eles satisfaçam sua necessidade de auto-superação – os juízos alheios cumprem um papel essencial na construção das representações que as crianças têm de si (TAILLE, 2006, p. 140), de modo que as disposições precoces para a moralidade, identificadas por Taille no *despertar do senso moral*, para “penetrarem” na personalidade da criança e se tornarem valores associados às representações de si, precisam ser valorizadas pelo entorno social. Caso contrário, se o sentimento de vergonha for associado, com mais força, a conteúdos não morais ou imorais, não haverá construção da personalidade ética.

Além dessa relação com o adulto, Taille acrescenta que há, também, as relações criança-criança, que possibilitam a cooperação, como tendo efeitos positivos sobre o desenvolvimento cognitivo e, conseqüentemente, sobre o “saber agir” moral. É graças às relações simétricas e recíprocas de cooperação que a criança ensaia seus primeiros passos rumo à autonomia. Essas relações de cooperação deverão ser vividas em vários níveis e não apenas entre amigos. As relações de cooperação têm efeitos sobre o “querer agir” moral,

sobre o sentimento de obrigatoriedade, sobre o sentimento de vergonha (TAILLE, 2006, p. 142).

Concluindo, Taille (2006, p. 142-145) faz duas ponderações. A primeira refere-se às dimensões intelectuais e afetivas, que correspondem a dois domínios singulares, irreduzíveis um ao outro, mas relacionados nos eixos sincrônico e diacrônico. O desenvolvimento do juízo moral depende, por um lado, da riqueza das interações sociais, e, por outro, do interesse em refletir sobre essa dimensão humana, que é a moralidade.

Nessa última assertiva está a importância da escolha, da opção, da agência do sujeito. Nesse sentido, Taille remete à experiência dos sentimentos, como a culpa e a vergonha, que representam uma força energética para a evolução da dimensão intelectual (TAILLE, 2006, p. 143).

A segunda ponderação, é que todas as pessoas têm o potencial para o desenvolvimento intelectual e afetivo, dependendo das interações para se desenvolverem. No que concerne às possibilidades e probabilidades de uma pessoa construir uma personalidade ética, considera que nesta o sentimento do auto-respeito é a motivação ética necessária ao respeito moral por outrem.

A conclusão de Taille, à semelhança de Assmann e Sung, é que tais considerações remetem, inevitavelmente, à questão educacional, necessitando um tratamento especial, para refletir sobre a moral e a ética, pelo prisma das dimensões educacionais.

4.4.3 – Algumas Reflexões Finais

Compreendo que a maior contribuição de Taille, para o presente estudo, foi apontar algumas das condições que, perpassando as relações intersubjetividades na sociabilidade dos grupos primários, podem facilitar ou dificultar na construção de uma

Personalidade Ética. Assim, ao enfatizar a importância das dimensões educacionais nessa constituição, os argumentos desse autor parecem corroborar o estudo em pauta da construção de uma subjetividade que valoriza comportamentos solidários, que pode culminar na constituição de uma personalidade ética. Esta, sendo pautada pelo compromisso com o outro, por meio de uma solidariedade emocional, moral e metafísica, já que todos estão interligados pela interdependência de constituir uma parte do todo. Essa compreensão pode ser vista nos relatos abaixo, onde a generosidade não representa só um dever, mas, também, uma realização pessoal, por atender a um princípio moral e ético.

“Atualmente, eu trabalho na administração³⁵. Eu não trabalho diretamente com o povo, mas eu trabalho na confiança que aquele povo, que eu tanto gosto, vai ser atendido, muito mais. E já está sendo atendido, de uma certa forma. É como se fosse um trabalho de retaguarda. Eu tou fazendo com que a sociedade mude em benefício de uns outros. [...] Hoje, eu trabalho num processo que vai levar a um fim. O fim que eu, antes, trabalhava sem uma satisfação. O processo que eu trabalho vai fazer com que aqueles fins que antes eu trabalhava sejam mais atingidos. Eu amo esse processo. Eu sou apaixonado por ele, porque eu acredito. É para atender aqueles que eu amo. Não vai haver uma renovação a curto e médio prazo. Precisa muito mais do que esses trabalhos, assim, isolados. Precisa um trabalho de uma estrutura maior, como se fosse globalizado. E esse trabalho é globalizado” (SUJEITO A3).

“Eu sempre penso, assim... Eu penso só em fazer uma coisa pra os outros, se aquilo for bom pra mim. Mas, isso é em tudo. Até digo pros funcionários, quando eu vejo uma comida mal elaborada... eu digo, assim: - ‘será que você gostaria

³⁵ O sujeito A3 trabalha atualmente com a Economia de Comunhão, no Movimento do Folcolare.

que essa comida fosse feita na sua casa?’. Você tá fazendo coisa boa, que a gente come; é muito bom. Então, o que é bom pra mim vai ser bom pra você. Então, é uma estrutura minha, dessa, sabe?, de trabalho. É essa!” (SUJEITO A2).

“Para mim, a Bíblia, ela tem que ser lida e confrontada, aquilo com o hoje. É o passado e como é hoje. Uma das coisas que eu converso muito, aqui, é a regra de ouro: não vamos fazer com os outros aquilo que não gostaria que fizesse com a gente. Isso é a regra de ouro. Às vezes, eu passo o mês todinho somente neste versículo. Eu gosto mais do novo testamento, que é o amor. Num é do olho por olho, que nem tem no antigo. Eu gosto muito do novo testamento, porque ele deflagra a isso, ao amor, né?, ao amor, ao perdão” (SUJEITO A1).

Essa compreensão parece ser comum a todos os sujeitos do grupo A e a alguns do grupo B. Assim, o exercício de práticas sociais solidárias parece ser motivado pelo bem-estar, produzido por essas ações, tendo em vista que passou a se constituir um motivo intrínseco, aquele no qual a recompensa está em executar a ação. Nos termos de Bourdieu (2000) essas disposições internalizadas constituem o *habitus*. Assim, nas frases, abaixo, pode-se ver algumas diferenças qualitativas entre os grupos:

1ª: *“Eu faço, mas o povo não agradece. Eu faço é para Deus. A recompensa vem de Deus” (SUJEITO B4).*

2ª: *“Eu recebo mais do eu dou [...] Eu faço isso porque me dá prazer e coincide com o que Deus quer. Então, é ótimo” (SUJEITO A3).*

Na primeira frase, a do sujeito B4, infiro que tanto o centro de avaliação é externo, é do outro, é de Deus, quanto é motivado pela obediência à doutrina que aprendeu. Nesse sentido, vejo a importância do denominado “*Galardão*”, termo bíblico que simboliza o

montante das recompensas divinas, que advêm das boas ações produzidas pelos fiéis. De acordo com alguns fiéis evangélicos entrevistados, batistas e presbiterianos, quando o indivíduo realiza boas ações, ele aumenta mais uma pedra no seu “Galardão”, como que uma espécie de “poupança” com Deus. Desse modo, mencionam que é comum a afirmação: “Ah! Ele aumentou seu Galardão”, quando o fiel evangeliza e traz mais adeptos para a sua igreja. Daí, a doação funcionou para esse sujeito como um meio de aumentar seu prestígio com Deus. Nessa forma de doação, que é comum à maior parte dos elementos do grupo B, o comportamento é motivado pela recompensa.

Na segunda frase, parece existir uma avaliação interna do sujeito, pois lhe apraz fazer o bem, porque está condizente com seus princípios ético-morais cristãos. Esses, provavelmente, foram repassados e assimilados desde as inter-relações que ocorreram na sua família nuclear, passando pelos grupos primários da adolescência, até os atuais, religiosos, aos quais pertence na sua Igreja. Isso constituiu um dos momentos da construção da sua subjetividade, a denominada subjetividade social (REY, 2003), ou coletiva (DOMINGUES, 1996).

Aqui, também, parece existir a forma da doação como um fim, que é comum a todos os membros do grupo A, onde ocorre um prazer em doar, em realizar um comportamento solidário. É a consciência do indivíduo que o informa; é o referencial interno ético-moral que indica, confere que ele está fazendo o que é correto. Então, agrada a Deus e, também, à pessoa. É o chamado comportamento intrinsecamente motivado, no qual a satisfação vem ao realizar o comportamento, a ação, pois está em consonância com os valores do indivíduo.

Dessa maneira, as ações solidárias que realizam na comunidade, funcionam no grupo A como comportamentos intrinsecamente motivados, que são, a cada dia,

retroalimentados, estimulados e incentivados, mediante os reforços no cumprimento dessas ações, na convivência com os seus grupos, de maneira que passam a constituir um *habitus*. Esse último pode ser exemplificado nas práticas sociais solidárias dos sujeitos B1 e A4, pois, mesmo sendo os de menor renda e escolaridade dos grupos a que pertencem, ainda mantêm seus ideais solidários.

“Eu resolvo tudo através da oração... esses trabalhos, esses sacrifício todinho que eu faço, por gosto, já vem através da oração. Porque se Deus não fizesse com que eu fizesse isso, eu não fazia, não. E a gente, pra alcançar a graça, a gente tem que se doar, fazer as coisas maravilhosa pros irmãos, reconhecer o outro, né?” (SUJEITO A4).

“Eu gosto de ajudar as pessoas... e isso num é de agora, né?(...) ninguém que me levou a fazer isso; eu gosto. Fico ansiosa pra poder ajudar aquela pessoa. Isso é de mim mesmo. Eu fico doente, quando eu não posso ajudar uma pessoa Eu acho que é uma obrigação nossa. Cada um de nós tem a obrigação de ajudar a quem precisa” (SUJEITO B1).

Os relatos, aqui apresentados, parecem evidenciar que a sociabilidade que perpassa as relações sociais estabelecidas no cotidiano desses sujeitos, nos grupos e associações religiosas, foram fundamentais para a construção da sua subjetividade individual e social. Reforçando esse raciocínio, está uma música que ouvi na confraternização da ONG, na qual trabalham dois sujeitos do grupo A – A5 e A8 –, *O Lar Fabiano de Cristo*. Saliento, que essa mesma música eu ouvi, um ano após, sendo cantada por um grande grupo no terceiro Fórum Social Mundial, em 2003, em Porto Alegre. A música tinha o refrão: *“A terra é nossa mãe..... devemos cuidar dela..... Uuuuunidos minha gente somos um”*

Nesse sentido, as narrativas exibidas ao longo deste trabalho parecem apontar como a subjetividade que valoriza regras, princípios e valores éticos, foi sendo desenvolvida e/ou encontrou espaço para se desenvolver e ser mais bem assimilada num ambiente onde as interações entre seus pares privilegiavam e possibilitavam a construção e reconstrução de uma subjetividade alinhada à motivação solidária.

Dessa maneira, suponho que as inter-relações que ocorreram nos grupos e associações religiosas, dos quais esses sujeitos faziam parte, propiciaram um lugar, um ambiente mediado por regulações recíprocas, que proporcionam transformações na subjetividade dos sujeitos. Iniciando pela sensibilidade solidária, passaram pela subjetividade, a qual valoriza comportamentos solidários para, possivelmente, desembocarem na construção de uma personalidade ética. De forma que o *ethos* e a visão de mundo, que perpassam a sociabilidade dos grupos e associações religiosas que comungam com uma teologia solidária, provavelmente, propiciaram nos partícipes a construção de uma subjetividade que valoriza ações solidárias.

Finalizando este Capítulo, compreendo que o engajamento a grupos e associações de orientação religiosa, que privilegiam práticas sociais solidárias, proporcionou, aos sujeitos do grupo A e a alguns do grupo B, referenciais morais e éticos, tanto para uma subjetividade que valoriza comportamentos solidários, como uma orientação para conduta compatível com a constituição de uma personalidade ética. Dito de outra forma, a convivência numa sociabilidade construída na solidariedade e no compromisso com o outro, possivelmente, permitiu a interiorização desses valores, passando a se constituir no *habitus*. O exercício dessas atividades, por sua vez, produziu para esses sujeitos um *capital e poder simbólico* (BOURDIEU, 2000), que motivam, nutrem e mantêm a continuidade dessas práticas sociais solidárias na comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando, informo que o meu problema de pesquisa foi compreender, à luz de uma abordagem sócio-antropológica, as diferenças apresentadas entre dois grupos de mulheres, na disponibilidade de prestarem serviços voluntários à comunidade, após uma capacitação que realizei para Agentes de Saúde Mental Comunitários, numa das etapas de uma pesquisa-ação que coordenei no Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Argumentei que o engajamento a grupos religiosos que privilegiavam a partilha, a solidariedade, a comunhão, foi um dos caminhos na construção, manutenção e/ou aprimoramento de uma subjetividade que valoriza comportamentos solidários. Ancorei-me na concepção maussiana da dádiva, com os aprofundamentos teóricos na contemporaneidade, bem como nas suas inter-relações com a sociabilidade e a subjetividade, oriundas da vivência em grupos religiosos.

Embora ciente de que para Mauss, a Dádiva é um termo mais abrangente, servindo para organizar as relações sociais, aqui, fiz um recorte para examinar a relação entre a crença religiosa cristã, vivenciada em grupos religiosos adeptos de uma teologia solidária, e a dádiva-partilha. De maneira que, pensando a religião como conhecimento, como um aspecto significativo da cultura, investiguei, numa perspectiva interacionista, as inter-relações entre os ideais religiosos, vivenciados numa sociabilidade baseada na partilha, e a construção de uma subjetividade que valoriza práticas sociais solidárias.

Após as considerações teóricas, as histórias de vida tópicas, as narrativas dos sujeitos e as comparações entre os grupos, procuro esquematizar o meu entendimento do problema de pesquisa. Como ambos os grupos têm experiências de trabalhos solidários, de participação na comunidade, bem como valorizam a religião na sua vida, as diferenças foram qualitativas, como exponho, a seguir:

1. Os comportamentos solidários nos sujeitos do grupo A, e em alguns do grupo B, foram sistematizados, sendo desenvolvidos com regularidade no seu cotidiano, ao longo de sua existência, como visto nas narrativas e perfil sócio-econômico-cultural dos sujeitos. Por outro lado, essas ações solidárias também estavam entrelaçadas a instituições e/ou grupos religiosos que as estimulavam, incentivavam e possibilitavam.

Como essa solidariedade que acompanha a maior parte desses sujeitos, desde a infância e/ou adolescência, era mediada pela espiritualidade, pelas crenças religiosas, representa a *quarta obrigação*, na concepção da dádiva assinalada por Mauss e aprofundada por Godelier. Sendo a espiritualidade a grande motivação, o que impulsionava as práticas sociais solidárias, a dádiva foi o motor das alianças com o sagrado, pois é “*obrigação de todo cristão servir ao próximo*” (SUJEITO B9), porque “*só se chega a Jesus através do irmão*” (SUJEITO B1).

2. A subjetividade, que valoriza ações solidárias, provavelmente foi construída mediante as relações intersubjetivas, que perpassavam a sociabilidade dos grupos religiosos dos quais esses sujeitos participavam.

Desse modo, numa teologia cristã de orientação centrífuga, ou solidária, o ensinamento básico é amar a Deus e ao próximo como a si mesmo, sendo as orações e o compromisso com o outro, vital para o cristão. De maneira que essa tendência cristã

centrífuga cria toda uma simbologia que funciona como um suporte para o fiel, reforçando a visão da dádiva. Isto porque permite que se alinhe pensamento, sentimento e ação, dando direcionamento à vida da coletividade, participando assim da construção do universo social desses atores sociais.

Assim, não obstante a crença religiosa fornecer o *poder* e o *sentido* para a vida, percebi que a participação social solidária estava atrelada a uma *experiência*, uma convivência em grupos e/ou associações religiosas, adeptos de uma teologia solidária, de maneira que a religiosidade vivenciada numa sociabilidade criada através dos valores morais e éticos, funcionou no grupo A e em alguns elementos do grupo B, alicerçando, estimulando, modelando e reforçando comportamentos e ações solidárias na comunidade.

Desse modo, os grupos e associações religiosas forneceram a infra-estrutura física, para execução das atividades solidárias, através dos espaços físicos e apoios materiais, bem como a psicológica, mediante a convivência numa sociabilidade onde se estimulava e vivenciava a partilha e o amor fraterno, contexto que, provavelmente, estimulou a construção de uma subjetividade solidária.

Nessa perspectiva, a sensibilidade solidária desses sujeitos parece ter sido cultivada desde as inter-relações existentes na família nuclear. Essa sensibilidade, provavelmente, teve continuidade nos espaços consensuais, na sociabilidade de seus grupos primários posteriores, principalmente os religiosos, que eram apoiados no compromisso com o bem-estar do outro, constituindo o *habitus*.

A correlação entre o desenvolvimento pessoal, subjetivo, e as formas de associação, de sociabilidade, valorizadas, tem a ver: a) por um lado, com a infra-estrutura

física e psicológica que a religião implementa, como, também, com a organização social do bairro, o capital social; b) por outro lado, com a opção, a escolha, a agência do sujeito.

3. Essa escolha do sujeito, como observado nas comparações inter e intragrupos, implica na sua capacidade de autonomia de eleger as ações que deseja realizar.

Nessa perspectiva, a dádiva parece favorecer não só as relações sociais, pela produção e reprodução do vínculo social, como, também, as relações do indivíduo consigo mesmo, promovendo o reconhecimento social, a auto-aceitação, o auto-respeito e, conseqüentemente, elevando a auto-estima desses sujeitos.

Nesse sentido, o comportamento voluntário desses agentes parece ter a dimensão moral e ética. Eles, provavelmente, assimilaram e atuam em consonância com os valores cristãos solidários. É a natureza moral dos seus atos que os distanciam de grande parte dos sujeitos do grupo B. Eles se sentem realizados através do comportamento da doação e optam por realizá-lo.

Aqui, acho que caberia uma expressão: “*A Mais Valia Sagrada*”³⁶. Suponho que os sujeitos do grupo A e alguns do grupo B, que optam por fazer essa aliança com o divino, através dos cuidados que dispensam ao próximo, irão dispor dessa *mais valia sagrada*, que é o reconhecimento do seu mérito pelo divino.

4. A convivência nesses grupos possibilitou a construção de uma subjetividade que valoriza práticas sociais solidárias, que poderão resultar na constituição e/ou manutenção de princípios e valores morais e éticos condizentes com a Personalidade Ética. A que engloba a moral, a expansão de si e do outro, bem como do sentimento de obrigatoriedade, vez que é ancorada nos princípios de justiça, igualdade e honra.

³⁶ A *Mais Valia Sagrada* foi uma expressão utilizada por Roberto Motta na sua tese de Livre Docência. Embora tenha sido usada num contexto diferente, o do sacrifício, considero que aqui ela se adapta.

Assim, as referências feitas à dádiva pelos sujeitos do grupo A e alguns do grupo B, pareciam corresponder à experiência transcendente e integradora que, geralmente, permeia o universo das pessoas que fazem doação, são solidárias.

Baseada nas considerações sócio-antropológicas citadas ao longo deste trabalho e ancorada numa metodologia interacionista, que compreende que o processo de interação social que ocorre entre os membros dos grupos influencia, de forma recíproca, cada membro que o constitui, arriscarei, também uma hipótese.

Acredito que os grupos e/ou associações religiosas, que são respaldadas numa tendência cristã centrífuga, provavelmente poderão funcionar como um lugar de construção e/ou manutenção de um sujeito comprometido com práticas sociais solidárias, podendo resultar na constituição de um indivíduo com condutas compatíveis com a de uma Personalidade Ética.

Explicitando meu argumento, entendo que, mediante as interações que se processam num ambiente de uma sociabilidade baseada na partilha, reciprocidade e afetividade, possibilita que seus membros construam conhecimentos e significados, bem como ressignifiquem e reorganizem suas percepções. Dessa forma, admitindo que o desenvolvimento psicossocial³⁷, ainda que de forma lenta, perpassa toda a história de vida do indivíduo, da infância à velhice, sugiro que a convivência, numa sociabilidade como a desses grupos religiosos, que privilegiam práticas sociais ancoradas em valores morais e éticos, possibilita que esses últimos sejam eleitos, passando a se constituir como valores centrais na sua personalidade.

³⁷ Por Desenvolvimento Psicossocial quero abranger os aspectos cognitivos, afetivos e morais que constituem o indivíduo.

Os conteúdos abordados ao longo deste trabalho, possibilitaram-me refletir como a religiosidade desses sujeitos, do grupo A e alguns do grupo B, pode funcionar transformando vidas, na medida em que propiciou a inclusão, através da solidariedade social, bem como o reconhecimento e a elevação da auto-estima, desse agente social.

Nesse sentido, quero evidenciar a minha crença na possibilidade de se gerar um contexto, religioso ou laico, que favoreça a construção de um *habitus*, que permita a reprodução de práticas sociais compatíveis com os princípios de igualdade e justiça, que possam gerar, por sua vez, o capital simbólico, satisfazendo a todos, ao evidenciar que “há tanto privilégio no dar, quanto no receber³⁸”.

Supondo que a maioria dos que estudam a dádiva – partilha querem, assim como Mauss, que a sociedade reencontre seu caminho e possa disseminar os sentimentos de paz, amor e solidariedade, sugiro que sejam mais bem investigados os contextos sociais que favoreçam a construção de, cada vez mais, subjetividades que valorizem práticas sociais solidárias, bem como que permitam reunir os atributos compatíveis com uma Personalidade Ética.

³⁸ Frase utilizada por Mauss (2001, p. 131).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, João Carlos de. *Teologia da solidariedade: uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez*. São Paulo: Loyola, 2005.

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith e GEWANDSZNADJDER, Fernando. *O Método nas Ciências Naturais e Sociais*. Pesquisa Qualitativa e Quantitativa. 2ª ed. São Paulo: Pioneira, 2002.

ASSMANN, Hugo e SUNG, Jung Mo. *Competência e Sensibilidade Solidária: Educar para a esperança*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1977.

BARBOSA, Bia. *Boletim Carta Maior*. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br> Acesso em: 06/05/06.

BARBOSA, Rubenilda Maria Rosinha. *Depois das Ervas: Organização e Ações de Saúde*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Departamento de Antropologia. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 1988.

_____. Intervenção Psicopedagógica: Formação de Agentes de Saúde Mental Comunitários. In: GOMES, N. (Org.). *Clínica Psicossocial*. Recife: Universitária da UFPE, 1998.

_____. *Implicações do engajamento religioso no desenvolvimento de ações solidárias em saúde na comunidade*. Trabalho apresentado na ABA, em Aracaju/Sergipe. 2003

BAUER, Martin W. e GASKELL, George. *Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som: Um Manual Prático*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

BECKER, Howard S. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. 4ª ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

BERGER, Peter. A Dessecularização do Mundo: uma visão global. In: *Religião e Sociedade*. v. 1. Rio de Janeiro: Iser, 2001.

_____. Conferência Pluralismo Global y Religión. In: *Estudios Públicos*, 98. Santiago do Chile, otoño, 2005.

BIRMAN, Patrícia (Org.). *Religião e Espaço Público*. Coleção de Antropologia Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo. São Paulo: CNPQ/PRONEX Attar, 2003.

BLUMER, H. A Posição Metodológica do Interacionismo Simbólico. In *Symbolic Interactionism: perspective and method*. University of California Press; Berkeley/Los Angeles/London, 1984. p. 1-60. [tradução fornecida em aula para publicação].

BOHANNON, P. e GLAZER. *Antropología, Lecturas*. Barcelona, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação*. São Paulo: Papirus, 1996.

_____. Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom. In: *Mana – Estudos de Antropologia Social*. Vol. 2, n.2. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social-Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1996.

_____. *O Poder Simbólico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2000.

_____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Coleção Estudos. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BOWKER, John. *Para Entender as Religiões*. São Paulo: Ática, 1997.

BRUNDTLAND, “Perspectivas Globais em Saúde Mental”. Discurso proferido em Tampere/Finlândia, em 13/10/99, pela Diretora Geral da Organização Mundial de Saúde (OMS). Disponível em <http://www.who.com>. Acesso em: 17/12/2000.

BURITY, Joanildo A. *Identidade e Política no Campo Religioso: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial*. Recife: Universitária da UFPE, 1997.

_____. Redes Sociais e o Lugar da Religião no Enfrentamento de Situações de Pobreza: um acercamento preliminar. In: *Cadernos de Estudos Sociais*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. Instituto de Pesquisas Sociais, 1985. v. 16, nº 1, janeiro/junho, 2000.

_____. (Org.). *Cultura e Identidade: Perspectivas Interdisciplinares*. Rio de Janeiro: DP & A, 2002.

CAILLÉ, Alain. Nem holismo nem individualismo Metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 13, nº 38, out. 1998, p. 5-38.

_____. *Antropologia do Dom: o terceiro paradigma*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002a.

_____. Dádiva e Associação. In: MARTINS, Paulo Henrique (Org.). *A Dádiva entre os Modernos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002b.

CAMPOS, Roberta. Sofrimento, misericórdia e caridade em Juazeiro do norte: uma visão antropológica das emoções na construção da sociabilidade. In: *Revista Ciência & Trópico*. Recife, v. 30, n. 2, Julho/dezembro, 2002. p.253-266.

CAMURÇA, Marcelo. Secularização e Reencantamento: a Emergência dos Novos Movimentos Religiosos. In: BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. nº 56, 2º semestre. São Paulo, 2003a. p. 55-70.

_____. A sociologia da Religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da Religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003b.

CARTA de Princípios do Fórum Social Mundial. Disponível em: www.fórumsocialmundial.org.br. Acesso em: 08/06/2003.

CARVALHO, José Jorge. Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo. *Projeto de pesquisa* aprovado pelo CNPQ/PRONEX 3, em 1998. Núcleo de Estudos Religião e Política. Coordenação: Prof. José Jorge Carvalho.

CENTRO de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas. Disponível em: fundacaogetuliovargas.org.br. Acesso em: 28/12/2006.

CREPALDI, Maria. *Agora Minha Fé Criou Vida*. São Paulo: Musa, 1998.

CRUZ NETO, Otávio. O trabalho de Campo como descoberta e Criação. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). *Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

DAL RIO, Maria Cristina. *O trabalho voluntário: uma questão contemporânea e um espaço para o aposentado*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Gerontologia. Programa de Estudos Pós-Graduados em Gerontologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC-SP, 2001.

D'ARAÚJO, Maria Celina Soares. *Capital Social*. Passo a Passo; v. 25. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

DIAS, Nelsina. *Mulheres: Sanitaristas de Pés Descalços*. São Paulo: Hucitec, 1991.

DOIMO, Ana Maria. *Movimento Social Urbano, Igreja e Participação Popular*. Rio de Janeiro: Vozes, 1984.

DOMINGUES, José Mauricio. Sistemas Sociais e Subjetividade Coletiva. *DADOS - Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, vol. 39, n 1, 1996. p. 5-31.

DURKHEIM, E. *A Divisão do Trabalho Social*. 2ª ed. São Paulo: Marins Fontes, 1999.

DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares de Religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

_____. *Enciclopédia Barsa*. Rio de Janeiro/São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 1995.

_____. *Guia Prático de Antropologia*. Rio de Janeiro: Cultrix, 1973.

ETAPAS. UR1. *Lutando Unidos Venceremos*. Recife, 1991.

ETAPAS. UR1. *O Bairro da Várzea*. Recife, 1991.

FANFANI, Emilio Tenti. La acción solidária y la “cuestion social” contemporânea. In: *RUMOS*. v. 0008, nº 014. jan/jun, 2000.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio. *Modos de Subjetivação no Brasil e outros Escritos*. São Paulo: Escuta, 1995.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação da Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GIUMBELLI, Clifford Geertz: A Religião e a Cultura. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da Religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

GODBOUT, J. T. Introdução à dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 13, nº 38, Out. 1998. p.39-52. ISSN 0102-6909.

_____. Homo Honator versus Homo Oeconomicus. In: *A Dádiva entre os Modernos*. MARTINS, Paulo Henrique (Org.). Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

GODBOUT, J. T e CAILLÉ, Alain. *O Espírito da Dádiva*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GODELIER, Maurice. *O Enigma do Dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOLDENBERG, Mirian. *A Arte de Pesquisar*: Como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais. Rio de Janeiro: Record, 1997.

GOTAY, Samuel Silva. *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973)*: implicações da Teologia da Libertação para a sociologia da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

GOUVEIA, Eliane. Apontamentos sobre novos movimentos religiosos. In: SOUZA, B. M. de e MARTINO, Luis Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social*: Católicos, Protestantes e Novos Movimentos Religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.

GRAEBER, David e CAILLÉ, Alain. Introdução. In: MARTINS, Paulo Henrique (Org.). *A Dádiva entre os Modernos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

GUERREIRO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: SOUZA, B. M. de e MARTINO, Luis Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social*: Católicos, Protestantes e Novos Movimentos Religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.

HAESLER, Aldo. A Demonstração pela dádiva – Abordagens filosóficas e sociológicas. In: MARTINS, Paulo Henrique (Org.). *A Dádiva entre os Modernos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

HELLERN, Victor. *O Livro das Religiões*. São Paulo: Companhia da Letras, 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. A transmissão religiosa na modernidade: elementos para construção de um objeto de pesquisa. *Revista Estudos de Religião*. n ° 18, 2000. p. 39-54

IBOPE. *Pesquisa realizada em 2001*. Disponível em: www.ibope.org.br. Acesso em: 18/01/2002.

INSTITUTO de Pesquisas Econômicas Aplicadas. Disponível em: www.ipea.gov.br/radarsocial 2006. Acesso em: 03/01/2007.

JACOB, C. R. et al. *O Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. 36ª ed popular. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1944 [1857].

LANDIM, Leilah e SCALON, Maria Celi. *Doações e Trabalho Voluntário no Brasil: uma pesquisa*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

LANNA, Marcos. Sobre Marshall Sahlins e as “Cosmologias do Capitalismo”. *Mana*, 7 (1), 2001. p. 117-131. Ensaio Bibliográfico.

_____. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. In: *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2003.

LEAF, Murray. *Uma História da Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

LEITE, Márcia Pereira. Novas relações entre identidade Religiosa e participação política no Rio de Janeiro hoje: o caso do Movimento Popular de Favelas. In: BIRMAN, Patrícia (Org.) *Religião e Espaço Público*. Coleção de Antropologia: Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo. São Paulo: Attar, 2003.

LESBAUPIN, Ivo. Marxismo e Religião. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da Religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003. p. 13-35.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Estruturas Elementares de Parentesco*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1979.

LEVI-STRAUSS, Claude. Introdução: A Obra de Marcel Mauss. In: *Antropologia e Sociologia*. São Paulo: EPU, 1974.

LIMA, Vilma Soares. Dádiva e Voluntariado: Ações de Apoio junto a Portadores de Câncer. Recife: Dissertação de Mestrado em Sociologia. Programa de Pós graduação em Ciências Sociais. UFPE 2004.

LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: Religião e Política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUXEMBURGO, Rosa. *O Cristianismo Primitivo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

MADURO, Otto. *Religião e Luta de Classes*. 2º ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

MALLIMACI. A Situação Religiosa na Argentina Urbana do Fim do Milênio. In: ORO, A. P. e STEIL, C. A. *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes; Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997. p.73 -92

MANUAL DE TRANSTORNOS EMOCIONALES. Santiago-Chile: Ministério de Salud do Chile. In: *Publicaciones de Salud Mental*, nº 3, 1993.

MARIZ, Cecília; MACHADO, Maria das Dores C. Mudanças Recentes no Campo Brasileiro. In: *Antropolítica: revista contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. n° 5. 2º sem./1998. Niterói: EdUFF, 1998. p. 21-43.

MARIZ, Cecília. A Sociologia da Religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da Religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003. p.67-93.

_____. *O compartilhar no catolicismo contemporâneo: discursos e práticas na vida em comunidade no Rio de Janeiro*. Trabalho apresentado na ABA. Recife, 2004.

MARTINS, Paulo Henrique (Org.). *A Dádiva entre os Modernos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

_____. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 73. Dezembro 2005. p. 45-66.

MARTINS, Paulo Henrique & CAMPOS, Roberta Bivar (Orgs.). *Polifonia do Dom*. Recife: Universitária da UFPE, 2006.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. In *Antropologia e Sociologia*. São Paulo: EPU, 1974.

_____. *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2001.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa. *Entre Almas, Santos e Entidades outras no Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.

MENDONÇA, A. G. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. In: SOUZA, B. M. de e MARTINO, Luis Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social: Católicos, Protestantes e Novos Movimentos Religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 49-79.

MENDONÇA, Maurício. A Teologia da Prosperidade. Disponível em: <http://www.espirito.com.br>. Acesso em 27/01/07.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O Desafio do Conhecimento*. São Paulo: Hucitec, 1994.

_____. (Org.). *Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

MORAES FILHO, Evaristo (Org.). *Simmel: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

MORÁN, P. e Outros. *Mulher – Corpo Mente Alma*. Um Programa de Saúde Mental popular para mulheres, por mulheres. São Paulo: Paulinas, 1992.

MOREIRA, Martha C. Nunes. *A Dádiva da Saúde: Sociabilidade e Voluntariedade na Construção do Associativismo dos “RES”*. Tese (Doutorado em Ciências Humanas-Sociologia). Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro - IUPERJ/UCAM. Rio de Janeiro, 2005.

MOTTA, Roberto. O útil, o sagrado e o mais que sagrado no Xangô de Pernambuco. In: *Horizontes Antropológicos*. Ano 4, n. 8, junho/1998. p. 168-181.

MUTZENBERG, Remo *Ações Coletivas, Movimentos Sociais: Aderências, Conflitos e Antagonismos Social*. 2002. Recife. Tese (Doutorado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Departamento de Sociologia. Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2002.

NOVAES, Regina. Errantes do Novo Milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público. In: BIRMAN, Patrícia (Org.). *Religião e Espaço Público*. Coleção de Antropologia: Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo. São Paulo: Attar, 2003.

_____. A fé que move. Centro Apologético Cristão de Pesquisas – CACPP, 2004. Disponível em: www.cacp.org.br/. Acesso em: 03/03/2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso (Org.). *Marcel Mauss*. São Paulo: Ática, 1979.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. A teoria do Trabalho Religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da Religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003. p. 177-195.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. Ensaio *Justiça, Solidariedade e Reciprocidade: Habermas e a Antropologia*. Trabalho apresentado na mesa redonda “Racionalidade, Temporalidade e Subjetividade: Habermas e as Ciências Sociais”, no VI Congresso Brasileiro de Sociologia, durante a 45ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, realizado em Recife/PE, em 1993.

ORO, A. P. e STEIL, C. A. *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes; Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997.

OTÁVIO VELHO. Globalização: Antropologia e Religião. In: ORO, A. P. e STEIL, C. A. *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes; Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997. p. 43-61.

PACE. Globalização e Religião. In: ORO, A. P. e STEIL, C. A. (Org.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes; Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997. p. 25-42.

PARKER, Cristián. Globalização e Religião: o caso chileno. In: ORO, A. P. e STEIL, C. A. *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes; Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997. p. 117-146

PASSOS, Maria Cristina. Concepção Popular sobre fome, seus determinantes e alternativas de sobrevivência. In: SCOTT, Parry (Coord.). *Saúde e Pobreza no Recife: Poder, Gênero e Representações de Doenças no Bairro do Ibura*. Universidade Federal de Pernambuco, Núcleo de Saúde Pública, Recife: Universitária da UFPE, 1996.

PIERUCCI. As Religiões no Brasil. In: ORO, A. P. e STEIL, C. A. *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes; Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997.

_____. Secularização e Declínio do Catolicismo. In: SOUZA, B. M. de e MARTINO, Luis Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social: Católicos, Protestantes e Novos Movimentos Religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. As Religiões no Brasil. In: GAARDER, Jostein. *O Livro das Religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

POIRIER, Jean. *História da Etnologia*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1981.

PRANDI, Reginaldo. A Religião do Planeta Global. In: ORO, A. P. e STEIL, C. A. *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes; Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997. p. 63-70.

PROGRAMA Voluntários 2000. Disponível em: www.voluntarios.com.br. Acesso em: 15/08/2001.

RELATÓRIO do Banco Mundial, 2001. Disponível em: <http://www.bancomundial.org.br>. Acesso em: 22/12/2001.

RELATÓRIO de Saúde Mundial, 2001. *Saúde Mental: novos entendimentos, novas esperanças*. Disponível em: [http:// www.oms.com](http://www.oms.com). Acesso em: 22/12/2001

REVISTA Carta Maior, jan, 2005. p. 9.

REY, Luis Fernando González. *Pesquisa Qualitativa em Psicologia: Caminhos e Desafios*. São Paulo: Pioneira Thomsom Learning, 2002.

_____. *Sujeito e Subjetividade: Uma Aproximação Histórico Cultural*. São Paulo: Pioneira Thomsom Learning, 2003.

ROGERS, Carl R. & ROSENBERG, Rachel. *A Pessoa como Centro*. São Paulo: EPU; Universitária da Universidade de São Paulo, 1977.

ROSADO-NUNES. O catolicismo sob o escrutínio da modernidade. In: SOUZA, B. M. de e MARTINO, Luis Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social: Católicos, Protestantes e Novos Movimentos Religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

SAHLINS, Marshall. De la sociologie de l'echange primitif. In: *Âge de Pierre, âge d'Abondance*. Paris: Gallimard, Sciences Humaines, 1976.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SANCHIS, P. O Campo Religioso Brasileiro Contemporâneo. In: ORO, A. P. e STEIL, C. A. *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes; Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997. p. 103-116.

SCHERER-WARREN, Ilse. Sujeitos e movimentos conectando-se através de redes. *Revista Política e Trabalho*, ano 19, nº 19. João Pessoa: PPGS/UFPB, 2003.

SHARP, Anna. *A vida tende a dar certo: Nós é que atrapalhamos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

SILVA, Jorge Renato Alves. *Religião e Política: O Ideário Político do Ator Religioso da Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)*. 2002. Recife. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Programa de Pós-Graduação em Ciência Política. Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2002.

SIMMEL, Georg. *Questões Fundamentais da Sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Edições, 2006.

SOUZA, B. M. de e MARTINO, Luis Mauro Sá (Orgs.) *Sociologia da Religião e Mudança Social: Católicos, Protestantes e Novos Movimentos Religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

TAILLE, Yves de La. *Moral e Ética: Dimensões Intelectuais e Afetivas*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

TAROT, Camile. Pistas para um história do nascimento da Graça. In *A Dádiva entre os Modernos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

TEIXEIRA, Faustino. O Sagrado em Novos Itinerários. *Vida Pastoral*, v. 41, n. 212. São Paulo, 2000. p. 17-22.

_____. *Sociologia da Religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

VASCONCELOS, Eymard Mourão. *Educação popular e a atenção à saúde da família*. São Paulo: Hucitec, 1999.

VASCONCELOS, M. J. E. de. *Pensamento Sistêmico e o Novo Paradigma da Ciência*. 2ª ed. São Paulo: Papirus, 2003.

VELHO, Gilberto. *Subjetividade e Sociedade: Uma Experiência de Geração*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

VILELA, Milú. O Trabalho Voluntário no Brasil após o ano Internacional do Voluntariado, 2002. Disponível em: www.institutobrasilvoluntario.com.br. Acesso em: 04/05/2004

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *WEBER: Textos Seleccionados*. São Paulo: Abril Cultural. Coleção “Os Pensadores”, 1980.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1981.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. Disponível em: <http://www.who.ch/world> health organization geneva. Acesso em: 08/12/1998.

WORLD HEALTH REPORT 2001. MENTAL HEALTH: NEW UNDERSTANDING, NEW HOPE. Geneva, 2001. Disponível em:
<http://www.who.int/whr/2001/main/en/media/pressrelease.htm>. Acesso em: 12/11/2001.

A N E X O S

ANEXO 1

ENTREVISTAS INDIVIDUAIS (Agentes que realizam atividades regulares na comunidade)

Nome:	Data Nascimento:	
Escolaridade:	Religião:	Praticante
Atividade Atual:	Número de filhos e Idade	
Renda familiar	Estado civil atual:	

1. Poderia me falar das ações que você desenvolve na comunidade e há quanto tempo as realiza ?
2. Iniciou-as sozinha ou junto com alguém ou com algum grupo ?
3. É um trabalho voluntário ou remunerado?
4. Pode falar-me como surgiu essa idéia, qual ou quais circunstâncias levaram-na a desenvolver esses trabalhos?
5. Lembra qual era o seu desejo no início desses trabalhos? Caso houvesse um grupo, qual era a vontade desse grupo?
6. Consegue lembrar do que vivenciou ao realizar as primeiras experiências? (seus sentimentos, críticas, alegrias, tristezas, etc.).
7. Podia lembrar uma situação específica e contá-la para mim?
8. E da sua experiência mais importante, poderia me falar um pouco?
9. Poderia dizer algo mais sobre a sua experiência de trabalhar, atualmente, na comunidade? (o seu sentimento, a sua sensação).
10. Haveria alguma coisa que não perguntei e que você gostaria de falar?

ANEXO 2

ENTREVISTAS INDIVIDUAIS (Agentes que realizam atividades eventuais na comunidade)

Nome:	Data Nascimento:	
Escolaridade:	Religião:	Praticante
Atividade Atual:	Número de filhos e Idade	
Renda familiar	Estado civil atual:	

1. Você poderia me falar das atividades que desenvolve, ou que já desenvolveu na comunidade e por quanto tempo?
2. Iniciou-as sozinha ou junto com alguém ou com algum grupo?
3. Era trabalho voluntário ou remunerado?
4. Poderia falar-me como surgiu essa idéia, qual ou quais circunstâncias levaram você a desenvolver esses trabalhos?
5. Lembra qual era o seu desejo no início desses trabalhos? Caso houvesse um grupo, qual era a vontade desse grupo?
6. Consegue lembrar do que vivenciou ao realizar as primeiras experiências? (seus sentimentos, críticas, alegrias, tristezas, etc.).
7. Podia lembrar uma situação específica e contá-la para mim?
8. Quais motivos lhe levaram a interromper essas atividades?
9. Como você se sentiu ou se sente diante dessa situação?
10. Haveria alguma coisa que não perguntei e que você gostaria de falar?

ANEXO 3

ENTREVISTAS COM OS GRUPOS / GRUPOS FOCAIS

Nomes:

1. Quando se fala em Agente de Saúde Mental Comunitária, que idéias vêm na cabeça de vocês?
2. Quando menciono a palavra solidariedade, que pensamentos, idéias vêm na cabeça de vocês?

Observação: Utilizei a técnica da associação livre. Iniciei com a primeira pergunta e, a partir das respostas, vou encadeando outras. Ao término das colocações, faço a segunda questão e prossigo, de forma similar, associando outras que têm a ver com as questões que analiso.

ANEXO 4

HISTÓRIA DE VIDA TÓPICA DAS AGENTES

Poderia me falar desde quando fêz o seu primeiro trabalho na comunidade, como tudo começou, dos seus sentimentos, dos seus desejos, das suas preocupações, seus medos.....

Haveria algo mais que você gostaria de mencionar nessa sua história?

ANEXO 5

TABELA 3

Aspectos Sócio-Econômico-Culturais dos Grupos Atualmente

GRUPO A

Aspectos Sujeitos Grupo A	Escolaridade, profissão, renda familiar	Religião Trânsito religioso	Trabalhos realizados na comunidade	Atividades Atuais
Sujeito A1 - Nascida em 1941. Faleceu 05/ 2006. 65 anos Casada 4 filhos adultos	Superior/ Pedagogia Professora Aposentada 7 a 8 salários mínimos	Católica (AIC e Pastoral da Criança) xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx	Coord. AIC na área (25 mulheres) Coord. Centro Comunitário Irmã Ângela: - Educação Adultos - Trabalho c/ sopeiras - Adolescentes gestantes Vinculada à Pastoral da Criança, realizando: - atenção primária à saúde das crianças	Até Dezembro 2005 - Equipe C. C. Irmã Ângela (tesoureira) - Realiza atividades com Gestantes. - Apoio à Pastoral da criança

			- evangelização das famílias Realiza atividades assistenciais e/ou outras comuns. Participa das assembléias da comunidade;	- Membro da A.I.C.
Sujeito A 2 Nascida em 1944 62 anos casada/ 3 filhos adultos	Superior/Ped ag. Professora Aposentada como Diretora 12 salários mínimos.	Católica (AIC e Legião de Maria / Vicentina) xxxxxxxxxxxxxxxxxx	Trabalho pedagógico Socrave Trabalho com alunos inadaptados á escola Trabalho de apoio a Abrigo de Idosos Escuta, orientação para pessoas da comunidade Participa do Centro Irmã Ângela.	Diretora do Abrigo de Idosos Presidente da AIC/PE

Sujeito A 3 Nascida em 1945 61 anos solteira	Super/Estatística Consultora 12 sal. Mín.	Católica (Folcolare) xxxxxxxxxxxxxxxxxx	Coord. Pastoral da Saúde no bairro; Trab.crian/adoles. inadaptados escola; Desenv. Ativ. educacionais, lúdicas, evangelizadoras c/ crianças, adolescentes e pais na comunidades. Voluntária no Folcolare desde 1991. Participa das assembléias da comunidade;	Comissão local da Econ. Comunhão -- Pólo Empresarial da E C. Folcolare: Faz contatos e marketing.
Sujeito A 4 Nascida em 1947 59 anos Viúva/ 3 filhos adultos	Fundamental I ACS 4 salários Mínimos	Católica (Círculo Bíblico/ novena de N ^a S. Medalha Milagrosa) xxxxxxxxxxxxxxxxxx	Trab. apoio, supervisora e líder da Past. da criança: - pesando crianças e vendo cartão de vacinas - orientação e ativid. laser c/ as mães - ensinando fazer brinquedos reciclados. -evangelização. Conselheira Associação Moradores Realiza a sopa doada no Centro comunitário.	Líder Pastoral da Criança (Volunt.) ACS Prefeitura (remuner.) Realz. Sopa Irmã Ângela Participa do circulo bíblico e da medalha milagrosa;

			Participa do círculo bíblico e da medalha milagrosa; Faz parte dos fantoches e aprendeu a trabalhar com teatro; Sempre participa das assembleias;	
Sujeito A 5 Nascida em 1967 39 anos Casada, 1 filho 7 anos	Superior / Licenciatura em História. Agente Assistencial ONG 3,5 salários.	Católica Participa do ECC. xxxxxxxxxxxxxxxx	Trab. despertar a fé, evangelização; Higiene; do relacionamento familiar. Trab. auxiliar assistencial no LFC. Trab. professora de história. Participa de todas as assembleias comunitárias. Participa de reuniões com pais, adolescentes e idosos. Trab. grupo de Jovens da Igreja: - fazia feiras, bazar, visitava orfanatos etc. Trab. 2 meses como voluntária ONG	Agente Assistencial ONG (Promoção de 90 famílias e Fazendo escuta na comunidade

Sujeito A 6 Nascida em 1946 Casada, 4 filhos adultos	Superior Educação Artística 7 a 8 salários	Evangélica, Batista (Esposa de pastor; Lida c/ educação e música na igreja) xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx	CAMIV (Apoio ao Menor e Idoso da Várzea) Trabalho voluntário Igreja e comunidade. - Apoio projetos da Prefeitura - Escuta, aconselha, orienta pessoas na comunidade. - Encontro de casais - Trab. c/ crian. e adoles. - cursos profissionalizantes SENAC - Distribuição cestas básicas e almoços - trab. c/ famílias dando alimentos, palestras, cursos - ligada ao depto ação social igreja (projeto	Realiza Escuta Comunidade Educadora Igreja (ajuda de custo)

			bom Samaritano) - recreação com música, teatros, peças Participou infância grupo religioso com a família, Sempre participa das assembléias da Participa 2 instituições: Comitê da Cidadania Contra a Fome e da Igreja.	
Sujeito A 7 Nascida em 1959 47 anos Casada, 2 filhos menores (15 e 10 anos)	Médio Completo Professora 2 salários	Evangélica, Batista xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx	Fez proj. p/ crianças carentes Trab. c/ crianças baixa renda e suas famílias. Trab. escola 2 Igrejas Batista/convênio Visão Mundial /crianças apadrinhadas Organiz Bahia, Creche e uma escola fundamental I, junto c/ LBA, apóio Visão Mundial.	Trabalho na igreja, no berçário, aos domingos (voluntário) Escuta pessoas comunidade sistem. Acompanhante idosa

			Foi profª primária - alfabetizava Trab. volun. c/ crian./ adoles. de rua depend. drogas Desafio Jovem Trab. remun. Casa Lar assistência e proteção aos meninos (ex – drogaditos/ sem casa) tempo integral Educadora social adolescentes p/ONG Trab. CAMIV- terapia ocupacional, trabalhos manuais e palestras com as meninas	(remuner.)
Suj. A 8 Nascida em 1967 39 ANOS Casada, 1 filha adolescente	Médio Incompleto Auxiliar Assistencial de ONG. 2 salários	Espírita Kardecista (Camp.do quilo). Já foi católica	Trab. na FEBEM c/ remuneração Desenvolve escuta compreensiva Trab. com 60 idosos e com 130 famílias.	Desde 1993 auxiliar assistencial ONG – Promoção de famílias

GRUPO B

Aspectos Sujeitos Grupo B	Escolaridade, profissão, renda familiar	Religião Trânsito religioso	Trabalhos realizados na comunidade	Atividades Atuais
B1 Nascida em 1943 63 anos Separada 5 filhos	Fundamental I Do lar 1 a 2 sal. mínimo	Católica Grupo da Misericórdia da Igreja do Carmo xxxxxxxxxxxxxxxxxx	Participou Movimento de Comissão e Luta: -Fiscalizava obras e reivindicava pavimentação de ruas e construção de muros de arrimo Associação de Moradores: -Tesoureira; -Atividades para gerar renda. Com grupo Igreja visita doentes em hospitais. Escuta pessoas na comunidade.	Doméstica Visita doentes em hospitais. Escuta pessoas na comunidade.
B2 Nascida em 1961 45 anos Casada s/ filhos	Fundamental I Costureira 1a 2 sal. mínimos	Católica Frequenta o Vale do Amanhecer	Ajuda e / ou escuta eventualmente pessoas no bairro Costureira.	Costureira Faz crochê, velas decoradas e flores. Ajuda a uma senhora do bairro,

				levando ao médico.
B3 Nascida em 1972 34 anos Solteira	Superior Incompleto Educadora do IASC 3 sal. mínimos	Católica não praticante XXXXXXXXXXXXXXXX	Voluntária trab. grupos de jovens na Igreja: - Catequese, Formação, batismo, outros grupos igreja Trab. associação bairro (seu pai criou): - Assistência às crianças do bairro; - Professora da escola comunitária e de reforço escolar; Folguista na Legião Assistencial do Recife. Educadora e plantonista da LAR.	Estuda Pedagogia Trab. meninos vítimas de violência doméstica (Prefeitura)
B4 Nascida em 1940 66 anos	Fundamental II ACS 2 sal.	Evangélica Internacional da Graça 	Integrada grupos comunidade nos bairros que residiu: associação de moradores, grupo de	ACS Prefeitura Coordenadora grupo da 3ª idade

Separada 1 filha	mínimos	Presbiteriana, Umbadista, Kardecista, Universal.	mães; Tesoureira grupo de idosos na comunidade Alfabetização de Idosos do Banco do Brasil, o BB-educar; Escutar as pessoas necessitadas da comunidade.	
B5 Nascida em 1952 54 anos separada 3 filhos	Fundamental I ACS 1,5 sal. Mínimo	Evangélica Batista Igreja Católica	Vendedora de confecções e cosméticos; Trab. remun. C. C. Dom Lamartine - Projeto Recriança Participa Gr. idosos da Paróquia do Jordão Alto; Realiza trab. volunt. eventualmente enquanto desenvolve suas atividades de ASC na comunidade	ACS Prefeitura Eventualmente faz trabalhos voluntários na comunidade

B6 Nascida em 1958 48 anos Separada 2 filhas	Ensino Médio Auxiliar Enfermagem 1,5 sal. mínimo	Evangélica Batista Igreja Adventista	Foi costureira Trab. auxiliar de enfermagem (volunt.) em hospitais da cidade; Escuta pessoas da comunidade visita hospitais, através da igreja.	Dona de casa Visita doentes hospital através da igreja
B7 Nascida em 1958 48 anos Viúva 4 filhos	Fundam. II ACS - Prefeit 4 sal. mínimo	Evangélica Batista <u>Foi Católica;</u> freqüentava IURD	Auxiliar de enfermagem no hospital Português; Participava associação Santa Bárbara; Associação das mulheres, crianças e adolescentes de Dois Rios; Escuta pessoas enquanto desenvolve suas atividades.	A SC Prefeitura
B8 Nascida em 1959	Fundamental I Do lar	Evangélica Assembléia de Deus	Educadora popular e Instrutora de Cursos Profissionalizantes e	Estudando Atividades

47 anos casada 4 filhos	2-3 sal. mínimo	xxxxxxxxxxxxxxxx	Artesanato (remuneração). Foi ASC prefeitura; Participou Conselho de moradores do bairro: distribuía ticket de leite; Distribuía sopa na comunidade; Tem vínculos empregatícios esporádicos ligada a movimentos da comunidade.	Casa
B9 Nascida em 1965 41 anos Solteira	Ensino Médio ACS 4 sal. mínimos	Mórmom Foi Católica	Trab. volunt. em São Paulo pela arquidiocese Prof. escola comunitária ONG bairro; Trab. volunt. Diversos nos Postos de saúde Trab. volunt. Hospitais como auxiliar enfermagem	Estuda Pedagogia ACS Prefeitura; Trab. volunt. postos de saúde; Part. Prog. igreja: Mão Amiga.

ANEXO 6

PERFIS DOS SUJEITOS DOS GRUPOS

GRUPO A

SUJEITO A1

Dados pessoais: Nasceu em 1941, numa cidade do interior de Pernambuco. Em 1975 veio morar no Recife, residindo desde 1988 no bairro em uma casa própria. É casada e tem três filhos adultos e casados. Atualmente um deles está residindo com ela, juntamente com a esposa e filhos. Fez o curso superior de Pedagogia já casada e com filhos. Ao término foi ser professora, profissão da qual se aposentou em 1987. A renda familiar gira em torno de 7 a 8 salários mínimos. Ela declara que tem dificuldades financeiras, sendo os problemas econômicos os que mais abalam.

Em sua história de vida, a sua mãe morreu quando ela tinha um mês de nascida. Foi criada na casa dos avós por uma tia que era solteira nessa época, mas quando casou a levou para morar com ela. Aos doze anos foi estudar na cidade de Caruaru, num colégio interno católico, da ordem dos Beneditinos. Quatro anos mais tarde, ao término do antigo curso ginasial, que corresponde ao fundamental II, o dinheiro de mantê-la nesse colégio acabou. Nessa época, dois fatos possibilitaram sua continuidade nessa escola. Por um lado, ocorreu um surto de gripe muito forte, chamado de “gripe asiática”. Por outro, ela tomou uma medicação, que lhe deram por brincadeira, que resultou numa diarreia. Daí ela precisou ficar um pouco mais no colégio por conta das constantes evacuações. Entretanto, apesar de doente, ela ficou ajudando as freiras a cuidar dos que estavam com aquela gripe. Esse comportamento solidário a levou a ficar no internato. Uma irmã a convidou para continuar os estudos, pagando uma quantia pequena. Ela também desenvolvia algumas tarefas, tais como, ensinar as moças que trabalhavam lá e tomando conta de biblioteca. Permaneceu durante 7 anos, nesse colégio como aluna interna. Quando ela terminou o segundo grau, a sua tia morreu. Foi uma grande tristeza, como ela refere: *“Foi a parte mais forte da minha vida”*. Como sua tia deixou 3 filhos, o sujeito A1 se sentia na obrigação de ajudar, porque tinha recebido muito. Foi então trabalhar e cuidava de tudo. *“Era eu que trabalhava... foi forte viu?”*.

Em relação à religião ela é católica praticante. Faz parte da Associação Internacional da Caridade³⁹ (AIC), da Pastoral da criança⁴⁰ e do Centro Comunitário Irmã Ângela⁴¹. Desde que se aposentou, em 1987, desenvolve atividades como voluntária nessas três instituições e em demais eventos ou situações que ocorram na comunidade.

Atividades realizadas na comunidade: apesar de freqüentemente desenvolver trabalhos voluntários com seus alunos, tais como levá-los ao oculista para fazer exames da visão, ela deu uma sistematização e/ou assumiu o voluntariado como profissão em 1987, quando se aposentou. Nesse momento, menciona que estava preocupada em se tornar uma pessoa sem atividades, pois sempre foi muito ativa desde a sua adolescência. Daí se engajou trabalhando na comunidade, com as pessoas de baixa renda. Foi quando entrou na *Associação das Voluntárias de Caridade* (AIC). Vinculou-se também a *Pastoral da Criança* e desenvolvia trabalhos nas comunidades com crianças e mães. Com o intuito de melhor desenvolver os trabalhos dessas duas instituições no bairro da Várzea, foi criado o *Centro Comunitário Irmã Ângela*, em junho de 1991. Ficou trabalhando nele nos expedientes da tarde e da noite, como também nos sábados à noite. Nele, desenvolvia as atividades de: a) alfabetização de adultos, à noite; b) coordenando o trabalho das mulheres sopeiras⁴² voluntárias, que realizam as sopas comunitárias que o centro distribui com a população de baixa renda da área; c) desenvolvendo atividades recreativas e de evangelização, com crianças da comunidade, aos sábados pela manhã; d) realizando atividades na comunidade de pintura, costura e evangelização; e) desenvolvendo atividades com diversos grupos de gestantes⁴³ adolescentes de 1º e 2º filho. Neste último trabalhava, juntamente com uma agente de saúde e uma enfermeira, com grupos de até 15 gestantes adolescentes que se encontravam duas tardes na semana, durante dois

³⁹ AIC - Instituição da Igreja Católica fundada em 1617 por um padre, que hoje é santo, São Vicente de Paula.

⁴⁰ Pastoral da Criança – ONG de orientação católica.

⁴¹ Centro Comunitário Irmã Ângela- ONG de orientação religiosa católica. Surgiu de um grupo de pessoas da Igreja que achavam que a comunidade de baixa renda da redondeza necessitava de orientação sobre saúde e educação. Desde essa época, esse grupo vem desenvolvendo várias atividades tais como: Alfabetização de adultos; evangelização do homem; orientação às famílias da comunidade sobre higiene e prevenção de doenças; reuniões mensais com membros da comunidade; grupos com gestantes adolescentes grávidas; reuniões com crianças, dentre outras atividades. Distribuem sopas diariamente para comunidade, que são feitas pelas integrantes da ONG. Desenvolvem também um trabalho de Assessoria Jurídica gratuita, através da Universidade Católica de Pernambuco que envia ao centro um estagiário de Direito uma vez por semana. Fazem parte do centro uma presidente, uma vice-presidente, duas secretárias, dois tesoureiros.

⁴² O financiamento da sopa é através de colaboradores, que são sócios do Centro. De modo que uns entram com o trabalho voluntário, as sopeiras, formado por 32 mulheres da própria comunidade que fazem a sopa; os outros são os doadores, que entram com os recursos materiais.

⁴³ O grupo das gestantes recebe apoio financeiro de mulheres da Holanda, pertencentes à Igreja católica. Ele é oneroso porque fornece todo material para o bebê que irá nascer. Relata que para desenvolver esta última atividade, aprendeu algumas coisas com uma enfermeira alemã.

meses. Faziam um acompanhamento e davam orientações de higiene para o bebê e para amamentação. Desenvolviam atividades manuais e conversavam sobre suas dificuldades. Referia sempre que o curso de Agente de Saúde Mental Comunitária trouxe mais conhecimento de como trabalhar com o povo. Sentia-se conhecida e com boa aceitação no bairro; acreditava que era por conta do trabalho que realizava na comunidade.

Atividades Atuais: nos primeiros meses de 2006, o sujeito A1 se submeteu a uma intervenção cirúrgica e como estava bastante debilitada, teve uma hemorragia e ficou na UTI em estado grave durante vinte e nove dias, quando veio a falecer. No seu enterro estavam presentes muitas pessoas pobres que ela atendia. Até quase o final de seus dias de vida, desenvolveu trabalhos na comunidade, através do Centro Comunitário Irmã Ângela.

SUJEITO A 2

Dados Pessoais: Nasceu em 1944 na cidade do Recife/PE. Reside no bairro desde 1993 em casa própria, com a mãe, os filhos e o marido. Atualmente, os três filhos são casados e não residem com ela. Tem o curso superior de Pedagogia. Foi professora primária e aposentou-se como diretora de escola pública. A renda familiar gira em torno de doze salários mínimos. Não refere ter dificuldades financeiras.

Em sua história de vida quase todas suas atividades solidárias estiveram atreladas ao trabalho profissional de pedagoga. Desse modo, iniciou a trabalhar como profissional aos 19 anos e realizou a primeira cooperativa com alunos da escola rural, fez projetos para melhorar o ensino dos alunos com dificuldade de aprendizagem, deu apoio a professores de instituições educacionais do bairro, dentre outras ações. Entretanto, ao se aposentar começou a ficar depressiva, mas encontrou sentido na vida dedicando-se ao próximo. Daí entrou na Associação de Voluntárias de Caridade do Estado de Pernambuco, onde existe uma programação determinada para as ações solidárias.

Em relação à Religião é católica praticante. Desde que fez a catequese, aos oito anos, fez a crisma e entrou na Legião de Maria. Hoje é Vicentina. É vinculada a Associação Internacional da Caridade, sendo atualmente a Presidente Regional. Menciona que tem Deus na sua frente como guia e que ama muito o Evangelho, na sua parte prática.

Em relação aos trabalhos realizados: não sabe precisar ao certo como iniciou seus trabalhos voluntários na comunidade, pois desde os treze anos lembra-se de realizar algumas tarefas na comunidade, tais como a construção de uma Igreja e um Clube Social. Quando adulta, trabalhou eventualmente com alunos e seus pais, vez que foi professora do ensino fundamental e posteriormente diretora de uma escola, que atendia 1.200 alunos. Porém, esses trabalhos não tinham sistematização. A sistematização dos trabalhos veio após a aposentadoria quando, por um lado, fez um curso na UFPE, de Formação de Agentes de Saúde Mental Comunitários e, por outro, entrou na Associação Internacional das Voluntárias da Caridade. Refere que procurou aliar os conhecimentos práticos e teóricos adquiridos no curso, às atividades que desenvolvia pela Associação.

Atividades Atuais: coordena desde 1998, juntamente com uma equipe, o Abrigo de Idosos, situado na Cúria Metropolitana Católica, onde desenvolve ações procurando resgatar sua cidadania, sua dignidade. Esse e os demais trabalhos realizados na comunidade, sempre foram voluntários. Contudo, desde que teve o problema de câncer, em meados de 2005, passou a ter uma pequena remuneração para ajudar no tratamento. Ressalto que o Abrigo que dirige foi considerado a melhor instituição de longa permanência, do estado de Pernambuco, a nível de beneficiência. É Presidente Regional da Associação Internacional da Caridade (AIC), no estado de Pernambuco, dentro das senhoras de caridade. Por isso, afirma que precisa estudar muito. Participa, uma vez por ano, de um encontro com todas as presidentes do Brasil. De dois em dois anos, esse encontro ocorre no exterior.

SUJEITO A 3

Dados Pessoais: nasceu em 1945. É solteira e reside desde 1979 no bairro da Várzea em uma casa própria. Atualmente mora sozinha; o seu irmão morou com ela até se casar. Concluiu o terceiro grau com o curso de Estatística. Exerceu esta profissão até se aposentar como consultora de uma grande empresa do Estado. Sua renda familiar gira em torno de 12 salários mínimos. Não relata dificuldades financeiras.

Em sua história de vida menciona que foi educada de formas “firmes e seguras”. De maneira que, supõe que sua forma de se comportar até os dias de hoje é orientada pelas indicações que recebeu das pessoas que auxiliaram na formação de seu caráter. Sua família parece ser

bastante religiosa. Tem uma irmã que é folclorista, que residiu em Roma, na Itália, durante um período, mas agora se encontra em Belém/PA. Todas as irmãs têm o nome de Maria, por uma decisão da sua genitora.

Em relação à religião, é católica praticante. Vai as missas diariamente e diz que ainda assim tem os seus momentos de oração. Participa das atividades da igreja e de vários grupos e movimentos religiosos. Já desenvolveu também atividades de instrução e evangelização na comunidade.

Atividades Realizadas na comunidade: acreditando que a principal dificuldade da comunidade é que há muito trabalho e poucas pessoas para realizá-lo, ela contribui prestando serviço, participando das assembléias e dos eventos que ocorrem na comunidade. Foi coordenadora local da Pastoral da Criança, por dezesseis anos. Essa atividade exercia ainda antes da aposentadoria. Realizava as atividades no turno da noite, nos finais de semana e feriados. Ao sair da coordenação da Pastoral, foi trabalhar, juntamente com sua irmã e uma equipe, apoiada pelo Movimento do Folclor, numa comunidade de baixa renda. Desenvolvia atividades lúdicas, recreativas, manuais, espirituais com quarenta crianças de oito a doze anos, com vinte adolescentes e seus pais, nos períodos diurno e noturno. Após três anos, deixou esse trabalho com tristeza porque o pessoal do Folclor que dava apoio, precisou sair dessa área e era perigoso permanecerem, ela e a irmã, sozinhas.

Atividade atual: Como trabalha desde 1991, como voluntária no Movimento do Folclor, foi convidada para fazer parte da comissão local da Economia de Comunhão e do Pólo Empresarial da Economia de Comunhão. Desse modo, atualmente, faz contatos e marketing para divulgar e difundir essa economia junto ao empresariado do Estado.

SUJEITO A 4

Dados Pessoais: nasceu em 1947 numa cidade do interior de Pernambuco. A escolaridade é equivalente ao fundamental 1, vez que na época que entrou na formação fazia num curso noturno de alfabetização. Foi casada duas vezes e está atualmente viúva do segundo marido, com quem conviveu por quase trinta anos e com o qual teve três filhos. O filho homem é solteiro e reside com ela. Duas filhas são casadas e não moravam com ela. Atualmente, uma das filhas se separou e foi, juntamente com os filhos, residir com ela. Trabalhou algum tempo

como doméstica, depois como costureira e hoje é Agente de Saúde Comunitária da Prefeitura da cidade do Recife. A renda familiar atualmente gira em torno de 3 a 4 salários mínimos.

Na sua história de vida, na infância precisava trabalhar o dia inteiro na enxada e não tinha tempo de estudar. Com a morte da mãe teve que assumir os cuidados dos irmãos mais novos. Contudo, sua vida na convivência com a família nuclear sempre foi muito difícil, devido às relações bastante tensas, entrelaçadas pela pobreza e pela violência doméstica. Na adolescência fugiu para ficar com o namorado, seu primeiro marido. Com este também teve uma convivência difícil, vez que a agredia bastante fisicamente. Saiu dessa situação, vindo trabalhar como doméstica aqui no Recife. Algum tempo depois se casou novamente e teve os três filhos. Refere que sempre que é procurada pelas pessoas mais próximas, oferece uma palavra de conforto para as fortalecer. Como se percebe agraciada pelo carinho das pessoas mais próximas, sente-se com muito amor e cheia de felicidade. Uma das coisas que gosta em si é a coragem de lutar por tudo e enfrentar as dificuldades.

Em relação à Religião é Católica Praticante. Faz parte do Círculo Bíblico e da novena da Medalha Milagrosa. É voluntária na Pastoral da Criança e no Centro Comunitário Irmã Ângela. Acredita que “a pessoa que tem fé em Deus, tem tudo e nada falta!”

Atividades desenvolvidas na comunidade: revela que sempre participa de assembléias e eventos na comunidade, além de fazer parte de grupos religiosos. Em sua comunidade trabalha pela Pastoral da Criança e no Centro Comunitário Irmã Ângela. Participa de reuniões na associação dos moradores do Campo do Banco (no Colégio Henfil), pois é conselheira. Diz que o povo vai falar com ela e está sempre pronta para servir.

Atividades Atuais: Trabalha como voluntária: na Pastoral da Criança desde 1989, pesando as crianças, fazendo orientação e proporcionando atividades lúdicas às mães dessas crianças; realizando a sopa, que é distribuída a população de baixa renda no Centro comunitário Irmã Ângela; sendo conselheira da Associação dos Moradores do Campo do Banco. Trabalha com remuneração, como Agente de Saúde Comunitária da Prefeitura, desde 1993.

SUJEITO A5

Dados pessoais: nasceu em 1967 na cidade do Recife/PE. Possui a escolaridade de terceiro grau, com licenciatura em história. É casada e tem um filho com nove anos de idade. A renda

familiar gira em torno de 3 a 4 salários mínimos. Trabalha como Agente Assistencial numa ONG que procura a promoção de famílias de baixa renda, O Lar Fabiano de Cristo.

Em sua História de vida refere que sempre buscou ter uma participação mais efetiva nos grupos de sua Igreja. Apesar de não sentir uma estimulação de seus pais para adoção desse comportamento, comenta que desde criança achava bonito os grupos e sempre desejou participar. Fez isso durante sua adolescência. Interrompeu sua participação, quando perdeu os pais em meados da adolescência e ficou morando com uma tia e a irmã. Foi uma época marcante em sua vida, porque conheceu o medo e passou por um período depressivo. Depois que se casou retornou a participar de sua igreja, onde todos se conhecem, constituindo uma família. Aí, tanto para ela, como para o marido, que é muito religioso, essa participação, essa crença, tem enorme representatividade em suas vidas.

Em relação à religião, é católica praticante. Faz parte do Encontro de Casais com Cristo - ECC. Como trabalha numa ONG de orientação Espírita Kardecista, refere que sua religião ajuda na realização de trabalhos voluntários ou voltados pra comunidade, pois procura levar Deus para as pessoas com as quais trabalha. Revela ter vontade de trabalhar nos grupos de sua igreja, catequizando mesmo, mas não sobra tempo, nem pra ela , nem pra o filho, porque no local que trabalha existe uma demanda enorme e sempre ultrapassa os horários do expediente. Entretanto, menciona que vai se “preparar pra fazer” trabalhos nos grupos da sua igreja.

Trabalhos realizados na comunidade, ocorreram desde a sua adolescência quando trabalhou com o grupo de Jovens da Igreja de evangelização, higiene e relacionamento familiar. Foi também professora de história.

Atividades Atuais: Trabalha com remuneração, desde 1994, como auxiliar assistencial numa ONG de Orientação Espírita, o Lar Fabiano de Cristo, pela promoção física e psicológica de famílias de indigentes da região.

SUJEITO A 6

Dados pessoais: nasceu em 1946. Possui escolaridade do terceiro grau, com o curso de Educação Artística. É casada com um Pastor da Igreja Batista e tem quatro filhos, duas mulheres e dois homens. Sendo todos casados, apenas uma das filhas reside, juntamente com

marido e filhos, com o sujeito A6. A renda familiar gira em torno de sete a oito salários mínimos.

Em relação a sua história de vida, revela que uma experiência importante de sua infância foi participar de um grupo religioso com a família. Diz que sempre se vê ajudando aos outros e que “o amor é uma força que nos faz feliz. Amar sem esperar receber”. Comenta que se pudesse realizar só um desejo pediria “felicidade para o meu próximo, quer dizer para minha família e meus amigos. Ter o necessário para viver bem a vida e desfrutar das coisas que Deus me oferece”.

Em relação à Religião, pertence a Igreja Batista. Lidera a parte de educação e música da igreja. Acredita que a religião ajuda no desenvolvimento de trabalhos na comunidade, porque dá um objetivo, um direcionamento a vida.

Atividades realizadas na comunidade: começou o trabalho na comunidade com o CAMIV - Centro de Apoio ao Menor e Idoso da Várzea. Este Centro, que permaneceu em torno de onze anos, pretendia integrar adolescentes e idosos, onde esses últimos iriam repassar os conhecimentos manuais, artesanais, que dispunham para aqueles. Esses idosos eram resgatados das suas famílias, que pensavam que eles eram inúteis e essas pessoas se tornaram professores de adolescentes da comunidade, meninas. Com estas últimas havia os momentos de conversa, palestras sobre higiene, sobre a sexualidade etc. Como era um trabalho apoiado pela prefeitura, quando mudava de prefeito o projeto tinha problemas financeiros e foi extinto. Sendo envolvida com outros projetos da igreja, pois dentre outras coisas é esposa do Pastor, sempre trabalhou com adolescentes, pré-adolescentes e famílias da comunidade, orientando, refletindo e escutando. Frequentemente dá apoio a projetos da prefeitura ou outros, como os cursos de culinária e computação do SENAC. Eventualmente apóia também profissionais médicos que se dispõem a fazer orientações em saúde na comunidade. Fez parte do Comitê da Cidadania Contra a Fome. Disponibilizava dias na semana para fazer escuta compreensiva às pessoas da comunidade.

Atividade Atual: continua desenvolvendo projetos assistenciais e informativos com famílias e adolescentes da população de baixa renda que pertencem a sua Igreja. Atualmente, está como educadora e recebe uma ajuda de custo, o que a faz sentir-se valorizada. Realiza também, sempre que solicitada, uma escuta compreensiva. Considera que a igreja não pode estar dissociada da ação social, da prestação de serviços à comunidade.

SUJEITO A 7

Dados pessoais: nasceu em 1959 na cidade do Recife/PE. Tem o ensino médio completo, tendo feito o magistério. É casada e tem um casal de filhos, adolescentes. A renda familiar gira em torno de dois salários mínimos. Atualmente, reside em casa própria, numa área de assentamento subnormal. A entrevistada declara ter problemas financeiros.

Em relação à história de vida sempre demonstrou muito empenho e envolvimento afetivo em trabalhar com crianças e adolescentes de baixa renda, na área educacional e social. Assim refere, que “desde os meus 17 anos, quando me tornei cristã mesmo, desenvolvo esses trabalhos”. Uma influência que destaca em sua educação é de ter sido ensinada a “servir ao próximo”. Afirmar que tem uma espécie de missão, porque “tem a responsabilidade, perante a humanidade, de semear a paz”. De maneira que, “pra ajudar as pessoas eu estou sempre disposta, gosto de trabalho voluntário”.

Em relação à Religião, é evangélica praticante da Igreja Batista. Refere sempre muita fé em Jesus como seu guia e bom pastor. Faz parte da diretoria na coordenação do berçário.

Atividades realizadas na comunidade: desde os dezessete anos, iniciou seus trabalhos voluntários na comunidade através da Missão Batista do Norte do Brasil. Trabalhava em projetos para crianças de baixa renda, fazia visitas nos domicílios dessas crianças etc. Depois trabalhou num convênio com a Visão Mundial, órgão internacional que ajudava financeiramente a escola e as crianças eram apadrinhadas por americanos ou europeus. Ela era responsável pela burocracia de levar a cartinha pra criança, lê-la e incentivar a criança a responder ao padrinho. Quando encerrou esse projeto, foi convidada pra trabalhar em outro na Bahia, também com apoio da Visão Mundial. Passou três anos na Bahia e montou uma creche que atendia 280 crianças. Retornou para Recife e foi novamente trabalhar no setor de cartinhas por um ano. Como era voluntária também do Desafio Jovem⁴⁴, assumiu juntamente com seu grupo criar uma associação, A Casa Lar, pra abrigar esses pré adolescentes e adolescentes, que saíam do Desafio Jovem e não tinham onde morar. Esse projeto foi financiado por uma ONG Internacional e ela trabalhou durante oito anos. Ela funcionava como educadora e cuidadora, sendo chamada de mãe por esses jovens. Ela residia com o marido, os filhos e os doze jovens que passaram pelo tratamento para dependência química.

⁴⁴ O Desafio Jovem é uma ONG, de orientação evangélica, que trabalha com crianças e adolescentes que são dependentes de drogas. Eles ficam seis meses numa fazenda no interior de Pernambuco fazendo a desintoxicação e trabalhando a libertação do vício.

Seu marido trabalhava como vigia da Missão Evangélica. Por diversos problemas precisou sair desse projeto, que foi extinto logo após sua saída. Não conseguindo outro vínculo como educadora, foi trabalhar como acompanhante noturna de uma idosa, numa residência. Saliento que mesmo com sobrecarga de trabalho, o sujeito A7, ainda trabalhando na Casa Lar, aliou-se ao sujeito A6 na tentativa de reerguer o CAMIV, trabalhando juntas durante vários meses.

Atividades Atuais: desde 2001, quando foi desvinculada da Casa Lar, vinculada a ONG “Desafio Jovem”, desenvolve atividades remuneradas numa residência como acompanhante noturna de uma idosa. Como a perspectiva de retornar ao trabalho com jovens ex-drogaditos parece ser remota, continua esperando o seu momento de voltar a desenvolver atividades educacionais e sociais na comunidade. Realiza regularmente uma escuta compreensiva a algumas pessoas que a procuram na comunidade. Trabalha como voluntária, nos finais de semana, na sua Igreja, coordenando atividades com crianças e adolescentes enquanto seus pais assistem ao culto. Mencionou que apesar de gostar muito de assistir ao culto, faz essa atividade para que outras pessoas, pais e mães, o assistam. Colocou que se houvesse mais voluntários o trabalho seria “menos”, por isso tem feito campanha para arrumar mais pessoas solidárias.

SUJEITO A8

Dados Pessoais: nasceu em 1967 na cidade de João Pessoa, na Paraíba. Veio residir na cidade do Recife aos quinze anos. Tem o segundo grau incompleto. Está na terceira tentativa de experienciar a vida conjugal. Tem uma filha do primeiro casamento com a idade de 18 anos. Reside com a filha e o atual marido numa casa própria, numa área de assentamento sub normal, que comprou recentemente com o dinheiro de uma demissão programada. Registra como profissão “Auxiliar Assistencial”. Esta função ela exerceu numa ONG de orientação Espírita Kardecista, o Lar Fabiano de Cristo, prestando assistência à famílias de baixa renda. Sua renda familiar gira em torno de dois salários mínimos e ela afirma que tem problemas financeiros.

Em sua história de vida, casou-se com 19 anos. Teve uma filha e cuidava dela. Não trabalhava fora, porque seu marido não queria. Com vinte e quatro anos se separou do marido. Teve, então, necessidade de trabalhar, pois não conseguiu a guarda da filha, por não dispor de renda, nem de um local para mantê-la. Enquanto isso, a filha ficou na casa da avó. Após quase

dois anos procurando emprego, surgiu no jornal uma vaga no Lar Fabiano de Cristo e o trabalho era igualzinho ao que tinha feito na adolescência na FEBEM. Coloca que se identificou muito com o trabalho. Fazia o que sonhou na vida: “Lidar com pessoas. Pessoas carentes, carentes de tudo. Eu adorava e todo mundo logo me conhecia.” Após muitos anos, conseguiu reaver a guarda da filha.

Em relação à Religião, já foi católica praticante. É oriunda de uma família católica e permaneceu praticante dessa religião por mais ou menos vinte anos, até quando conheceu seu segundo marido, que era espírita. Com ele aprendeu os ensinamentos espíritas. O espiritismo a ensinava a ver o outro como a si mesma. Ressalto que mesmo tendo se separado desse segundo parceiro, continua praticante dessa religião freqüentando a Federação Espírita de Pernambuco, fazendo evangelho no lar e realizando a campanha do quilo. Menciona que procura viver o ensinamento espírita no seu dia a dia. Com os valores de amor ao próximo, da humildade, do perdão, sempre tenta praticar isso na sua minha vida, procurando se colocar no lugar do outro. Essa sua conduta foi observada, quando ela foi vítima de uma grande traição da pessoa que mais confiava. Ela precisou ficar cuidando dessa pessoa no hospital, vez que se encontrava muito enferma e não havia quem o fizesse.

Atividades realizadas na comunidade: o seu primeiro trabalho na comunidade ocorreu quando tinha 17 anos e foi estagiar na FEBEM, por um contrato de um ano. Ela fazia atendimento ao público e o foco eram as famílias. Aos 26 anos foi trabalhar no Lar Fabiano de Cristo, na promoção de famílias indigentes. Desenvolveu trabalhos com 150 famílias; depois realizou atividades com 100 idosos.

Atividade atual: está trabalhando como auxiliar assistencial numa ONG de orientação espírita, da mesma linha do trabalho anterior no Lar Fabiano de Cristo. Saiu dessa última, através de um acordo de demissão programada, pois precisava dispor de uma casa, vez que não podia mais pagar aluguel porque o seu salário é pequeno. No último encontro que tivemos colocou que estava feliz demais porque tinha tudo que pediu a Deus: sua filha, sua casa e o seu emprego. Que ele, Deus, não precisava lhe dar mais nada, pois ela já tinha tudo que queria.

GRUPO B

SUJEITO B1

Dados de Identificação: Nasceu em 1943 na cidade do Recife/Pe. Sua escolaridade corresponde ao ensino fundamental 1. É separada do marido e tem seis filhos. Três são casados e um mora sozinho. Reside com as duas filhas mais novas, adolescentes e solteiras, em casa própria. A sua ocupação sempre foi cuidar do lar e dos filhos. A renda familiar gira em torno de um salário mínimo, oriunda de uma ajuda dos filhos casados. Ela afirma passar por dificuldades financeiras. Até pouco tempo atrás, uma das filhas que reside com ela trabalhava e ajudava no orçamento familiar. Entretanto, devido a um problema de saúde mental que teve, necessitou sair do emprego.

Em relação a sua história de vida parece ter presenciado em sua casa freqüentes comportamentos solidários. Comenta que a mãe e o pai eram pessoas muito boas. De modo que sua mãe “é daquele povo que gosta de dar apoio às pessoas mesmo sem conhecer. Mesmo sem conhecer, se tiver com um ferida na perna, se tiver doente, bota pra dentro, dá de comer, dá roupa, dá banho.....Meu irmão também, eu tenho um irmão que tá morrendo ali na cachaça, mas tira a roupa do corpo pra dá aos outros.” O mesmo não pode se aplicar as suas duas irmãs.

Em relação à Religião, é católica participante. Vai à igreja todos os domingos e nos dias em que há missa. Faz parte do Grupo da Misericórdia da Igreja do Carmo, situada no centro da cidade do Recife. Referiu que não vai no seu bairro, porque a igreja lá é muito fraca, o padre não se interessa, não tem grupos, que é “devagar, quase parando”. Relata que desde os 5 ou 6 anos de idade, sua mãe a levava para a igreja, pois era muito religiosa. Uma coisa que a marcou muito, foi quando sua mãe estava próxima da morte, foi a sua casa e lhe pediu que rezasse por ela, uma vez que a considerava uma pessoa abençoada por Deus e confiava muito nas suas orações. Após esses comentários informou que a sua mãe, quando estava velhinha foi ser evangélica. Não sei até que ponto isso aconteceu por conta da “ausência” da igreja católica na área.

Atividades Realizadas na comunidade: Começou a trabalhar na comunidade por conta de amigas que faziam parte da Associação de Moradores da sua área. Ela era representante da sua rua. Dentre outras coisas, averiguava as casas que estavam na iminência de cair por conta

das chuvas, trabalhava como fiscal das obras, etc. Na Associação de Moradores foi tesoureira e desenvolvia atividades para gerar renda para associação, tais como a venda de lanches e bebidas. Fazia reuniões com os moradores, com deputados e fiscalizou a obra de calçamento da rua para garantir que ficaria bom e não haveria furto de materiais. Mesmo depois de ter saído da associação ela é procurada pelos moradores para opinar sobre decisões públicas da comunidade. Afirma que o sentimento que tinha era o de ajudar as pessoas que precisavam mais do que ela. Apesar de ter passado apenas quatro anos na associação, sempre está participando de grupos que se envolvem com questões de melhoria física da sua comunidade. Ela também pertenceu a um grupo da comunidade de Dois Rios, o Movimento de Comissão de Luta – MCL. Este era um espaço de apoio, de auxílio a quaisquer necessidades das pessoas da comunidade, tais como orelhão, muro de arrimo, calçamento etc. Daí se organizavam grupos, fazendo caminhadas para solicitar essas demandas aos órgãos públicos. Todas essas atividades ela realizou até o aparecimento da doença em sua filha, quando teve que interromper para se dedicar mais a ela. Provavelmente pela constante atuação na comunidade, ela é muito conhecida e popular no bairro. Referiu numa entrevista que o povo diz que ela poderia ser prefeita. Reside no bairro desde 1986 e acredita que tal fama é por conta de seus trabalhos, pois sempre foi ativa nas assembléias da comunidade e nos eventos do bairro. Isto foi visível numa ocasião, quando caminhávamos da parte baixa, área que ela mora, até a parte alta, para irmos a uma reunião com todas as agentes, na parte alta. Nesse percurso, de quinze a vinte minutos, fomos interrompidas diversas vezes por pessoas que solicitavam sua atenção para perguntar e/ou comentar alguma coisa. Informa que, além dos problemas do bairro, também é procurada pelos vizinhos para ouvir confidências pessoais. Supõe que aqueles que a procuram acham nela “paciência, confiança e tranquilidade”. Considera que merece carinho como o que dá para os outros e que “sempre planta o bem, para colher o bem”.

Atividades Atuais: faz parte de um grupo da comunidade da UR 01, Movimento de Comissão e Luta, do mesmo grupo que foi tesoureira da Associação de Moradores. O trabalho continua a ser ajudar as pessoas mais necessitadas. Auxilia também as pessoas por intermédio da comunidade da igreja católica, pois sendo membro do “Grupo da Misericórdia da Igreja do Carmo”, faz visitas nos hospitais às pessoas doentes, necessitadas de apoio, de palavras de conforto. Geralmente desenvolve também uma escuta a pessoas da comunidade que a procuram para desabafar os problemas. Todos esses trabalhos, exceto o da escuta faz juntamente com outras pessoas, com um grupo.

SUJEITO B 2

Dados de Identificação: Nasceu em 1961 numa cidade do interior de PE. Reside no bairro desde 1983, com o marido, na casa da sogra. Contribui pagando as contas de energia e da água. O marido bebe com frequência. Em relação à escolaridade, não completou o ensino fundamental II. Não tem vínculo empregatício e trabalha como costureira, fazendo também trabalhos artesanais para vender. A renda familiar gira em torno de dois salários mínimos. Refere o problema financeiro como gerador de dificuldades, pois ela só ganha dinheiro quando chega costura.

Em sua história de vida ela refere não gostar de morar no Recife, afirmando que só veio morar aqui, por conta do marido. Reclama sempre por ter deixado sua terra natal. Revela que sofreu muito quando aqui chegou e vivia pelos cantos, pelas calçadas, pois a sua sogra não a aceitava, pois não queria que seu filho se casasse. Seu grande desejo é conseguir um emprego na cidade onde nasceu para poder voltar, juntamente com o marido, a morar perto da sua família. Menciona também “sentir muito”, por não ter filhos. Como supunha que este fato era causado por conta de cistos no ovário, fez cirurgia para retirá-los, mas não engravidou. Diz que trata os sobrinhos como se fossem seus filhos e eles se mostram satisfeitos com o tratamento.

Em relação à Religião - É católica e assiste as missas. Ela já trabalhou na campanha do quilo, para ajudar a uma instituição do bairro. Diz que pensa bastante nas pessoas que não tem boa alimentação ou moradia. Sente por não poder ajudar e fica triste. Afirmou numa conversa que a sua mãe a chama de “Boa Samaritana” e quando criança foi comparada a uma “irmã, freira de caridade”. Há uns seis anos, frequenta e aprecia bastante o Vale do Amanhecer, pois “chega aperriada e sai boa, sem aperreio”.

Atividades realizadas na comunidade: como foi criada até os 15 anos pelos avós que esperavam que ela fosse médica, comenta que embora não tenha estudado medicina, ela age como tal quando indica plantas medicinais para quem precisa. Ela diz que ajuda até por carta, pois a pedido de sua mãe que ainda mora com a irmã no interior do Estado, ela está aconselhando via correio. Menciona que gosta muito de ajudar os outros mencionando alguns casos de pessoas com problemas existenciais e/ou mentais com as quais conversa. Acredita que se tornou mais sensível para ajudar as pessoas porque também sofreu muito quando se

casou e veio morar na casa da sogra. Refere que se apresenta sempre disponível para ajudar a todas as pessoas que a procuram.

Atividades Atuais: além das costuras e dos trabalhos artesanais que faz cotidianamente, ajuda a uma senhora da comunidade levando-a ao médico e ao banco, para retirar sua aposentadoria. Geralmente as pessoas da comunidade a procuram para desabafar seus problemas.

SUJEITO B 3

Dados de Identificação: Nasceu em 1972, na cidade do Recife/PE. É solteira e não tem filhos. Reside no bairro em casa própria desde 1975. Mora com a mãe, pois seu pai faleceu há alguns anos. Em relação à escolaridade fez, no ensino médio, os cursos de magistério e contabilidade. Também realizou cursinhos de informática e datilografia. Atualmente está cursando Pedagogia, numa universidade particular. A renda Familiar é de três salários mínimos.

Em relação a sua história de vida seu pai parece ter sido muito importante na sua vida, dentre outras coisas, como uma pessoa que a estimulava a desenvolver atividades na comunidade. Quando seu pai faleceu, considerou que “muita coisa perdeu a graça.”

Em relação à Religião: É católica, mas está afastada da igreja por conta de uma decepção que teve. Anteriormente era muito ativa, participava de grupo de jovens, da catequese, dava aulas de catecismo, participando da formação do batismo, de outros grupos da Igreja e tinha preferência pelo trabalho com crianças. Devido ao fato dela estar afastada da sua Igreja, diversas pessoas sugeriram que ela deveria ter alguma religião e propuseram que ela visitasse cultos evangélicos para conhecer. Embora ela tenha se disposto a fazê-lo, não se agradou de nenhum até o momento, permanecendo católica. Na sua opinião a ligação religiosa influenciou sua atuação na comunidade. Acha que Deus pode ajudar a confortar as pessoas que passam por situações difíceis.

Atividades desenvolvidas na comunidade: Iniciou seus trabalhos em comunidade trabalhando numa associação que seu pai criou para dar assistência às crianças do bairro. “Sem querer, quando vi já tava no meio”. Seu pai arrumava recursos, junto a órgãos oficiais,

para manter o serviço funcionando. Ela trabalhava com crianças, como professora de uma escola comunitária. Depois que seu pai morreu, tentaram, ela e a mãe, continuar com os serviços prestados. Entretanto, diante das dificuldades, só conseguiram ficar dois anos. Depois ficou dando reforço escolar a crianças da comunidade na sua casa. Posteriormente, conseguiu ficar, nos finais de semana, como plantonista da Legião Assistencial do Recife. Alguns meses depois conseguiu vínculo empregatício para ficar trabalhando lá como educadora. Nessa instituição estão aqueles adolescentes que após saírem da rua, vão para um espaço de adaptação e numa segunda fase vão para essa instituição. Nela eles aprendem, com as educadoras, algumas noções básicas de Português e Matemática. Essas educadoras também acompanham os adolescentes ao médico, à natação, etc. Assim, comenta “as educadoras são mães também”. Isto porque “dão carinho a eles, conversam, tiram dúvidas sobre questões deles e ainda os educam”. Alguns adolescentes voltam para suas casas, pois a LAR tenta, junto com as famílias, resgatar, levar de volta para casa esses meninos. e todos eles, ao completar 18 anos, tem, obrigatoriamente, que sair deste espaço. Ela fala com muito amor de seu trabalho. Apesar das dificuldades iniciais, agora sente falta quando não vai ao serviço. Desenvolve também uma escuta aos adolescentes que lá chegam com tantas dificuldades familiares, sendo a maioria o problema de vínculo com o pai.

Atividades atuais: trabalha com adolescentes masculinos, dos 12 aos 18 anos que sofreram violência doméstica. Ela trabalha das 13:00 às 19:00 horas. Seu trabalho envolve as várias atividades referidas acima, além de acompanhar os garotos quando eles vão namorar com as meninas que ficam no abrigo feminino. De maneira que as suas atividades envolve todo um laço afetivo com esses garotos, que, segundo ela, a procuram para, inclusive para pedirem orientação em namoros. Refere que quando os adolescentes perguntam quanto eles, os educadores, ganham e eles respondem, os meninos ficam admirados porque eles não ganham muito. E então os educadores lhes falam que fazem o trabalho porque gostam e não só por dinheiro. Também é procurada por seus amigos para prestar escuta. Comenta que atualmente não faz trabalhos voluntários porque não tem tempo, pois trabalha e estuda. Contudo, refere que se tivesse alguém ou algum grupo para dividir as tarefas com ela, ficaria trabalhando nos bastidores, pois não gostaria de tomar a frente sozinha.

SUJEITO B4

Dados de Identificação: Nasceu em 1940, na cidade do Recife/PE. Reside há mais de trinta anos no bairro em uma casa alugada. É separada do marido desde 1985. Mora com uma filha e uma neta. Tem duas filhas adotivas. Essa, que mora com ela, e outra que é casada. Esta última, é filha biológica de um primo. Estudou até o ensino médio, porém não pode concluir porque o marido não a deixou continuar. Precisava também cuidar da filha. Declara que a renda familiar é em torno de dois salários e que passam por problemas financeiros.

A sua história de vida parece ter sido muito sofrida, de desamor, violência e maus tratos. Conta que a sua mãe morreu quando ela tinha três anos de idade e ela ficou “embolando” de mão em mão. Inicialmente ficou com a avó materna, depois quando essa adoeceu, ficou com a avó paterna e uma tia. Em ambas as casas ela apanhava bastante. Apesar dela ter sofrido tanto com as avós, parece não ter repetido esse comportamento, pois parecia ser bastante amável com a sua neta, quando a entrevistei em sua casa. Ratificando essa percepção, ela falou que dava muito carinho a neta, como deu também a sua filha.

Em relação à religião, ela possui um intenso trânsito religioso. Na época da entrevista, em 2005, fazia onze meses que ela pertencia à Igreja Internacional da Graça. Ela foi da Igreja Presbiteriana, onde iniciou aos 4 anos. Aos 15 anos foi batizada e saiu com 26 anos, quando se casou com um Umbadista. Permaneceu durante 20 anos nessa religião, onde “dançava, cantava, fazia tudo!”. Quando se separou do marido ficou no espiritismo Kardecista, por um período que não sabe precisar ao certo, referindo “uns oito anos”. Diz que gostava mais que da Umbanda, porque “Umbanda não é religião né, é seita”. Ficou na Kardecista até um dia em que estava com uma doença e viu na televisão um programa da Igreja Universal do Reino de Deus, falando sobre a cura. Ela foi até lá e curou-se. Passou um bom tempo e saiu porque não concordava com algumas coisas, pois eles queriam que ela vendesse as coisas de casa para ofertar na igreja. Estava sem religião (igreja) quando foi para a Igreja Internacional da Graça. Em dezembro de 2004 ela apareceu com uma dor que não tinha remédio que passasse. Um dia ela estava assistindo ao “Show da Fé”, programa evangélico da TV Record, com o missionário R. R. Soares e foi se identificando pois ele falava sobre a cura. Foi no endereço indicado e o pastor perguntou se ela tinha fé que Jesus a curasse; ela respondeu afirmativamente. Daí ele disse que iria fazer uma oração. Desde esse dia a sua dor sumiu. A partir desse dia ela passou a ser dessa Igreja, onde recebeu muita benção, pois foi curada de vesícula com pedras. O pastor orou e ela ficou boa. Ao perguntar qual a mensagem dessa

Igreja, disse-me que essa igreja pregava o amor, a caridade, não ter rancor, mágua das pessoas etc. Contudo, numa outra conversa, mencionou que essa era diferente das anteriores que já participou no que concerne a preocupação com a ajuda aos irmãos. Refere que existe também algumas coisas que não gosta nessa igreja, pois algumas vezes quando chega, cumprimenta as pessoas e elas não retribuem. Apesar dessa insatisfação, diz que não vai sair porque não quer ficar sem igreja.

Os trabalhos desenvolvidos na comunidade, foram diversos, pois integrou-se a grupos da comunidade, tais como associação de moradores e grupo de mães em três, dos cinco bairros que morou antes de vir para o atual bairro. Quando veio morar no Ibura inscreveu-se para trabalhar como Agente Comunitário de Saúde. Trabalhou durante 11 anos nessa função. Ela foi eleita como titular do Conselho Fiscal da Cooperativa de Agentes de Saúde. Dois anos depois de ser agente de saúde, foi participar de um grupo da 3ª idade que estava sendo criado. Chama-se “Estou vivendo agora” e ela é a coordenadora há mais de cinco anos. Desenvolve um trabalho com 70 a 80 idosos, com reuniões semanais, onde: (a) ocorrem palestras, com médicas do Programa de Saúde da Família (PSF); b) são programados passeios, participação em jogos, caminhadas, natação etc.; (c) são organizadas as várias festas do ano, como carnaval, páscoa, São João, Natal etc.; d) tem laser, com danças e cantorias. Inicialmente ela ficou como tesoureira, depois foi eleita para coordenar esse grupo. O telefone tocou no momento da entrevista e era uma idosa desse grupo para agradecer o capricho na organização da festa realizada no dia anterior, por ela, para os idosos. Desenvolveu também, no ano passado, o programa de alfabetização de Idosos do Banco do Brasil, o BB-educar.

Atividades Atuais: trabalhava como Agente de Saúde, mas está de licença médica por conta de uma bactéria que teve nos rins. Além disso, tem “Artrose” e “Osteofito”, doenças que incomodam quando ela anda muito e sobe as inúmeras ladeiras que tem no seu bairro. Por conta da idade, conseguiu uma autorização da médica para pedir aposentadoria.

SUJEITO B 5

Dados de Identificação: Nasceu em 1952, numa cidade do interior do Estado. Reside há mais de 20 anos no bairro, em casa própria. É separada do marido, com o qual teve três filhos, sendo duas mulheres e um homem, que são casados. Seu processo de separação foi muito

difícil, pois como o ex-marido não tinha para onde ir, tiveram que ficar sob o mesmo teto, mesmo separados conjugalmente. Refere que ele a maltratava bastante, inclusive na presença dos filhos. Atualmente reside sozinha. Está terminando o fundamental II, por conta de estar cursando o técnico de auxiliar de enfermagem, pelo PSF – Programa de Saúde da Família. Pensa em concluir o ensino médio. Atualmente trabalha como Agente de Saúde. A renda familiar é entre um e dois salários mínimos e ela refere que passa por dificuldades financeiras.

Em sua história de vida destaco três fatos. O primeiro é que ela, desde pequena ouvia dizer que devia “servir aos outros”. O segundo, é que ela foi, durante 22 anos, comerciante e apreciava muito desempenhar essas atividades. Um terceiro fato que comentou é que quando se casou, seu marido criava muito gado, muita vaca, muito cavalo e ela tinha dinheiro. Entretanto, ela não era feliz. Hoje ela trabalha para viver, para comer, mas diz ser a pessoa mais feliz do mundo. Fez esses comentários, para ilustrar como o dinheiro sem Deus não tem valor nenhum, porque não traz felicidade.

Em relação à Religião, é evangélica da igreja Batista há sete anos. Até os 47 anos foi católica e gostava bastante, tendo inclusive muito “abuso dos crentes”. Refere que mudou porque conheceu a Bíblia e viu que é diferente. Entretanto, parece ter sido influenciada pela filha, que aos 16 anos começou a frequentar uma Igreja evangélica. Depois de um tempo, em 1999, ela também passou a se identificar como sendo da Igreja Batista Renovada. Nesta, faz parte do conjunto, da comissão da igreja e do grupo de oração.

Atividades desenvolvidas na comunidade: seu primeiro trabalho na comunidade foi há 15 anos atrás, no Projeto Recriança, que funcionava no Centro Comunitário Dom Lamartine. Trabalhou dois anos nesse projeto. Diz que foi trabalhar por amor e também pela necessidade. Ela afirma que trabalhava como voluntária, mas que havia uma verba que vinha da prefeitura e que era dívida com todos. Estava nesse projeto quando surgiu a seleção de agente comunitário de saúde da prefeitura. Ela passou e está há 13 anos como agente de saúde. Explica que a prioridade era para pessoas que já trabalhavam com a comunidade, que já tivesse algum vínculo com a comunidade e o Projeto Recriança a ajudou muito na época. Informa que sempre participa das reuniões de associação do Jordão Alto e do UR-4, assim como dos eventos comunitários, tais como: dia das mães, ABC, Dia das Crianças. Ela é filiada ao grupo Renascer que trabalha com idosos e se reúne no salão paroquial da UR-4.

Atividades Atuais na comunidade: Trabalha como Agente de Saúde Comunitária da Prefeitura. Continua estudando e participando dos grupos mencionados anteriormente. Atualmente refere que está muito cansada e que já não tem idade para trabalhar como Agente de Saúde, que as pessoas ficam esperando e o todo tempo vão atrás dela para resolver as coisas etc. Parece estar passando por um período depressivo, pois chorava muito durante a entrevista.

SUJEITO B 6

Dados de Identificação: Nasceu em 1958, na cidade de Recife /PE. Concluiu o ensino médio, fazendo o curso de Técnico em Contabilidade. Posteriormente fez o curso de auxiliar de enfermagem. Há seis anos separou-se do marido, o que fez com que a renda familiar diminuísse bastante, pois era constituída do salário do marido aliado ao aluguel de uma casa que possuíam, além da que residiam. Isso girava em torno de quatro salários mínimos. Após a separação ficou com a renda de um pouco mais de um salário mínimo, correspondente ao aluguel da casa alugada. Com esse marido teve duas filhas. Uma reside com ela em uma casa própria; a outra é casada, tem um filho e trabalha como policial.

Em sua história de vida demonstra uma grande experiência em hospital, pois ficou durante um longo período como acompanhante de seu pai e em seguida de sua mãe, que eram bastante debilitados. De modo que essa vivência parece tê-la sensibilizado, para as vicissitudes dos pacientes dos hospitais, motivando-a para realizar o curso técnico de auxiliar de enfermagem.

Em relação à religião: Já foi Adventista, onde era tesoureira e ensinava estudo bíblico. Deixou essa religião porque tinha que guardar os sábados e nem ela nem as filhas concordavam. Em seguida foi para a Igreja Batista, mas não tinha cargo nenhum, referindo que “ia às vezes”. Esporadicamente freqüentava também a igreja católica, mas como afirmou “não era membro”. Dizia então: “minha religião é Deus, pois vou numa igreja e noutra”. Posteriormente, há quatro anos atrás, mencionou: “a religião para mim é tudo, é tudo na minha vida”. Provavelmente, coincidiu com o período em que havia decidido sua filiação religiosa pela igreja batista. Na entrevista de 2004 repete também essa convicção religiosa que religião “é tudo na vida”. Atualmente freqüenta e diz ser membro da igreja Batista, como também suas filhas e o genro. Está nela há uns quatro anos, tendo sido inclusive batizada.

Atividades Realizadas na comunidade: Há alguns anos atrás, ela e sua irmã, dispunham de um espaço na comunidade, onde realizavam um tipo de reforço escolar. Ensinavam as crianças a ler e a escrever. Contudo, esse trabalho foi interrompido porque a irmã precisou trabalhar fora. Recebiam remuneração das mães dessas crianças. Depois fez o curso de auxiliar de enfermagem. Ao término desse curso, realizou estágios e/ou trabalhos voluntários em dois hospitais, durante quase 5 anos. Foi a época em que realizou o trabalho voluntário mais sistematicamente. Interrompeu esse trabalho por conta da sua separação com o marido, pois a renda que ficou para manter as filhas não permitia trabalhar sem remuneração. Como não conseguiu ter vínculo empregatício nessa profissão, ficou durante muito tempo trabalhando como costureira. Fez também curso de cabeleireira e de bijouterias, mas também não conseguiu ocupação remunerada nessas atividades. Refere gostar de fazer trabalhos voluntários, pois sempre levou as pessoas da comunidade para hospitais e médicos quando estão precisando, bem como é procurada para escutar problemas de pessoas na comunidade.

Atividades Atuais: Numa entrevista realizada em 2004, disse-nos que não fazia nada há 3 anos, provavelmente referindo-se a atividades remuneradas, vez que procurava constantemente emprego em vários lugares e instituições. Desde que se separou do marido, não pode mais trabalhar sem remuneração porque é quem mantém a casa. Continuava, juntamente com o pessoal de sua igreja, visitando as pessoas doentes nos hospitais, para dar uma palavra de conforto. Também é procurada na sua comunidade para ouvir confidências, pois está sempre disponível e de bom humor. Eventualmente ela dá também apoio a uma tia que estava adoentada.

SUJEITO B7 CARMEM

Dados Identificação: Nasceu em 1958, numa cidade do grande Recife/PE. Ela reside há 26 anos no bairro, em casa própria. Deu início ao ensino fundamental 2, mas não conseguiu completar. Foi casada e teve quatro filhos: dois meninos e duas meninas. Separou-se do marido, há uns onze anos atrás, porque ele era alcoólico e agredia a ela e também às crianças. Refere que ele recebeu um diagnóstico de alcoolismo associado a outro tipo de transtorno mental, que ela não sabe relatar. Em 2006 ele faleceu de AIDS. Dos quatro filhos adolescentes e adultos jovens, três moram com ela, enquanto uma filha está casada. A renda familiar girava em torno de dois salários mínimos e meio e ela declarava ter problemas

financeiros. Contudo, com a morte do ex-marido, que trabalhava no quartel, ela recebeu o seguro de vida que ele fez para os filhos e providenciou os papéis para ficar recebendo a pensão. Apesar do ex-marido estar vivendo com outra mulher, desde que se separaram, ela também era alcoólica e o maltratava muito enquanto esteve doente no hospital. Daí a justiça foi favorável a que o sujeito B7 ficasse recebendo a pensão juntamente com os filhos.

Em sua história de vida, passou por um período de uma forte depressão, em 2001- 2002. Nessa época muitos amigos e amigas se afastaram dela. Algumas pessoas informaram que sua doença foi motivada principalmente pelos débitos que ela contraiu no período. Nesse sentido, duas situações mostram como ela às vezes parece ser um pouco extravagante. Numa primeira, há uns dois ou três anos atrás, cheguei numa manhã na sua casa e sua filha estava assistindo um DVD, num televisor de 29 polegadas. Eu fiquei surpresa, porque naquela época, ambos aparelhos eletrodomésticos tinham o preço elevado. Noutra ocasião, em 2006, comentou que quando recebeu o dinheiro do seguro, que o ex-marido deixou para os filhos, comprou três computadores para dar aos três filhos que residem com ela. Justificou dizendo que cada um tem que ter o seu, para que não haja briga entre eles.

Em relação à Religião – Foi católica até os 47 anos. Referiu que ia à missa sempre de oito em 8 dias e às vezes de 15 em 15 dias. Num dos encontros do grupo revelou que gostava bastante de assistir aos cultos da Igreja Universal do Reino de Deus, apreciando principalmente os louvores que faziam. Nas entrevistas mais recentes fazia sempre referências a Deus e a sua fé nele, agradecendo as graças pela força que lhe tem dado. Isto ocorreu principalmente após o problema que referi acima, da depressão, no qual sentiu muita rejeição das pessoas mais próximas. Provavelmente a sua fé em Deus não estava atrelada à religião católica, porque a atuação dessa Igreja na área é muito fraca, “devagar quase parando”, conforme o sujeito B1. Assim, numa das últimas reuniões do grupo, ela falou “eu sou Batista, graças a Deus”. Revela assim um trânsito religioso, que parece motivado pela busca não só da espiritualidade, mas principalmente de um grupo de referência, onde haja uma sociabilidade, um convívio, no qual possa partilhar, apoiar e ser apoiada, estimular e ser estimulada na sua auto-aceitação e auto-estima.

Atividades realizadas na comunidade: Trabalhou com remuneração, como auxiliar de enfermagem, na Unidade de terapia intensiva –UTI- do hospital Português. Apesar de ser um trabalho difícil, gostava e se sentia muito útil. Saiu após se separar do marido, porque não tinha com quem deixar os filhos. Depois, há quatorze anos atrás, iniciou suas atividades na

comunidade, quando realizou um trabalho voluntário na associação Santa Bárbara. Nesta, eram realizadas ações com o objetivo de ajudar as pessoas de baixa renda, a obter documentos, tirar fotografias, orientá-las a fazer o cadastro nos programas do governo etc. Em seguida, participou de um grupo operativo e fez um curso para agente de saúde comunitário por três meses. Daí foi ser agente de saúde comunitária pela prefeitura do Recife, onde continua vinculada até o momento. Menciona que sempre escuta as pessoas enquanto desenvolve suas atividades como agente de saúde. Considera que as Agentes de Saúde deveriam ter mais apoio porque ouvem muitos problemas e elas às vezes não sabem o que fazer.

Atividades Atuais: Participa da associação das mulheres, crianças e adolescentes de Dois Rios e está tentando formar uma associação em outra área do mesmo bairro. Encontra-se um pouco afastada das funções de agente de saúde comunitária, por conta da depressão que teve. Contudo, como não tem substituta, exerce algumas atividades quando solicitada pelas pessoas da comunidade. Da última vez que nos encontramos falou que elas, algumas das agentes de saúde, ganharam a causa que colocaram contra a prefeitura. Daí estava só esperando que sua situação se regularizasse para “deixar esse trabalho”.

SUJEITO B 8

Dados de Identificação: Nasceu em 1959, na cidade do Recife/PE. É casada e mora no Jordão Alto há 38 anos. Reside em casa própria com o marido e mais quatro filhos. Fala que possui um bom relacionamento com o marido e com os filhos. Estudou até a 6ª série do ensino fundamental. A renda familiar é em torno de dois a três salários mínimos e ela declara ter problemas financeiros.

Em sua história de vida teve sérios problemas por conta de um filho que foi acometido de um câncer, uma leucemia. Esta doença ocorreu em 1997, quando realizava a capacitação de Agente de Saúde Mental Comunitária. Como ela precisava levar o filho constantemente a médicos e hospitais, para realizar exames e tratamentos específicos, precisou perder quase um terço da formação em grupo, vez que os encontros foram repostos individualmente. Na época ela tinha três filhos e seu marido trabalhava como vendedor autônomo de codornas e fazia alguns biscates como auxiliar de contabilidade. Por conta da doença do filho, ela e o marido passaram a participar de grupos na comunidade, tais como passeatas e mobilizações para

conseguir os medicamentos necessários. Hoje ele está curado, mas como estava na pré-adolescência, seu crescimento foi prejudicado, ficando ele com uma estatura, similar a de um menino de dez anos. Numa das reuniões de grupo, ela colocou como essa baixa estatura tem gerado insatisfações e constrangimentos para todos eles (os pais e o filho), uma vez que é uma situação irreversível, porque ele atingiu uma idade que não pode crescer mais.

Em relação à Religião, ela pertence à Assembléia de Deus e diz que se criou nessa religião. Embora já tenha se afastado, nunca procurou outra. Em alguns pontos não concorda com a igreja, como a roupa, por exemplo. Para ela “Jesus morreu para nos dar a liberdade e não tanta coisa”, provavelmente se referindo às exigências que sua igreja faz. Atualmente, refere que o que mais gosta na sua religião, é cantar no coral.

Atividades desenvolvidas na comunidade: suas atividades começaram por conta da doença do seu primeiro filho, o câncer, já referido. Então, ela e o marido, iniciaram uma “luta” para conseguir o remédio dele e obtiveram sucesso. A partir daí, ela e o esposo se sentiram “muito importantes” e iniciaram uma participação na comunidade, quer seja através de reivindicações, quer seja no planejamento de cursos profissionalizantes, artesanatos etc. Desse modo, os trabalhos já realizados foram: prevenção de alcoolismo, educação com crianças e adolescentes de risco, prevenção e maternidade. Foi também educadora popular e Instrutora de Cursos Profissionalizantes e Artesanato, dando palestras na comunidade. Trabalhou um período como Agente de Saúde Comunitária, porém teve que se afastar por conta das constantes viagens que o marido precisava fazer devido ao trabalho. Relata que quando era Agente de Saúde era mais participativa na comunidade. As pessoas a procuravam com mais frequência para conversar sobre os problemas. Sempre participa de assembleias e eventos na comunidade. Participa das reuniões comunitárias do conselho dos moradores do Jordão, bem como das festas que ocorrem na comunidade: *“Tudo! Quadrilhas, festas de dia das mães, bingo, mesmo que não compre cartela, mas vou observar. O que detesto é ficar dentro de casa.”* Participa também do grupo de apoio a criança, jovem e adolescente. É conhecida no bairro. Possui boa aceitação, devido “a sua boa ação participativa”. Ela já fez um trabalho voluntário num grupo de apoio a crianças, adolescentes e idosos pela prefeitura de Jaboatão. Após três meses passou a ser remunerada, mas logo depois o convênio acabou.

Atividades Atuais: está dando continuidade aos estudos. Sempre participa de eventos e assembleias que ocorrem na comunidade. Participa do grupo de apoio a criança, jovem e

adolescente. Nesse sujeito, os trabalhos parecem ter expressamente o objetivo não só financeiro, mas principalmente o do reconhecimento e o aumento da auto-estima.

SUJEITO B 9

Dados de Identificação: Nasceu em 1965 na cidade do Recife. É solteira e reside com a mãe e alguns irmãos em casa própria no bairro há 40 anos. Fez o curso técnico de auxiliar de enfermagem; no ensino médio, fez o magistério. Atualmente está cursando Pedagogia numa faculdade particular. A renda familiar duplicou, girando em torno de quatro salários mínimos. Mesmo assim, afirma que “o problema financeiro é o maior, o resto é fácil”.

Em sua história de vida, parece muito empenhada na realização de atividades na comunidade, ressaltando que para se fazer um bom trabalho é preciso saber fazer e ter o desejo. E esse ela afirma que tem. Considera que se sente muito bem porque tem coisas que as pessoas querem fazer e não conseguem e ela consegue. Reconhece que já realiza um pouco de seu desejo de ajudar, mas acha que poderia fazer ainda mais e gostaria de ser mais “elétrica”. Num dos encontros referiu que queria sair desse patamar pequeno e cheio de “disse-me-disse” e ir para uma escola grande, fazer faculdade de Pedagogia ou Letras. “Queria um mundo melhor cheio de trabalho e igualdade”. Descrevendo a si mesma, acredita que tem a generosidade e alegria da filiação materna, a garra e firmeza da filiação paterna e uma mistura com uma característica própria que é a humildade. Declara que desde criança escuta que se deve servir aos outros, pois é assim que se alcança o reino de Deus.

Em relação à religião, pertence a Igreja dos Mórmons. Contudo, foi durante muito tempo da Igreja Católica. Quando criança desejava muito ser batizada, mas nunca conseguiu pela dificuldade de conciliar o evento com a possibilidade dos padrinhos. Na adolescência, morando na cidade de São Paulo, participava de grupos católicos que faziam trabalhos de catequese na comunidade. Também não conseguiu se batizar. Precisou voltar para morar em Recife por recomendação médica, por conta de um problema de asma alérgica. Quando veio para Recife, teve uma visita dos Mórmons e filiou-se a essa Igreja. Na religião ela afirma que aprende a ser caridosa, compreender o espiritual e aceitar. Acredita que sua atuação na comunidade foi influenciada pelos princípios religiosos que aprendeu. Dar carinho ao próximo a faz se sentir realizada. Para ela a tarefa de todo cristão é fazer a caridade. “Dar é

divino”. Concebe que perdoar deve ser uma atitude constante. Vê o perdão como uma forma de se crescer espiritualmente.

Em relação às atividades realizadas na comunidade: Quando chegou de São Paulo começou a trabalhar como professora pela rede de escolas comunitárias. Através desse trabalho percebeu como tinha muita coisa para ser feita com as mães dos alunos, com os próprios alunos, bem como com as pessoas da comunidade que são também carentes. Trabalhou durante dois anos como voluntária e após esse período passou a ser remunerada com meio salário mínimo. Ela sempre participa das reuniões da associação dos moradores do UR-01. Ocasionalmente participa de eventos na comunidade. Ela sempre desenvolve muitas atividades na comunidade, de modo que para marcar um encontro com ela, sempre era necessário ligar após as nove ou dez horas da noite.

Atividades Atuais: trabalha como agente de saúde comunitária e como auxiliar de enfermagem. Reserva dois expedientes durante a semana para fazer trabalhos voluntários com crianças nos postos de saúde. Participa do projeto da sua igreja denominado, mão amiga⁴⁵. Comenta que sempre atua como Agente de Saúde Mental Comunitária, escutando as pessoas, quando visita as famílias nos lares, bem como quando está em seu trabalho de enfermeira.

⁴⁵ O projeto “Mão Amiga” engloba um fundo social, no qual pessoas do mundo inteiro colaboram com recursos materiais, aliado a participação dos integrantes da igreja local na execução das tarefas. Assim, por exemplo, caso a comunidade necessite de uma pintura na escola ou de consertar uma cadeira, é só com falar esse grupo da Mão Amiga, que reúnem-se “todos os irmãos e faz tudo de graça”.