



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**TRABALHO VOLUNTÁRIO E ASSISTÊNCIA EM IGREJAS PROTESTANTES NO
BRASIL: um estudo de caso sobre o “Sopão” da Igreja Evangélica Congregacional de
Mato Alto – RJ**

ANA BEATRIZ BORGES RAMOS DUARTE

Sob a Orientação da Professora
Flávia Braga Vieira

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais, no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, área de concentração Ciências Sociais.

SEROPÉDICA, RJ
ABRIL DE 2017

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

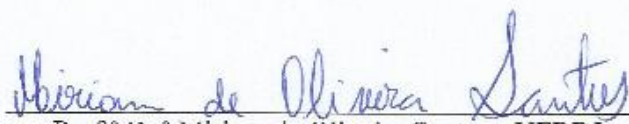
ANA BEATRIZ BORGES RAMOS DUARTE

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração em Ciências Sociais.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 13/04/2017



Prof.ª Dr.ª Flávia Braga Vieira - UFRRJ - Orientadora



Prof.ª Dr.ª Miriam de Oliveira Santos - UFRRJ



Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos - UFMA

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

D812t DUARTE, ANA BEATRIZ BORGES RAMOS, 1992-
TRABALHO VOLUNTÁRIO E ASSISTÊNCIA EM IGREJAS
PROTESTANTES NO BRASIL: um estudo de caso sobre o
"Sopão" da Igreja Evangélica Congregacional de Mato
Alto - RJ / ANA BEATRIZ BORGES RAMOS DUARTE. - 2017.
93 f.: il.

Orientadora: FLÁVIA BRAGA VIEIRA.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CIÊNCIAS SOCIAIS, 2017.

1. TRABALHOS VOLUNTÁRIOS. 2. PARTICIPAÇÃO SOCIAL.
3. CONGREGACIONALISMO. 4. POLÍTICAS PÚBLICAS. 5.
ASSISTÊNCIA. I. VIEIRA, FLÁVIA BRAGA, 1976-, orient.
II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS III.
Título.

Aos meus amados pais, a quem devo todas as conquistas pessoais e acadêmicas. À minha amiga-irmã, sempre presente em todos os momentos. Ao meu querido esposo que me incentiva dia após dia.

RESUMO

A presente dissertação apresenta um estudo sobre trabalhos voluntários de ação social relacionados à questão da pobreza urbana na sociedade contemporânea brasileira. Trata-se de um estudo de caso, no qual a pesquisa foi feita tanto com base em referencial teórico como em pesquisa de campo. A pesquisa empírica tem como referência um grupo protestante que assiste moradores de rua na Zona Oeste do Rio de Janeiro, mais especificamente no bairro de Guaratiba, realizando um trabalho denominado “Sopão”. O objetivo geral desse trabalho é aprofundar a reflexão sobre as motivações das práticas assistenciais voluntárias religiosas na contemporaneidade, relacionando-as tanto ao contexto de insuficiência das políticas públicas do estado do Bem Estar Social, como ao contexto histórico do engajamento da sociedade civil para com a pobreza urbana no Brasil. Sendo assim, analisou-se os trabalhos voluntários de ação social das igrejas protestantes sob duas principais perspectivas, que se desdobram em duas hipóteses a serem testadas. A primeira delas entende o trabalho voluntário como assistencialista e filantrópico, que surge como resposta e alternativa à insuficiência de políticas públicas por parte do Estado – nesse caso nos apropriamos das concepções do Estado do Bem Estar Social para basear a hipótese. A segunda entende o trabalho voluntário como uma assistência fornecida por associações religiosas protestantes, que aparecem, nesse caso, como associações da sociedade civil, resultantes do desdobramento do movimento de participação civil que se aprofunda a partir da década de 1990 com a nova Constituição, e promotoras de políticas públicas.

Palavras-chave: Trabalhos voluntários; Ação social; Congregacionalismo; Políticas Públicas; Assistência; Assistencialismo; Participação civil.

ABSTRACT

This work presents a case study about volunteer works of social action related to the question of urban poverty at Brazilian Contemporary Society. The study was made both with theoretic references and field research. The field research refers to a protestant group that assists people that live in streets in the west zone of Rio de Janeiro, in the Guaratiba neighborhood, doing a work called "Sopão". The general Purpose of this work is to produce a reflection about the causes of religious volunteer assistencialist practices nowadays, in relation both to the insufficient public policies and to the historic context of the engagement of civil society. Therefore, the dissertation analyses the volunteer works of social action of protestant churches under two principal prospects, or two hypotheses. The first shows the volunteer work like assistencialist and philanthropic, that works like an answer to the insufficient public policies - in this case, we will appropriate of Welfare State conceptions. The second shows the volunteer work like an assistance provided by protestant religious associations that appear, in this case, like civil society associations, resultants of the movement of civil participation that grow up starting in the 90's with the new Constitution, and promoter of public policies.

Key-words: Volunteer Works; Social Action; Congregationalism; Public Policies; Assistance; "Assistencialism"; Civil Participation.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu Deus. O Deus único, trino, todo-poderoso; o grande “Eu Sou”; o Deus de Israel, dos gentios e da Igreja; o Deus Eterno, Imortal e Invisível; a Ele sou grata de todo coração por me permitir concluir mais uma etapa dessa vida que pretende glorificá-lo.

Aos meus pais, Antônio Carlos Ramos e Maria Laura Borges Ramos. Pessoas em quem me espelho; os grandes responsáveis pelos meus sonhos e conquistas. Meus primeiros incentivadores, que nunca deixaram de acreditar em mim.

Ao meu eterno namorado, Thiago, compreensivo, paciente e incentivador; agradeço por me apoiar mesmo nos momentos mais estressantes.

À minha irmãzinha, Carol, amiga verdadeira e companheira de todos os momentos.

À minha querida orientadora, Flávia Vieira, sempre pronta a me acudir. Acreditou no meu projeto de pesquisa desde o início e com zelo e atenção me guiou aos rumos tomados nesse trabalho.

Aos queridos membros da Igreja Evangélica Congregacional de Mato Alto, que me proporcionaram com prontidão todas as informações solicitadas e apoiaram totalmente a execução desse trabalho.

Às queridas professoras Miriam Santos e Carly Machado, que me deram sugestões preciosas na ocasião de minha qualificação, determinantes para o desenvolvimento e conclusão desse trabalho.

“Que Deus abençoe vocês mermo. Porque se não fosse vocês, nós seria o que?”

(Pessoa em situação de rua)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	9
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: A ASSISTÊNCIA E O ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL.....	19
1.1. A institucionalização da Política da Assistência e o Estado do Bem-Estar Social.....	19
1.1.1. O que é o Estado do Bem Estar Social.....	20
1.1.2. O Estado do Bem Estar Social e a integração econômico-social.....	22
1.1.3. Os regimes de Esping-Andersen.....	24
1.2. O Estado do Bem Estar Social no Brasil.....	25
1.3. Dinâmicas e dificuldades da implementação do Estado de Bem-Estar no Brasil	29
1.4. Assistência e Assistencialismo.....	32
1.5. A assistência social no Município do Rio de Janeiro	34
CAPÍTULO 2: A PARTICIPAÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL E A ASSISTÊNCIA	38
2.1 Estudos a respeito da relação entre a participação da Sociedade Civil e o Estado em diferentes partes do mundo.....	38
2.2. Estudos a respeito da relação entre a participação da Sociedade Civil e o Estado no Brasil e a atuação das associações religiosas na Assistência.....	47
CAPÍTULO 3 - SOPÃO: UM DESDOBRAMENTO DO ENGAJAMENTO HISTÓRICO DA IGREJA PROTESTANTE.....	58
3.1. Trabalhando no Sopão	58
3.2. Entendendo o Congregacionalismo Brasileiro	71
3.2.1. A Organização Congregacional no Brasil: A UIECB.....	71
3.2.2. O Congregacionalismo no Brasil: surgimento e expansão	73
3.2.3. A igreja Evangélica Congregacional de Mato Alto.....	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	86
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	90

APRESENTAÇÃO

A presente dissertação pretende analisar trabalhos assistenciais voluntários relacionados à questão da pobreza urbana na sociedade contemporânea brasileira. Trata-se de um estudo de caso, no qual a pesquisa foi feita tanto com base em referencial teórico como em pesquisa de campo. A pesquisa empírica tem como referência um grupo que assiste moradores de rua na Zona Oeste do Rio de Janeiro, mais especificamente no bairro de Guaratiba, realizando um trabalho denominado “sopão”, e se desenvolveu a partir de visitas frequentes ao trabalho semanal realizado pelo grupo.

O grupo em questão é formado por protestantes pertencentes à Igreja Evangélica Congregacional de Mato Alto, situada no bairro de Guaratiba. A denominação Congregacional é a primeira denominação evangélica organizada no Brasil, iniciada em 1855, com a chegada do missionário escocês Robert Reid Kalley. Possui fortes tradições, inclusive no que diz respeito à “ação social”¹. A Igreja Evangélica Congregacional de Mato Alto possui atualmente uma comissão responsável pela ação social, formada por apenas dois membros, que são também participantes do trabalho voluntário.

O interesse em investigar esse grupo surgiu de uma vivência prévia com o mesmo. Participando do trabalho voluntário de distribuição de alimento e roupas percebi que havia um comprometimento muito forte do grupo com o voluntariado. O comprometimento era coeso e semelhante entre os membros do grupo, porém os posicionamentos políticos não. As falas dos indivíduos demonstravam diferentes concepções políticas e diferentes diagnósticos acerca do contexto social, político, econômico, etc. A partir daí surgiu o interesse de investigar até que ponto a assistência social voluntária estava relacionada a práticas meramente filantrópicas, ou a práticas de engajamento político ou participação civil. O que motivava essas pessoas a se responsabilizarem pelo trabalho realizado?

Um dos impactos gerados nos voluntários pela prática da assistência é o envolvimento mais aprofundado com os indivíduos assistidos. Ela gera a percepção de que a pessoa anteriormente considerada tão necessitada, e, portanto tão distanciada/excluída, na verdade está bem próxima em termos de ser ela também um cidadão com seus direitos e deveres.

O objetivo geral desse trabalho é aprofundar a reflexão sobre as motivações das

¹ O histórico mais detalhado acerca do Congregacionalismo no Brasil se dará no terceiro capítulo dessa dissertação, bastando por ora, uma visão geral do histórico do protestantismo no Brasil, ainda na introdução.

práticas assistenciais voluntárias religiosas na contemporaneidade, relacionando-as tanto ao contexto de insuficiência das políticas públicas do estado do Bem Estar Social, como ao contexto histórico do engajamento da sociedade civil para com a pobreza urbana no Brasil.

A dissertação está dividida em três principais capítulos além da introdução, que estão relacionados da seguinte maneira:

1. A assistência e o Estado do Bem Estar Social
2. A participação da sociedade civil e a assistência
3. Sopão: um desdobramento do engajamento histórico da igreja protestante.

A seguir, introduzo a discussão acerca do voluntariado na ação social como tradição do protestantismo, posicionando-o no contexto brasileiro a partir de um breve histórico. Nessa primeira parte é possível perceber que a relação da igreja protestante com a ação social não é estática; pelo contrário, ao longo do tempo ela vem sofrendo alterações que passam por mudanças nos posicionamentos teológicos e políticos concernentes à própria igreja, e também por mudanças no contexto em que ela está inserida. Embora sempre presente na história do protestantismo, nem sempre a assistência social foi considerada uma prática simplesmente relacionada à fé, mas também, relacionada à responsabilidade social.

INTRODUÇÃO

Tradicionalmente, as associações religiosas desenvolveram, no Brasil, trabalhos sociais voluntários filantrópicos e sem fins lucrativos. Esses trabalhos sociais foram realizados ao longo dos anos em parceria com o Estado, que até o século XX não havia oficializado ainda a assistência como política pública. De acordo com Decker (2012):

(...) a assistência social foi historicamente tratada no Brasil não propriamente como política, mas como uma forma de reconhecimento, por parte do Estado, do conjunto de iniciativas da sociedade civil na área dos “sem fins lucrativos” e do “voluntariado”, com base no princípio da subsidiaridade existente entre o Estado e as entidades privadas, no qual aquele transfere para a sociedade as maiores responsabilidades no campo da proteção social, incumbindo-se tão somente da execução esporádica de ações emergenciais. (DECKER, 2012, p. 3)

Ou seja, por um longo período de tempo – desde os primeiros anos da história nacional até a Constituição de 1988 – foi interessante para o Estado manter o apoio aos trabalhos sociais voluntários realizados por instituições religiosas, responsabilizando-as pela assistência.

Nesse contexto, Decker (2012), cita inclusive algumas das primeiras Instituições de Assistência em São Paulo sob direção da Igreja Católica, que também funcionavam como casas de saúde, devido à falta de hospitais: Irmandade da Misericórdia (1560), o Convento de São Bento (1598), Ordem de Nossa Senhora do Carmo (1594), a Ordem dos Frades Menores Franciscanos (1640), o Recolhimento Santa Tereza (1685), e o primeiro hospital do país, a Santa Casa de Misericórdia – em Santos.

De acordo com Sanglard (2007), os primeiros hospitais funcionavam ao mesmo tempo como hospitais privados e públicos, e como espaços de caridade – e não propriamente locais de cura. Além disso, esses mesmos espaços incluíam várias atividades, inclusive de outros setores que não o da saúde, como de educação, por exemplo, por funcionarem como hospitais universitários, sediando aulas práticas de cursos de medicina. Essas condições faziam com que os ambientes hospitalares não fossem adequados devido a uma série de problemas, entre os quais falta de espaço, falta de leitos, insuficiência de funcionários, etc.

No caso dos evangélicos, por exemplo, citando batistas e presbiterianos – denominações tradicionais na evangelização no Brasil, bem como os Congregacionais – Cavalcanti

(2001), irá dizer que para expandir o protestantismo no Brasil de acordo com a lógica do mercado e da liberalização econômica, onde cada qual deveria escolher a denominação que melhor lhe atendesse (princípio da concorrência), as denominações pioneiras na evangelização protestante tiveram que apresentar seus atrativos para atrair fiéis e convencê-los de que precisavam, por algum motivo, atrelar-se a elas.

Cavalcanti (2001) defende que o processo modernizador pelo qual passou o Brasil no século XIX – incluindo o crescimento das exportações cafeeiras, a modernização dos transportes, das comunicações e da produção industrial – proporcionou a abertura a novas ideias, dentre as quais, a corrente iluminista. Esse contexto facilitou a pregação dos missionários evangélicos que encontraram uma sociedade sedenta de reformas sociais e aberta à novas ideologias. O enfraquecimento da igreja católica devido ao sistema mal sucedido do Padroado, onde o Estado detém a gestão da igreja, também abre precedentes para o sucesso das missões evangélicas. Além disso, os imigrantes europeus e norte-americanos – principalmente – que aqui chegaram para satisfazer a demanda da economia de exportação por mão-de-obra especializada, eram em grande parte evangélicos, o que facilitou a propagação da ideologia evangélica no Brasil.

A questão é que entre diferentes denominações havia diferentes modos de gestão (que perduram até hoje) e diferentes enfoques para atrair adeptos. Comparando duas denominações já citadas – batistas e presbiterianos – Cavalcanti (2001) irá especificar que os batistas assumem um modo de gestão Congregacional (bem como os Congregacionais), onde cada congregação é autônoma, e o que mantém as congregações unidas é a tradição do ensino e da prática religiosa comuns. Já os presbiterianos assumem um modo de gestão episcopal, onde são eleitos clérigos representantes para governarem a igreja em diferentes níveis e instâncias (locais, regionais e nacionais). E além do mais, cada denominação terá um determinado enfoque na pregação.

A seleção de adeptos é intencional no projeto da Igreja. Enquanto os batistas e pentecostais se concentram nos grandes centros urbanos e tentam alcançar as classes média e baixa (Conde, 1960; Mesquita, 1940), os presbiterianos se concentram em manter congregações pequenas, voltadas para as necessidades espirituais das elites urbanas e da aristocracia rural (Ferreira, 1959; Léonard, 1963). (CAVALCANTI, 2001, p. 76).

Logo, vemos que os Batistas, que se assemelham aos Congregacionais em termos de organização eclesial, e os pentecostais preocupam-se em expandir o protestantismo à pessoas de mais baixa renda, e de fato, seus primeiros adeptos são trabalhadores comuns. O interessante é que os batistas procuram alcançar seus objetivos sobretudo através da ideologia.

Os missionários batistas argumentam que só o Protestantismo teria condições de promover os ideais da democracia, do individualismo, da igualdade de direitos civis, e da liberdade intelectual e religiosa no país. Eles viam na hierarquia católica a antítese do processo democrático. (CAVALCANTI, 2001, p. 79)

Ou seja, a modernização, a democratização, e a luta por direitos civis, para os Batistas, só seria alcançada se quebrada a tradição Católica fortemente arraigada na sociedade brasileira, que em sua concepção “atrasava os avanços do iluminismo”.

Uma das grandes estratégias para divulgar essas novas ideologias foi a rede de escolas dos missionários (de ambas as denominações).

A rede de escolas das duas missões foi importante para ajudá-las a criar raízes no país, apesar de não gerar o número de convertidos que elas esperavam. As duas missões estabeleceram escolas no Brasil para converter os filhos de brasileiros, que em teoria seriam menos resistentes à mensagem evangélica do que seus pais, mais arraigados na cultura católica. (CAVALCANTI, 2001, p. 83).

Portanto, vemos que no século XIX, algumas das escolas protestantes, bem como os hospitais católicos, passaram pelos dilemas do “público x privado”, onde os serviços são oferecidos por instituições religiosas – sob sua exclusiva responsabilidade – e destinados à população de uma forma geral.

Mas uma outra maneira de expandir a pregação dos missionários foi também a “ação social”. Essa característica da igreja Cristã – englobando católicos e protestantes – tem grande relevância para introduzir as reflexões acerca da assistência social prestada por igrejas evangélicas – historicamente e até a contemporaneidade. De acordo com Souza (2011), desde seus primórdios, a Igreja (refiro-me à igreja universal, à igreja Cristã, não ainda dividida entre católicos romanos e protestantes), chamada “Igreja Primitiva”, deu grande ênfase ao serviço “diaconal”, no sentido de serviço aos mais necessitados. De acordo com o autor, a história mostra, inclusive, que em sua formação a Igreja era composta majoritariamente por pessoas de classes sociais baixas.

Vemos no livro de Atos dos Apóstolos, que narra justamente o início da Igreja, o relato de uma passagem² onde os doze discípulos designados por Cristo para a missão da evangelização reúnem a comunidade dos cristãos³ para eleger sete homens que seriam os diáconos, ou seja, os homens que se encarregariam especificamente do serviço da distribuição

² At. 6: 1-7

³ De acordo com referências bíblicas, nesse momento a igreja contava com aproximadamente 5000 conversos: At. 2: 41, At. 4:4.

diária, que incluía sobretudo as viúvas, enquanto os apóstolos continuariam a exercer a pregação da palavra de Deus. (BÍBLIA, 1969).

Voltando a Souza (2011), vemos que a questão da ação social – ou como nos termos bíblicos, das “obras” – foi um ponto crucial no momento da reforma protestante e da consequente ruptura da Igreja. Nesse momento Lutero, ao basear sua teologia na fé salvadora, introduziu a ideia de que as obras não seriam fundamentais para a salvação. Mesmo assim, de acordo com o autor, a igreja protestante não deixou de realizar o serviço ao necessitado e de mantê-lo como característica de sua atuação na sociedade:

No período da Reforma Protestante do século XVI, houve a importante discussão iniciada por Lutero sobre a salvação pela fé ou salvação pelas obras, tão séria que levou o reformador a ter alguma reserva com a epístola de Tiago⁴, por causa da ênfase nas obras. Como os protestantes enfatizaram a fé, procurando combater os exageros sobre a prática de boas obras na teologia medieval, radicalizaram esse aspecto em detrimento do outro. No entanto, as reformas na Europa sempre tiveram a característica de cuidar dos que mais necessitavam, e, na maioria as cidades onde o protestantismo prosperou, a legislação social, com importante apoio a exilados e proteção aos necessitados, é notória. (SOUZA, 2011, p. 150)

A argumentação segue com vários exemplos de diferentes grupos protestantes que se fundaram e se desenvolveram dando grande ênfase à ação social: calvinistas, puritanos, metodistas, etc. Na teologia desses diversos grupos sempre esteve presente a preocupação com os pobres como uma maneira de demonstrar a fé cristã e as experiências pessoais com Deus, e redundaram em alguns momentos em lutas sociais e confronto ao poder político. Durante a revolução industrial, com o aumento de problemas sociais estruturais devidos ao crescimento acelerado da urbanização, a igreja protestante foi responsável por algumas “soluções práticas”, que incluíam a oferta de uma escola aos domingos⁵ para as crianças que desde cedo começavam a trabalhar longas horas por dia nas fábricas – a Escola Dominical originalmente era também uma escola de educação secular – além de associações voltadas para jovens, mães solteiras, mendigos e outros públicos. (SOUZA, 2011)

⁴ A epístola de Tiago trata-se de uma das cartas do Novo Testamento bíblico, escrita por Tiago – que alguns estudiosos crrem ser o irmão de Jesus – por volta de 45 D.C.

⁵ De acordo com Santos (2012), a origem da Escola Dominical se deu em 1780 na cidade de Gloucester - Inglaterra, pelo jornalista Robert Raikes, e seu objetivo era fornecer, em meio à nova configuração introduzida pela Revolução Industrial, a educação secular atrelada à educação Cristã: “A escola dominical de Robert Raikes começou em 20 de julho de 1780 e a ideia se espalhou com incrível velocidade. João Wesley deu total apoio ao movimento. Em 1875 organizou-se em Londres a Sociedade para Promoção das Escolas Dominicais nos Domínios Britânicos. No ano seguinte havia 200 mil crianças matriculadas.” Fonte: <http://www.ultimato.com.br/conteudo/igreja-e-educacao-dois-relatos-historicos>

Logo, vemos que é tradição do protestantismo a ênfase na ação social, e não foi diferente durante a evangelização protestante no Brasil. Segundo Souza (2011), o início do protestantismo no Brasil se deu com fortes bases na ação social:

O protestantismo chegou ao país no início do século XIX, quando os ingleses apoiaram a vinda da corte portuguesa para sua maior colônia ultramarina. Logo após a independência, o novo império viu a oportunidade de usar alemães para o povoamento de algumas regiões, e isso trouxe luteranos para o território nacional. No entanto, esses protestantes se mantiveram relativamente isolados com sua fé, sem realizar nenhum tipo de propaganda. A presença protestante que se dedicou ao trabalho proselitista começou na década de 1850. Congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas e episcopais implantaram missões no território brasileiro antes do final do século XIX. As denominações protestantes vieram de um contexto em que as questões sociais haviam sido colocadas em pauta seja pela prática das igrejas, seja pela teologia. As necessidades provocadas pelas mudanças sociais, como vimos anteriormente, levaram os cristãos a criar alternativas de ajuda aos necessitados. Nos Estados Unidos da América, de onde saiu a grande maioria dos missionários, o movimento dos grandes avivamentos, além de influenciar muitos a retornar às igrejas, santificar suas vidas e despertar para a ação social, também incentivou o trabalho missionário. (SOUZA, 2011, p. 154)

A partir dessa citação, é possível localizar os congregacionais na história do protestantismo brasileiro com destaque para o pioneirismo na evangelização e na ação social em solo brasileiro, inclusive com a realização da primeira Escola Dominical no país em 1855⁶. Percebemos que os protestantes, de um modo geral, consideraram desde o início da evangelização no Brasil, que a ação social era uma peça fundamental para a divulgação de sua fé, para atrair seguidores.

Esse tipo de consideração fundamentava-se na teologia cristã e também no pensamento liberal iluminista, que considerava as liberdades pessoais fundamentais. A partir dessas liberdades individuais, planejava-se a ação social. As pessoas só estariam preparadas para se desenvolverem se tivessem educação e condições melhores de vida. Esse desenvolvimento também poderia promover o protestantismo, pois pessoas educadas e preparadas, ao escolherem o melhor caminho religioso, com liberdade de culto no país, chegariam inevitavelmente ao protestantismo. Assim, protestantismo, liberdades individuais e ação social estavam plenamente ligados entre si. (SOUZA, 2011, p. 158)

Ou seja, os protestantes apostaram na ação social como uma forma de se expandirem no Brasil, não só baseados em sua teologia, mas também nos ideais iluministas, e, embora também tenham fundado hospitais, fizeram isso principalmente a partir da educação, através da oferta de escolas, algumas das quais perduram até hoje. Os objetivos eram claros:

⁶ De acordo com Santos (2012), “no Brasil, a primeira Escola Dominical nasceu em Petrópolis, RJ, no dia 19 de agosto de 1855, na casa do médico e missionário escocês Robert Reid Kalley [missionário Congregacional]. Neste dia havia cinco crianças presentes, e a esposa, Sarah Kalley, contou a história de Jonas.” Fonte: <http://www.ultimato.com.br/conteudo/igreja-e-educacao-dois-relatos-historicos>

preparar a população tanto para a prática religiosa como para a participação política⁷.

A partir de meados do século XX, porém, o protestantismo sofreu transformações no que diz respeito às concepções acerca da ação social. O grande peso do ideal individualista (iluminista) presente na forma de se fazer ação social passou a ser questionado e, com isso, a filantropia por si só passou a ser criticada pelos próprios protestantes. Já não bastava a transformação individual, mas era necessária a transformação social. Emerge o conceito de “Responsabilidade Social” no meio protestante brasileiro motivado pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI) em 1948. Esse novo conceito traz às igrejas protestantes um censo de comprometimento com a participação política nas transformações sociais nacionais. Em palestra realizada na Conferência do Nordeste em 1962 (principal reunião de estudos sobre a responsabilidade social da Confederação Evangélica do Brasil - CEB), Richard Shaull (missionário presbiteriano muito influente nesse movimento), defendeu que a participação dos evangélicos deveria se dar a partir de duas frentes: presença na vida profissional do país (atuando em diversas áreas de formação), e presença em movimentos políticos, sindicais, de estudantes, e outros movimentos de luta. Outros líderes, principalmente presbiterianos, também se posicionaram em relação à participação política dos evangélicos, influenciando os estudos das escolas dominicais – que passaram a enfatizar o assunto da assistência social – a atuação de jovens evangélicos para a promoção de ações sociais práticas. (SOUZA, 2011)

Porém, mais uma vez as concepções acerca da responsabilidade social da igreja mudam e algumas linhas teológicas de argumentação contrárias à teologia da “missão integral” posicionaram-se a favor do retorno à ideia de que a pregação do evangelho (transformação espiritual) era o fundamental, e não a assistência social. Isso ocorre na década de 1960, e um fato determinante para a vitória da teologia da “missão espiritual” foi o golpe de 1964. A partir de então igrejas tradicionais voltam às suas raízes e passam a criticar a “participação política excessiva” de evangélicos taxando pejorativamente os que assim se comportavam de esquerdistas e comunistas. (SOUZA, 2011)

O quadro que temos na contemporaneidade, segundo Souza (2011), é que a igreja protestante, de um modo geral, não deixa de lado a ação social, mas volta-se prioritariamente

⁷ De acordo com Souza (2011), um dos momentos-chave do protestantismo no Brasil foram as eleições para a Constituinte na década de 1930: “Quando já havia uma liderança brasileira importante, os protestantes ousaram promover a participação política para transformar o país. Em 1932, vinte pastores lançaram o manifesto “Memorial – dirigido aos crentes Evangélicos de todo o Brasil”, que visava preparar os crentes para participar nas eleições para a Constituinte. No memorial, foram lançadas sugestões para o funcionamento político e social do país” (p. 156)

para questões espirituais, tratando a assistência de uma maneira mais filantrópica. Porém, alguns grupos do meio evangélico, formados por evangélicos de várias denominações, perduram até hoje a ideologia da missão integral, e, para envolverem-se mais com as práticas assistenciais relacionadas à participação política, recorrem, na maioria das vezes, a instituições ecumênicas.

As transformações no pensamento teológico protestante brasileiro não estão isoladas do contexto de transformações sociais ocorridos ao longo do século XX. Vemos que a década de 1930, quando os protestantes iniciaram um movimento de participação política movidos pelo senso da responsabilidade social, foi a década em que Vargas estabelece no Brasil o Estado do Bem Estar Social, visando consagrar políticas sociais e definindo as bases do sistema de seguridade social com a criação do Ministério do Trabalho, expedição de nova legislação trabalhista, etc. De acordo com Medeiros (2011), embora importantes, essas medidas foram acompanhadas por repressões aos movimentos trabalhistas (pelo menos até 1945, quando volta-se ao regime democrático) e permaneceram sem grandes mudanças até a década de 1960. A partir de 1964, com o regime militar, há a consolidação do sistema de seguridade social, e, curiosamente nesse contexto, a igreja protestante volta sua ênfase para a missão espiritual. O Estado do Bem Estar Social se consolida propondo diminuir as desigualdades sociais e contribuir para o crescimento econômico, e as políticas sociais tornaram-se mais abrangentes e complexas, embora através da privatização, que acabou acarretando em maior transferência de recursos a estratos de maior renda, priorizando seus interesses.

Porém um marco essencial para as políticas públicas no Brasil foi a Constituição de 1988, responsável por uma reforma no sistema de seguridade social, caracterizado sobretudo pela descentralização político-administrativa das políticas públicas, que se consolida em 1993, com a instituição da Lei Orgânica da Assistência Social – LOAS. Os principais pontos positivos alcançados pela reforma foram o reconhecimento da Assistência Social, da Saúde e da Previdência enquanto direitos, e a universalização e gratuidade do acesso aos serviços assistenciais. Ou seja, a assistência ganha um outro status após a nova Constituição, o de política pública e direito. A partir de então, com a descentralização, a sociedade civil passa a ter maior participação nas decisões e implementações de políticas públicas principalmente através de suas Associações, Conselhos e Orçamentos Participativos.

O objetivo principal desse trabalho é procurar entender a participação das igrejas protestantes no contexto contemporâneo, pós Constituição de 1988. Como a igreja protestante

tem tratado a questão da ação social em meio à nova configuração da Assistência no país? Ela tem feito assistencialismo ou assistência⁸? Ela tem feito filantropia ou políticas públicas?

Nesse trabalho pretendo analisar os trabalhos sociais voluntários de associações religiosas protestantes sob duas principais perspectivas, que se desdobram em duas hipóteses a serem testadas. A primeira delas entende o trabalho voluntário como assistencialista e filantrópico, que surge como resposta e alternativa à falta de políticas públicas suficientes por parte do Estado – nesse caso nos apropriaremos das concepções do Estado do Bem Estar Social para basear a hipótese. A segunda entende o trabalho voluntário como uma assistência fornecida por associações religiosas protestantes, que aparecem, nesse caso, como associações da sociedade civil, resultantes do desdobramento do movimento de participação civil que se aprofunda a partir da década de 1990 com a nova Constituição, onde há a intenção de promoção de políticas públicas.

A dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro, apresento a primeira hipótese: a ação social religiosa como alternativa à insuficiência de políticas públicas. Nele discuto a Assistência relacionada ao Estado do Bem Estar Social e suas dificuldades de plena implementação. No segundo, apresento a segunda hipótese: A assistência voluntária religiosa como participação civil. Nele discuto as associações religiosas como associações da sociedade civil, e portanto, que desempenham também políticas públicas, ainda que de uma forma peculiar. E no terceiro capítulo aprofundo-me no caso concreto através de uma abordagem etnográfica para analisar melhor a procedência e fundamentação das duas hipóteses, situando-as no campo empírico.

⁸ A definição de “Assistência” e “Assistencialismo” será abordada adiante, na página 32.

CAPÍTULO 1: A ASSISTÊNCIA E O ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL

No presente capítulo interessa-me apresentar as políticas de assistência enquanto políticas sociais, associando-as ao desenvolvimento do Estado do Bem Estar Social. Dessa forma, pretendo mostrar a insuficiência das políticas sociais, considerando o trabalho voluntário assistencialista como alternativa a essa insuficiência. Para isso, parto da apresentação geral do Estado do Bem Estar Social, e da maneira como esse tipo de governo se dá no Brasil, com as particularidades de um país de desenvolvimento tardio. Em seguida, discorro sobre as dificuldades da plena realização das políticas sociais do Estado de Bem Estar no Brasil. Por fim, apresento como a Assistência se dá no município do Rio de Janeiro hoje, a fim de aproximar a discussão do caso concreto.

1.1. A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA POLÍTICA DA ASSISTÊNCIA E O ESTADO DO BEM-ESTAR SOCIAL

A institucionalização da Assistência enquanto política pública está relacionada ao desenvolvimento do Estado do Bem Estar Social, ou Welfare State.

Segundo Silva (2015):

Qualquer discussão sobre políticas públicas de corte social implica na compreensão do conceito de política social, cuja recorrência prévia se expressa pela necessidade de uma reflexão específica sobre as origens e desenvolvimento do que se convencionou denominar de Welfare State. (SILVA, 2015, p. 1)

Logo, vemos que o Estado do Bem Estar Social foi o modelo de Estado que introduziu políticas públicas de cunho social, e portanto, essas últimas estão necessariamente associadas àquele.

Segundo Draibe (2006):

Tal como aqui é entendido, o Estado de Bem-Estar é um fenômeno histórico moderno, isto é, as instituições da política social acompanharam o processo de desenvolvimento e modernização capitalistas em sentido preciso. Ao provocar a migração de grandes massas humanas do campo para as cidades, tal processo introduz desequilíbrios e mesmo destruição das comunidades locais, de seus sistemas culturais e familiares, de seus tradicionais mecanismos de proteção social. Mas tal processo traz também consigo formas institucionais novas que, no longo prazo, evitam ou reduzem a anomia em sociedades que se modernizam. Típicas da segunda metade do século passado, as instituições do moderno sistema de proteção social constituem em países de desenvolvimento tardio o principal instrumento de compensação ou reequilíbrio, já

que seus sistemas de seguridade social, educação e outros serviços sociais viabilizam o trânsito e a incorporação das massas rurais na vida urbana na condição salarial. (DRAIBE, 2006, p. 18).

Portanto, o Estado do Bem Estar surge a partir de uma nova realidade, a saber, a instituição do capitalismo moderno, que traz consigo os desequilíbrios sociais provenientes das grandes migrações rural-urbanas. É justamente pela necessidade de novos meios de proteção social que surgem as políticas sociais típicas do Estado do Bem Estar.

Segundo Kerstenetzky (2011), de uma maneira geral, o Estado do Bem Estar Social pode ser considerado “componente de uma estratégia desenvolvimentista”, compreendendo “um conjunto articulado de instituições e políticas que, assegurando direitos sociais universais, podem contribuir ativamente para a equidade e para a expansão de recursos necessária à efetivação dos direitos” (p. 2). Logo, vemos que com o Estado do Bem Estar introduz-se a questão da efetivação dos direitos através das políticas sociais, e que para essa efetivação há uma forte expectativa no papel da Economia (desenvolvimento econômico).

Para melhor compreensão do funcionamento do Estado do Bem Estar Social no Brasil e o vínculo que mantém com a Assistência, discorrerei de maneira resumida sobre o conceito geral do Estado do Bem Estar, e posteriormente, sobre as particularidades de sua instituição e seu desenvolvimento no Brasil.

1.1.1. O QUE É O ESTADO DO BEM ESTAR SOCIAL

O Estado do Bem Estar Social, também conhecido como *Welfare State*, seria, segundo Medeiros (2011, p. 6), “a mobilização em larga escala do aparelho de Estado em uma sociedade capitalista a fim de executar medidas orientadas diretamente ao bem-estar de sua população”.

Kerstenetzky (2011) utiliza a seguinte definição para o Estado do Bem Estar Social:

(...) conjunto articulado de políticas e instituições que expressam o reconhecimento da responsabilidade pública sobre o bem-estar social (entendido como o bem-estar de indivíduos e grupos dentro da sociedade), a partir do entendimento de que este não pode ser garantido pelas instituições de uma economia de mercado em seu funcionamento normal. (KERSTENETZKY, 2011, p. 3)

Portanto, o Estado do Bem Estar Social é caracterizado principalmente por sua

responsabilização frente ao provimento do bem-estar de seus indivíduos e grupos, a partir do reconhecimento de que a economia de mercado, por si só, não é capaz de fazê-lo. Ou seja, o Estado do Bem Estar pressupõe forte atuação e interferência do Estado com vistas ao bem-estar de uma população.

O Estado do Bem Estar Social surge primeiramente na Alemanha ao fim do século XIX, e, logo depois, em outros países da Europa Ocidental e da América do Norte. É um fenômeno diretamente relacionado ao capitalismo industrial, e marcado pela presença da seguridade social⁹ e da extensão da cidadania política¹⁰, tendo se consolidado no período entre guerras. Segundo Kerstenetzky (2011, p. 8), “os EBES [Estados do Bem Estar Social] não conformam uma entidade monopolítica”, de maneira que dele emergem três tipos de regime, de acordo com a variação de suas instituições e resultados, que seriam: “o liberal, o conservador, e o social democrata”. Apesar disso, de acordo com Medeiros (2011), o Estado do Bem Estar Social pressupõe a existência de algumas características comuns que norteiam sua atuação política, independente do regime em que se insere.

A primeira delas seria a regulação da economia capitalista por meio de políticas macroeconômicas de cunho Keynesiano. Sendo assim, as políticas sociais teriam o papel de a) incentivar a expansão da demanda agregada e b) liberar as reservas de capital privado para investimentos, através da responsabilização do Estado pelos custos referentes aos riscos do emprego industrial. Dessa forma o Estado do Bem Estar funcionaria justamente como um instrumento capaz de reagir anticíclicamente às flutuações da demanda, conforme as teorias Keynesianas¹¹ (MEDEIROS, 2011).

⁹Segundo Torres, “a seguridade social é o conjunto de ações e instrumentos por meio do qual se pretende alcançar uma sociedade livre, justa e solidária, erradicar a pobreza e a marginalização, reduzir as desigualdades sociais e promover o bem de todos. Essas são diretrizes fixadas na própria Constituição Federal no artigo 3º. Ou seja, o sistema de seguridade social, em seu conjunto, visa a garantir que o cidadão se sinta seguro e protegido ao longo de sua existência, provendo-lhe a assistência e recursos necessários para os momentos de infortúnios. É a segurança social, segurança do indivíduo como parte integrante de uma sociedade”. Disponível em: http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&%20artigo_id=11212.

¹⁰Para Marshall, apud Saes (2001, p. 380), “(..) a cidadania política na sociedade industrial moderna ou contemporânea (nós diríamos, sociedade burguesa ou capitalista) designa a participação do Povo – isto é, dos indivíduos que o compõem – no exercício do poder político. Tal participação concretiza-se, segundo Marshall, como exercício efetivo, por parte do Povo, do direito de escolher seus governantes”.

¹¹ A teoria Keynesiana é conhecida por defender a intervenção estatal na economia com o objetivo de conduzi-la ao pleno emprego. John Maynard Keynes foi o fundador da macroeconomia e suas teorias estão presentes em três principais obras: “The Economic Consequences of Peace” (As Consequências Econômicas da Paz), 1919; “A Treatise on Money” (Um Tratado sobre Moeda), 1930; “General theory of employment, interest and money” (A Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda), 1992. Keynes teve enorme influência na renovação das teorias clássicas e na reformulação da política de livre mercado. Segundo Contador (1977, p. 133): “Um dos grandes legados da Teoria geral de Keynes foi questionar a ideia clássica de que o pleno emprego seria um estado e uma

A segunda característica do Estado do Bem Estar Social seria a regulação política da sociedade através da mediação do Estado no processo de barganha entre capitalistas e trabalhadores. Ou seja, o Estado passa a regular o poder tanto de industriais como de trabalhadores através do firmamento do “compromisso Keynesiano”¹², que permite, dentre outras coisas, certo controle da economia por parte dos representantes dos trabalhadores, redistribuição de ganhos de produtividade e pleno emprego, etc. Garantindo o controle dos riscos das relações de trabalho, o Estado do Bem Estar Social permite que os trabalhadores aceitem a condição de assalariamento, em vez de optar por outras formas de subsistência (MEDEIROS, 2011).

E em terceiro e último lugar, o Estado do Bem Estar Social seria responsável por aspectos relacionados à cultura política e à organização da máquina pública. Nele, a Burocracia teria papel fundamental, uma vez que os burocratas tem interesse direto nesse tipo de administração pública. Primeiro porque são eles próprios beneficiários das políticas sociais e segundo, porque a administração do Estado do Bem Estar Social depende da consolidação burocrática da máquina pública para conseguir prestar os serviços das políticas sociais (MEDEIROS, 2011).

1.1.2. O ESTADO DO BEM ESTAR SOCIAL E A INTEGRAÇÃO ECONÔMICO-SOCIAL

Com base no que foi exposto até aqui, pode-se concluir que o Estado do Bem Estar Social só existe devido ao capitalismo, e que se baseia num combinado de políticas sociais e econômicas.

Segundo Draibe (2006), o Estado do Bem Estar pressupõe uma gestão baseada tanto

tendência natural da economia. Para o pensamento clássico até então reinante, o desemprego seria uma condição meramente transitória, pois os salários reais ajustar-se-iam garantindo um retorno automático ao pleno emprego. Uma vez nesta situação a oferta agregada criaria a sua própria demanda, perpetuando o pleno emprego. Esta argumentação ficou conhecida na literatura como "lei de Say". Ou seja, a economia estaria sempre operando ao longo da sua curva de possibilidades de produção. Em franca oposição, a revolução keynesiana enfatizou a ideia de que a economia poderia operar no interior da sua fronteira de possibilidades - e lá permanecer indefinidamente (...) Se a economia está operando a um nível muito inferior ao pleno emprego isto significa que recursos e fatores não são escassos - pelo menos temporariamente - e um acréscimo na produção pode ocorrer a um custo de oportunidade nulo ou negligível, bastando para isto incentivar a demanda efetiva ao nível adequado.”

¹² Segundo Przeworsky e Wallerstein (1988), apud Medeiros (2011), esse compromisso diz respeito à mediação de relações privadas por instituições públicas democráticas com objetivos macroeconômicos.

em políticas sociais como econômicas, que trabalham de maneira interdependente. Por este motivo, as políticas sociais estão geralmente relacionadas a fins de desenvolvimento econômico, e as políticas econômicas, por sua vez, são geralmente apontadas como condição para alcançar o desenvolvimento social. Essa relação é completamente variável de acordo com o tipo de regime adotado por cada Estado do Bem Estar, sendo algumas vezes mais propensa às políticas econômicas, e outras vezes, mais propensa ao desenvolvimento social ou humano. A autora chama essa tradicional relação de “análise integrada da economia e da política social”, e sobre ela diz o seguinte:

É longa a tradição da análise integrada da economia e da política social. Constituiu o eixo analítico das grandes vertentes da moderna sociologia histórica e dos estudos do desenvolvimento econômico, de Marx a Weber, a Durkheim e a Polanyi. No campo da teoria econômica, pode ser identificada nos postulados do pensamento neoclássico, que relaciona a política social a seus efeitos redistributivos e de inversão em capital humano. Seguramente, sua formulação mais sofisticada encontra-se no pensamento keynesiano que captou com precisão círculo virtuoso com que o econômico e social se inscrevem na dinâmica de crescimento econômico e desenvolvimento social, visível no capitalismo regulado do pós-guerra. Por distintas que sejam, correntes intelectuais como as referidas, além de apontar à questão da equidade, não perderam de vista a relação entre as modernas instituições da política social e o processo de desenvolvimento e modernização capitalistas. (DRAIBE, 2006, p. 4).

Logo, é notória a interdependência entre economia e políticas sociais em análises econômicas/sociais tradicionais, porém ela se expressa ainda mais profundamente na abordagem da teoria Keynesiana.

Draibe (2006) observa que nas últimas décadas há uma forte tendência entre diversos autores – entre os quais cita Taylor-Gooby (1998 e 2001), Giddens (1998), Vandembroucke (2005) – de focar demasiadamente o crescimento econômico como principal motivador do desenvolvimento social. Segundo esse enfoque o desenvolvimento social se daria mediante a inserção produtiva, e essa concepção, ao influenciar vários governos, sobretudo latino-americanos, tem feito florescer programas que visam a capacitação, o emprego produtivo e o auto emprego, como as linhas de crédito específicas para microempresários, por exemplo. No entanto, tal corrente redundaria em “desprezo às questões de justiça social, universalidade e igualdade, com o quê, em última instância, encobriria sob roupagens da pós-modernidade um real ataque ao Estado de Bem-Estar” (SABEL e ZEITLIN, 2003 apud DRAIBE, 2006, p. 6). Ou seja, esse enfoque levaria à desconsideração das desigualdades pré-existentes, e das diferenças de oportunidades e acesso à renda.

Kerstenetzky (2011) percebe ainda uma tendência de “privatização do bem-estar”, à medida que o ativismo estatal desloca-se para o financiamento e a regulação, principalmente

nas políticas de aposentadorias, que sofreram reformas migrando do sistema público para sistemas de múltiplos pilares. Observando alguns países como Dinamarca, Inglaterra, Bélgica, França e Alemanha, constata que a maioria dos países “estimulou elementos de competição de mercado dentro dos serviços de provisão pública e algum nível de envolvimento do setor privado” (p. 18). Ou seja, ocorre uma combinação entre provisões dos setores público e privado, onde as estruturas de governança estariam incorporando princípios de mercado na provisão pública, ao mesmo tempo que a provisão de serviços privados estaria incorporando princípios de responsabilidade.

1.1.3. OS REGIMES DE ESPING-ANDERSEN

É fundamental no estudo acerca do Estado do Bem Estar, os estudos de Esping-Andersen, que formulou em 1990 a tipologia dos três regimes de Bem Estar observados nos países desenvolvidos: o liberal, o conservador e o social democrata. Kerstenetzky (2011) discorre acerca das motivações e pressupostos dessa tipologia da seguinte forma:

Esping-Andersen sugere uma conceituação de Estado de bem-estar social mais abrangente do que a mera contabilização de programas de transferência de renda e de provisão de serviços – ou “políticas de melhoramento social” – de modo a contemplar o papel mais amplo do Estado na administração e organização da vida econômica, com impactos sobre o bem-estar social. A questão de como documentar a existência de um EBES é então tratada a partir da identificação de como, e em que medida, o Estado, em diferentes países, contribui para a desmercantilização do bem-estar (diminuição da dependência dos cidadãos em relação ao mercado para se assegurarem do bem-estar), do tipo de estratificação social resultante da ação do EBES e, finalmente, do arranjo de provisão de bem-estar prevalecente (se centrado na família, no mercado ou no Estado). O pressuposto é que em todas as economias contemporâneas haveria certo mix família-mercado-Estado na provisão de bem-estar, que permitiria algum grau de desmercantilização dos cidadãos, produzindo uma nova estratificação social, que de certo modo corrigiria a estratificação social gerada pelo mercado. (KERSTENETZKY, 2011, p. 8)

Ou seja, a teoria dos três regimes de Esping-Andersen está baseada na constatação de que, na contemporaneidade, as economias tem níveis diferentes de responsabilização do Estado sobre o bem-estar de sua população. Os três regimes as classificariam em algum dos três níveis observados, que flutuam entre três esferas diferentes de provisão do bem-estar: Estado, família e mercado.

Draibe (2006) expõe basicamente o que seriam os três regimes propostos por Esping-Andersen. O primeiro regime, liberal, seria aquele em que predomina o mercado enquanto provedor social, com menos peso da família e do Estado. No regime conservador, a

família tem papel central na provisão social, e no regime social democrata o Estado ocupa essa centralidade.

Segundo Kerstenetzky (2011), no regime liberal o Estado estimula o mercado subsidiando esquemas de bem-estar privado. Nesse caso o sistema de proteção social é mínimo (Ex.: Estados Unidos, Austrália e Canadá). No regime conservador, “os direitos sociais garantidos pelo Estado acendem ao cidadão principalmente por meio de sua inserção no trabalho. (...) Para os que estão fora do mundo do trabalho, a família é a provedora de bem-estar” (p. 9) (Ex.: Áustria, França, Alemanha e Itália). No regime social democrata o Estado promove a provisão pública de bem-estar através da universalização da igualdade e da desmercantilização; há o compromisso do Estado com o pleno emprego, que se traduz no “direito ao trabalho” (Ex.: Suécia, Dinamarca, Noruega e Finlândia).

Para Draibe (2006), apesar das críticas às possibilidades e limites do uso das categorias de Esping-Andersen para países distintos dos originalmente considerados pelo autor – que seriam principalmente os argumentos da especificidade e do insuficiente grau de desenvolvimento socioeconômico - os regimes por ele estabelecidos não devem ser tomados apenas como meros tipos-ideais destinados à comparação. Eles podem e devem ser utilizados em situações distintas daquelas sobre as quais foram construídos, uma vez que se tratam de conceitos intermediários, que “ao mesmo tempo que retêm os atributos gerais de um fenômeno dado, captam e retêm, por generalização, atributos próprios de um conjunto dado de casos particulares” (p. 12).

Sendo assim, Kerstenetzky (2011) se propôs a identificar qual tipo de regime estaria vigorando no Brasil na contemporaneidade, considerando as especificidades e historicidades que aqui se colocam, e observou que há uma certa combinação entre os três regimes apontados por Esping-Andersen. O Estado do Bem Estar Brasileiro, porém, será melhor abordado no próximo item, onde pretende-se entender quais são exatamente essas especificidades.

1.2. O ESTADO DO BEM ESTAR SOCIAL NO BRASIL

O Estado do Bem Estar, anteriormente considerado um tipo de governo existente apenas em países europeus desenvolvidos, recentemente passa a ser reconhecido em países de desenvolvimento tardio, porém sob novos conceitos específicos desses novos contextos. Uma categoria que permite pensar e comparar diferentes tipos de Estado do Bem Estar ao longo dos

anos e em diferentes contextos é justamente o enfoque dos regimes de Bem Estar (DRAIBE, 2006).

Segundo Medeiros (2011), no Brasil, o surgimento do Estado do Bem Estar Social não esteve relacionado ao controle econômico da superprodução assim como nos Estados da América do Norte e da Europa Ocidental. Primeiro porque a superprodução não era um problema decorrente da demanda interna, e sim das flutuações do mercado externo, e segundo, porque as políticas de expansão do consumo não atingiriam um grande contingente de trabalhadores, já que o público afetado por elas era bastante restrito.

Na verdade, segundo o autor, “as políticas sociais no período anterior à Revolução de 1930 eram fragmentadas e emergencialistas, apesar de haver indícios de uma atuação mais global por parte do Estado” (p. 9). Além disso, essas políticas tinham como objetivo, desde seu início, controlar os movimentos de trabalhadores no país, pela estratégia de evitar possíveis problemas com a classe trabalhadora; ou nas palavras de Medeiros (2011), “antecipar algumas demandas (...) para, com isso, restringir a legitimidade das lideranças trabalhadoras nas reivindicações sociais e limitar a capacidade de mobilização dos trabalhadores em geral” (p. 9).

Dessa forma:

(...) diferentemente de uma história na qual o Welfare State surge como resultado das barganhas políticas dos trabalhadores, o Brasil tem, na generalização e coordenação de suas políticas, um mecanismo de constituição da força de trabalho assalariada por intermédio do Estado. Esse papel foi extremamente importante para o processo de modernização. Como a maior parte dos bens de capital e tecnologia era importada e a mão-de-obra encontrava-se no setor agroexportador da economia, criou-se um descompasso entre meios de produção e força de trabalho. O Welfare State brasileiro atuou sobre esse descompasso, o que facilitou a migração dos trabalhadores dos setores tradicionais para os setores modernos e a constituição de uma força de trabalho industrial urbana no país (MEDEIROS, 2011, p. 10).

Mas a instituição, propriamente dita, do Estado do Bem Estar Social no Brasil vai se dar na década de 1930 com o governo Vargas, considerado populista e autoritarista, principalmente no que tange às repressões aos movimentos trabalhistas. Nesse período as políticas sociais consagraram-se a partir de seu caráter conservador, e assim perduraram, sem importantes mudanças, até a década de 1960. Inclusive, foi nesse período que as bases do sistema de seguridade social foram definidas, e isso inclui: a criação do Ministério do Trabalho; expedição de nova legislação trabalhista; regulamentação do trabalho feminino, de menores, da jornada de trabalho, férias, demissões, e acidentes de trabalho; criação da Justiça do Trabalho; regulamentação da organização sindical; criação do Ministério dos Negócios de Educação e

Saúde Pública, estatização da Previdência Social; participação paritária da União nas contribuições previdenciárias (MEDEIROS, 2011).

Essas políticas sociais do governo Vargas acompanhavam o objetivo principal de alcançar o desenvolvimento, através da atuação cada vez maior do Estado na regulação da economia e da política. Não foi possível, nesse momento, cumprir com o caráter redistributivo do Estado do Bem Estar Social, já que este pressupunha certa autonomia da burocracia em relação ao governo, e no Brasil, o grupo de funcionários públicos era um grupo comprometido com o governo - e, portanto, sem interesses de coalização política com alguns movimentos trabalhistas (MEDEIROS, 2011).

O caráter repressor do Estado do Bem Estar Brasileiro aos movimentos trabalhistas (de esquerda e direita) continua no Estado Novo (1937-1945), quando diminui-se o poder dos estados na execução das políticas sociais através da centralização político-administrativa das decisões no governo central.

Dessa forma, o “compromisso” firmado na política social brasileira, diferentemente dos “compromissos” firmados nas democracias capitalistas do Norte da América e da Europa Ocidental, abrangeu, nesse período, apenas os grupos pertencentes ao núcleo capitalista, e excluiu os grupos sociais trabalhistas (MEDEIROS, 2011).

A partir de 1945, com o retorno do regime democrático, houve mudanças significativas no sistema representativo. Porém, em relação às políticas sociais do Estado do Bem Estar Social as alterações não foram tão significativas, apesar da maior mobilização das massas urbanas e dos sindicatos. Sobre a seguridade social, Maloy (1979, p. 108), apud Medeiros (2011), irá dizer: “Uma parte significativa dos programas (...) pressupunha a concessão de benefícios na medida da contribuição prévia para o sistema, tratando-se, obviamente, de um mecanismo incapaz de romper a inércia das desigualdades”. Ou seja, ainda havia, nesse momento, sérios problemas com a capacidade redistributiva do Estado Social (MEDEIROS, 2011).

A partir de 1964, com o regime militar, há a consolidação do sistema de seguridade social. O Estado do Bem Estar Social deixa de ter a característica populista, para assumir o caráter compensatório e produtivista. Isso significava, respectivamente, diminuir as desigualdades sociais e contribuir para o crescimento econômico. As políticas sociais tornaram-se mais abrangentes e complexas, devido ao maior investimento de recursos provenientes, inclusive, da iniciativa privada, através da privatização da política social. Essa privatização, no

entanto, acarretou em maior transferência de recursos a estratos de maior renda, priorizando seus interesses (MEDEIROS, 2011).

A Constituição de 1988 foi responsável por uma reforma no sistema de seguridade social, caracterizado sobretudo pela descentralização político-administrativa das políticas públicas, que se consolida em 1993, com a instituição da Lei Orgânica da Assistência Social – LOAS. Os principais pontos positivos alcançados pela reforma foram o reconhecimento da Assistência Social, da Saúde e da Previdência enquanto direitos, e a universalização e gratuidade do acesso aos serviços assistenciais. Destacam-se a criação do Sistema Único de Saúde, a criação do seguro-desemprego, o estabelecimento de piso mínimo para os benefícios previdenciários, dentre outras ações.

Reis e Silveira (2012), citando a Constituição Federal (1988), dizem:

Conforme estabelecido no artigo 194 da Constituição de 1988, o atual Sistema de Seguridade Social brasileiro “compreende um conjunto integrado de ações de iniciativa do poder público e da sociedade destinadas a assegurar os direitos relativos à saúde, à previdência e à assistência social”. Quanto à forma de financiamento deste sistema, o artigo 195 estabeleceu que “a seguridade social será financiada por toda a sociedade, de forma direta e indireta, nos termos da lei, mediante recursos provenientes dos orçamentos da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios, e das seguintes contribuições sociais” (BRASIL, 1988 apud REIS e SILVEIRA, 2012, p. 7).

Ou seja, de acordo com a nova Constituição, Saúde, Previdência e Assistência são direitos que devem ser providos por iniciativa do Estado e da sociedade.

Segundo Yasbek (2005), a Constituição de 1988 sugere uma nova visão acerca da pobreza urbana, uma vez que são introduzidas medidas que ampliam o debate acerca dos direitos universais dos indivíduos e não apenas da assistência das necessidades do pobre como uma visão meramente filantrópica.

Para Telles (2001), a política de Seguridade Social de 1988 marca o início de uma série de iniciativas Estatais que visam contemplar o pobre não inserido no mercado de trabalho formal. Considera que o alcance inédito da proteção social aos informais foi um marco, uma vez que na década de 80, o mercado informal abrangia um contingente muito significativo da população economicamente ativa, que não tinha relevância, pois se encontrava “à margem das regras formais da “cidadania regulada” construídas no estreito figurino corporativo da tradição getulista e que, (...) mantém operante o princípio excludente montado nos anos 30” (p. 4).

Costa (2005), defende que a nova Constituição e a LOAS permitiram considerar,

pela primeira vez, a pessoa em situação de rua enquanto alvo da atuação do Estado, através das políticas públicas. Mas apesar do novo patamar alcançado pelo Estado do Bem Estar Social Brasileiro com as reformas da nova Constituição, reconhece que:

Ainda assim, nos últimos anos, concretizaram-se poucas iniciativas públicas destinadas a essa população. Merecem destaque os municípios, com experiências criativas e inovadoras, porém restritas diante da crescente demanda. As áreas de Saúde e Segurança atuaram de maneira indireta, restando apenas à Assistência Social equipamentos urbanos e projetos sociais (COSTA, 2005, p.6).

O próximo ponto se propõe a discorrer um pouco mais detalhadamente sobre os obstáculos que ainda hoje se impõe ao Estado do Bem Estar Social Brasileiro, e, conseqüentemente, à implementação e execução plenas de suas políticas de assistência, impedindo a atuação mais eficiente no que tange ao combate à desigualdade, a pobreza urbana, às pessoas em situação de rua, e outros problemas sociais a esses relacionados.

1.3. DINÂMICAS E DIFICULDADES DA IMPLEMENTAÇÃO DO ESTADO DE BEM-ESTAR NO BRASIL

Os maiores problemas relacionados à não eficiência das políticas de assistência no Brasil atualmente estão relacionados a dificuldades nos processos de descentralização da assistência e participação da sociedade civil nas decisões acerca das políticas públicas, previstos na Constituição Federal. Como dito anteriormente, a descentralização político-administrativa da assistência requer 1) maior responsabilidade dos Estados e Municípios no financiamento e execução de políticas públicas assistenciais e 2) a criação dos Conselhos Municipais de Assistência Social (abertura para a participação da sociedade civil).

Segundo Campos (2005), o funcionamento do Conselho Municipal de Assistência Social (CMAS) pressupõe a existência de uma vida civil organizada formada por sindicatos, partidos políticos organizados, entidades comunitárias, religiosas, etc. E segundo Bulla e Leal (2006):

A representação da sociedade civil no CMAS vem sendo realizada por três segmentos: entidades e organizações de assistência social, profissionais da área social, e usuários da assistência social. Os assistentes sociais integram, junto com os psicólogos, o segmento dos profissionais da área (BULLA e LEAL, 2006, p. 8).

Ou seja, uma das formas de descentralização é justamente a formação do Conselho

Municipal de Assistência Social, que é composto por assistentes sociais, psicólogos, usuários da assistência e entidades de assistência.

Há, porém, entre alguns dos autores já citados (COSTA, 2005; CAMPOS, 2005; BULLA e LEAL, 2006; FONTENELE, 2007), a concordância no fato de que a descentralização político-administrativa da Assistência Social não tem funcionado como deveria, de acordo com o que está previsto em Lei. Ou seja, há alguns fatores que impedem ou dificultam a atuação plena dos Municípios e da Sociedade Civil nas políticas de assistência.

Segundo Campos (2005, p. 3) “a descentralização político-administrativa em curso preserva, no âmbito da União, as diretrizes, as regras e as ações que conformam o ordenamento político-institucional da assistência social”. Sendo assim, um dos grandes problemas da descentralização seria o fato de que os procedimentos assistenciais adotados nos Municípios seguem um plano nacional pré-estabelecido que não observa a especificidade das diferentes regiões e municípios brasileiros.

Além disso, considera-se também os problemas da fragilidade dos movimentos sociais municipais – pouco expressivos politicamente, sobretudo nos municípios de menor porte – e da “cultura política centralizadora”, que estaria relacionada às práticas benevolentes de políticos que mantêm práticas patrimonialistas de governo, simplesmente prestando favores à população em troca de reconhecimento, e tratando os direitos como benevolência; a assistência como assistencialismo (CAMPOS, 2005).

Fontenele (2007), citando Lima (2003), Almeida (1996) e Stein (1999, apud YAZBEK, 2004), relaciona ainda os seguintes problemas com respeito ao processo descentralizador da assistência:

Especificamente sobre a fragilidade do processo de descentralização da política de Assistência Social no Brasil, destacam-se alguns pontos: a inexistência de um projeto nacional de reforma da Assistência Social, no âmbito federal; as relações de patronagem entre a esfera federal e o poder local; a fragilidade política do movimento de apoio a esse projeto; o aparato institucional disforme, desarticulado e descontínuo, perpassado pelo clientelismo; as questões relativas à clientela, baixa vocalização, dificuldade de definição; a ausência de uma política nacional, enquanto um conjunto articulado de uma rede de serviços; depois o fato de que, essencialmente, não foram viabilizadas condições como autonomia dos entes federados, favorecimento da capacidade organizacional, efetivo financiamento das ações (LIMA, 2003; ALMEIDA, 1996). Yazbek ainda acrescenta os seguintes problemas, segundo Stein: “grande concentração de poder no executivo, nas três esferas de governo; existência de poder paralelo ao ‘comando único’, previsto na LOAS, com forte presença e poder da ‘primeira-dama’; precariedade da rede de assistência, ausência de fluxos de comunicação de uma esfera de governo para a outra e entre os conselhos nacional, estaduais e municipais; dificuldades na compreensão sobre o que são mínimos sociais e o que são entidades assistenciais” (STEIN, 1999, p. 41). (FONTENELE, 2007, p. 154).

Logo, vemos que fatores como relações de patronagem, clientelismo, falta de uma rede nacional articulada de serviços, falta de autonomia e financiamento dos Municípios e Estados são grandes vilões do “fracasso” do projeto de descentralização da Assistência.

Bulla e Leal (2006), apontam os problemas existentes na formação do CMAS, no que diz respeito à representação da sociedade civil. Segundo as autoras, a instituição do CMAS faz parte de um contexto de democratização do Estado e maior representação da sociedade civil na implementação de políticas em diversas áreas (educação, saúde, previdência, etc), através da criação dos conselhos gestores de políticas públicas baseados na Constituição de 1988. Por outro lado, as autoras questionam se, de fato, a participação da sociedade civil nos CMAS tem sido democráticas. O que as autoras entendem por participação democrática nos Conselhos é colocado a seguir:

Para que realmente esses espaços se fortaleçam como mecanismos de aperfeiçoamento da democracia e fortalecimento da cidadania, faz-se necessário que os representantes construam uma representação pautando sua intervenção na defesa de interesses coletivos e não de interesses particulares. E, para isso, é imprescindível que se contemple também a participação dos cidadãos nas decisões do conselho. A representação, entendida como a defesa de interesses gerais de determinados grupos por pessoas escolhidas para esse fim, pressupõe que, para representar determinado grupo ou segmento, o representante deve conhecer as demandas e necessidades desse segmento. Para que uma representação seja considerada democrática, ela deve ser desenvolvida de forma visível e transparente e com a participação dos grupos ou segmentos representados. (BULLA e LEAL, 2006, p. 5)

Ou seja, é imprescindível a escolha democrática dos cidadãos para a formação dos Conselhos, pois eles são os representantes da sociedade na tomada de decisões. Porém, em pesquisa realizada no CMAS de Santa Maria, RS, a constatação é clara:

Analisando as informações, conclui-se que não existem critérios definidos para a escolha dos representantes da sociedade civil. Os representantes não estão sendo escolhidos de forma democrática, a indicação é a forma predominante de escolha. A eleição é pouco utilizada e, quando ocorre, dá-se de forma isolada e não em fórum específico dos três segmentos que compõem a sociedade civil (BULLA e LEAL, 2006, p. 10).

Além do processo de escolha nada democrático dos representantes da sociedade civil, Bulla e Leal (2006), ainda constataram os seguintes problemas: 1) a maioria dos representantes faz parte também de outros Conselhos do Município, o que tira dos usuários das políticas assistenciais a possibilidade de representarem melhor seu segmento no CMAS; 2) a escolha dos representantes deveria ser feita por usuários da assistência social; 3) os representantes não demonstraram conhecimento sobre a legislação da política de assistência

social e sobre as atribuições do conselheiro.

Logo, vemos que a não concretização plena da descentralização é um fator que impede a execução de políticas públicas mais eficientes que contemplem os cidadãos inseridos na realidade da pobreza urbana, dificultando a ação mais engajada dos Municípios e da Sociedade Civil na Assistência Social. Este trabalho - e esse capítulo especificamente - tem como objetivo apresentar essas dificuldades de implementação da assistência no contexto urbano brasileiro, justamente associando-as aos vários tipos de recursos que a própria sociedade civil promove, desvinculada do Estado, a fim de alcançar demandas que as políticas públicas não estão alcançando. Tais ações, portanto, diferenciam-se da assistência (promovida pelo Estado). Nesse sentido, o próximo ponto pretende discorrer melhor acerca da diferença entre assistência e assistencialismo.

1.4. ASSISTÊNCIA E ASSISTENCIALISMO

Primeiramente, é importante dizer que pessoas em situação de rua – alvo de trabalhos voluntários como o Sopão – têm sido alvo tanto de práticas assistencialistas como de práticas assistenciais. Há uma diferenciação essencial entre ambas, que será explicitada para melhor compreensão deste trabalho. As práticas assistenciais são ofertadas pelas instituições vinculadas à Assistência Social, que a partir da Constituição de 1988 e da instituição da Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS), passou a ser considerada responsável pela execução de políticas públicas. Conforme Fontenele (2007):

A Política de Assistência Social no Brasil ganha novo estatuto com a Constituição Federal de 1988: passa a ser política pública, compondo a seguridade social, de responsabilidade do Estado e direito do cidadão, de caráter democrático, com gestão descentralizada e participativa. (FONTENELE, 2007, p. 153)

Ou seja, a Assistência prestada pelo Governo e parcelas organizadas da sociedade é política pública e direito, e está prevista na Constituição.

Segundo Costa (2005), antes da Constituição de 1988 as pessoas em situação de rua não eram consideradas responsabilidade do Estado. Porém,

Esse panorama começou a alterar-se a partir do final da década de 1980 e início dos anos noventa com a Constituição Federal de 1988, que considerou os direitos sociais como direitos fundamentais de todo cidadão, e com a Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS), que regulamentou os artigos 203 e 204 da Constituição Federal, reconhecendo a Assistência Social como política pública. De acordo com a nova legislação, portanto, o poder público passou a ter a tarefa de manter serviços e

programas de atenção à população de rua, garantindo padrões éticos de dignidade e não-violência na concretização de “mínimos sociais” e de direitos de cidadania a esse segmento social. (COSTA, 2005, p. 6)

Portanto, as práticas assistenciais são práticas vinculadas à ação do Estado no intuito de promover a garantia dos direitos fundamentais a todo cidadão, inclusive à pessoa em situação de rua.

O assistencialismo, ao contrário, está relacionado à práticas benéficas que visam atender necessidades pontuais dos indivíduos em situação de precariedade. A princípio, o assistencialismo nada tem a ver com garantia de direitos, e inclusive, é geralmente visto com maus olhos pelo senso comum por estar associado à troca de favores entre políticos e população. Logo, apesar de atribuímos ao Estado o papel da Assistência – garantia de direitos e execução de assistência enquanto política - Fidelis (2005) irá dizer que:

Apesar de termos legislações que avançaram no sentido do direito social, muitas ações desenvolvidas segundo a ótica dos interesses de dirigentes do Estado, têm-se caracterizado como assistencialistas, ou seja, ações que não emancipam os usuários, pelo contrário, reforçam sua condição de subalternização perante os serviços prestados. Estas ações constituiriam-se com base na troca de favores, principalmente no que se refere às políticas partidárias, em que parte da população torna-se receptora de “benefícios” não no sentido do patamar do direito e sim na perspectiva da troca votos e favores. Porém, para a população que depende dos serviços e benefícios transmitidos por essas políticas para garantir sua sobrevivência, não importa com que intenção as estão desenvolvendo, já que o fundamental é que não morra de fome, ou de outra necessidade qualquer. (FIDELIS, 2005, p. 2)

Podemos ver que o assistencialismo, portanto, também tem feito parte das ações governamentais, embora não seja o ideal. E podemos perceber também que o que diferencia assistência de assistencialismo, segundo essa visão, seria justamente a “intenção” com que certas medidas são tomadas, e não as medidas em si. Neste mesmo trabalho, Fidelis (2005), irá exemplificar isto, discorrendo a respeito das medidas emergenciais. Segundo ela, tais medidas muitas vezes são tidas como assistencialistas simplesmente por seu caráter emergencial, contudo “são tão dignas e necessárias quanto as demais ações, [e] o que realmente faz a diferença são os objetivos pelos quais são desenvolvidas” (p. 2).

Ainda de acordo com a fala de Fidelis (2005), a visão do assistencialismo tem sido estigmatizada não só pela associação com os interesses políticos mal intencionados, mas também por supostamente reforçar “sua condição de subalternização perante os serviços prestados”, não promovendo a emancipação dos usuários. É interessante destacar que na vivência com o grupo de voluntários da igreja evangélica Congregacional de Mato Alto, pude

perceber que essa visão está presente também entre alguns membros da comunidade, que não se opõe à distribuição de sopa, mas que em seus discursos, mostram certa discordância com a prática, uma vez que “o *“Sopão” está contribuindo para manter as pessoas na rua. Elas nunca vão querer procurar um emprego, se tiverem comida de graça*” (fala de uma senhora membro da Igreja).

Penso que há motivos concretos que justificam essa fala, mas também penso que não seria apenas uma questão de “procurar um emprego”. Até que ponto as oportunidades estão abertas às pessoas em situação de rua? Porém, essa não é uma pergunta que faz parte do tema abordado nesse trabalho, sendo necessário um estudo mais aprofundado acerca da questão.

Voltando à questão da diferenciação entre assistencialismo e assistência, é importante destacar que a Constituição Federal de 1988 e a LOAS (1993) instituíram certas diretrizes para a organização e Gestão da Assistência Social. Uma dessas diretrizes diz respeito à descentralização político-administrativa, que redistribui o poder de decisão acerca das políticas de assistência, por um lado entre as três esferas do Governo (esferas federal, estadual e municipal) e por outro, entre governo e sociedade. Significa dizer que:

conforme estabelece a LOAS, a descentralização deve ocorrer em duas dimensões: uma intragovernamental, que diz respeito ao deslocamento de prerrogativas da União para as esferas subnacionais; e outra que compreende o partilhamento de ações com a sociedade civil, cuja dimensão é extragovernamental. Teoricamente, nas duas dimensões, descentralizar significa redistribuição de poder (CAMPOS, 2005, p. 3).

Sendo assim, no Brasil hoje, não só a União, mas também os Estados e os Municípios, detém a responsabilidade de direcionar recursos à Assistência Social, financiando as políticas públicas e proporcionando assim um melhor planejamento dessas políticas. Além disso, a sociedade civil também possui responsabilidade de Assistência perante à Lei, através da instituição municipal do Conselho de Assistência Social – composto de igual modo por membros do governo e da sociedade civil – e de outras organizações.

1.5. A ASSISTÊNCIA SOCIAL NO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO

O Município do Rio de Janeiro conta hoje¹³, com a Secretaria Municipal de

¹³ Por hoje leia-se à época da pesquisa. Todas as informações apresentadas no ponto 1.5 desse trabalho dizem respeito ao período de Julho de 2016, podendo ter sofrido alterações.

Desenvolvimento Social (SMDS), à qual está vinculada a Coordenadoria Geral de Gestão do Sistema Municipal de Assistência Social (SIMAS), responsável pelo planejamento da política de Assistência Social. O SIMAS é instituído pela Lei 3343 de 28/12/2001 e regulamentado pelo Decreto nº 21058 de 03/02/2002. Estruturalmente, está dividido em “Gerência do Serviço Social da Saúde” e “Centro de Capacitação da Política de Assistência Social”.

A gerência do serviço social da saúde é responsável por coordenar, através de supervisões técnicas, o trabalho da equipe de serviço social nas unidades de saúde e nos demais espaços de atuação da política de saúde, a fim de garantir a qualidade dos serviços de saúde, bem como o acesso da população a esses serviços.

O Centro de capacitação é voltado para a qualificação do pessoal do serviço social, através de cursos, seminários e outros, e é realizado, muitas vezes, em parceria com universidades. Tem como objetivo aprofundar conteúdos da política nacional de assistência social, realizando pesquisas e levantamento de dados. Sua estrutura compreende formação, produção do conhecimento, divulgação e coordenação de estágio.

Além do SIMAS, a SMDS conta ainda com diversos programas sociais que abrangem diferentes públicos de acordo com as várias demandas. Os programas que atendem diretamente as pessoas em situação de rua são o “Acolhimento para adultos e famílias” e “família acolhedora”. O primeiro visa disponibilizar abrigos para pernoite de pessoas do mesmo sexo, ou grupo familiar, com ou sem crianças. O segundo visa acolher especificamente crianças e adolescentes inseridas em qualquer situação de risco, seja pessoal ou social, como violência doméstica ou abandono, por exemplo. O acolhimento é feito por casais, mulheres solteiras ou homens solteiros, que precisam cumprir com algumas exigências – como ter disponibilidade de tempo, idade entre 24 e 65 anos, não estar respondendo a inquérito judicial, etc. – e cumprir alguns compromissos – como garantir a frequência da criança/adolescente na escola, zelar por sua saúde, etc – além de precisarem passar pelo curso de capacitação que dura dois meses.

O acolhimento para adultos e famílias conta com nove centros de acolhimento espalhados pela cidade, sendo quatro deles na região da Zona Oeste, dois na região da Zona Norte e três no Centro. Os centros de acolhimento da Zona Oeste são: Centro de acolhimento Aldaíza Spozati, em Realengo; Centro de acolhimento Maria Teresa Vieira, em Jacarepaguá; Centro de acolhimento Boa Esperança, em Santa Cruz; e Centro de acolhimento João Manoel Monteiro, em Paciência. Logo, nenhum deles localizado no Bairro de Campo Grande.

Todos esses dados foram tirados das informações divulgadas pela própria Prefeitura

do Rio de Janeiro, através de seu *website*. Note-se que em um Município que conta com 33 regiões administrativas e 160 bairros, é evidente que a existência de nove centros de acolhimento com capacidade em torno de 50 pessoas cada significa uma oferta muito aquém da demanda que se pode estimar de pessoas em situação de rua.

De acordo com o último – e único – censo da população em situação de rua na cidade do Rio de Janeiro, realizado pela SMDS em 2013, há no Rio hoje, cerca de 5580 pessoas vivendo na rua, das quais aproximadamente 82% são homens¹⁴. 64,8% estão na rua há mais de um ano. Interessante o fato de que este levantamento foi realizado pela primeira vez em 2013. Outros levantamentos haviam sido realizados anteriormente nos anos de 2006, 2007 e 2008, porém, segundo a própria secretaria, com métodos inadequados e insuficientes. Nas pesquisas anteriores, o número máximo da população de rua chegou a 1932 pessoas (em 2007).

Vemos, portanto, que, embora os métodos de pesquisa difiram, há um aumento significativo no volume quantitativo da população de rua do Rio de Janeiro nos últimos anos. Talvez pela constatação empírica desse crescimento tenha surgido a intenção do Estado em realizar um censo mais completo. Segundo o relatório divulgado pela Secretaria, o objetivo do censo foi justamente orientar o desenvolvimento de políticas públicas que atendessem com eficiência aos moradores de rua, através de programas voltados para a família, para os jovens, e outras delimitações de grupos. Apesar disso, vemos que os programas ainda são limitados, bem como as ações de assistência efetiva.

Como capítulo inicial, o presente texto permite ter uma visão geral de como as políticas de assistência se relacionam com o contexto prévio de implementação do Estado do Bem Estar Social, o que contribuiu para a tendência de universalização dos direitos no mundo e no Brasil.

Vemos que o Estado do Bem Estar é uma tendência que tem alcançado diversos países de base capitalista, e que, por mais que possua características comuns a todos esses países

¹⁴Não há um censo a nível nacional que levante o número de pessoas em situação de rua. Segundo o IBGE, há poucos estudos e levantamentos no Brasil, cujos trabalhos são realizados pelas Secretarias de Assistência Social dos maiores municípios.

– como políticas econômicas de cunho Keynesiano – mantêm particularidades que acompanham as especificidades de cada país. Nos países desenvolvidos é possível abranger essas particularidades através de três principais regimes introduzidos pela tipologia de Esping-Andersen, quais seriam o liberal, o conservador e o social democrata. Nos países de desenvolvimento tardio, tais quais os países do leste asiático e da América-latina, introduzem-se novos fatores, porém não desconsiderando totalmente as classificações progressas.

No caso específico do Brasil, vemos que o Estado do Bem Estar Social origina-se de maneira distinta dos países desenvolvidos, como estratégia governamental para a constituição da força de trabalho necessária à modernização e ao desenvolvimento, tendo funcionado durante alguns anos sob caráter repressivo, a fim de antecipar possíveis exigências da classe trabalhadora. O caráter centralizado das políticas sociais perdurou até o fim da década de 1980, e contribuiu para impossibilitar a diminuição das desigualdades. A constituição federal de 1988 trouxe novidades significativas ao sistema de seguridade social que passou a se aproximar da universalização de direitos própria dos regimes sociais democratas, principalmente através da descentralização político-administrativa da política social.

Mesmo assim, vemos que existem fatores que impedem a plena implementação e execução das políticas sociais a nível estadual e municipal, incluindo a centralização do plano nacional de assistência, a precariedade na organização da sociedade civil, a formação pouco democrática dos Conselhos Municipais de Assistência Social, a relação de patronagem da esfera federal em relação aos Estados e Municípios e outros.

Esses fatores fazem com que o Estado de Bem Estar Social não se consolide em termos de efetividade das políticas, e trazem um panorama de insuficiência das políticas sociais. Em decorrência disso, percebe-se a atuação da sociedade civil em atividades assistencialistas por vezes desvinculadas da ação estatal.

CAPÍTULO 2: A PARTICIPAÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL E A ASSISTÊNCIA

No presente capítulo apresento a segunda hipótese deste trabalho, ou seja, a de que os trabalhos sociais voluntários das igrejas evangélicas estão relacionados à Assistência enquanto política pública. Nesse caso as igrejas aparecem como associações organizadas da sociedade civil que, entre outras atividades, executam políticas públicas, principalmente através da organização dos pobres para reivindicação de bens públicos. Para tanto, o capítulo está dividido em duas partes. Na primeira parte são apresentados os estudos acerca da relação entre a participação da sociedade civil e o Estado em diferentes partes do mundo. Nessa primeira parte são trabalhadas resumidamente as mudanças pelas quais passou o termo sociedade civil desde seu surgimento, com destaque para os estudos acerca do “capital social” – conceito introduzido pela teoria de Putnam – suas contribuições e dilemas, situando-os em relação à realidade latino-americana da participação social. Na segunda parte do capítulo, busca-se aproximar a discussão do caso brasileiro, onde serão analisados estudos acerca da participação social no Brasil, principalmente a partir da década de 1970, relacionada ao contexto de democratização e política neoliberal, bem como as mudanças ocorridas no perfil das associações a partir da década de 1990, quando, no geral, tem-se uma atuação mais direta e menos autônoma nas políticas públicas, com destaque para as peculiaridades das associações religiosas.

2.1 ESTUDOS A RESPEITO DA RELAÇÃO ENTRE A PARTICIPAÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL E O ESTADO EM DIFERENTES PARTES DO MUNDO

Sociedade Civil é um termo que vem sofrendo alterações ao longo do tempo, de acordo com as transformações sociais. Seu surgimento se deu no século XIX, a fim de expressar um fenômeno novo ocorrido nos países europeus e nos Estados Unidos, qual seja a dupla diferenciação entre mercado e família e entre Estado e Sociedade. Segundo Avritzer (2012):

Sociedade civil foi um conceito relacionado aos países da Europa e aos Estados Unidos até o início da terceira onda de democratização (COHEN & ARATO, 1992; KEANE, 1988a). Tal conceito surgiu no século XIX, por volta de 1820, como uma dimensão dualista capaz de expressar duas mudanças trazidas pela modernidade ocidental: a diferenciação entre as esferas econômica e familiar com a abolição da escravidão, e a diferenciação entre Estado e sociedade causada pela especialização sistêmica do Estado moderno. (AVRITZER, 2012, p. 384).

Ou seja, a princípio, o termo Sociedade civil surgiu para designar a diferenciação

entre três esferas da vida: Família, Sociedade e Estado. Nesse caso, segundo a concepção de Hegel, a Sociedade Civil dizia respeito à esfera dos interesses particulares, egoístas, e traduzia-se nas relações econômicas, ou seja, a Sociedade Civil destacava-se no âmbito do mercado (LOEBEL, 2007).

Já no século XX, o termo passou por transformações, de modo que a Sociedade Civil foi diferenciada também das relações econômicas, assumindo uma outra esfera que não a do mercado. Dessa forma, o conceito de Sociedade Civil já não abrange mais um significado dualista, mas sim tripartite, como segue:

O conceito surgiu ou ressurgiu na cena política e social no final do século XX com duas grandes diferenças do seu significado em relação ao século XIX: primeiro, envolvendo um significado tripartite, em que a sociedade civil se diferencia tanto do mercado como do Estado. Assim, diferentemente do início do século XIX, o mercado entendido como a esfera das atividades econômicas privadas também se diferencia da sociedade civil. Em segundo lugar, o conceito de sociedade civil reaparece para explicar os processos sociais que estavam ocorrendo nos países da Europa do Leste e nas sociedades latino-americanas (ARATO, 1981; COHEN & ARATO, 1992; KEANE, 1988a; 1988b; 1998; HABERMAS, 1995) (AVRITZER, 2012, p. 384).

Logo, ao mesmo tempo em que os estudos acerca da sociedade civil no século XX trazem grandes mudanças em relação a seu significado, diferenciando-a da esfera do mercado, eles se desenvolvem a partir das novas realidades de alguns países do leste europeu e da América Latina. Portanto, podemos dizer que os estudos acerca da relação Estado/sociedade nas sociedades latino-americanas, também consideradas “sociedades de desenvolvimento tardio” (CERQUEIRA e BOSCHI, 1977; AVRITZER, 2012; DAGNINO, 2004), desenvolvem-se em meio a um contexto de ressignificação do termo sociedade civil, que passa a separar as esferas sociedade civil e mercado. “Assim, o conceito de sociedade civil na América Latina surgiu como um conceito tripartite adaptado às formas de diferenciação entre o mercado, o Estado e a sociedade que se consolidou na região ao longo do século XX.” (AVRITZER, 2012, p. 385).

Segundo Frey (2003), o estudo mais aprofundado sobre a sociedade civil nos últimos anos se deu principalmente pela junção dos seguintes fatores: globalização crescente da economia, busca pela legitimidade da democracia liberal, e enfraquecimento do Estado na provisão de serviços essenciais à sociedade. Ou seja, segundo o autor, a análise de sociólogos e economistas passa a focar mais na participação social em detrimento dos estudos sobre mercado e Estado. Entre os novos estudos acerca da democracia participativa Frey (2003) destaca os estudos de Putnam (1993, 1995), que acarretaram na ênfase à concepção de “capital social”.

Em analogia aos conceitos de capital físico e capital humano, para Putnam, " 'capital social' se refere a elementos de organização social como as redes, normas e confiança social que facilitam a coordenação e a cooperação em benefício recíproco" (Putnam, 1995: 67). Contudo, capital social é sinônimo da existência de confiança social, normas de reciprocidade, redes de engajamento cívico e, finalmente, de uma democracia saudável e vital, sendo a formação do estoque de capital social resultado de um longo processo histórico. Portanto, foram as diferenças na vida cívica, baseadas em histórias político-institucionais distintas, que Putnam identificou como responsáveis pelas diferenças em relação ao desempenho das instituições, dos governos e, como consequência, do sistema produtivo nas diferentes regiões da Itália. (FREY, 2003, p. 176)

Ou seja, para Putnam, capital social diz respeito aos vários fatores que propiciam as associações, acarretando em uma maior (ou menor) participação social. Esse capital social mantém uma correlação direta com a efetividade das políticas públicas.

Segundo Rennó (2003), o capital social está relacionado a três principais condições coletivas de vida. A primeira diz respeito ao não incentivo externo do engajamento cívico, ou seja, o engajamento deve ser espontâneo; deve partir da própria sociedade e não ser imposto por fatores exógenos como o Governo, visto que o Governo tende a promover as associações que lhe interessam. O segundo diz respeito a três fatores que caracterizam uma maior propensão ao engajamento, chamados de “indicadores clássicos do capital social”. São estes indicadores: a confiança interpessoal, a tolerância política e o otimismo. Confiança interpessoal refere-se ao nível de confiança que pessoas de uma sociedade mantêm entre si no que diz respeito às atitudes esperadas (não oportunistas), e está relacionada à ideia de reciprocidade. Tolerância política refere-se ao modo como as pessoas reagem às divergências entre posicionamentos políticos, sendo mais abertos a aceitação de diferentes pontos de vista. E o otimismo refere-se à expectativa de um futuro melhor, e consequentemente, de atitudes melhores de outras pessoas. A terceira condição em que se baseia a teoria do capital social seria a forma como o indivíduo passa seu tempo de lazer. Algumas atividades contribuem para uma maior participação social visto que incentivam práticas coletivas, como a prática de esportes por exemplo, abrindo a possibilidade de maior interação social, troca de ideias, etc. Práticas individuais (como assistir televisão) tendem a influenciar negativamente o nível de participação social, a não ser que contribuam para a informação do indivíduo.

Ainda de acordo com Rennó (2003), o argumento de Putnam basicamente baseia-se em que o nível de participação social determina a efetividade da democracia em determinada sociedade: “A lógica do argumento de Putnam é que uma sociedade civil ativa é fundamental para o fortalecimento de uma ordem política democrática. Nessa lógica, uma sociedade organizada precede um regime democrático eficiente” (p. 73).

Isso pode ser claramente percebido em dois dos trabalhos de Putnam. No trabalho “Making Democracy Work” (1993) Putnam analisa a democracia italiana, concluindo que o desempenho da participação social influi diretamente no desempenho das ações governamentais. A mesma tendência é observada no trabalho “Bowling alone: America's declining social capital” (1995), em que analisa a sociedade americana. (FREY, 2003).

De acordo com Frey (2003), neste último, Putnam (1995) concluiu que houve, nos últimos trinta anos, um declínio generalizado do engajamento cívico na sociedade americana, seja em participações associativas e políticas, seja em participações nos mais diversos grupos (sociais, religiosos, sindicais, etc). Em contrapartida, aumentaram as participações em movimentos sociais, porém, não em uma medida que compensasse a diminuição do engajamento cívico – ou seja, considera que os movimentos sociais não fazem parte da lógica do capital social que beneficia o engajamento cívico. Logo, o objetivo de Putnam (1995) era justamente o de defender o caráter imprescindível das associações para o engajamento, demonstrando empiricamente a tendência de atomização da sociedade contemporânea.

Putnam está proporcionando, com base em seus estudos, uma fundamentação empírico-científica da tese da erosão do engajamento cívico público e da atomização progressiva da sociedade contemporânea. De acordo com Putnam, as organizações básicas da vida social são essenciais para o estabelecimento de normas e padrões comuns, para a promoção de confiança social e interpessoal e, no final, para o crescimento do engajamento cívico. A suposição básica de Putnam é que membros de associações tendem a ser política e socialmente mais ativos, dando suporte às normas democráticas. Isto significa que a densidade de *todos os tipos* de associações em uma dada sociedade representa o seu estoque de confiança e reciprocidade, isto é, seu estoque de capital social. (FREY, 2003, p. 178)

Ou seja, segundo Frey (2003), Putnam é um defensor das associações – quaisquer que sejam - como principais desenvolvedoras do capital social, geradoras de liberdade, tolerância e igualdade, e portanto, principais ferramentas para alcançar um melhor desempenho das instituições governamentais.

Apesar de bem fundamentada, a teoria de Putnam sobre o capital social dá margem a brechas quando se considera o fato de estar toda ela baseada em dados quantitativos (*surveys*) que não contemplam todos os tipos de associações. Ou seja, nem todos os tipos de associações tendem a aumentar o engajamento cívico, sendo algumas delas associações criminosas ou opressoras, por exemplo. Putnam reconhece que há dois tipos de capital social: *bonding* (excludente, reforça apenas relações internas) e *bridging* (reforça relações com o ambiente externo). Porém, para os críticos, isso não é suficiente para abarcar a questão por completo, visto que até mesmo o tipo “bom” de capital social (*bridging*) não necessariamente irá gerar

liberdade, tolerância e igualdade. (FREY, 2003).

Segundo Frey (2003), a questão mais relevante para medir o grau de engajamento cívico, portanto, não é necessariamente a densidade de associações, mas sim, as características dessas associações, visto que, tradicionalmente, as associações tem sido instrumento das elites para manter a desigualdade em detrimento da transformação social. Nesse quesito, considera a teoria de Putnam um tanto quanto conservadora em relação ao comunitarismo. No caso dos países em desenvolvimento é ainda mais evidente a complexidade dessa tendência de dominação, como segue:

Nos países em desenvolvimento, os processos políticos costumam ser mais repletos de conflitos em função das fricções profundas existentes entre os grupos e classes sociais. No contexto da estrutura de dominação que reina nestes países colocam-se as seguintes questões: existem possibilidades de contribuir para a resolução de conflitos sociais através da mobilização das comunidades locais e do capital social, sem, necessariamente, seguir o modelo habitual caracterizado pelo cooptação dos pobres pela elite tradicional, pelo clientelismo e o populismo? Podem as comunidades locais se tornar atores relevantes em um processo de contestação e transformação social, estimulando um processo efetivo de emancipação individual e coletivo? Perante este desafio é evidente que não podemos limitar nossas investigações à densidade das associações, mas que é preciso levar em consideração os tipos de associações e grupos sociais, o grau de envolvimento dos cidadãos em tais grupos, assim como a qualidade da relação estabelecida entre os cidadãos e grupos sociais, de um lado, e os governos e administrações públicas, de outro (Maloney et al., 2000; Lowndes/VWilson, 2001). A partir de uma perspectiva brasileira, parece de fundamental importância, no que diz respeito ao desenvolvimento do capital social, repensar as questões das agentes sociais e dos arranjos institucionais necessários para a mobilização do capital social. (FREY, 2003, p. 183).

Ou seja, não basta haver mais e mais associações, se essas associações não forem formadas por uma maior abrangência de grupos sociais capazes de reivindicar direitos perante à administração pública, a fim de conquistar maior igualdade social e romper com a tradicional manutenção dos interesses da classe média/alta. Para isso, porém, é necessário que haja os caminhos para que as associações sejam formadas e cultivadas. Em outras palavras, no caso brasileiro, os meios para que um capital social mais democrático/abrangente seja desenvolvido devem ser mais efetivos, como por exemplo os Conselhos e outros locais de participação. Frey (2003) chama esses meios de “canais de comunicação” e sobre eles diz o seguinte: “Sem canais de comunicação que proporcionem às organizações comunitárias condições favoráveis para se engajar nas questões públicas, o capital social dificilmente pode ser mobilizado em prol da promoção do bem comum” (p. 185).

Para fins do presente trabalho tal constatação é imprescindível. Estamos falando de um tipo de associação considerada tradicional, ou seja, uma associação religiosa que trabalha voluntariamente para fins humanitários. Podemos – e devemos – questionar até que ponto essa

associação está promovendo a conquista de direitos para o público que visa assistir. Será que este capital social é um capital que promove maior igualdade social através do tipo de trabalho que realiza, ou apenas reproduz um modelo de ajuda humanitária nos padrões do “assistencialismo”? Será que este capital social promove a transformação social ou apenas mantém as relações de poder já existentes? Será que este capital social promove a transformação social ou apenas mantém a relação de dependência do assistido em relação ao assistente? Não são perguntas fáceis de responder. Diria eu que há muitas complexidades envolvidas. Entraremos mais a fundo nelas no terceiro capítulo.

Outra questão interessante, já citada, seria o nível de influência que o governo exerce sobre a manutenção de certos tipos de participação. De acordo com Frey (2003) Putnam (1993, 1995) – apesar de considerar negativa a influência do Estado no engajamento – não desenvolve suficientemente a ideia de que Governo, através de algumas instituições, seja responsável por “moldar” o desenvolvimento do capital social (beneficiando apenas formas tradicionais de associação concernentes a seus interesses), ao considera-lo meramente como fator exógeno às associações.

A respeito disso, Rennó (2003), citando Knight (1992) e Epstein & Knight (1998), introduzirá um outro ponto de vista igualmente interessante:

Como pôde ser visto acima, a ênfase de Putnam recai especialmente sobre atributos psicológicos e sociais que afetam as chances de participação de indivíduos em formas de ação coletiva. Contudo, o papel de instituições formais em estruturar a interação social limitando o leque de comportamentos oportunistas e servindo como fonte de informação para atores políticos é quase totalmente desconsiderada (KNIGHT, 1992; EPSTEIN & KNIGHT, 1998). Como dito anteriormente, para Putnam qualquer tipo de interferência estatal na sociedade civil leva a prejuízos para a formação de ações coletivas independentes e eficazes. É justamente esse ponto que leva Sidney Tarrow (1994) a criticar a visão reducionista da teoria do capital social. Segundo Tarrow, o papel do Estado e o tipo de intervenção estatal não podem desconsiderar-se como fatores explicativos para o sucesso de formas independentes de ação coletiva. Contrariamente ao que diz Putnam, o Estado pode ter papel positivo na geração de ação coletiva independente na sociedade civil. A intervenção estatal pode até mesmo estimular o ativismo cívico, principalmente quando tal intervenção diz respeito a garantir o acesso irrestrito e igualitário a um sistema legal eficiente. Instituições podem fomentar ação coletiva criando estruturas de oportunidade política para grupos sociais. Segundo ele, estruturas de oportunidade política “são dimensões consistentes do contexto político que podem encorajar ou desencorajar pessoas de participarem em ações coletivas” (idem, p. 18). Estruturas de oportunidade política são fatores exógenos à sociedade civil que afetam a capacidade de mobilização e recrutamento de grupos sociais. A idéia central é muito simples: quando as estruturas de oportunidade política reduzem os custos da participação, haverá mobilização social.

Vemos que para Rennó (2003), o Governo, além de interferir mais do que se imagina nas formas de ação coletiva, tem o poder de, inclusive, intervir positivamente nesse

quesito, proporcionando os meios para uma maior abertura à mobilização social e, conseqüente, maior democratização da participação, através de um acesso mais facilitado aos sistemas político e legal - estruturas de oportunidade política.

Com base nisso também é válido pensar em que medida é interesse do governo que tais associações (Religiosas) permaneçam oferecendo assistência a determinados grupos, seja por uma questão de política do Estado Mínimo do Projeto Neoliberal (DAGNINO, 2004), seja para conservar uma explícita “maquiagem” dos problemas urbanos contemporâneos, como a oferta insuficiente de empregos, falta de políticas públicas de moradia urbana, falta de serviços públicos essenciais como saúde e educação, etc.

Ou seja, é interessantíssimo pensar que os trabalhos voluntários religiosos podem não ser simplesmente um projeto interno de determinadas igrejas, mas sim, uma atividade que faz parte de um projeto político, ou seja, que segue – intencionalmente ou não – interesses políticos do Estado. Também voltaremos a essa questão mais adiante.

Embora não fosse seu tema central, os trabalhos de Putnam apresentam um ponto de vista interessante sobre algumas disparidades entre as tendências de participação social em diferentes parte do mundo – que, diga-se de passagem, não deixa de ser questionável. Na Itália, destacou um grande número de associações e, como consequência, um efetivo engajamento cívico. Nos países sul-americanos, por outro lado, destacou que o histórico de escravidão foi responsável por influenciar negativamente no grau de engajamento cívico da população. Nos Estados Unidos, como já dito, percebeu um declínio do engajamento cívico a partir da década de 1970, responsabilizando por isso o crescimento de movimentos sociais, considerando-os qualitativamente inferiores às associações tradicionais por não enaltecem a conectividade entre seus membros. (FREY, 2003).

De fato, o engajamento da sociedade civil na América Latina possui suas particularidades. Sobre elas debruçou-se Rennó (2003). Com o objetivo de estudar o envolvimento de cidadãos latino-americanos em organizações políticas e sociais através de dados estatísticos levantados por pesquisas da “Corporación Latinobarómetro”, divide as formas de mobilização coletiva na América Latina em quatro principais grupos: Associações de âmbito nacional, Grupos sociais locais, Movimentos ambientalistas, e Protestos políticos.

Tais grupos não poderiam ser estudados em conjunto, pois, segundo o autor, possuem objetivos e características diferentes ou até mesmo antagônicas entre si. O primeiro diz respeito aos sindicatos e partidos políticos. O segundo aos grupos de mães, associações de

bairros e aos grupos de igrejas, ou outros semelhantes. O terceiro difere-se dos dois primeiros principalmente por ser uma forma relativamente nova de associação e, portanto, não considerada tradicional assim como as outras. O quarto, também difere-se dos dois primeiros por ser considerado uma forma de desobediência civil (RENNÓ, 2013).

Logo, segundo essa classificação, o tipo de ação coletiva que caracteriza o caso estudado pelo presente trabalho diz respeito ao segundo grupo: Grupos sociais locais – uma forma de engajamento cívico considerada tradicional.

De acordo com os dados analisados (Latinobarómetro), Rennó (2003) avaliou como os aspectos “abertura política” e “propensão à repressão” influenciaram na participação política de diferentes países latino-americanos em determinado período de tempo.¹⁵ Considera-se que a participação em ações coletivas será maior quanto menor for o custo dessa participação. E entende-se o custo da participação como o risco a que se submete ao participar de ações coletivas. Além disso, entende-se que o custo de participação está condicionado à ação do Estado, que deve, através de suas instituições, coibir comportamentos oportunistas e reduzir os riscos da participação. Ou seja, as avaliações de Rennó acerca da participação em ações coletivas nos países latino-americanos seguirão à risca o argumento já apresentado de que o Estado deve sim – ao contrário do que prega a teoria original do capital social de Putnam – intervir na participação de maneira direta e positiva.

A fim de analisar o nível de abertura do regime político e a eficiência das instituições estatais em coibir comportamentos oportunistas (em outras palavras, analisar as estruturas de oportunidade política em nível agregado), Rennó (2003) utilizou-se de duas principais variáveis: a) número de anos que um país teve eleições livres e diretas, e b) proporção de homicídios por ano. A primeira ajuda a entender o nível de abertura do regime político: quanto maior o tempo de eleições livres e diretas de determinado país, mais consolidadas e menos reprimidas são as associações da sociedade civil. A segunda ajuda a entender o nível de coibição de comportamentos oportunistas: quanto menor a proporção de homicídios por ano em determinado país, mais eficiente é a regulação do Estado sobre comportamentos ilegais (mede a capacidade do Estado de fazer a lei vigorar). Além da análise dessas duas variáveis, também foram analisadas avaliações individuais acerca do desempenho e da legitimidade de instituições formais, ou seja, a capacidade das instituições de responderem a demandas

¹⁵ O banco de dados utilizado por Rennó não possibilita a análise comparativa entre diferentes períodos (avaliação diacrônica).

específicas – ou não – da sociedade. Se tais avaliações são positivas, maior a probabilidade de mobilização coletiva. (RENNÓ, 2003).

Como cada forma de mobilização coletiva será influenciada de maneira específica por cada variável, a análise foi feita de maneira independente entre os quatro tipos de mobilização anteriormente citados. Em relação ao tipo de associação que por hora mais nos interessa (Grupos sociais locais), foram tomadas as seguintes conclusões:

Uma variável que apresenta resultado até certo ponto inesperado é o efeito negativo da que mede o número de eleições livres, ao longo dos anos, na participação em grupos locais. Esse resultado indica que movimentos sociais em nível local tendem a ser mais frequentes em países que acabaram de se redemocratizar e que parece haver uma reversão desse ímpeto associativista, pelo menos no que tange a associações de bairro, de igreja e de mães, com a realização de mais eleições. Uma possível explicação é que tal ímpeto de participação em grupos locais vem a ser suplantado pela participação em grupos de âmbito nacional com a consolidação de um sistema eleitoral. (RENNÓ, 2003, p. 77).

Ou seja, na realidade latino-americana, no geral, percebe-se um efeito contrário entre consolidação do sistema eleitoral e consolidação de grupos sociais locais. Como o próprio autor apresenta, existe uma forte hipótese de que tal relação esteja baseada no fato de que em sociedades com sistema eleitoral mais consolidado, a mobilização tende a migrar para grupos de atuação nacional. Essa hipótese pode ser confirmada pela constatação – da própria pesquisa – de que ao ser analisada a mesma variável (número de eleições livres) no caso das associações políticas nacionais, o efeito tenha sido exatamente o oposto: sistema eleitoral mais consolidado implica em uma maior ocorrência de associações políticas de âmbito nacional.¹⁶

De uma maneira geral, a intenção de Rennó (2003) nesse estudo é justamente a de diferenciar o caso latino-americano de participação social, dos efeitos de engajamento cívico vistos em outras partes do mundo. Ou seja, enquanto os estudos de Putnam indicavam que os fatores principais na determinação do nível de engajamento eram a confiança interpessoal, a tolerância política e o otimismo – fatores intrínsecos ao comportamento dos indivíduos, desconsiderando qualquer interferência do Estado nesse processo (Estado como fator exógeno) – nos países da América Latina pode-se dizer que as variáveis relacionadas ao Estado possuem maior influência no sucesso ou insucesso da mobilização social. Trata-se, portanto, de uma defesa de que o Estado forneça estruturas de oportunidade política que, através de instituições formais, diminuam os custos da participação social, não apenas criando

¹⁶ Em relação às demais variáveis utilizadas, os resultados da pesquisa seguiram as tendências esperadas e teoricamente traçadas, não sendo necessário especificar seus efeitos.

determinados movimentos sociais em detrimento de outros, mas democratizando a participação coletiva.

Na próxima parte desse capítulo será analisado mais especificamente o caso brasileiro no que diz respeito às peculiaridades da participação social/coletiva a fim de constatar se, efetivamente, o Brasil segue a tendência traçada para a América Latina em geral, e quais são suas tendências próprias.

2.2. ESTUDOS A RESPEITO DA RELAÇÃO ENTRE A PARTICIPAÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL E O ESTADO NO BRASIL E A ATUAÇÃO DAS ASSOCIAÇÕES RELIGIOSAS NA ASSISTÊNCIA.

Segundo Avritzer (2012) a organização da sociedade civil no Brasil se dá a partir do processo de urbanização pelo qual passou o país no século XX, tendo sido uma resposta ao autoritarismo e uma forma de reivindicação de direitos e políticas públicas para os mais pobres. Foi também uma resposta dos atores de classe média ao projeto modernizador do governo, e dos setores liberais e de classe média à ausência de regras nos processos políticos. Nesse contexto, os principais movimentos organizados da sociedade civil surgiram a partir de meados dos anos 1970, quando o regime autoritário liberou as associações voluntárias e reuniões públicas. A partir de então, o processo de democratização que se iniciava foi responsável por um verdadeiro “boom” no desenvolvimento dos mais variados tipos de associações (estudantes, categorias profissionais, mulheres, negros, etc.), que chegaram a contabilizar um número maior do que o encontrado no período democrático anterior (AVRITZER, 2012, p. 387).

Silva, Jaccoud e Beghin (2005) classificam essas novas associações como uma forma peculiar de participação social voltada à execução de políticas públicas chamadas de parcerias:

Nesta seção, parcerias serão tratadas como uma forma de participação social na execução de políticas sociais. Tendo origem no movimento social que se organizou no país a partir da década de 1970 visando fortalecer o processo de luta pela democratização do país, intensificaram-se com a emergência de novos atores sociais, novos tipos de associativismos e de movimentos sociais. Além de organizarem demandas e pressionarem o Estado, muitos desses novos atores buscaram desenvolver alternativas autônomas de intervenção social ancoradas nas ideias de ajuda mútua e de iniciativa própria no atendimento de carências sociais. Sua ação envolveu desde a proliferação de manifestações de massa até formatos mais organizados centrados em problemas locais, passando por coletividades aglutinadas ao redor de temas como gênero, raça, paz ou meio ambiente, além de movimentos de cunho religioso. Envolvem, também, o voluntariado, as redes de solidariedade parental ou de vizinhança e as Instituições comunitárias. (SILVA, JACCOUD e BEGHIN, 2005 p.

Ou seja, essas inúmeras associações que se desenvolvem na década de 1970 – dentre as quais destacam-se as associações religiosas, que aparecem como organizações da sociedade civil com vistas à intervenção social e execução de políticas públicas – estão relacionadas a organizações impulsionadas por iniciativas próprias, portanto de caráter autônomo, e geralmente associadas ao voluntariado.

Porém, não apenas é interessante observar o crescimento acelerado do número de associações no período analisado, mas também os tipos de associações que se destacaram em meio a essa conjuntura favorável à participação. Segundo Avritzer (2012), grande parte dessas muitas e novas associações se deviam a associações voluntárias.

O processo de democratização e organização de muitas formas de ação coletiva que teve lugar entre 1974 e 1985 levou a mudanças impressionantes no padrão de associação do país (SANTOS, 1993; GAY, 1994; AVRITZER, 1994; 2000; 2004; BAIOCCHI, 2005). A democratização produziu um aumento significativo na propensão para criar formas voluntárias e independentes de associação. Boschi (1987) demonstrou que mais associações voluntárias foram criadas no Rio de Janeiro entre 1978 e 1980 do que durante todo o período democrático anterior. Santos (1993) demonstrou um fenômeno semelhante para todas as categorias de associações voluntárias nas maiores cidades do país. (AVRITZER, 2012, p. 387).

Logo, vemos que é de suma importância a variável “associação voluntária” no cenário de redemocratização brasileira a partir dos anos 1970, quando a participação da sociedade civil no Brasil inicia um período de grande expansão, impulsionada pela conjuntura de liberalização somada a reivindicação de serviços públicos. Seguindo essa tendência, foi possível notar o início de uma mudança muito expressiva no contexto da participação da sociedade civil brasileira, onde não apenas o número de associações voluntárias crescia, como também o número dos mais diversos tipos de associações, que colocaram em evidência diferentes grupos representantes de diferentes demandas da sociedade.

Assim, é possível falar que, em todas as quatro cidades [São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Porto Alegre], houve uma mudança muito impressionante no padrão de associação, um processo que envolveu uma propensão crescente para associar-se; um número maior de associações; novas associações para reivindicar benefícios materiais como melhoria da comunidade; e o surgimento de associações lidando com reivindicações pós-materiais, tais como proteção ambiental e direitos humanos. (AVRITZER, 2012, p. 388).

Portanto, é possível perceber que não apenas os números de associações cresceram no Brasil nesse período, como também – e principalmente – a influência que essas associações puderam exercer sobre diversos ramos da sociedade. Avritzer (2012) chama atenção para o fato

de no Rio de Janeiro esse fenômeno ter ocorrido com menos intensidade que em São Paulo e Belo Horizonte, explicando que isso se deve ao fato de o Rio ser tradicionalmente uma cidade onde as associações sempre foram muito presentes. Apesar disso, o aumento no número de associações também foi muito expressivo na cidade: o número de associações mais que dobrou entre as décadas de 1960 e 1980, passando de 1093 para 2498 nos respectivos períodos.

É importante ressaltar que entre os diferentes tipos de associações que surgiam, há uma grande relevância daquelas associadas à reivindicação de acesso dos pobres aos bens públicos via inserção na política. Segundo Avritzer (2012):

Embora as associações voluntárias no Brasil tenham crescido de modo geral, as que mais cresceram foram aquelas que lidavam com a inserção dos pobres na política. Os pobres organizaram-se no Brasil a fim de reivindicar o acesso a bens públicos distribuídos de forma desigual nas cidades brasileiras. Acesso à saúde, educação, água tratada e esgoto eram muito baixos em todas as regiões do país ao fim do autoritarismo (SANTOS, 1987). A organização dos pobres em associações voluntárias desempenhou, desse modo, o papel de criar uma nova força que poderia influenciar o processo de distribuição de bens públicos. (AVRITZER, 2012, p. 389).

Logo, a demanda dos pobres por bens públicos se dava devido a uma conjuntura onde houve um incentivo ao deslocamento da população do campo para a cidade sem que lhe fossem garantidos os acessos a saúde, educação, e infraestrutura adequadas.

De acordo com Avritzer (2012) em meio a esses movimentos sociais a questão da autonomia era fundamental. As associações reivindicavam autonomia em relação ao Estado tanto no âmbito organizacional como administrativo. Isso significa que a sociedade civil queria se organizar e agir sem a necessária autorização do Estado e também interferir diretamente na administração de políticas públicas sem a participação do Estado, principalmente no que diz respeito a políticas de saúde. Logo, o aumento quantitativo de associações foi acompanhado pelo não menos importante movimento de interferência em políticas públicas de maneira independente do Estado.

Assim, durante a primeira fase de organização da sociedade civil, podemos notar dois fenômenos: o crescimento quantitativo do número de associações voluntárias lidando com a organização dos pobres e a participação de seus atores na implementação de políticas públicas. Este argumento, que vale tanto para o início da democratização quanto para a sua fase posterior (AVRITZER, 2004), expressa uma nova correlação de forças entre a sociedade civil e o Estado no Brasil. O segundo fenômeno envolve a ideia de que a sociedade civil pode lidar com políticas públicas de forma independente do Estado. Esta foi a concepção de movimentos importantes, como o movimento da saúde/sanitarista e o movimento de reforma urbana. Os dois movimentos radicalizaram a ideia da autonomia social e tiveram forte influência neste período. No entanto, existe um divisor de águas entre a reivindicação de autonomia do Estado nesta primeira fase (1977-1985) e a reivindicação de autonomia durante a segunda fase (1985 até hoje): a Assembleia Nacional Constituinte e o engajamento dos atores da sociedade civil em uma nova fase, que eu chamo de “aprofundamento

democrático”. Ela redefiniu profundamente a ação da sociedade civil e gerou um novo conceito de autonomia. (AVRITZER, 2012, p. 390).

Ou seja, Avritzer (2012) divide a organização da sociedade civil no Brasil em duas fases. A primeira, inicia-se com a democratização na década de 1970 e traz todo o pano de fundo resumidamente explorado até aqui, que seria o “boom” no número de associações, principalmente voluntárias e de incentivo à participação política dos pobres, associado à busca cada vez mais profunda das associações por autonomia em relação ao Estado. A segunda fase, porém, iniciada em 1985, traz um nível ainda maior de aprofundamento em relação à reivindicação de autonomia, que se dá com a “convocação da Assembleia Nacional Constituinte (ANC) e a elaboração da nova constituição” (p. 390).

Vemos que, de acordo com Avritzer (2012), o período de organização da participação no Brasil conversa com os estudos apresentados na primeira parte desse capítulo, uma vez que a participação da sociedade civil brasileira, assim como nos demais países da América Latina, esteve no princípio diretamente relacionada com as oportunidades políticas oriundas da democratização (conforme os argumentos de Rennó, 2003).

Outra questão interessante também se levanta a partir da constatação de Avritzer (2012), que é a autonomia. Cabe ressaltar que Avritzer está se referindo nesse primeiro momento às fases de organização da sociedade civil no Brasil. Como veremos adiante, a questão da autonomia sofrerá certas mudanças em períodos posteriores. De uma forma geral, Jacobi (2002) classificou a questão da oscilação da busca por autonomia da seguinte forma:

Entendemos que a participação pode assumir duas faces: uma que coloca a sociedade em contato com o Estado; e outra que a reconcentra em si mesma, buscando seu fortalecimento e desenvolvimento autônomo. O que está efetivamente em pauta é o alcance da democratização do aparelho estatal, notadamente quanto à sua publicização. Dito em outros termos, trata-se de pensar sobre a participação da população e a sua relação com o fortalecimento de práticas políticas e de constituição de direitos que transcendem os processos eleitorais e seus frequentemente ambíguos e/ou contraditórios reflexos sobre a cidadania. (Jacobi, 2002, p. 445)

Ou seja, de acordo com Jacobi (2002), a participação pode se manifestar de duas maneiras diferentes; ou buscando maior envolvimento com o Estado, ou buscando maior autonomia em relação ao mesmo. O que definirá essa aproximação/afastamento da sociedade em relação ao Estado é a democratização do aparelho estatal. Quanto maior a democratização, maior o envolvimento da sociedade com o Estado para buscar a efetivação das políticas públicas. Como veremos, isso de fato se concretizou no caso brasileiro, pois a medida que a democratização foi-se aprofundando, principalmente a partir da Constituição de 1988, a

sociedade passou a interferir mais diretamente no campo político.

De acordo com Avritzer (2012) a elaboração da Constituição de 1988 abriu a oportunidade de que a sociedade civil, através de suas associações, pudesse interferir diretamente em questões-chave das políticas públicas, como saúde, política urbana e orçamento participativo. Em relação a essas questões, os principais avanços foram respectivamente: 1) Criação dos Conselhos de saúde, que proporcionaram, através de lei específica, a descentralização e a representação da população na tomada de decisões; 2) “participação de organizações da sociedade civil na tomada de decisões sobre questões urbanas e um plano diretor da cidade aprovado pela Câmara Municipal como obrigatório para todas as cidades com mais de 20.000 habitantes” (BRASIL, 1988, apud AVRITZER, 2012); e 3) Participação da sociedade na deliberação das políticas de orçamento – cabe ressaltar que o número de associações de bairro foi considerado decisivo na participação da sociedade civil em orçamentos participativos.

A sociedade, porém, não poderia perpetuar sua maior participação em políticas públicas a não ser que cedesse certa parcela da autonomia perante o Estado. Em outras palavras, para participar da tomada de decisões em relação às políticas públicas foi necessária uma certa dependência do Estado. Essa dualidade entre autonomia e dependência é imprescindível para a compreensão da mudança ocorrida no cenário da participação na década de 90, quando as conexões entre Estado e Sociedade passam a ser cada vez mais frequentes, e a participação sofre uma certa migração de associações autônomas para esferas das políticas públicas. (AVRITZER, 2012).¹⁷

De acordo com Giumbelli (2008), esse diagnóstico de mudanças na década de 1990 aplica-se também às associações evangélicas. Defende que nos últimos anos os evangélicos vem desempenhando um papel fundamental no espaço público, não só pelo crescimento numérico mas também pela crescente participação na vida política. Essa participação, segundo

¹⁷ Para Gohn (2013), no entanto, o fato de a sociedade civil ter iniciado uma participação mais direta nas políticas públicas a partir dos anos 1990, não significa necessariamente que ela abriu mão de parte de sua autonomia. Significa que a sociedade civil passou a entender de forma diferente a questão da autonomia: “Os movimentos sociais construíram um entendimento sobre a questão da autonomia diferente do que existia nos anos 80. Autonomia não é ser contra tudo e todos, estar isolado ou de costas para o Estado, atuando à margem do instituído; ter autonomia é, fundamentalmente, ter projetos e pensar os interesses dos grupos envolvidos com autodeterminação; é ter planejamento estratégico em termos de metas e programas; é ter a crítica, mas também a proposta de resolução para o conflito que está envolvido; é ser flexível para incorporar os que ainda não participam, mas tem o desejo de participar, de mudar as coisas e os acontecimentos da forma como estão; é tentar sempre dar universalidade às demandas particulares, fazer política vencendo os desafios dos localismos; ter autonomia é priorizar a cidadania: construindo-a onde não existe, resgatando-a onde foi corrompida.” (GOHN, 2013, p. 239)

o autor se dá principalmente por duas frentes: eleitoral e políticas públicas.

É difícil sobrestimar o impacto da inserção dos evangélicos na sociedade brasileira das últimas décadas. Seu crescimento numérico talvez seja um aspecto menor. Por conta de sua ação, o campo da política, definida estritamente, é incapaz de ignorar atualmente o fator “religioso”. A indicação e o apoio a candidaturas legislativas por parte de igrejas, a mobilização para a defesa de interesses supradenominações (caso das “frentes parlamentares”), a identificação com titulares de postos do Poder Executivo – são todos movimentos, ocorridos com sucessos e revezes, protagonizados pelos evangélicos que têm se dedicado ao uso da identidade religiosa como atributo eleitoral (Machado 2008; Oro 2003). Paralela ou conjuntamente, observamos a presença de agentes referidos como evangélicos na execução de políticas públicas e em parcerias com agências governamentais (Machado 2003). Tal presença, ao mesmo tempo em que se fundamenta na legitimidade de “colaboração” entre Estado e igrejas, agora aproveitada por mais um segmento do campo religioso (tradicionalmente, católicos e espíritas cumpriam esse papel), beneficia-se de uma abertura mais recente para a participação da sociedade civil nas políticas públicas e de uma valorização generalizada da atuação em rede no enfrentamento da questão social (Burity 2006). (GIUMBELLI, 2008, p. 90).

Ou seja, para Giumbelli (2008), a participação dos evangélicos nas políticas públicas está diretamente relacionada à recente conjuntura de maior participação generalizada da sociedade motivada pela colaboração “Estado-Igrejas” e pela abertura à participação direta da sociedade civil nas políticas públicas. Essa constatação, porém, aproxima-se mais do pentecostalismo. Os protestantes tradicionais (ou históricos) parecem seguir a constatação de Avritzer (2012), que classifica-os em um tipo de participação tradicionalmente mais autônoma.

Para Avritzer (2012), as associações religiosas no geral não seguem a tendência de menos autonomia e mais intervenção direta. O diagnóstico para essa tipo de associação é peculiar e muito interessante. Para entender melhor esse fenômeno, cito a seguir os resultados da pesquisa realizada por Avritzer (2012) na cidade de São Paulo em 2004, com o objetivo de identificar as características e flutuações da participação em associações religiosas:

Em uma pesquisa sobre o comportamento de atores associados aplicada em São Paulo em 2004, esta mistura de características no perfil de participação foi observada. Perguntamos a 2.043 pessoas de uma amostra aleatória de toda a cidade se elas participavam de associações da sociedade civil e se costumavam participar, sem no momento serem membros de qualquer associação da sociedade. (...) Os dados sugerem para São Paulo um fenômeno muito interessante. Devido à implementação da participação por duas administrações do PT, em 1988 e em 2000, e sua posterior descontinuação por administrações conservadoras, os dados mostram que as associações da sociedade civil têm um núcleo composto de formas religiosas de participação pública que têm uma lógica autônoma vis-à-vis as políticas do Estado. Esta lógica autônoma é mais bem expressa no número constante de participantes nessas associações por um longo período de tempo. Assim, a filiação em associações religiosas não alterou muito entre as diferentes administrações do PT. Este núcleo é mais forte do que o resto de todas as associações tomadas em conjunto. Contudo, quando consideramos o grupo de associações mais especializadas da sociedade civil, encarregadas de pressionar pela ampliação do acesso às políticas públicas, observamos um fenômeno diferente. Dentro deste grupo de associações, vemos uma diminuição no número de pessoas que aderem às associações voluntárias no ano de

2004. Este decréscimo parece estar relacionado às mudanças na sociedade política e na parceria entre Estado e associações da sociedade civil nestas diferentes áreas de políticas públicas. Se tomarmos a área de saúde ou de habitação, que tem acolhido movimentos tradicionais na cidade de São Paulo (SADER, 1988; DOIMO, 2004), vemos uma forte queda em 2004 em relação aos níveis anteriores de organização e participação. Não por acaso, estas foram áreas em que a administração anterior investiu fortemente na parceria entre Estado e sociedade civil e em que as ações conjuntas foram interrompidas entre os anos de 1993 e 2000, durante os governos conservadores de Paulo Maluf e Celso Pitta. Assim, o que temos em termos de organização da sociedade civil na cidade de São Paulo é, ao mesmo tempo, um núcleo de associações religiosas cuja participação é forte e varia muito pouco com as mudanças no sistema político e um segundo grupo de associações relacionadas às políticas públicas em que a participação varia de acordo com a disposição do Estado para incentivar ou impedir formas de colaboração com OSC. Nesse sentido, o argumento para uma completa interdependência entre a sociedade civil e o Estado parece não se sustentar, mesmo para a cidade de São Paulo, onde a propensão à participação mudou mais. Isto é particularmente importante uma vez que o caso de São Paulo é muito diferente dos de Porto Alegre e Belo Horizonte. Nestas cidades, o pertencimento a organizações da sociedade tende a ser mais constante devido a uma tendência de longo prazo para a colaboração conjunta entre sociedade civil e Estado nas administrações populares ligadas ao Partido dos Trabalhadores. Neste caso, é mais difícil apresentar evidências das flutuações na participação da sociedade civil. (AVRITZER, 2012, p. 393-394)

É uma citação longa, mas que vale a pena ser transcrita pois revela conceitos interessantíssimos a respeito das peculiaridades das associações religiosas. Primeiramente, vemos que as associações religiosas são diferentes das demais. Elas assumem, por natureza, uma lógica autônoma em relação ao Estado. Isso significa que independentemente do posicionamento político que assume o poder em determinado período de tempo, o engajamento delas na assistência social continua o mesmo. Isso é muito interessante, pois, apesar de ser uma característica que as diferencia dos demais tipos de associações, elas não deixam de ser consideradas como associações da sociedade civil com vistas à participação social. A forma da participação muda, porém, a participação ainda é participação. E, diga-se de passagem, uma “participação forte”. (AVRITZER, 2012, p. 394). Ademais, vemos que as associações religiosas estão relacionadas às políticas públicas por meio da “organização dos pobres para reivindicação de bens públicos” (AVRITZER, 2012, p. 394). Exemplos práticos a respeito disso serão citados no terceiro capítulo.

Além disso, vemos que as associações evangélicas históricas estão mais comprometidas com a participação no que tange à ação social, e menos no que tange à mobilização eleitoral. Fernandes (1998) aponta que essa tradição se manteve nas últimas décadas, ao trazer análises sobre os resultados da PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios) de 1992, mostrando que as denominações históricas mantêm a proeminência no serviço.

A tradição cristã valoriza o trabalho pelos mais necessitados como expressão ativa do

amor ao próximo, categoria central em seu discurso religioso. As denominações históricas, animadas por missões norte-americanas a partir dos anos vinte, deram grande destaque ao trabalho educacional, criando escolas e faculdades que contribuíram para a modernização do ensino no país. Há clínicas e hospitais de renome que remontam a estas origens. Mas a onda pentecostal, com sua ênfase característica na vivência espiritual e na evangelização, deslocou os colégios para um segundo plano. Sua origem pobre, distante das competências escolares próprias às elites missionárias, contribuiu igualmente para este deslocamento. Comparando-se com o catolicismo ou com o espiritismo Icardecista, por exemplo, é notório que os evangélicos fazem muita igreja, mas pouca obra social. No entanto, se as obras são relativamente poucas, ainda assim encontramos um número expressivo de trabalho voluntário de assistência social entre evangélicos. Como se vê na Tabela 14, 20% dos evangélicos do Rio dão algum tempo de trabalho no serviço aos necessitados por semana. O percentual aumenta para 35% na escala do mês. Serão uns trezentos mil prestadores de serviços sociais na semana e mais de quinhentos mil no mês. São serviços modestos, na maioria dos casos, mas que respondem a necessidades efetivas e que se avolumam com a escala dos recursos humanos aplicados. (FERNANDES, 1998, p 50).

Ou seja, é possível perceber que as obras de assistência entre protestantes são menos recorrentes quando comparadas a outras religiões, porém ainda assim são expressivas se consideradas entre as denominações históricas. Essas obras são consideradas relevantes pois respondem a necessidades efetivas da população. Tal constatação corrobora a anterior, de que os protestantes históricos estão mais engajados na participação relacionada a ação social (autônoma e voluntária), do que na participação relacionada ao eleitorado (intervenção direta), como é do caso dos pentecostais.

E para encerrar, não podemos deixar de citar as contribuições fundamentais de Dagnino (2004), que introduz conceitos interessantíssimos a respeito da participação no Brasil. De acordo com a autora a participação da sociedade civil no Brasil deve ser pensada a partir de dois pontos de vista: do neoliberalismo e da luta pelos direitos (ou democratização). Aos dois denomina de *projetos políticos* no sentido Gramsciano, ou seja, utiliza da expressão projeto político “para designar os conjuntos de crenças, interesses, concepções de mundo, representações do que deve ser a vida em sociedade, que orientam a ação política dos diferentes sujeitos.” (p. 98). Defende que a ambos os projetos políticos interessa a maior participação da sociedade civil na assistência, porém, com uma evidente diferença de objetivos finais.

Define o projeto democratizante como o processo de alargamento da democracia que tem como marco inicial a constituição de 1988, que trouxe propostas de maior participação da sociedade civil nas decisões das políticas públicas principalmente através dos Conselhos Gestores de Políticas Públicas e dos Orçamentos Participativos. Tal projeto configura-se a partir da luta de movimentos sociais contra a ditadura militar, e a conseqüente retomada das eleições livres, que culminou na eleição de homens comuns da sociedade civil nas três esferas do

governo. Define o projeto neoliberal como a política de Estado Mínimo iniciada no governo Collor com a implementação do ajuste neoliberal e a consequente diminuição da atuação do Estado nas políticas públicas e na garantia de direitos. (DAGNINO, 2004)

Segundo Dagnino (2004), o projeto neoliberal tem consequências pouco conhecidas sobre a cultura política, e influencia gradativamente o engajamento do Estado (ou a falta dele) na assistência, ao passo que se aproveita do projeto democratizante iniciado nas últimas décadas para tal. Dessa forma, o neoliberalismo acaba por diminuir a responsabilidade do aparelho administrativo, enquanto responsabiliza a sociedade civil por atribuições devidas ao Estado. Chama tal relação de *confluência perversa*, e a define da seguinte maneira:

Por um lado, a constituição dos espaços públicos representa o saldo positivo das décadas de luta pela democratização, expresso especialmente —mas não só— pela Constituição de 1988, que foi fundamental na implementação destes espaços de participação da sociedade civil na gestão da sociedade. Por outro lado, o processo de encolhimento do Estado e da progressiva transferência de suas responsabilidades sociais para a sociedade civil, que tem caracterizado os últimos anos, estaria conferindo uma dimensão perversa a essas jovens experiências. Essa perversidade é claramente exposta nas avaliações dos movimentos sociais, de representantes da sociedade civil nos Conselhos gestores, de membros das organizações não governamentais (ONG) envolvidas em parcerias com o Estado e de outras pessoas que de uma maneira ou de outra vivenciam a experiência desses espaços ou se empenharam na sua criação, apostando no potencial democratizante que eles trariam. Elas percebem essa confluência perversa como um dilema que questiona o seu próprio papel político: “o que estamos fazendo aqui?”, “que projeto estamos fortalecendo?”, “não ganharíamos mais com outro tipo de estratégia que priorizasse a organização e a mobilização da sociedade, ao invés de atuar junto com o Estado?” O risco —real— que elas percebem é que a participação da sociedade civil nas instâncias decisórias, defendida pelas forças que sustentam o projeto participativo democratizante como um mecanismo de aprofundamento democrático e de redução da exclusão, possa acabar servindo aos objetivos do projeto que lhe é antagônico. (DAGNINO, 2004, p. 97)

Ou seja, há um risco eminente de que, ao desejar participar de maneira ativa das políticas públicas como colaboradora do Estado, a sociedade civil - aqui representada por seus Conselhos, ONGs, etc – esteja, na realidade, colaborando para a diminuição do Estado no que tange à sua responsabilidade de principal fomentador das políticas públicas. Note que ao narrar as dificuldades vividas por membros de Conselhos Gestores e ONGs, Dagnino (2004) levanta uma questão crucial para este trabalho: “não ganharíamos mais com outro tipo de estratégia que priorizasse a organização e a mobilização da sociedade, ao invés de atuar junto com o Estado?”; talvez essa constatação seja uma possível resposta ao fenômeno apresentado por Avritzer em relação às peculiaridades das associações religiosas. Será que trabalhos voluntários como o sopão – ora tão autônomos e independentes do Estado, ora organizadores da reivindicação das políticas públicas – não estariam mantendo certa autonomia em relação ao Estado não só pelo

caráter conservador de suas crenças, mas também por não desejar fazer parte de um projeto político onde o Estado aos poucos se isenta da responsabilidade do fornecimento dos bens públicos?

Evidentemente não procuro a partir disso defender que a solução para os problemas nacionais seria romper a atuação conjunta entre sociedade civil e Estado e iniciar um movimento onde cada grupo da sociedade civil tivesse a liberdade de atuar a seu bel prazer nas diversas demandas por direitos. Pelo contrário, o objetivo de Dagnino (2004) parece ser justamente indicar a existência de problemas nessa relação sociedade civil x Estado, que levam a atuação distanciada de parcelas da sociedade preocupadas em participar da Assistência, mas ao mesmo tempo temerosa de estar promovendo determinado projeto político, ou de estar promovendo o Estado Mínimo.

Logo, Dagnino (2004) chama a atenção para o fato de que a atuação de determinadas associações/movimentos, desenvolvem-se nos anos 1990 e permanecem, nesse contexto, não apenas impulsionados pelo processo de democratização, mas como fruto de uma política neoliberal que não se incomoda de lançar sobre a sociedade civil a responsabilidade pela assistência, não apenas na figura dos Conselhos Gestores e das ONGs – que aqui representam os grupos assistenciais legitimamente amparados pelo projeto político democratizante – como também através das associações voluntárias em suas diversas representações.

No presente capítulo foi possível tecer um apanhado geral da questão da participação da sociedade civil no Brasil e no mundo, a fim de localizar a Assistência das Associações Religiosas no campo político a partir de seu caráter voluntário e genericamente autônomo.

Podemos dizer que as associações religiosas, a partir do século XX, passam a ser consideradas apenas mais um tipo de associação entre de um conjunto de variadas associações da sociedade civil. Essa, passa a ser considerada desde então como uma esfera separada de todas as outras classificações prévias, inclusive desmembrando-se da esfera econômica.

A participação da sociedade civil no Brasil, semelhantemente a outros países latino-americanos, desenvolve-se de maneira diferente comparada à participação em países europeus e nos Estados Unidos. Os tradicionais estudos de Putnam, que acarretam ênfase à concepção de

“Capital Social”, consideravam o Estado como fator exógeno na formação e no desenvolvimento do capital social – propensão associativa de determinada sociedade. Sendo assim, seus estudos sobre a participação na Itália e nos Estados Unidos enfatizaram os “indicadores clássicos do capital social” na determinação do capital social e da consequente efetividade das políticas públicas nesses países (confiança interpessoal, tolerância política e otimismo).

Estudos acerca da sociedade civil na América Latina, no entanto, mostraram que de diferente modo, nos países latino-americanos o Governo tem sim grande influência sobre as associações, inclusive de maneira positiva. Significa dizer quanto mais eficientes forem as estruturas de oportunidade política (abertura política), mais eficientes serão as associações na participação nas políticas públicas.

No Brasil, é possível perceber a mesma tendência, uma vez que, segundo Avritzer (2012), o número de associações praticamente explodiu concomitantemente ao processo de democratização iniciado na década de 1970. Além disso, os estudos de Dagnino (2004) mostram que não apenas o projeto democratizante, mas também o projeto neoliberal, foram responsáveis pelo “boom” na participação da sociedade civil. Nessa primeira fase, a participação manteve-se autônoma em relação ao Estado, de maneira geral. A partir da década de 1990 houve uma mudança nesse quadro com uma maior intervenção direta das associações nas políticas públicas, que culminou em menos autonomia das associações e mais dependência do Estado.

A tendência de menos autonomia e mais intervenção direta a partir dos anos 1990 pode ser vista também entre os protestantes pentecostais que, segundo Giumbelli (2008) passaram a participar ativamente da vida política principalmente através do eleitorado e da intervenção em políticas públicas.

Por outro lado, os estudos de Avritzer (2012) vão mostrar que, curiosamente, as associações religiosas no geral mantêm-se autônomas independente do contexto político. Os estudos de Fernandes (1998) irão demonstrar que os protestantes históricos encaixam-se nessa constatação. A participação dessas associações religiosas nas políticas públicas se dão sobretudo através das atividades voluntárias de assistência e da organização dos pobres para reivindicação de bens públicos.

CAPÍTULO 3 - SOPÃO: UM DESDOBRAMENTO DO ENGAJAMENTO HISTÓRICO DA IGREJA PROTESTANTE

No presente capítulo apresentamos o estudo de caso. Esse trabalho até agora teve como objetivo traçar um pano de fundo teórico capaz de proporcionar as condições para a análise do caso, ou seja, o sopão como prática de assistência. O sopão não é uma prática apenas de igrejas protestantes, porém, nesse trabalho o analisaremos à luz das práticas protestantes, uma vez que o grupo estudado pertence à uma igreja protestante - Congregacional. Trata-se de um trabalho de ação social onde voluntários se disponibilizam a oferecer sopa, ou algum tipo de refeição, a pessoas em situação de rua semanalmente ou periodicamente. Para tal, o presente capítulo divide-se em duas partes, onde a primeira refere-se à etnografia e à compilação das narrativas e entrevistas realizadas, e a segunda refere-se ao estudo do Congregacionalismo brasileiro, passando pelo histórico da denominação e pelo histórico da IECMA (Igreja Evangélica Congregacional e Mato Alto).

3.1. Trabalhando no Sopão¹⁸

Treze de outubro de 2015. Terça-feira, dia nublado, nove pessoas reunidas no pátio da igreja, duas mulheres e seis homens. À direita o templo, à esquerda o prédio com salas. Atrás do templo o salão de eventos e a cozinha, onde foi preparada a sopa. Atrás do prédio das salas uma casa pastoral onde mora a família do zelador da igreja. Todos esperam o responsável pela concha, que se atrasou. A chegada dele é um alívio, afinal, aparentemente, ninguém se sente capaz de realizar essa tarefa como ele. São aproximadamente dez anos de experiência.

A oração é feita pelo pastor, que nesse dia especificamente não pôde permanecer devido a um outro compromisso. A panela é posta dentro da Kombi, todos se acomodam, e damos partida. São 20:57h. O motorista da Kombi começa a dirigir do seu jeitinho particular. Ele já é conhecido pelo jeito “doido” de dirigir. Sento no banco de trás com Dona Lídia, e vamos

¹⁸ Todas as informações foram colhidas através de cinco visitas ao campo e de relatos colhidos nessas mesmas visitas e em outras ocasiões. Em todas as visitas os voluntários estavam cientes de que estavam sendo entrevistados. Antes de iniciar a pesquisa empírica solicitei formalmente à igreja a autorização para realizar a pesquisa, que me foi concedida através da aprovação unânime da assembleia de membros. Os nomes utilizados aqui são fictícios, para preservar a identidade de cada entrevistado.

conversando. Ela sempre vai ao Sopão e costuma carregar seu álcool em gel. Todos conversam sobre assuntos banais.

Às 21:04h paramos em um ponto de ônibus para pegar mais um passageiro, seu Daniel, oficial¹⁹ da igreja e responsável pelo Sopão. Ele mora no caminho, por isso, costuma embarcar no meio do trajeto. Ele senta na frente, no banco separado pra ele, e seguimos viagem.



Figura 1 - O distribuidor do Sopão posicionado dentro da Kombi.

Fonte: Elaborada pela autora

Carrego em meu colo o saco de pães que acompanham a sopa. Às 21:07h, primeira parada. Uma esquina movimentada de Campo Grande, onde mora Carlos. Conhecido por ser muito limpo e cuidadoso com seus pertences. As pessoas da Kombi começam a me contar como ele é organizado, e que trabalha durante o dia. Dona Lídia me informa que ele mora na mesma esquina há três anos, daí o conhecimento entre ele e o grupo do sopão. Além disso, ela também me contou que ele era zelador de uma igreja antes de morar na rua. Carlos pega uns três copos

¹⁹ Ver página 52.

de sopa, um pra comer na hora, outro pra um colega e outro pra comer depois. É feita uma oração por Carlos e por seu colega, que está morando no mesmo local há algumas semanas.

Seguimos viagem. A segunda parada acontece às 21:14h. Paramos no posto de gasolina para abastecer a Kombi, como sempre acontece. É de praxe servir sopa aos frentistas, que fizeram festa quando a Kombi parou (o que não é surpresa, já que a sopa é uma delícia – eu provei depois). Junto com a sopa foram entregues folhetos com mensagens bíblicas aos frentistas.

A viagem continua e eu, que até então não tinha comido nada, sentia o cheiro daquela sopa que só aumentava minha fome. Às 21:21h paramos em frente à Caixa Econômica em Campo Grande. Essa talvez seja a maior concentração de pessoas em situação de rua no bairro, e com certeza, a maior no trajeto feito pelo sopão. Esse momento é realmente o clímax do projeto. Dona Lídia se apressa a me dizer que “hoje ainda tá vazio”. Aqui encontramos muitas mulheres, e a maioria das pessoas encontra-se sob a influência de entorpecentes. A parte de trás da Kombi leva os copos de guaraná natural. Seu Fernando logo começa a distribuição da bebida, e rapidamente é formada uma longa fila pela lateral da Kombi para a entrega da sopa, que é feita pela janela. Dentro da Kombi permanece apenas o responsável pela distribuição da sopa. Os outros integrantes do grupo saem da Kombi e organizam a fila, conversam com as pessoas conhecidas, procuram saber em que pé estão aqueles problemas com a família, procuram as grávidas para saberem como anda a gestação, etc.

Esse é um momento muito interessante, pois é nesse momento que a assistência se estende para além da distribuição da sopa. Em meio a essas conversas surgem as demandas e as oportunidades de interferir mais diretamente em causas legais e políticas das pessoas assistidas, quando autorizado. Muitas vezes, os membros da igreja tornam-se intermediários entre o público-alvo do sopão e o Estado. Alguns são levados ao Ministério do Trabalho para retirada de documentos, alguns são direcionados a vagas de emprego, algumas famílias são também levadas ao Conselho Tutelar por maus tratos a crianças, alguns são redirecionados a familiares distantes com os quais perderam contato por um longo tempo, etc. Muitas vezes essas e outras atitudes foram tomadas pelo pastor da igreja, auxiliado por membros.

Há inclusive o relato do pastor da igreja sobre um caso de busca pela família de um homem em situação de rua. Ele mora embaixo de um viaduto em Campo Grande, e sofre de uma doença mental. Já estava separado da família há algum tempo e não sabia dizer de onde

vinha, ou os nomes de seus parentes. Foi feita uma campanha através do Facebook e a família dele foi encontrada. Vieram quatro pessoas de Minas Gerais, dispostas a leva-lo para casa, mas de última hora ele mudou de ideia e não quis ir. Por isso ainda hoje ele permanece aqui no Rio, e ainda mora no mesmo lugar.

É nesse ponto da Caixa Econômica também que vemos alguns outros fatos interessantes. O primeiro deles é o contraste social observado a partir da paisagem. Ao lado da Caixa há uma grande academia de uma rede famosa no Rio de Janeiro. Pessoas pertencentes a classes sociais médias e altas entram e saem o tempo todo fazendo pouco ou nenhum caso de um grupo tão expressivo de pessoas em situação de rua. Outro detalhe é que algumas vezes o grupo do sopão encontra outros voluntários oriundos de outras religiões, que fazem o mesmo tipo de trabalho.

Prosseguindo viagem, paramos às 21:31 em frente à Igreja Católica. Mais uma vez um ponto com grande concentração de pessoas em situação de rua. Há uma família que recorrentemente espera pela Kombi. Uma senhora e algumas crianças. As crianças nem sempre são as mesmas; há um certo tipo de revezamento.

Ao sairmos dali, dentro da Kombi, inicia-se uma discussão a respeito de posicionamentos políticos divergentes. Dois dos integrantes do grupo defendem posições diferentes; um, de esquerda, inicia um discurso a favor do então governo Petista, e o outro, de direita, começa a rebater defendendo também seus ideais. Uma conversa interessante e respeitosa, que acima de tudo posiciona os membros das associações religiosas no campo político, e combate à disseminada ideia de que, de modo geral, os religiosos e suas ações estejam completamente alienados de qualquer posição política.

Às 21:41 paramos em frente a um curso de inglês, onde há um homem dormindo. Todos chamam por ele e insistem para que se levante e pegue a sopa, mas ele não responde. Às 21:47 paramos em outra rua onde há mais ou menos seis pessoas, às quais são oferecidos a sopa e as bebidas: água, guaraná natural e café.

Às 21: 54 paramos do lado contrário a um posto de gasolina onde há algumas lojas fechadas e separadas da calçada por uma grade. A grade está coberta de panos e cobertores. Entre a grade a porta das lojas está uma pequena população escondida. O lugar tem um cheiro de urina muito forte misturado ao cheiro dos panos molhados. Encontramos tanto crianças quanto adultos e imaginamos que deveriam ser todos da mesma família.

Às 22:01 paramos em frente a um outro posto. Ali há várias pessoas em situação de rua morando embaixo de um pequeno telhado que faz parte da praça. Nesse ponto já mora há um bom tempo o Ronaldo, um homem conhecido pelo grupo. Seu Daniel fez uma oração por ele, e o mesmo retribuiu com um abraço, e disse: “*Que Deus abençoe vocês mermo. Porque se não fosse vocês, nós seria o que?*”. Nesse instante uma moça grávida se serve de vários copos de sopa.

Às 22:15, paramos embaixo do viaduto onde mora aquele homem, cuja família veio de Minas à sua procura. Ele também já é conhecido do grupo. A situação dele impacta em relação às condições em que vive. Ele está sempre deitado num sofá repleto de lixo e seus braços e pernas estão sempre com cascas pretas de sujeira acumulada.



Figura 2 - Homem em situação de rua
Fonte: Elaborada pela autora

Depois disso fazemos mais três paradas: às 22:21, às 22:29 e às 22:35. Às 22:49

encerram-se as atividades. A Kombi volta para a igreja. Algumas pessoas vão sendo deixadas pelo caminho.

O itinerário é basicamente o mesmo sempre. A equipe do sopão segue uma espécie de mapa traçado a partir da experiência; dá-se preferência aos locais onde há concentrações maiores de pessoas em situação de rua, ou onde há pessoas já conhecidas.

As mudanças mais comuns são em relação às pessoas assistidas, já que o público muda com certa frequência. A equipe do sopão é também basicamente a mesma sempre; as mudanças de uma semana para outra são poucas. Geralmente além da sopa e das bebidas são entregues também roupas e outras doações (sapatos, objetos de higiene pessoal, etc). No natal o sopão vira uma porção de salgadinho e salada de frutas – “todo ano acontece essa edição especial”.

O clima entre a equipe é sempre muito descontraído e divertido. A equipe tem uma afinidade muito grande entre si e bastante disposição. Como relatado acima, o trabalho do sopão pode ser considerado bem desgastante, ainda mais se levado em conta que é realizado num dia de semana à noite, geralmente depois de um dia inteiro de trabalho secular e demais afazeres. Geralmente as pessoas chegam em casa bem tarde e com certeza abdicam de um tempo de lazer para essa atividade.

Por vezes não é possível completar o itinerário, pois, como relatado acima, o ponto da Caixa Econômica concentra uma grande quantidade de pessoas. Quando o público é muito grande nesse local, não sobra sopa para os demais.

As reflexões também são constantes em meio a equipe do sopão. Mesmo habituados ao trabalho voluntário há sempre algumas situações que chocam. Esse tipo de reflexão deu origem ao comentário de seu Fernando, no dia vinte de outubro de dois mil e quinze: *“Uma semana é suficiente para alguém se acostumar na rua”*.

Todas as informações foram colhidas através de cinco visitas ao campo e de relatos colhidos nessas mesmas visitas e em outras ocasiões. Em todas as visitas os voluntários estavam cientes de que estavam sendo entrevistados. Antes de iniciar a pesquisa empírica solicitei formalmente à igreja a autorização para realizar a pesquisa, que me foi concedida através da aprovação unânime da assembleia de membros. Os nomes utilizados aqui são fictícios, para preservar a identidade de cada entrevistado.



Figura 3 - Kombi da IECMA
Fonte: Elaborada pela autora



Figura 4 - Voluntários fazendo uma oração por um homem em situação de rua

Fonte: Elaborada pela autora



Figura 5 - Voluntários oferecendo sopa a pessoa em situação de rua

Fonte: Elaborada pela autora

Apesar de a IECMA ter 82 anos de existência, esse trabalho específico com pessoas em situação de rua começou há 16 anos. No início acontecia com uma Kombi emprestada pelo Seminário Teológico Congregacional de Pedra de Guaratiba, e só após cinco anos a igreja pôde então comprar sua própria Kombi para essa finalidade.

As narrativas e entrevistas com os voluntários revelam histórias muito interessantes nesse período de 16 anos. Segundo o pastor algumas delas tornam-se emblemáticas, como por exemplo uma ocorrida em março de 2014, quando conversando com um dos assistidos descobriu-se que o mesmo já havia sido um pastor evangélico. Através de contato com a família a história foi confirmada, e a ex-esposa explicou que após ter sido pastor, o ex-marido tornou-se usuário de drogas e decidiu se afastar da família e a igreja. Nem o ex-pastor nem a família tiveram interesse em uma reconciliação.

Quando questionados acerca da “efetividade” das práticas voluntárias os voluntários parecem não se preocupar tanto com as finalidades comumente esperadas. Eles reconhecem, por exemplo, que pouquíssimas vezes o sopão foi responsável por fazer alguém “voltar para casa”. Mas isso também parece estar relacionado à própria experiência adquirida. Eles reconhecem que muitas das pessoas em situação de rua, estão em situação de rua por uma escolha própria, e as atitudes das pessoas vão se pautar naquilo que elas querem para suas vidas; em outras palavras, não adianta a igreja “forçar a barra”.

Isso pode ser percebido nas narrativas acerca dos centros de recuperação, por exemplo. Os voluntários não vêem com bons olhos a tentativa de levar uma pessoa em situação de rua a um centro de recuperação, pois algumas vezes isso foi feito e os resultados não foram os melhores. As pessoas praticamente abandonavam o “tratamento” pelo caminho, pois não havia interesse em permanecer.

Logo, o objetivo final dos voluntários parece ser o de proporcionar um certo bem-estar às pessoas em situação de rua, possibilitando a conquista de alguns bens ou direitos, como trabalho, remédios, segurança ou atendimento médico por exemplo.

A seguir transcrevo um relato colhido, através de entrevista com o pastor da IECMA²⁰, através da qual fica mais fácil observar essas e outras questões, inclusive a respeito

²⁰ Outras entrevistas foram realizadas com os voluntários, porém, de modo informal, na ocasião do sopão. A entrevista com o pastor foi a única realizada em ocasião diversa, através do “Whatsapp”, com o objetivo de saber qual era a visão específica da liderança a respeito dos trabalhos de ação social. Por esse motivo, foi a única

dos conflitos internos na igreja acerca do “fazer ou não fazer sopão”, e acerca do perigo do assistencialismo.

Eu: Porque a igreja Congregacional realiza trabalhos voluntários de ação social? Quais são as motivações?

Pastor: As motivações que a gente tem são bíblicas. A bíblia nos ensina que o evangelho, ele vai muito além do que se fala. O evangelho é pra ser vivido. Então, a gente entende que o trabalho voluntário de ação social é um trabalho que começou com Jesus. Jesus não só alcança as pessoas com a palavra, mas ele também alcançava com ações. Então a gente entende que como discípulos de Cristo a gente também deve ser parecido com ele nessa realidade. Jesus, ele servia as pessoas, e o evangelho de Marcos apresenta esse Jesus servo; o Jesus que olhava pras necessidades das pessoas e enxergava muito mais do que a alma. Ele via também o corpo dessas pessoas e as necessidades físicas que elas tinham. Então a gente entende que a igreja deve olhar para o ser humano como um todo. O evangelho integral, ele vai além daquele evangelho pregado pra salvação da alma. É o evangelho que se preocupa também com o aqui e agora; o evangelho integral, ele não se preocupa só com o céu, mas ele prega um céu que começa aqui na terra. Então falar do amor de Deus pra uma pessoa que tá com fome sem oferecer comida pra ela, sem oferecer alguma coisa que mate sua fome, não é o evangelho integral, não é o evangelho de Jesus. É por isso que a igreja congregacional realiza trabalhos voluntários de ação social.

Eu: A opinião dos membros da igreja é unânime a respeito do sopão?

Pastor: Não. Há pessoas na igreja que não concordam com a distribuição do sopão, apesar de a maioria votar em assembleia, inclusive – onde as decisões são tomadas – a favor de que o sopão seja entregue todas as terças-feiras. Isso já acontece há quinze anos na igreja... há dezesseis anos. E agora na última assembleia nós decidimos que todo o custeio do material que vai fazer a sopa vai ficar por conta do caixa da própria igreja. Antes eram ofertas voluntárias. Então agora a gente quer que a igreja assuma de fato. A igreja entendeu isso e votou favorável por unanimidade de que a própria igreja custeie o material que é comprado, o

entrevista transcrita. As informações colhidas a partir de entrevistas com outros voluntários estão presentes no texto de maneira dispersa.

combustível da Kombi, tudo que envolve a distribuição de sopa. No entanto, mesmo esse pessoal votando favorável, e desejando que a igreja faça, tem um monte de gente que nos corredores diz que entregar sopa pra aqueles “vagabundos” não resolve nada. Então a opinião não é unânime. Há quem faça com prazer, ajude até voluntariamente, entregue ofertas específicas pra isso, mas há quem vote favorável na assembleia por uma questão política, pra não ficar mal com os demais, mas que nos corredores não concorda. Diz que não concorda e acha que é assistencialismo. Então, é difícil essa opinião ser unânime e na nossa igreja também não é. A maioria com certeza apoia, mas não são todos.

Eu: Quais são as demais atividades realizadas além da distribuição de alimento?

Pastor: Além de entregar sopão todas as terças-feiras há dezesseis anos, a igreja também tem, o departamento de ação social, o trabalho de cadastro de famílias carentes – não todas são da igreja; algumas são e outras não são; a maioria não são – que recebem cestas básicas mensalmente. Então um grupo da igreja recolhe esses alimentos que vem de doação dos membros; um domingo por mês há um incentivo pra que esses alimentos sejam depositados numa cesta. De lá então são formadas as cestas básicas, as bolsas pra cada família, e essas bolsas são levadas nas casas das pessoas que recebem, que são cadastradas pela igreja. Geralmente famílias carentes, como eu disse, algumas que são da igreja, outras que não são. A igreja também, além da distribuição de cesta básica e do sopão, ela tem um caixa diaconal que atende a necessidade dos membros. Então um membro da igreja que é dizimista, que é ofertante, se ele passar por uma necessidade, ficar desempregado, e num determinado mês lá ele não tiver dinheiro pra pagar sua conta de luz e a luz for cortada, e ele procurar a ação social da igreja esse caixa diaconal socorre pagando aquela conta de luz, pra que ele não tenha problemas na sua casa. Então esse também é um papel de ação social que a igreja faz. Compra de medicamentos pra membros e não membros, socorro a pessoas que vem à igreja só mesmo a procura de uma passagem pra voltar pra sua cidade natal quando estão perdidas por aqui pelo Rio de Janeiro. Esse também a ação social atende, quando entende que é uma demanda de verdade. A ação social ajuda na compra, por exemplo, de fraldas geriátricas pra famílias que tão passando por necessidade. Isso não é uma rotina; esporadicamente acontece, mas a ação social faz isso. A ação social também atende a demandas de crianças que estão... por exemplo, ficam órfãos; então a igreja socorre até que os avós ou outras pessoas adotem essas crianças.

Aconteceu um caso muito conhecido na nossa igreja, e isso foi feito pelo departamento de ação social. Então a ação social da igreja, ela é muito mais ampla do que entrega de sopão.

Eu: Na sua opinião, qual o nível do impacto que o sopão gera na sociedade de maneira geral?

Pastor: Quanto ao impacto que o sopão gera na sociedade, na verdade a gente fica muito feliz quando pessoas nos param na rua – nossa Kombi é identificada né, ela é caracterizada com adesivos que identificam que ela é da igreja – e as vezes a gente tá distribuindo sopão, e já aconteceram algumas vezes de pararem pessoas ao lado da gente e dizerem olha, um dia eu estive aqui recebendo sopa, mas hoje eu tenho emprego, hoje eu tenho uma família, e essas pessoas então se prontificam a dar testemunho da mudança que aconteceu na vida delas pra aqueles que estão recebendo sopa hoje, dizendo que um dia elas já estiveram naquela situação. Isso não são poucas as vezes que acontece. Também acontece de carros pararem ao lado da gente no sinal, as vezes nos pontos em que a gente entrega a sopa, e os motoristas descerem desses carros e virem até a Kombi e dar uma oferta, e dizerem olha eu não posso fazer isso, mas eu concordo que vocês estão fazendo um trabalho social muito bonito e a gente admira então tá aqui uma oferta pra ajudar a comprar esses alimentos da sopa aí, ou então pra por gasolina na Kombi. Então não são poucas as ocasiões em que a gente vê a população em geral dando o seu apoio né, demonstrando a sua aprovação a esse trabalho. Agora com relação ao resultado na sociedade do morador de rua, na vida do morador de rua, a gente não sabe dizer se isso é o que a gente esperava que acontecesse né. A gente sabe que as vezes ao invés de gerar um desejo de mudança, gera dependência. Eu tenho pensado muito nisso como pastor. As vezes eu noto que as mesmas pessoas estão nos mesmo lugares pra receber sopa todas as terças-feiras e elas se acostumam com essa facilidade. Então elas não tem nem muito interesse de arrumar um emprego ou de conseguir uma nova forma de vida porque elas sabem que todos os dias vai ter alguém a noite ali no centro de Campo Grande entregando alguma coisa pra ela comer. Então eu acho que isso é assistencialismo nesse ponto de vista e eu fico preocupado com essa situação também tá... então a gente gera um impacto na sociedade mas as vezes também a gente fica pensando que esse impacto pode ser negativo. Isso é uma palavra minha, pessoal, e eu tenho pensado muito nisso e analisado muito isso.

Algumas questões muito interessantes são vistas na fala do pastor. Uma delas é a

motivação. Não podemos negar que as motivações são filantrópicas, no sentido de que existe uma influência muito grande das questões espirituais e morais que envolvem o “fazer o bem”, ou o “amar ao próximo”. Outra questão é que apesar da motivação filantrópica o exercício do voluntariado não está descolado de reflexões políticas. Isso fica claro na preocupação de se estar apenas reproduzindo uma prática assistencialista que gere cada vez mais dependência. Parece ser uma questão muito conflituosa para o voluntário: “como exercer o bem sem que isso influencie negativamente na vida do assistido?”

Outra questão é o conflito interno na igreja acerca do sonho. Talvez possamos combinar isso com uma questão já levantada anteriormente: a de que a membresia da igreja não é homogênea em seu posicionamento político. Apesar de saber que até mesmo entre esquerdistas e direitistas não há homogeneidade de pensamentos e posicionamentos, talvez seja mais recorrente atribuir a posicionamentos esquerdistas uma influência mais positiva acerca do engajamento nas questões sociais e portanto na assistência, enquanto que aos posicionamentos mais conservadores sejam comumente atribuídos julgamentos contrários, de verem tais práticas com maus olhos, a partir de uma tendência de assistencialismo. Apesar disso, essa questão parece não ser tão decisiva, uma vez que entre o próprio grupo de voluntários há pessoas com posicionamentos divergentes.

Até agora vimos como é realizado o trabalho de ação social na IECMA, uma igreja da denominação Congregacional com 82 anos de história. No início desse trabalho apresentamos de uma maneira geral a característica de preocupação com trabalhos de ação social da igreja protestante ou evangélica desde sua fundação, citando outras denominações históricas, como batistas e presbiterianos. Passo agora a explorar um pouco mais o histórico da igreja Congregacional no Brasil, a fim de refletir melhor acerca de suas características e entender a partir de que lugar surgem os trabalhos de ação social dessa denominação específica.

3.2. ENTENDENDO O CONGREGACIONALISMO BRASILEIRO

Para entendermos que nível de associação existe entre o trabalho voluntário de ação social e a denominação Congregacional é preciso estudar um pouco mais a fundo acerca do Congregacionalismo no Brasil. Por isso, a partir de agora, passamos para o estudo dessa denominação que é pioneira na evangelização sistemática no Brasil e ao mesmo tempo tão pouco conhecida. Para isso apresento primeiramente a organização Congregacional no Brasil

hoje, e depois seu histórico seguido pelo histórico da IECMA.

3.2.1. A ORGANIZAÇÃO CONGREGACIONAL NO BRASIL: A UIECB

A igreja Congregacional no Brasil está organizada através da UIECB (União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil). Internacionalmente a UIECB está associada desde a década de 1980 à Comunhão Congregacional Evangélica Mundial (em inglês, World Evangelical Congregational Fellowship) ou WECF, associação que reúne igrejas congregacionais de cerca de 14 países. Sua ação missionária se estende a todos os estados brasileiros e a outros países, como Portugal, Espanha, Turquia, Bolívia, Uruguai, Peru, Argentina, Níger, etc. Mas a ação missionária da denominação Congregacional não é realizada apenas pela UIECB, ou seja, pela União. As igrejas locais, sozinhas ou em parcerias, são autônomas para realizarem trabalhos missionários e enviarem obreiros para várias partes do Brasil e do Mundo.

Hoje a UIECB possui 400 igrejas associadas, com 637 ministros ordenados e duas instituições teológicas: O Seminário Teológico Congregacional do Rio de Janeiro (STCRJ) e o Seminário Teológico Congregacional do Nordeste (STCN). As igrejas locais estão agrupadas em associações regionais. O atual presidente da UIECB é o pastor Marcio Leal.

A UIECB possui quatro departamentos, que são órgãos que executam serviços específicos e podem ter ramificações regionais. Os departamentos da UIECB são: DEM (Departamento de Evangelização e Missões), DAM (Departamento de Atividades Ministeriais), DET (Departamento de Educação Teológica), e DERP (Departamento de Realização e Publicação).

Além dos departamentos, a UIECB conta também com quatro confederações, que são órgãos criados com o fim de coordenar as atividades leigas das Igrejas associadas. As confederações da UIECB são: CONFUEHC (Confederação de Uniões de Homens Evangélicos Congregacionais), COUAF (Confederação das Uniões Auxiliadoras Femininas), COMEC (Confederação de Mocidade Evangélica Congregacional) e COUAC (Confederação de Uniões de Adolescentes Congregacionais).

A sede administrativa da UIECB está localizada no Centro do Rio de Janeiro.

De acordo com seu estatuto, Art. 3º, “O poder eclesiástico das Igrejas associadas à

União reside na assembleia de membros, de acordo com o estabelecido no Art. 6º, inciso IV da Constituição da União.”. Ou seja, as decisões das igrejas locais são estabelecidas de acordo com o voto da maioria dos membros em assembleia, sendo sua administração interna e autônoma, o que acarreta em liberdade da igreja local para organizar seus órgãos especializados, seus próprios estatutos, e até mesmo outras congregações, que em determinado tempo serão emancipadas, tornando-se outras igrejas locais autônomas.

Ainda de acordo com seu estatuto a liderança da igreja é formada por seus oficiais e líderes eleitos. O Art. 10º diz que os oficiais eclesiásticos da igreja são o pastor, o presbítero e o diácono. O pastor é chamado Ministro do Evangelho e ao ser empossado assume as responsabilidades executiva e administrativa da igreja. O(s) presbítero(s) é(são) o(s) oficial(is) auxiliar(es) do pastor em todas as suas responsabilidades. O(s) diácono(s)²¹ é(são) o(s) oficial(is) responsáveis pelos diversos serviços da igreja.

O Art. 23º diz que

o sustento do Pastor cabe à Igreja local, que deve oferecer-lhe prebenda condigna, levando em conta as necessidades impostas pelo padrão de vida da região, as condições de família, e sua necessidade de seguridade social, de acordo com seu envolvimento e dedicação, levando em conta também a condição econômica da igreja.

Ou seja, o sustento do pastor local é responsabilidade da igreja local, que o fará por meio de prebenda. O pastor é o único oficial, que por estatuto, recebe prebenda da igreja.

A administração geral da UIECB se dá por meio da Junta Geral, que é o órgão administrativo da União.

Parágrafo único – A Junta Geral, como órgão administrativo da União, exerce seu mandato buscando os mesmos objetivos, respeitada a competência específica das Assembleias Gerais de que tratam os Art. 11 e 13 da Constituição da União.

Art. 27 – A Assembleia Geral Ordinária reúne-se de três em três anos, em data e local previamente anunciados pela Junta Geral.

Ou seja, além das assembleias de membros das igrejas locais e assembleias regionais, a União promove a cada três anos uma assembleia geral convocada pela Junta Geral.

²¹ O único caso para o qual o estatuto abre margem à posse de mulheres é a função de diácono, que permite a posse de diaconisas. A posse de pastoras ou presbíteras tem sido assunto discutido de maneira recorrente, tendo sido levado às últimas assembleias gerais, porém ainda permanece vetada por voto da maioria.

Nessa, fazem-se presentes representantes de todas as igrejas associadas. De acordo com o Art. 34º “designam-se delegados todos os que têm assento nas Assembleias, podendo ser: I – efetivos, II – consultivos, III – visitantes”. Os delegados efetivos têm direito a votar e a serem votados, enquanto os consultivos não.

Agora que temos uma visão geral – e resumida – de como funciona a organização da denominação Congregacional no Brasil, falaremos um pouco mais a respeito do histórico do Congregacionalismo em terras brasileiras. Todas as informações acima citadas foram retiradas do site oficial da UIECB²² e de seu estatuto também disponível no mesmo endereço.

3.2.2. O CONGREGACIONALISMO NO BRASIL: SURGIMENTO E EXPANSÃO

Falar do Congregacionalismo no Brasil é falar de Robert Reid Kalley e Sarah Poulton Kalley. Peça fundamental do protestantismo no século XIX, o casal Kalley foi pioneiro na evangelização protestante no Brasil bem como fundador do Congregacionalismo no país. Apesar de desconhecer a existência de artigos científicos ou trabalhos acadêmicos na área das ciências sociais que explorem especificamente o histórico da denominação Congregacional²³, a história de Robert Reid Kalley e sua esposa – com ênfase na história do Sr. Kalley – está registrada em algumas fontes importantíssimas como: livros e artigos escritos por historiadores e teólogos; o jornal “O Cristão”²⁴; a revista “Vida Cristã”²⁵; além, é claro, de narrações e memórias de antigos membros de igrejas congregacionais cujos ancestrais fizeram parte da construção dessa história.

Sobre o pouco reconhecimento do trabalho de Kalley no pioneirismo da evangelização protestante no Brasil, César (2000) escreve que

Não se tem feito justiça com o médico escocês Robert Reid Kalley, o missionário que estabeleceu no Brasil “o primeiro serviço sistemático de evangelização do país”. O sociólogo francês Émile-G. Leonard, embora

²² <http://uiecb.com.br/>

²³ Alguns artigos científicos pesquisados citam a existência do Congregacionalismo e até mesmo o apresentam como denominação protestante histórica, porém, não há registros de artigos que se aprofundam na análise e no estudo da mesma.

²⁴ Órgão informativo oficial da União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil publicado bimestralmente através de sua Assessoria de Comunicação.

²⁵ Revista oficial da União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil publicada trimestralmente. Contém estudos bíblicos e artigos sobre assuntos diversificados que vão de culinária a psicologia.

mencione alguns de seus notáveis feitos, coloca-o junto daqueles “propagandistas anglo-saxões, aristocratas ou burgueses ricos que, por motivos culturais ou de saúde, tornavam-se grandes viajantes e utilizavam fortuna e turismo na difusão da fé protestante”. Um dos biógrafos de Kalley afirma que ele é “um estranhamente esquecido na literatura das missões e do movimento ecumênico”. Testa se queixa de Kenneth Scott Latourette, autor dos sete volumes de *History of the Expansion of Christianity* (1945): o autor nem sequer menciona o nome Kalley quando escreve sobre o trabalho missionário realizado por ele na Ilha da Madeira, a partir de 1838. Todavia, Kalley foi o pioneiro do presbiterianismo na Madeira e do congregacionalismo no Brasil, e um dos primeiros médicos missionários na história das missões. (César, 2000, p. 84)

Portanto, há, segundo o autor, um “esquecimento injusto” por parte dos estudos acerca da história do protestantismo no Brasil – já que Kalley foi um divisor de águas não só para os protestantes, mas também um grande influenciador de transformação da sociedade à sua época²⁶.

Tudo o que aqui for narrado será fruto de duas principais fontes; o livro “*Robert Reid Kalley: um missionário-diplomata na gênese do protestantismo luso-brasileiro*”, dos autores Lyndon de Araújo Santos²⁷ e Sergio Prates Lima²⁸, e o artigo “*Robert Reid Kalley: Pioneiro do protestantismo missionário na Europa e nas Américas*”, de Alderi Souza de Matos²⁹.

É importante dizer que a retomada detalhada do histórico do Congregacionalismo no Brasil nesse trabalho tem o objetivo claro de evidenciar a linha de continuidade entre as ações assistenciais que caracterizam o início da expansão congregacional no Brasil e as ações assistenciais promovidas pelas igrejas congregacionais na contemporaneidade. Logo, é para isso que retomo a história de Kalley antes mesmo de sua chegada ao Brasil: para que fique claro o caráter participativo de Kalley nas questões sociais como característica marcante de sua personalidade e de sua forma de liderança eclesiástica. Justifico assim as próximas oito páginas desse trabalho; um histórico um pouco extenso, mas que baseia a argumentação pretendida.

²⁶ Elben M. Lenz César é jornalista e pastor Presbiteriano.

²⁷ Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Congregacional do Rio de Janeiro, Licenciado em História pela UNESP-Franca, Mestre em Ciências da Religião pela UMESP e Doutor em História pela UNESP-Assis.

²⁸ Licenciado em História pelo Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos, Mestre em História pela UFRRJ e Doutor em Ciências Sociais pela UERJ.

²⁹ Mestre em Novo Testamento pela *Andover Newton Theological School* e Doutor em História da Igreja pela *Boston University School Of Theology*.

No Brasil O Congregacionalismo no Brasil possui 162 anos de fundação. Porém, até a chegada dos Kalley no Brasil em 1855, há uma história que começa em 1809 em Mount Florida, Escócia. Ali nasceu Robert Reid Kalley, filho de um comerciante de origem presbiteriana. Ainda na infância ficou órfão de pai, e logo depois de mãe, tendo sido criado pelo padrasto, também presbiteriano.

De acordo com Santos e Lima (2012), ao ingressar na Faculdade de Medicina e Cirurgia de Glasgow, Kalley tornou-se agnóstico, e uma vez formado, realizou algumas viagens à Índia como médico de bordo. Por volta de 1832 abriu um consultório próximo a Glasgow, em Kilmanorck. *“Tendo prosperado financeiramente, relacionava-se muito bem com a alta sociedade e dela recebia seus honorários, mas não deixou de tratar gratuitamente dos pobres”* (p. 17). Influenciado por alguns pacientes piedosos, interessou-se pela fé evangélica e iniciou uma pesquisa detalhada sobre a Bíblia que o fez converter-se ao protestantismo.

Após algumas tentativas frustradas de tornar-se um missionário na China – relacionadas à frágil saúde de sua então noiva, Margareth Crawford – Kalley mudou-se para a Ilha da Madeira, em Portugal, devido ao clima agradável. É ali na Ilha da Madeira que Kalley começa a abandonar paulatinamente o plano inicial de tornar-se um missionário entre os chineses e passa a priorizar o atendimento às classes madeirenses menos favorecidas.

Paulatinamente, Kalley foi deixando de lado seu projeto de missionar na China e a priorizar a ajuda na resolução dos problemas que, em sua visão, o rodeavam na Madeira: a pobreza, a promiscuidade, o alcoolismo, o analfabetismo e a superstição. (...) Sua visão acerca do estado espiritual dos madeirenses era a pior possível, sendo o catolicismo visto como sinônimo de atraso, enquanto o protestantismo, de progresso. O missionário partilhava da visão de mundo de sua época, a de que os países mais adiantados cultural e economicamente eram protestantes. A alfabetização era o principal aliado no propósito proselitista. (SANTOS & LIMA, 2012, p. 20).

Vemos que o propósito de Kalley ao iniciar um trabalho de ação social na Ilha da Madeira entre os pobres, era justamente a conversão religiosa dessas pessoas à fé protestante. Inclusive ele estava sendo movido pelas ideias iluministas que imperavam à época, de acordo com os quais o Catolicismo atrasava os avanços culturais, econômicos, etc. (CAVALCANTI, 2001).

Além dos atendimentos médicos à população, o foco de Kalley entre os madeirenses era de fato a alfabetização. A importância atribuída à alfabetização decorre da extrema valorização da leitura bíblica que existe entre os protestantes de uma maneira geral.

Os protestantes sempre valorizaram a leitura da Bíblia. Então, para obter sucesso em suas atividades proselitistas, os missionários protestantes geralmente agiam no sentido de alfabetizar as populações com as quais realizavam suas atividades missionárias. Não sem razão, os protestantes ficaram conhecidos como o povo do livro. (SANTOS & LIMA, 2012, p. 21)

Ou seja, havia um grande interesse na alfabetização dos madeirenses a fim de que eles pudessem ler a bíblia e desenvolver os ensinamentos religiosos protestantes com base na liberdade de interpretação individual da mesma.

De acordo com Santos e Lima (2012), devido a esse interesse, Kalley iniciou aulas de alfabetização utilizando a bíblia como texto básico, e ao longo do tempo essas aulas deram origem a escolas domésticas voltadas para crianças ou adultos em horários diferenciados. “(...) *em pouco tempo já existiam dezessete escolas com mais de oitocentos alunos.*” (p. 21). A princípio essas escolas e outros serviços sociais foram motivo de reconhecimento e louvor do governo municipal de Funchal – cidade localizada na Ilha da Madeira – pelo esforço em favor dos pobres, doentes e analfabetos. Mas não demorou muito para que se iniciasse uma perseguição política e religiosa contra Kalley.

Em julho de 1839 Kalley foi ordenado pastor protestante por seis ministros ligados à London Missionary Society, e em 1840 abriu um hospital em Funchal, no qual as consultas não eram cobradas aos pobres. Assim conquistou a simpatia da comunidade que passou a aderir à fé protestante. Em outras palavras as escolas de Kalley, seu hospital e a atenção que dava aos pobres causaram um grande reboliço em Funchal. Obviamente isso não agradou à liderança católica daquela localidade que iniciou um movimento de repressão aos trabalhos sociais e proselitistas de Kalley, apoiados por políticos locais. O bispo católico, pressionado pelo clero, tentou persuadir Kalley a encerrar suas atividades médicas em Funchal, temendo as consequências que poderiam ser tomadas, uma vez que era seu amigo pessoal. Porém Kalley, convicto de seus ideais não cedeu à pressão. (SANTOS & LIMA, 2012)

Sendo assim, Kalley recorreu ao juiz da Ilha da Madeira, tentando convencê-lo de que seus interesses eram apenas filantrópicos. Foi apoiado pelos depoimentos do Bispo de Funchal, segundo o qual “*Kalley pregava ou explicava as Escrituras, mas sempre em sua casa e que apenas uma vez o fizera fora de casa*” (P. 25). Porém esses esforços não foram suficientes para livrá-lo das punições contra a tentativa de ocupação de um espaço até então exclusivamente católico.

Kalley acabou sendo preso por seis meses. Muitos dos seus seguidores foram

encarcerados e também espancados. Sucediavam-se as pressões governamentais e eclesiásticas e arruaças populares, acobertados pela impunidade que as autoridades locais permitiam. A oposição às iniciativas pedagógicas de Kalley cresceu e o Governador Civil mandou fechar todas as escolas protestantes, dando ordens para que fossem intimados quaisquer professores ou professoras das Escolas de Primeiras Letras pagas por Kalley, para que não continuassem a ensinar pessoa alguma, sob pena de serem autuados. (SANTOS & LIMA, 2012, p. 25/26)

Ou seja, as perseguições foram pesadas, com base nas acusações de que os objetivos finais dos serviços prestados por Kalley eram a conversão dos madeirenses – diga-se de passagem, as acusações eram fundadas em fatos. Apesar das tentativas de esquivar-se com base na argumentação de que sua filantropia era desinteressada, Dr. Kalley tinha realmente o intuito de converter o povo daquela cidade. Como naquele tempo a religião oficial do Estado era a religião católica, o que ocorria era uma tentativa de assegurar o cumprimento de leis locais e de tratados firmados entre a Grã-Bretanha e Portugal. As perseguições foram amenizadas quando o juiz de Funchal decidiu que Kalley não estava infringindo a nenhuma lei, uma vez que não se opunha publicamente à religião oficial.

Esse tempo de paz mais um vez não durou muito para o Dr. Kalley, e o governo determinou enfim a cessação de suas atividades proselitistas. A questão chegou a ser levada à Câmara dos Deputados, em Lisboa, onde houve discussão acerca dos pontos positivos e negativos das atividades filantrópicas de Kalley. Como ele não contava com apoio externo frente à pressão política, uma vez que não era ligado à nenhuma denominação protestante, e era portanto um missionário independente, e como a situação ia ficando cada vez mais difícil de contornar, Kalley começa então a pensar novas alternativas de pregação. Soma-se a isso o fato de que Kalley apoiou a fundação das duas primeiras igrejas presbiterianas em Funchal, em 1845. Não foi pastor presidente de nenhuma delas, inclusive porque não tinha vínculo com a denominação presbiteriana. Mas seu apoio lhe rendeu uma nova prisão. (SANTOS & LIMA, 2012)

A intensificação da perseguição culminou no episódio de cercamento e assalto de sua residência em 1846, que o levou enfim à emigração forçada de Portugal. A emigração de Kalley ocorre em um contexto de intensa crise econômica na Ilha da Madeira, e acompanha um fenômeno de grande emigração, que ocorre principalmente em três momentos: 1844, 1846 e 1847. Na ocasião de sua fuga da Madeira, muitos de seus discípulos também fugiram da perseguição religiosa.

Nas semanas seguintes à partida do missionário, seus discípulos, açoitados, ameaçados e maltratados, também tiveram de fugir para salvar a vida. Os incidentes da Madeira coincidiram com um plano inglês de recrutar trabalhadores para as ilhas de Trinidad, Antigua e St. Kitts, e alguns navios ingleses em busca de trabalhadores haviam chegado a Funchal naquele mesmo mês. No dia 23, duzentos refugiados religiosos partiram a bordo do William, levando apenas a roupa do corpo. Dias depois, mais de quinhentos os seguiram no Lord Seaton e, nos meses seguintes, muitos outros abandonaram os seus lares buscando liberdade de culto do outro lado do oceano. Estima-se que mais de dois mil evangélicos deixaram a sua ilha na perseguição de 1846. (MATOS, 2003, p. 15)

Ou seja, a perseguição religiosa na Ilha da Madeira nesse momento era profunda e culminou num grande fluxo migratório de convertidos ao protestantismo. De acordo com Santos e Lima (2012), esses grandes fluxos emigratórios geralmente atribuídos apenas à questão religiosa, foram motivados significativamente também pelas condições econômicas desfavoráveis. Logo, afirma-se que o fator causador do fenômeno de emigrações portuguesas no século XIX foi a associação entre crise econômica e perseguição religiosa. (SANTOS & LIMA, 2012)

Kalley passou por muitos lugares antes de chegar ao Brasil. Nesse meio tempo sua companheira, Margareth Crawford, veio a falecer, e ele se casou com Sarah Poulton Wilson (Sarah Poulton Kalley, depois de casada), cuja família era de origem Congregacional³⁰. O tempo vivido na Ilha da Madeira foi fundamental para a escolha do Brasil como país alvo da evangelização, e para sua adaptação no país, principalmente devido ao contato com a língua portuguesa. (SANTOS & LIMA, 2012)

Robert Reid Kalley e Sarah Poulton Kalley saíram da cidade de Southampton, Inglaterra, em abril de 1855, e chegaram na Baía de Guanabara no dia 10 do mês seguinte, trazidos pelo navio a vapor Great Western, o mais rápido a cruzar o Atlântico na época. Apesar desta rapidez, foram 31 dias de viagem por terem feito paradas em Lisboa e na Ilha da Madeira. O casal viveu 21 anos no Brasil, de 1855 a 1876. (SANTOS & LIMA, 2012, p. 46)

O parágrafo citado parece apenas mais uma narrativa comum para o leitor, porém para uma congregacional de berço, nascida e criada em igrejas congregacionais tradicionais, é quase uma parte da própria bíblia. Todo congregacional sabe de cor ao menos o ano da chegada do casal Kalley no Brasil³¹, uma vez que é um grande orgulho dizer “somos a primeira

³⁰ “Sarah nasceu em Nottingham, Inglaterra, sendo sobrinha pelo lado materno de Samuel Morley, rico industrial e filantropo, membro destacado do Parlamento Britânico e líder da igreja congregacional.” (MATOS, 2003, p. 16)

³¹ O aniversário da denominação é comemorado nacionalmente todos os anos com uma grande festa popular que

denominação evangélica organizada no Brasil” e contar a história para ratificar a informação – embora não seja motivo de muito orgulho sempre ouvirmos a pergunta “Congre... o que?” seguida pela outra pergunta tradicional “Ah... Congregação Cristã do Brasil?”, e ter que explicar a diferença. É fato que a denominação Congregacional não foi a que mais cresceu desde sua implantação³².

A partir da chegada do casal Kalley no Brasil iniciou-se então um período de avanço importantíssimo da evangelização protestante em termos mundiais. Observe-se que Kalley não foi o primeiro protestante a chegar ao Brasil, mas sim o primeiro missionário com resultados expressivos na pregação do evangelho protestante em solo brasileiro³³.

Ao falarem sobre a implantação da fé protestante em países do terceiro mundo, os estudiosos tem feito uma distinção que aponta para duas modalidades desse fenômeno: o “protestantismo de imigração”, representado por imigrantes protestantes normalmente procedentes da Europa central e setentrional, os quais tenderam a restringir suas práticas religiosas ao seu próprio grupo étnico, e o “protestantismo de missão”, representado por indivíduos e organizações da Europa e dos Estados Unidos que trabalharam naqueles países com a intenção expressa de angariar adeptos e de plantar igrejas entre a população nacional. O médico escocês Robert Reid Kalley é um notável pioneiro dessa segunda modalidade, tendo sido o primeiro missionário protestante a atuar com êxito em várias regiões de língua portuguesa dos dois lados do Atlântico, apesar dos formidáveis obstáculos que teve de enfrentar. Personagem controvertido e polêmico, caracterizado por um espírito empreendedor e independente, Kalley exerceu uma influência profunda e duradoura sobre o protestantismo luso-brasileiro, em diferentes aspectos. (MATOS, 2003, p. 10)

Ou seja, Kalley foi uma peça fundamental para a expansão do protestantismo a outros grupos étnicos. Santos e Lima (2012) irão dizer que ele se radicou em Petrópolis atraído por alguns fatores como o clima agradável ou menor risco de contágio por epidemias que assolavam o Rio de Janeiro na época, mas sobretudo porque em Petrópolis, além desses fatores, ele também poderia encontrar ao mesmo tempo tanto colonos protestantes como negros e

ocorre aqui no Rio de Janeiro, no bairro de Pedra de Guaratiba, nas dependências do abrigo evangélico de Pedra de Guaratiba, com barracas de igrejas, comidas, música, etc.

³² De acordo com Matos (2003), dois principais fatores contribuíram para o inexpressivo crescimento do congregacionalismo frente a outras denominações. Um deles diz respeito ao caráter paternalista de Kalley, que controlava absolutamente tudo o que envolvia a igreja, sem ter se preocupado em preparar lideranças para o substituírem. O outro seria o fato de que a característica autônoma das comunidades locais, própria do congregacionalismo, levou ao isolamento das comunidades iniciais, e a uma consequente dificuldade de se organizarem como única estrutura nacional.

³³ As poucas igrejas protestantes que se reuniam aqui antes da chegada de Kalley eram formadas apenas por estrangeiros, e os cultos eram realizados em suas próprias línguas. Kalley foi o primeiro a implantar uma igreja formada por membros brasileiros, onde os cultos eram realizados em português. (MATOS, 2013)

católicos. “Nesse contexto multirracial e religioso iniciou seus esforços missionários efetivos, ao alugar uma casa – Gerheim ou lar muito amado – no distrito petropolitano de Schweizerthal” (p. 48).

Nesse momento de introdução da religião protestante no Brasil Sarah foi personagem fundamental, principalmente no que diz respeito à experiência de Escola Dominical e modelo congregacional de igreja.

Sarah trazia na bagagem a experiência e a tradição das escolas dominicais iniciadas na Inglaterra nas décadas finais do século dezoito. Estas eram voltadas para as camadas baixas da sociedade, sobretudo crianças desassistidas pela violência com que a Revolução Industrial tratou trabalhadores pobres e operários. Conciliavam o ensino religiosos com noções de higiene, moral, civismo e outros conteúdos escolares. Sarah também trazia a vivência do modelo congregacional de igreja, de autonomia e independência da comunidade local. Estas influências foram decisivas para o modelo implantado e construído de igreja no Brasil. (SANTOS & LIMA, 2012, p. 49)

Ou seja, podemos dizer que o modelo de igreja implantado no Brasil no século XIX se deve principalmente à Sarah, uma vez que Robert não possuía vínculos pré-existentes com quaisquer denominações, intitulando-se sempre como missionário independente e autônomo. Tanto que a “igreja protestante congregacional” surge antes da “denominação congregacional” em si. A denominação congregacional só se organizou formalmente alguns anos depois³⁴.

O trabalho missionário de Kalley foi se expandindo e driblando os conflitos político-religiosos com a hegemônica igreja católica, tendo sido fundamental para isso um contato cultivado com o imperador Pedro II³⁵. No Brasil, tal qual na Ilha da Madeira, ele continuou a exercer a medicina gratuita para os pobres, conquistando a classe. Concomitantemente criou laços com as elites “*projetando-se como profissional, homem culto, viajante e conhecedor do mundo*” (p. 52) a fim de expandir sua influência social. (SANTOS & LIMA, 2012)

A chegada de “ajudantes”³⁶ para o trabalho missionário – um vindo da Inglaterra e

³⁴ A primeira Convenção Geral dos congregacionais e a conseqüente organização de sua estrutura nacional acontece em 1913. (MATOS, 2013).

³⁵ “Ele chegou a visitar Kalley em Petrópolis quando este se achava acamado e não pôde recebe-lo. Em outras ocasiões, trocou com Kalley longas conversas sobre o oriente e as suas viagens.” (SANTOS e LIMA, 2012, p. 51)

³⁶ Eles eram chamados de colportores, enviados da Sociedade Bíblica Americana para a venda de bíblias no Brasil (MATOS, 2003)

outros três madeirenses refugiados vindos dos Estados Unidos – culminou na fundação da primeira igreja protestante em solo brasileiro em 1856, formada por conversos brasileiros e protestantes estrangeiros. A igreja funcionava em uma casa alugada na Rua da Boa Vista, 45, atualmente Rua Conselheiro Zacarias, no Morro da Saúde, Rio de Janeiro. De acordo com Santos e Lima (2012) o contexto era favorável à pregação protestante, devido à influência do pensamento *jansenista* segundo o qual instituições educacionais, inclusive o colégio Pedro II, estimulavam a leitura bíblica como parte importante da espiritualidade cristã.

A combinação de um contexto favorável, onde havia um mercado promissor de bíblias, um público leitor cada vez maior, e um visionário influente e ousado levaram a um crescimento numérico expressivo de protestantes entre 1858 e 1864. Em 1861 já havia a primeira versão do que viria a ser o “Salmos e Hinos”, hinário congregacional que na ocasião era uma coleção de “50 hinos com a tradução de letras que formaram a base da hinologia evangélica no Brasil, utilizada pelas demais denominações” (SANTOS E LIMA, 2012, P. 66). Mais uma vez é notada a influência de Sarah, que era musicista e traduziu grande parte dos hinos europeus e norte-americanos ainda hoje cantados em muitas igrejas tradicionais. Os hinos contribuíram demasiadamente para a fixação da pregação protestante (SANTOS E LIMA, 2012)

A igreja Evangélica Fluminense foi então a primeira igreja protestante brasileira, fundada por Kalley. Seu regimento, lançado em 1863, continha regras que seguiam o modelo congregacional, fundado na democracia interna.

A opção e a conveniência, as ligações eclesíásticas de Sarah e a coerência com o caráter independente de Kalley concorreram para a instalação de um modelo congregacional ou independente de igreja, funcionando a partir de uma democracia interna, sem dependência de uma estrutura eclesíástica exterior e sem um clero formal. (SANTOS E LIMA, 2012, p. 68)

Ou seja, fica claro que a igreja protestante no Brasil em seus primórdios, apesar de não denominar-se ainda como tal, era de fato uma igreja congregacional.

Segundo Santos e Lima (2012), em 1864 foi criada a Sociedade de Beneficência atrelada à Igreja Fluminense, tendo sido uma iniciativa de Pedro Nolasco para atender aos necessitados.

Kalley travou conflitos internos com seu pastor auxiliar, Richard Holden, que influenciado por doutrinas presbiterianas tentou introduzir, num período de ausência daquele, ritos como o batismo de crianças, por exemplo. Tais conflitos foram essenciais para a

compilação de várias doutrinas cristãs realizada por Kalley em 1872, o que deu origem à obra “A breve exposição das doutrinas fundamentais do cristianismo” escrita em 28 artigos de fé por Kalley, e ainda hoje amplamente divulgada e estudada no meio congregacional. (SANTOS E LIMA, 2012)

Vemos que desse a sua implantação a igreja congregacional é marcada pela ação social, pela preocupação com os pobres, pelo atendimento à sociedade de uma maneira geral de serviços públicos como educação e saúde, alcançando pessoas por vezes marginalizadas. A igreja evangélica fluminense é um exemplo disso. Santos e Lima (2012) relatam que

A igreja evangélica Fluminense teve como experiência pioneira o esforço de educação primária através de uma escola diária, localizada no bairro da Saúde, a partir do ano de 1872. Sua iniciativa não estava fora de toda uma preocupação da sociedade civil que agia independentemente das ações oficiais do governo imperial. O segundo império concentrou seus esforços no investimento de reformas básicas, como os transportes, e em favorecer mais as elites através da cultura e do ensino superior. (SANTOS E LIMA, 2012, P. 75)

Ou seja, é intrínseca à igreja a participação na sociedade civil em relação à busca e à disponibilização de serviços de assistência social. Por mais que nesse momento ainda não houvesse a formalização da Assistência enquanto direito de todos, e em meio a um contexto onde a escravidão ainda era presente, não cabia a militância por políticas públicas e acesso à direitos, como na contemporaneidade. Porém, mesmo em meio a esse contexto a igreja foi fundamental para a oferta de serviços essenciais à comunidade. É claro que a oferta de tais serviços não estava isenta de interesses proselitistas, mas ainda assim configuraram em um grande proveito para a sociedade à época.

Por fim – não é exatamente o tema desse trabalho, mas já que tocamos no assunto – vale a pena ressaltar a importância da igreja na inserção de negros num contexto muito próximo da escravidão. Sobre essa questão Santos e Lima (2012) relatam que

Desde o início da pregação protestante em Petrópolis (1855), os negros estavam presentes nas classes de ensino e nos cultos domésticos. Kalley não se furtava em reuni-los em torno do ensino das Escrituras. A religião representava para os negros um espaço de ascensão social, de novas sociabilidades a serem vivenciadas no contexto urbano. E não tardou para que houvesse negros conversos na comunidade. Felipe Nery, Antonio José Garcia e Faustino Massão Carneiro foram negros convertidos e batizados na Igreja Evangélica Fluminense. As trajetórias de cada um reproduziram as diferentes estratégias e formas de adesão ao protestantismo, como um novo espaço de construção de identidades e de ascensão social. Kalley chegou a excluir um membro da Igreja por não haver alforriado um *negro de ganho* e fez veemente

crítica à prática da escravidão vigente no Brasil. Publicou um pequeno tratado teológico condenando a escravidão, um discurso que concorria a favor da abolição do sistema escravista, junto com os liberais e os positivistas. (SANTOS E LIMA, 2012, P. 81)

Vemos que a influência do fundador do Congregacionalismo no Brasil – ou do protestantismo – era de participação, de influência social, de embate, de posicionamento frente a questões conflituosas e polêmicas, de enfrentamento e de realização. A igreja congregacional foi desde o início influenciada por esses ideais, pela sede de transformação de um meio social em um meio mais justo e igualitário. É claro que tais ideais confrontaram-se ao longo do tempo com as limitações dos poderes vigentes, a começar pelo poder político imperial. Mas dentro das possibilidades enfrentou-as ao menos internamente. O fato de não se admitir que um membro da Igreja exercesse a escravidão sobre outro membro demonstra muito claramente isso. Mas também fica clara a tentativa de transformação através do debate político externo (como artigos em jornais, discursos públicos, etc).

É interessante destacar também outras conquistas de Kalley como o casamento civil para não católicos, a utilização de cemitérios públicos e o registro dos filhos de pessoas não católicas. Logo, podemos dizer que a história do Congregacionalismo se confunde com uma história de engajamento e participação, e de luta por direitos.

3.2.3. A IGREJA EVANGÉLICA CONGREGACIONAL DE MATO ALTO

A história do bairro de Guaratiba, localizado no município do Rio de Janeiro, começa a ser contada formalmente a partir de 1579 quando a Coroa Portuguesa faz a doação da Sesmaria de Guaratiba ao donatário Manoel Velloso Espinha, como um reconhecimento de seu engajamento na guerra contra os tamoios. O mesmo recebeu um prazo de três anos para povoar essas terras. Há registros, porém, de outros povos que ali já habitavam centenas de anos antes, registrados em pesquisas arqueológicas/antropológicas como as de Kneip (1987).

Atualmente Guaratiba é um bairro onde a maioria da população – que é de aproximadamente 110.000 habitantes, de acordo com o censo de 2010 – pertence à classe média baixa. É nesse bairro que está localizada a IECMA.

De acordo com as narrativas de alguns membros, em 1918 ocorreu o primeiro culto evangélico em Mato Alto, mais especificamente no dia 19 de janeiro, na casa do Sr. Carolino

Rangel e da Sra. Lentina Alves de Azevedo Rangel. Na época os cultos eram um trabalho evangelístico da Igreja Evangélica da Pedra de Guaratiba, que até o momento ainda não era uma igreja emancipada, sendo congregação da Igreja Evangélica Fluminense. Ou seja, o trabalho missionário em Mato Alto era, na ocasião, gerido por uma Congregação da primeira igreja protestante do Brasil.

A Congregação de Mato Alto só foi formalmente organizada em 1928, com a inauguração de seu primeiro templo. Antes disso, porém, a Escola Dominical em Mato Alto já funcionava a todo vapor. Seu primeiro pastor foi José Barbosa Ramalho, que também era co-pastor da Igreja Evangélica Fluminense à época, responsável pela liderança das recentes congregações em localidades rurais.

Ainda de acordo com narrativas de alguns membros, durante toda a sua existência a IECMA realizou trabalhos de ação social, porém sem registros formais. E há 16 anos ocorre o sopão.

Hoje a igreja possui aproximadamente 120 membros, e é atrelada à região “Associação Oeste Rio I”.

Como vimos no presente capítulo, o sopão é um trabalho controverso e polêmico. Se por um lado ganha a simpatia de alguns, por outro é visto como assistencialismo prejudicial. Vimos que há um engajamento no sentido de realiza-lo por parte dos voluntários, mas ao mesmo tempo questionamentos tanto dos membros da igreja como dos próprios voluntários a respeito de suas consequências. Apesar disso as motivações permanecem fortes e com grande influência de princípios morais e religiosos que tendem à filantropia.

Vimos também que apesar de serem movidos pela filantropia os voluntários possuem uma noção muito ampla das implicações políticas desse trabalho, e estão se disponibilizando não apenas para fornecer sopa, mas também para a intermediação com o Estado em várias de suas instâncias a fim de conquistarem bens e direitos aos assistidos.

Além de terem noção das implicações políticas de seu trabalho voluntário os participantes tem claros posicionamentos políticos que se destacam entre conversas informais ou em defesas de certos ideais. Os posicionamentos divergentes destacam-se nos debates

internos acerca da satisfação ou não com o exercício e a continuidade do sopão.

Vimos também que trabalhos de ação social como o sopão estão estritamente relacionados à uma cultura intrínseca à história da própria igreja congregacional, que desde sua fundação possui a característica de assistência aos pobres. Seu pioneiro, Dr. Kalley, utilizou-se da estratégia de atendimento médico e educacional às classes baixas para conquistar a simpatia da sociedade com o fim de expandir sua pregação.

A assistência de Kalley, e a conseqüente assistência da igreja por ele fundada, não estavam desprovidas – assim como talvez não estejam até hoje – de interesses proselitistas, porém, tinham sempre a característica de enfrentamento e engajamento na vida política, valendo-se não apenas de decisões internas, mas também de debates externos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através da observação presencial do caso e com base em relatos colhidos por meio de entrevistas ou conversas informais pude tirar algumas conclusões que ajudarão a responder a pergunta principal desse trabalho: “o trabalho voluntário de ação social das associações religiosas na conjuntura atual se desdobra como um trabalho fundamentalmente filantrópico ou como um trabalho de participação social de Assistência?”

Nos dois primeiros capítulos apresentamos as duas prováveis hipóteses, ou seja, as duas possíveis respostas a essa pergunta. Primeiramente, o trabalho voluntário das associações religiosas aparece como um trabalho filantrópico que se propõe a ser uma alternativa às dificuldades de implementação do Estado do Bem Estar (COSTA, 2005; CAMPOS, 2005; BULLA e LEAL, 2006; FONTENELE, 2007), e portanto, uma alternativa à insuficiência das políticas públicas. No segundo capítulo o apresentamos como um meio de participação social, onde os indivíduos são contextualizados no campo político da participação, e portanto, interventores das próprias políticas públicas ao serem considerados intermediários entre determinada parcela da população e o Estado, na reivindicação dos serviços públicos (AVRITZER, 2012).

Em primeiro lugar, é possível dizer que as duas hipóteses não se anulam, mas se complementam. Primeiramente é possível perceber que as motivações filantrópicas para realizar trabalhos voluntários no meio religioso, e especificamente no meio protestante, são arraigadas à própria experiência do voluntariado. Elas podem ser vistas no discurso dos evangélicos e em suas práticas. A primeira resposta ao questionamento do “por quê” realizar ação social é a motivação de ser semelhantes a Jesus, cumprir um chamado, exercer o amor ao próximo, etc. Porém também não podemos negar que juntamente com essa motivação há todo um desdobramento político envolvido nas ações sociais promovidas por estas igrejas.

A motivação é filantrópica, porém, será que a prática é meramente assistencialista? Eu diria que não. Pude acompanhar na prática durante algumas visitas a assistência prestada a pessoas em situação de rua e me surpreendeu o fato de que várias pessoas realmente alcançam serviços públicos através do trabalho realizado pelas igrejas. Seja um atendimento hospitalar, seja um encaminhamento à retirada de documentos, a uma vaga de emprego, ou a algum programa específico do governo, por exemplo. É interessante ressaltar que em nenhum momento foi enaltecida nesse trabalho a questão do encaminhamento de pessoas à centros de

recuperação evangélicos. Já houve casos de a igreja encaminhar dependentes químicos a centros de recuperação, porém, segundo relatos, as experiências não foram boas. As pessoas encaminhadas, embora consentissem num primeiro momento com isso, não manifestavam interesse em permanecer nesse tipo de “tratamento”. Por isso atualmente não é mais uma prática considerada pela equipe do sopão. Portanto, os encaminhamentos dados atualmente são de fato a instâncias do governo, principalmente Hospitais públicos, Ministério do Trabalho, e Conselho Tutelar.

Nesses termos, podemos dizer que muitas vezes o sopão – ou o voluntário do sopão – se desdobra como um assistente social, que trabalha para intermediar o acesso às políticas públicas. Não é um órgão pertencente ao governo, porém realiza essa tarefa por motivações próprias e através da participação social. O sopão não é apenas um trabalho realizado por religiosos, é a participação social de uma associação da sociedade civil, a associação religiosa igreja evangélica. Seus voluntários não são apenas religiosos realizando filantropia. São cidadãos participando da assistência social democratizada a partir da nova Constituição e ampliada aos mais diversos públicos, inclusive às pessoas em situação de rua (YASBEK, 2005; TELLES, 2001; COSTA, 2005). O sopão não apenas mantém as pessoas na rua, sustentando-as e desmotivando-as à procurarem outra alternativa para sua situação (embora isso inevitavelmente ocorra algumas vezes). Ele realmente gera impactos positivos na sociedade.

Por outro lado, há também que se considerar o fato de que a expressão “impactos positivos” deve ser relativizada. Os impactos que estamos considerando positivos nesse trabalho dizem respeito à efetividade da assistência em relação ao público-alvo do sopão. Porém, nem todas as pessoas em situação de rua tem interesse nas políticas públicas de emprego, moradia, etc. Em meio à prática do sopão pode-se perceber que há pessoas morando nas ruas por livre e espontânea vontade. Nem sempre as pessoas são levadas a estarem na rua por situações extremas como impossibilidade de trabalhar, dependência de drogas, abandono, invalidez, deficiência física ou intelectual, por exemplo. Muitos decidiram morar na rua por vontade própria após experiências de “pequenos” conflitos familiares, ou por simplesmente preferirem a vida na rua. Parece estranho, porém eu pude realmente ver e sentir isso durante as visitas ao sopão.

Portanto, a experiência do sopão permite quebrar um paradigma normalmente enraizado no senso comum a respeito dos motivos pelos quais pessoas estão na rua. Embora o foco do presente trabalho fosse estudar o voluntário e não a pessoa em situação de rua em si, é

impossível desvencilhar os dois em alguns momentos. Portanto é importante dizer que, em contato com moradores de rua, os voluntários conhecem histórias por vezes bem imprevisíveis e de certo modo “incabíveis” em sua concepção. Como entender alguém sem qualquer tipo de limitação física ou mental, sem motivos suficientemente grandes para um rompimento total com família e amigos, e com grandes chances de recuperação frente a uma situação de instabilidade, deixar-se levar por momentos de crise ao ponto de tornarem-se “sem teto”?

Na rua encontramos pessoas advindas de diversos contextos e classes sociais. A questão é que dependendo do contexto social no qual certa pessoa esteja inserida, os efeitos de certos conflitos manifestam-se de maneiras diferenciadas. Além disso, cada indivíduo é um indivíduo e reagirá de uma determinada maneira a situações adversas. É através dessa percepção que os próprios integrantes do grupo voluntário também sofrem os impactos sociais através da reflexão promovida pelo trabalho prático realizado. Ou seja, em contato com as pessoas em situação de rua, o voluntário aproxima-se de sua realidade percebendo cada vez mais intensamente que o assistido – anteriormente considerado tão necessitado, e, portanto tão distanciada/excluída – na verdade está bem próximo em termos de ser ele(a) também um cidadão com seus direitos e deveres.

Ou seja, a prática do sopão é interessantíssima para gerar efeitos positivos não apenas ao assistido, mas também ao assistente. O último, enquanto se doa por uma causa, a princípio moral, religiosa, filantrópica, com o passar do tempo também é transformado pelo contexto, passando a valorizar os direitos dos cidadãos com os quais está lidando. Essa pesquisa me fez perceber que a prática voluntária gera também uma reflexão acerca das motivações da assistência.

Outra questão interessante é que – por mais óbvio que possa parecer – os voluntários tem ciência dos problemas e conflitos políticos que os circundam. Isso significa dizer que eles não estão se doando apenas para uma causa filantrópica, mas também para uma causa política, mesmo que indiretamente. Eles tem consciência da insuficiência dos serviços e políticas públicas. Eles tem consciência de que fazem um trabalho devido, a princípio, a uma instância governamental. Eles sabem de tudo isso e praticam a assistência por considerarem que ela é necessária. Eles tem um senso de utilidade, e utilidade pública. Em meio a um contexto de aumento da participação social e política dos evangélicos, o trabalho do sopão é também um desdobramento disso. A causa também é política.

Não podemos isolar as duas esferas como se fossem independentes: “Religião X

Estado”. Desde o início desse trabalho temos visto que desde os primórdios da ação social das igrejas (católicas e evangélicas históricas) no Brasil, Estado e Religião sempre foram muito próximos, interligados na parceria para oferta de serviços públicos como saúde e educação. Ainda hoje a parceria existe, porém de modos distintos. O Estado é laico – ainda que essa afirmação seja relativa – portanto não há mais hospitais ou escolas públicas geridas por igrejas, por exemplo. Porém, há ainda hoje uma conveniência do Estado de que as associações religiosas continuem oferecendo determinados serviços públicos à população, o que diminui de certa forma sua responsabilidade em relação à assistência. Vejo que o sopão é um exemplo disso. E mais – repito – vejo que os voluntários têm consciência disso.

Algo que me chamou muito a atenção, por exemplo, foi uma fala do pastor da igreja, em uma de nossas conversas, acerca da isenção de impostos à templos religiosos. O pastor defende que por serem isentas de impostos, as igrejas devem de alguma forma recompensar o governo pela isenção, e esse também seria um dos motivos para a prática de ação social. Portanto, por mais que muitas vezes o discurso seja acerca do amor e da caridade, nas entrelinhas o discurso também é político. E mais. Algumas vezes não só nas entrelinhas, mas explicitamente o discurso também é político.

A igreja, assim como qualquer outra associação é um grupo heterogêneo, que, embora possua membros com objetivos e motivações comuns, é formado por pessoas diferentes, que pensam diferente. A Igreja Evangélica Congregacional do Mato Alto é formada por pessoas de classes baixa, média e até mesmo média alta. Alguns tem formação superior, outros não. Alguns tem criação evangélica, outros não. Alguns são de direita, outros não. Alguns são contra o sopão e alguns são a favor.

O sopão não é unanimidade no pensamento dos membros da igreja. Diferentes contextos, formações, posicionamentos políticos, geram diferentes opiniões acerca do sopão. Inclusive nem mesmo entre os voluntários a opinião é unânime. Alguns são mais inclinados à reflexão política. Esses tendem a buscar o bem estar do indivíduo através da assistência, da reivindicação de serviços públicos. Outros enxergam o sopão apenas como meio de converter, ou evangelizar o indivíduo. Para esses, o sopão é meramente um caminho para um objetivo diverso. Portanto o engajamento também não é unânime. Apesar disso, de uma forma geral, ocorre a assistência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVRITZER, Leonardo. "Sociedade civil e Estado no Brasil: da autonomia à interdependência política." *Opinião Pública* 18.2 (2012): 383-398.

SOCIEDADE BÍBLICA NO BRASIL, Bíblia Sagrada. Brasília: Sociedade Bíblica no Brasil (1969).

BULLA, Leonia Capaverde; LEAL, Maria Laci Moura. "01. A participação da sociedade civil no Conselho Municipal de Assistência Social: o desafio de uma representação democrática." *Textos & Contextos (Porto Alegre)* 3.1 (2006): 1-13.

CAMPOS, Edval Bernardino. A complexa descentralização da política de assistência social. II Jornada Internacional de Políticas Públicas – UFMA (2005), São Luís.

CAVALCANTI, H. B. "O projeto missionário protestante no Brasil do século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista." *Revista de Estudos da Religião* 4 (2001): 61-93.

CÉSAR, Elben M. Lenz. História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais. Ultimato Editora, 2000.

CONTADOR, Cláudio R. "Crescimento econômico e o combate à inflação." *Revista brasileira de economia* 31.1 (1977): 131-168.

COSTA, Ana Paula Motta. "02. População em situação de rua: contextualização e caracterização." *Textos & Contextos (Porto Alegre)* 4.1 (2006): 1-15.

DAGNINO, Evelina. "Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando." *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela (2004): 95-110.

DRAIBE, Sônia M. "Estado de bem-estar, desenvolvimento econômico e cidadania: algumas lições da literatura contemporânea." *Políticas públicas no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz (2007): 27-64.

FERNANDES, Rubem César. Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política. Mauad Editora Ltda, 1998.

FIDELEIS, Solange Silva dos Santos. "Conceito de assistência e

assistencialismo." SEMINÁRIO NACIONAL ESTADOS E POLÍTICAS SOCIAIS NO BRASIL 2 (2005).

FONTENELE, Iolanda Carvalho. "A Política de Assistência Social no Brasil: O foco na família e a questão dos mínimos sociais." *Sociedade em Debate* 13.2 (2012): 153-173.

FREY, Klaus. "Capital social, comunidade e democracia." *Política & Sociedade* 2.2 (2003): 175-187.

GIUMBELLI, Emerson. "A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil." *Religião & sociedade* 28.2 (2008): 80-101.

GOHN, Maria da Glória. "Sociedade civil no Brasil: movimentos sociais e ONGS." *Revista Meta: Avaliação* 5.14 (2013): 238-253.

JACOBI, Pedro R. "Políticas sociais locais e os desafios da participação cidadina." *Ciência & Saúde Coletiva* 7.3 (2002): 443-454.

KERSTENETZKY, Celia Lessa. "Políticas sociais sob a perspectiva do Estado do Bem-Estar Social: desafios e oportunidades para o "catching up" social brasileiro." CEDE, UFF, Niterói (2011).

LOEBEL, Eduardo. *Sociedade Civil: uma Perspectiva Histórica e Sociológica*. In: XXXI EnANPAD 2007, 2007, Rio de Janeiro. *Resumo dos Trabalhos XXXI EnANPAD 2007*. Rio de Janeiro: ANPAD, 2007.

MATOS, Alderi Souza de. "Robert Reid Kalley: Pioneiro do protestantismo missionário na Europa e nas Américas." *Fides reformata* 8.1 (2003): 9-28.

MEDEIROS, Marcelo. "A trajetória do Welfare State no Brasil: papel redistributivo das políticas sociais dos anos 1930 aos anos 1990." (2001).

NETO, Norberto. "Religião e Políticas Públicas: uma etnografia da participação religiosa no Conselho Municipal de Assistência Social de Porto Alegre." *Anais dos Simpósios da ABHR* 13 (2012).

REIS, P. R. C.; SILVEIRA, S. F. R. "Estado de Bem-Estar e Seguridade Social: 88 Anos de Políticas Previdenciárias no Brasil."

RENNÓ, Lucio R. "Estruturas de oportunidade política e engajamento em organizações da sociedade civil: um estudo comparado sobre a América Latina." *Revista de Sociologia e Política* 21 (2003): 71-82.

SANGLARD, Gisele. "A construção dos espaços de cura no Brasil: entre a caridade e a medicalização." Esboços-Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC 13.16 (2007): 11-33.

SANTOS, Lyndon de Araújo. Igreja e educação: dois relatos históricos. Ultimato Online, Fev. 2012. Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/conteudo/igreja-e-educacao-dois-relatos-historicos>. Acesso em: 04/03/2017.

SANTOS, Lyndon de Araújo; LIMA, Sérgio Prates. Robert Reid Kalley: um missionário diplomata na gênese do protestantismo luso-brasileiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2012. v. 1. 98p

SILVA, Frederico Barbosa da; Jaccoud, Luciana; Beghin, Nathalie. "Políticas sociais no Brasil: participação social, conselhos e parcerias." Questão social e políticas sociais no Brasil contemporâneo. Brasília: IPEA (2005).

SILVA, Maria Ozanira da. "Origem e desenvolvimento do Welfare State." Revista Políticas Públicas 1.1 (2015): 77-104.

SOUZA, Silas Luiz. "Pensamento sobre ação social no protestantismo brasileiro." Revista Ciências da Religião-História e Sociedade 9.1 (2011).

TELLES, Vera Silva. "A 'nova questão social' brasileira: ou como as figuras do nosso atraso viraram símbolo de nossa modernidade." Cadernos CRH 30 (1999): 31.

UIECB. Regimento Interno. Disponível em: <http://uiecb.com.br/>. Acesso em: 27/02/2017

UIECB. União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil. Disponível em: <http://uiecb.com.br/>. Acesso em: 27/02/2017.

YAZBEK, Maria Carmelita. "Pobreza no Brasil contemporâneo e formas de seu enfrentamento." Serviço Social e Sociedade 110 (2012): 288-322.