

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

DÍLSON WRASSE

AFINIDADES ELETIVAS:

**Ética religiosa e utopias sociais – Análise psicossocial de uma
organização de base comunitária.**

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

SÃO PAULO

2012

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

DÍLSON WRASSE

AFINIDADES ELETIVAS:

**Ética religiosa e utopias sociais – Análise psicossocial de uma
organização de base comunitária.**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Psicologia Social, sob a orientação da Profa. Dra. Bader Burihan Sawaia.

SÃO PAULO

2012

Banca Examinadora

RESUMO

Esta dissertação analisa o processo de configuração da consciência e da identidade de um sujeito político envolvido historicamente entre as concepções da ética religiosa e as concepções utópicas sociais de transformação da realidade e de emancipação humana. Utilizamos como estratégia metodológica de coleta e análise dos dados o estudo de caso do tipo histórico-organizacional, privilegiando as análises de documentos elaborados ao longo da história. Destacou-se para o estudo de caso a Ação Comunitária Paroquial Jardim Colonial que reúne 10 unidades de atendimento para crianças e adolescentes e que está inserida no contexto da periferia de São Paulo, Zona Leste, Distrito do Iguatemi. O sujeito político em análise nasceu do movimento do Clube de Mães na década de 1970, ganhou forças através das CEBs, institucionalizou-se como Centro de Formação Política, consolidou-se como um trabalho social ligado ao Movimento de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente, incorporou-se atualmente às políticas estatais, tendo como a principal parceira a Secretaria de Assistência Social do Município de São Paulo. Verifica-se que várias organizações de base comunitária surgiram na cidade de São Paulo motivadas pela atuação da Igreja Popular, mas que hoje não dispõem de mediadores, como no passado, para a formação e definição da identidade do sujeito político. A redução dos espaços políticos internos e externos não propicia que processos grupais construam suas identidades para poderem, por sua vez, redefinir suas posições na sociedade.

Palavras-chave: Consciência, Identidade, Processos Grupais, Movimentos Sociais.

ABSTRACT

This dissertation has the purpose of analysing the process of definition of the awareness and identity of a political subject historically involved between the religious ethics and social utopic conceptions of reality transformation and human emancipation. We used as methodological strategic data collection and analysis the organizational-historical study case favoring the analysis of documents elaborated throughout history. More relevance was given to the study case the Ação Comunitária Paroquial Jardim Colonial, that gathers 10 service units for children and youth and that is inserted in the context of the outskirts of São Paulo, Zona Leste region, District of Iguatemi. The political subject under analysis came out of the Clube das Mães movement (Mother's Club movement) in the 70's, and gained strength through the Ecclesial Base Communities (CEBs), became institutional as Political Formation Center (Centro de Formação Política), consolidated itself as a social work related to the Movement for Children and Youth Rights (Movimento de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente), currently incorporated to state policies having as main partner Secretaria de Assistência Social do Município de São Paulo (Social Assistance Secretary of the Municipality of São Paulo). It is evident that many community based organizations that appeared in the city of São Paulo motivated by the action of the Igreja Popular (People Church) engaged in social work, but do not have mediators, as in the past, in the formation and definition of the identity of the political subject. The reduction of internal and external political spaces allows group processes to build their identities so that they can, in turn, redefine their positions in society.

Key Words: Awareness, Identity, Group Processes, Social Movements.

Agradecimentos

AGRADECIMENTOS

À professora Dra. Bader Burihan Sawaia pela sensibilidade, pelo afeto, pela dedicação, pelo respeito à palavra, pela escuta, pela paciência e, principalmente, pelo apoio para que este trabalho tivesse delimitação, organização e objetividade;

À minha mãe que sempre me motivou aos estudos e que depois dos seus sessenta anos de idade voltou a estudar e me mostrou o caminho da potência em ato.

À minha companheira Regina pela dedicação, carinho e compreensão nos momentos mais difíceis;

À minha filha Gabriela que não pude acompanhar como gostaria neste seu momento tão importante da vida;

Ao meu filho Frederico pelo carinho;

Ao CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo apoio financeiro a essa pesquisa;

Aos professores do Programa de Psicologia Social, em especial, Odair Furtado por ter me desafiado a enveredar por novos caminhos de estudos;

Aos colegas do NEXIN (Núcleo de Pesquisa Social e Dialética da Exclusão e Inclusão Social) pelas contribuições, solidariedade e pelos bons encontros;

Ao filósofo Marlito de Souza que me convidou e me desafiou a ler obras clássicas “sem muletas”;

À Lisandra Príncipe pelo incentivo e motivação;

Ao amigo Luís Nascimento pela dedicação em orientação, escuta e incentivo;

Ao amigo Joachim Merklein pelos momentos de reflexão;

À Marlene, funcionária do Programa de Psicologia Social da PUC, pelo apoio sempre no momento certo e pela ética profissional;

Aos coordenadores e diretores da ACPJC por terem permitido o desenvolvimento desse estudo e acreditarem no valor e compromisso da construção de conhecimento proposto nesta pesquisa. Agradeço especialmente a coordenadora Elineide Santos da Silva pela atenção, dedicação e exemplo de mulher batalhadora.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	6
APRESENTAÇÃO	10
INTRODUÇÃO	14
I. Ética Religiosa e Utopias Sociais	21
II. Brevíssimo relato sobre a inserção institucional e o contexto social	26
III. Inserção no Movimento Popular - gênese e histórico	27
IV. Objetivos	28
V. Categorias de Análise	30
VI. Fundamentos Metodológicos	31
VII. Esclarecimentos Conceituais	34
VIII. Interesse pela Pesquisa	35
CAPÍTULO 1: REFERENCIAL TEÓRICO E METODOLÓGICO	38
1. Pressupostos filosóficos para uma Psicologia Sócio-histórica	39
1.1 "Psichein" - Concepção Clássica	40
1.2 Consciência Empírica e consciência introspectiva	42
1.3 Autoconsciência e Consciência infeliz na concepção do Idealismo objetivo hegeliano	45
1.4 Consciência é-ser-objeto-de-si-mesmo	50
1.5 Consciência de Atividade de Ser	51
2. Psicologia Sócio-histórica	55
3. Consciência elevada como a principal categoria analítica da Educação Popular	59
4. Grupo ou Processos Grupais?	60
5. Categoria de análise dos processos grupais: identidade, poder e atividade	63
6. Tipologias Grupais: primário, funcional e estrutural.	67
7. Identidade legitimadora, de resistência e de projeto	69
8. Construindo um referencial de análise para processos grupais	71
CAPÍTULO 2: IGREJA CATÓLICA BRASILEIRA NA POLÍTICA	75
1. A estrutura da Igreja Católica na atualidade	76
2. Referências históricas da Igreja Católica Brasileira	78
3. A Igreja no período Colonial e Imperial	79
4. A Igreja da Neocristandade 1916-1955	84
5. Igreja reformista 1955 - 1964	86
6. A renovação da Igreja	88
7. O surgimento da Igreja Popular 1964 - 1973	88
8. O Cristianismo de Libertação e as CEBs	90

9. A reação conservadora	93
10. O declínio da Igreja Popular	95

CAPITULO 3: ESTUDO DE CASO: AÇÃO COMUNITÁRIA PAROQUIAL 100

1. Contexto social	101
2. Estrutura eclesial Regional e Local	103
3. Estrutura Institucional: Ação Comunitária Paroquial Jardim Colonial	103
3.1 Tipos de serviços	104
3.2 Equipe(s) de Funcionário(s)	105
3.3 O processo formativo	106
3.4 O processo deliberativo	106
3.5 Os convênios	107
4. Histórico Institucional	108
4.1 Primeiro período: A conjugação de três projetos políticos (1968-1974)	109
4.2 Segundo período: era necessário criar mediações institucionais! (1975-1983)	114
4.3 Terceiro período: mudança de diretriz (1983-1989)	117
4.4 Quarto período: consolidação de programas de atendimento (1990-2002)	120
4.5 Quinto período: "Tudo azul" (2003-...)	123
5. Processos grupais	129
6. Afinidades eletivas (Igreja Popular) e utopias sociais (Movimentos Sociais)	136

NOTAS DE CONCLUSÃO 139

BIBLIOGRAFIA 144

SITES CONSULTADOS 150

DOCUMENTOS CONSULTADOS 151

ANEXOS 152

Anexo 1: População de acordo com faixa etária do distrito Iguatemi	153
Anexo 2: Taxa de Desemprego Reg. Metrop. de São Paulo, ABC e Iguatemi	154
Anexo 3: Unidade Paroquial Referencial dos Núcleos de Atendimento	155
Anexo 4: Organograma da ACPJC	156
Anexo 5: Funções no Núcleo de Atendimento	157
Anexo 6: Período de admissão dos atuais funcionários	158
Anexo 7: Ano de início de convênio com a PM São Paulo	159
Anexo 8: Número geral de homicídios Iguatemi e São Paulo	160
Anexo 9: Rede de proteção básica para crianças, adolescentes e jovens	161
Anexo 10: Localização unidade de atendimento	162
Anexo 11: Logo da Ação Comunitária Paroquial Jardim Colonial	163
Anexo 12: Fotos	164

Apresentação

Apresentação

O tema desta pesquisa é a configuração atual das organizações sociais de base comunitária da periferia da região metropolitana de São Paulo que estão vinculadas à Igreja Católica e oriundas do movimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Tratam-se hoje de organizações que assumiram, a partir da resistência e do espaço de construção democrática, ações para implementação de políticas públicas, especialmente, na área da infância e da juventude.

Nosso objeto de pesquisa restringiu-se ao estudo da **Ação Comunitária Paroquial Jardim Colonial (ACPJC)**¹ cujo campo de atuação incide na região do distrito do Iguatemi, Zona Leste de São Paulo. Fundada em 1972 em torno de três instituições em crise (parafraseando a expressão de Éder Sader que veremos mais adiante): “*Igreja Católica, Sindicalismo e Esquerda*”². A Igreja Católica perdia seu poder de influência junto ao povo; o sindicalismo completamente esvaziado de sua função de mobilização dos trabalhadores; e, a esquerda estava desarticulada da relação com os trabalhadores. A crise propiciou que viesse à tona a configuração de “novos personagens” com novas concepções de mundo e novas estratégias de resistência e de atuação social e política. A ACPJC instituiu-se nesta época como um **Espaço de Formação Política e Pastoral**, primeiro, com a prioridade de fomentar o debate em torno da política; segundo, com a incumbência de integrar às tantas frentes pastorais, reforçadas e coordenadas pela Arquidiocese de São Paulo e articulada com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que instituíram a Igreja Popular.

Denominamos a ACPJC como um sujeito político não porque tem uma história *per se*, mas porque carrega no seu discurso a responsabilidade com um passado de engajamento social para transformação da realidade. Aproveitando o momento propício da organização que é chamada para a qualificação de sua gestão quando pudemos ter acesso a vários documentos “sínteses” que foram elaborados pelo grupo gestor para se expor publicamente e que nos propiciaram analisar a identidade do grupo e da instituição nos dias de hoje.

Nosso interesse é estudar a dinâmica histórica desta institucionalidade, por que nasceu sob as perspectivas da ética religiosa, sob os anseios da utopia social no processo

¹ A partir de agora utilizaremos sempre a sigla ACPJC para Ação Comunitária Paroquial Jardim Colonial.

² Sader, 1995, p. 144.

de democratização e ainda se mantém com o objetivo de transformação social. Consideramos o processo grupal como um elemento empírico fundamental sem desconsiderar também a relação dialética entre o que se constitui enquanto universal e singular.

O texto aqui resulta da síntese de uma pesquisa qualitativa que transita, por um lado, por uma categoria sociológica pouco contemplada até o momento nas ciências sociais no Brasil que é “*afinidades eletivas*”. A intenção não é colocá-la em evidência principal, mas como apoio para auxiliar especialmente no estudo do objeto de pesquisa definido ao retratarmos a visão de mundo dos envolvidos. Por outro lado, trabalhamos com as categorias *identidade*, *poder* e *atividade* na análise do *processo grupal* como referenciais dentro da Psicologia Social. Não deixamos de enfatizar outra categoria que é a “*consciência*”, mas considerando-a como uma categoria transversal que está relacionada indissociável e dialeticamente com as categorias trabalhadas, e, especialmente, determinada pela atividade.

Algumas questões foram definidas antes de um trabalho de coleta de dados: *Que referenciais para ação são hoje utilizados pelo referido sujeito político? Que convicções são divulgadas ou publicadas oficialmente pela organização? Quais são as novas configurações de uma organização social que atravessou todas as fases históricas carregando a condição de movimento social de base comunitária? Quais são as demandas e as reivindicações atuais? Que repertórios de ações coletivas apresentam? Que projeto político adotam como referência para as suas articulações? Que relações estabelecem hoje com os diferentes atores sociais? Como são partilhados os ideais? Qual a identidade assume hoje?* Contudo, a pergunta principal que consideramos para pesquisa é: *Como este sujeito político se manteve ao longo de quatro décadas perpassando os períodos de grandes transformações e tensões do Estado e da Igreja?*

Para ajudar a responder estas questões este texto está organizado da seguinte forma: na *Introdução* aproveitamos para situar a categoria sociológica “*afinidades eletivas*” destacando a “*ética religiosa*” como princípios que foram fundamentados pela Igreja Popular e “*as utopias sociais*” que correspondem no seu contrário e na sua afinidade como princípios ligados às concepções libertárias.

No *primeiro capítulo* trouxemos os referenciais teóricos e metodológicos, mas com a preocupação de trazer os fundamentos da *Psicologia Sócio-histórica* que baliza as análises deste trabalho. Previamente já nos desculpamos pelo delongamento filosófico, mas sem o qual julgamos não termos a pertinência para definição das categorias de análise na arena da Psicologia Social e sua abordagem em particular: a *Psicologia Sócio-histórica*. A definição destas categorias subsidia não apenas o estudo do objeto de pesquisa em questão, mas serve também como parâmetro para análise de grupos, ou melhor, processos grupais.

No *segundo capítulo*, nosso objetivo é adentrar na história da relação entre Igreja e Estado no Brasil. A delimitação das fases desta relação também contribuirá para localizar a presença mais acentuada do laicato na própria estrutura da Igreja Católica, bem como nos situar nos tempos atuais sobre sua condição política.

No *terceiro capítulo*, faremos referência ao estudo de caso histórico-institucional expondo detalhadamente as análises a partir da coleta de dados com foco nos objetivos deste trabalho. Trata-se de um estudo de caso histórico-institucional onde destacaremos o “*processo grupal*” sem perder de vista a relação com o Estado e a Igreja.

Com apreço e em tom de agradecimento à diretoria e à equipe de coordenadores da ACPJC, queremos ressaltar a importância de terem disponibilizado a documentação necessária para esta pesquisa e também permitirem o acesso às informações. Contudo, sabemos que há uma curiosidade muito grande pelos resultados deste trabalho, mas alertamos que não permanecemos na retrospectiva histórica; interessamo-nos como este sujeito político se identifica com a história, mas a história que está sendo construída hoje.

Introdução

Introdução

“*Afinidades Eletivas*” ganhou notoriedade quando foi utilizado como título e conteúdo no romance de Johann Wolfgang Von Goethe (1749 - 1832) que foi publicado em 1809¹. O romance, muito polêmico e nada convencional para a época, retrata a relação amorosa entre dois casais que se encontraram fortuitamente num mesmo momento e num mesmo local. Os casais lidam com seus conflitos que estão entre a convencionalidade e o furtivo, o planejado e o acidental, o sagrado e o profano, o essencial e o aparente e a representação e a realidade. Tais conflitos não são isolados, mas misturam-se nas ações supostamente racionais. No capítulo 4 do romance de Goethe o conceito “*afinidades eletivas*” é discutido entre as personagens fazendo-se referência a uma herança da química e a capacidade de alguns elementos atraírem-se entre si.

(...) por meio deles (elementos) pode-se realmente demonstrar a atração, a afinidade, esse abandono e essa junção entrecruzando-se; neles veem-se os quatro seres, unidos até então dois a dois, que, entrando em contato, abandonam a sua união anterior e formam novas. Neste ato de largar e prender, nessa fuga e nessa busca, julgamos ver realmente uma determinação mais elevada; atribuímos a esses seres uma espécie de vontade e preferência, e assim consideramos plenamente justificado o termo técnico “afinidades eletivas”.

Imagem um A intimamente ligado a um B e incapaz de se separar dele, nem pela força; suponham um C que esteja na mesma situação com um D; coloquem então os dois pares em contato; A atirar-se-á para D, e C para B, sem que se possa afirmar quem abandonou quem e se uniu ao outro primeiro².

A tradução do português de “*afinidades eletivas*” se aproxima muito mais do latim (*attractionis electivae*), mas no alemão a expressão “*Wahlverwandtschaften*” coloca a relação entre “*escolha-Wahl*” e “*parentesco-Verwandtschaften*”. A relação ou a composição dos termos estabelece a necessidade de coerência das escolhas dentre tantas possibilidades. Contudo, o romance de Goethe introduz velho dilema entre “*escolha*” (Wahl) e “*decisão*”

¹ O romance “As afinidades eletivas” de Goethe insere-se no contexto do período do Iluminismo que mostra de um lado as transformações na agricultura, na tecnologia, na organização societária, no papel fragilizado da Igreja e na mudança dos comportamentos morais. O casamento de Eduard e Charlotte é um casamento dentro das convenções estabelecidas pelas classes sociais a que pertencem. Charlotte é bem mais velha que Eduard e exerce o papel racional das decisões. Esta estrutura tão estável e desmobilizada ou até desestruturada com a chegada do “capitão” (amigo de juventude de Eduard) e de “Otilie” (sobrinha adotiva de Charlotte). A relação entre estas quatro pessoas muda radicalmente durante o tempo, pois Eduard se apaixona por Otilie e Charlotte pelo capitão. Este polêmico romance tão condenado pela moral da época lida com as convencionalidades, mas especialmente pela necessidade das personagens não mais seguirem o caminho das simples escolhas “naturais”, mas havendo a necessidade de “de-cisão”. Tomar ou não de-cisão afeta aqueles com os quais se tem uma relação. Tal fenômeno o autor também discorre no mito fáustico (1806) na relação entre Fausto e Gretchen. Goethe expõe, de um lado, a responsabilidade pelos atos e pelas relações, e, por outro lado, as decisões nem sempre estão dentro dos parâmetros morais em que se vivia.

² Goethe, 2008, p. 47.

(Entscheidung), ou seja, as decisões muitas vezes não coincidem com as escolhas. A decisão envolve vários fatores do que simples “escolhas” naturais e espontâneas. As personagens do romance de Goethe vivem o dilema entre o que está dado enquanto escolha estabelecida pelo parentesco e as possibilidades de alterar o caminho natural das relações estabelecidas. As convencionalidades ligadas à tradição, ao sagrado e à Igreja estão sendo duramente questionadas e uma nova estrutura política começa a se instaurar e determinar o que se convencionou chamar de “modernidade”.

Depois do reconhecimento literário da expressão por parte de Goethe, dois autores também a colocaram num patamar de maior evidência: Max Weber (1864 – 1920) e Walter Benjamin (1892 -1940). O primeiro, sociólogo, que criou o Círculo de Heidelberg, que reunia vários intelectuais para orientar as pesquisas da época e que nos legou a célebre obra *Protestantismo e o Espírito do Capitalismo*. O segundo, filósofo³, estava ligado à Escola de Frankfurt e deixou uma das mais importantes obras do século XX: “*Sobre o conceito de história*”.

Max Weber transmutou o termo “*afinidades eletivas*” que tinha uma herança da alquimia e da química, para um “conceito sociológico” e que aparece, conforme Löwy (1989), em três contextos diferentes: primeiro, como uma “*modalidade específica de relação entre diferentes formas religiosas*”; segundo, para analisar a relação “*entre interesse de classe e visão de mundo (Weltanschauungen)*”; e, terceiro, o mais significativo, “*para analisar a relação entre doutrinas religiosas e ethos econômico*”. Trata-se de um conceito apenas sociológico para Weber, mas sem nunca colocá-lo como uma categoria de análise ou sem ter devidamente atentado para suas “*implicações metodológicas*”⁴.

Löwy (2005) argumenta que Walter Benjamin foi um dos principais pensadores no estudo de “*afinidades eletivas*” e, conferiu seu valor notório. Na sua obra que trata das teses “*Sobre o conceito de história*” e que aceita, o que para muitos seria tratado como inconcebível e de um ecletismo sem fundamento, a “*afinidade eletiva*” entre *marxismo, judaísmo e materialismo*⁵. O autor retrata e defende “*a atração mútua*” entre “*marxismo e messianismo judaico*”, também entre “*redenção e revolução*” e é o que denominou como “*paradoxal*”

³ Não é tão consensual considerá-lo como filósofo, pois alguns o caracterizam como teólogo e outros nomeiam-no como “inclassificável” (Löwy, 2005, p. 14).

⁴ Löwy, 1989, p. 15.

⁵ A primeira tese sobre o Conceito de História Benjamin afirma que a teologia deveria estar a serviço do materialismo, pois sem ela nunca vencerá.

reversibilidade recíproca” da relação do “político no religioso e vice-versa”⁶. Mas sua obra principal sobre este assunto foi “*Les affinités électives de Goethe*” em “*Mythe et violence*”, ensaio que elaborou na juventude.

Löwy foi um profundo conhecedor das obras de Walter Benjamin, o que serviu de inspiração para sua grande produção teórica (Löwy 1989; 1990; 2000; 2002; 2005) e para colocar “*afinidades eletivas*” (Wahlverwandschaften) como uma categoria com fundamentos metodológicos caracteriza-a como um “*movimento de convergência*”:

*Designamos por “afinidade eletiva” um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutível à determinação causal direta ou à ‘influência’ no sentido tradicional. Trata-se a partir de uma certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão*⁷.

Várias outras “*afinidades eletivas*” poderiam ser analisadas a partir desta definição metodológica de Löwy⁸ e ele cita algumas: o messianismo judaico e utopia social; a ética cavaleiresca e a doutrina da Igreja; a cabala e a alquimia; o conservatismo tradicionalista e o romantismo; o darwinismo e o mathusianismo; idealismo alemão e judaísmo; a moral kantiana e a epistemologia positivista; a psicanálise e o marxismo; e, o surrealismo e o anarquismo⁹. Segundo o autor, para considerar “*afinidades eletivas*” como categoria, é necessário identificar “*vários níveis*” e “*graus*”: 1) primeiro, “*afinidade*” consiste numa “*correspondência*”, mas mais do que isso é “*a transformação da potência em ato*”, ou seja, é movimento. O termo “*correspondência*” ainda continua sendo algo estático, por isso afinidade imputa-lhe a relação entre potência e ato e não somente como potência¹⁰; 2)

⁶ Cit. Löwy, 2005, p. 36-37.

⁷ Löwy, 1989, p. 13.

⁸ Michel Löwy nasceu em São Paulo em 1938, estudou ciências sociais na USP e doutorou-se na Sorbonne (França). A principal obra do autor que trata sobre “afinidades eletivas” como uma categoria sociológica, talvez tenha sido a primeira dentre um conjunto: “*Redenção e Utopia – judaísmo libertário na Europa central*” (1989) editada pela Companhia das Letras. Esta obra é uma pesquisa sobre autores judeus procedentes da Europa Central no período que compreende a metade do século XIX até 1933 (com queda da república de Weimar). Os judeus não tinham acesso aos cargos públicos e eram impedidos à ascensão social. Neste sentido havia possibilidade exclusivamente ascensão universitária, mas muitos dos intelectuais judeus não se identificam com tradição do judaísmo e nem com a sociedade que lhes negava participação política. Vários autores podem ser citados e muito conhecidos: Gustav Landauer, Martin Buber, Gershom Scholen, Walter Benjamin, Franz Rosenzweig, Franz Kafka, Ernst Bloch, Georg Lukács. Löwy analisa a influência do messianismo judaico no próprio engajamento destes judeus nos movimentos libertários (anarquista).

⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰ A questão fundamental é que tudo tem uma matéria e uma forma. A matéria é potência – que tem a força da vida (dito isso de forma simplista); e, forma é ato – que se molda para a matéria (também dito de forma simplista). O importante é que Aristóteles não se satisfazia em dar respostas como se tudo estivesse estático. O mundo sublunar entendia como um “motor”, mas o mundo supralunar estava estático. O mundo sublunar, portanto, refere-se a um “motor imóvel”. Contudo, para Aristóteles, as causas fundamentais para o conhecimento eram as causas da “permanência” (essencial-formal e final) e não as causas da “mudança” (material e eficiente). Löwy está se referindo essencialmente à “potência e ato” não como mera correspondência, mas o movimento da potência em ato se configura uma “afinidade eletiva” tal como os alquimistas estudavam a atração entre duas substâncias.

“eleição” que não ocorre unilateralmente, mas é “*mútua escolha ativa das duas configurações socioculturais*” (por exemplo, cita Löwy, “a ética protestante e espírito do capitalismo”); 3) “a combinação” quando as partes permanecem “*distintas*” ou “*parciais*” ou “ *fusão total*”; 4) a combinação pode dar origem a uma “figura nova”¹¹. E, Löwy conclui, “*afinidade eletiva*” não pode ser confundida simplesmente como “*afinidade ideológica*” ou “*correlação*” ou “*influência*” pois ela “*não se dá no vazio ou na placidez da espiritualidade pura: ela é favorecida (ou desfavorecida) por condições históricas e sociais*”¹². Como seria estudar a possibilidade de vínculo de concepções que se consideram tão diferentes e, muitas vezes, consideradas aparentemente incompatíveis? Por exemplo: como se poderia estudar o vínculo entre messianismo judaico e utopia social? Löwy (2009) defende que a categoria sociológica “*afinidades eletivas*” pode dar conta dessa análise. No exemplo citado, messianismo judaico e utopia libertária, o autor, a partir de seu referencial, enfatiza que:

- 1) O messianismo judaico está ligado ao mesmo tempo a duas tendências: uma é a corrente “*restauradora*” que está sempre vinculada ao passado, à história, a uma condição do passado ideal ou “*uma idade de ouro perdida*”. Inúmeras passagens bíblicas do antigo testamento retratam a saudade da terra natal e um determinado período da história; O pensamento libertário também tem uma relação que se assemelha à visão restauradora e utópica do Judaísmo, isto porque é profundamente nostálgica das “*formas do passado pré-capitalista*” e “*comunitaristas*” e que aspira por um “*futuro radicalmente novo*”.

- 2) No messianismo judaico, a redenção (libertação) é uma condição histórica e imanente. O messias chegará num momento de catástrofe e restabelecerá o seu “*reino messiânico*” onde não haverá hierarquias. O pensamento libertário, por sua vez, não acredita no caráter do progresso sem fim e condena a condição da civilização enquanto uma sociedade industrial (Herbert Marcuse), momento de alarme para a perda de qualquer possibilidade de mudança e de qualquer possibilidade de retorno (Walter Benjamin) e a sociedade sob o risco de mergulhar numa racionalidade instrumental e positivista (Theodor Adorno). O que se tem em comum entre ambas abordagens é de certa forma o caráter “*escatológico*”.

¹¹Ibid., p. 16-18.

¹²Ibid., p. 17-18.

- 3) Na tradição judaica a transformação virá com a chegada do messias, será radical e virá para trazer a harmonia. Mas esta harmonia é algo totalmente novo e radicalmente diferente daquele que se vivia. Das correntes utópicas que mais se aproximariam desta visão do messianismo judaico pode-se apontar o anarquismo. O que está instituído é totalmente rejeitado e o que se almeja é radicalmente o oposto.
- 4) Outro aspecto da escatologia messiânica judaica é a “*destruição dos poderes deste mundo*”, mas evidentemente que aqui se reforça o poder do messias. No caso das correntes libertárias é abolição do poder “*do mestre*” e “*do sacerdote*”.
- 5) Por fim, na Era Messiânica instituída, o judaísmo prega que as proibições desaparecerão. Da mesma forma, o anarquismo que não acredita em leis, mas num mundo livre e uma sociedade sem barreiras para a liberdade¹³.

Os cinco aspectos apresentados são “correspondências” entre uma concepção e outra, mas necessariamente não se caracterizariam uma afinidade. Há muitas formas de “*utopias libertárias*”, assim como de “*messianismo judaico*”, mas é inegável, na visão de Löwy, a existência de uma “*homologia estrutural*” entre ambas.

Em outro aspecto, Löwy (1990) analisa “*a afinidade eletiva*” entre “*o romantismo*” e o “*marxismo*” que também contribui substancialmente para nosso estudo. O que o romantismo tem em comum com o marxismo? A crítica ao sistema capitalista e as relações de trabalho. O marxismo, por sua vez, vai além, critica todas as concepções que almejam o retorno ao passado e as denomina como “*reacionárias*”. A revolução burguesa e o desenvolvimento do capitalismo são condicionantes para alcançar uma sociedade socialista com a abolição da propriedade privada:

Na visão do próprio Marx não é nem romântica nem utilitária, mas a Aufhebung¹⁴ dialética de ambas em uma nova Weltanschauung, crítica e revolucionária. Nem apologética da civilização burguesa, nem cega às suas realizações, ele visa uma forma mais alta de organização social, que possa integrar tanto os avanços técnicos da sociedade moderna, quanto algumas das qualidades humanas das comunidades pré-capitalistas – assim como abrir um campo novo e ilimitado para o desenvolvimento e enriquecimento da vida humana. Uma nova concepção do trabalho como uma atividade

¹³ Ibid., p. 21-24.

¹⁴ Tradução: Superação

livre, não alienada e criativa – em comparação com a labuta tediosa e estreita do trabalho mecânico industrial – é um aspecto central de sua utopia socialista¹⁵.

Michael Löwy utiliza “*afinidades eletivas*” não apenas como um mero conceito, mas como uma categoria metodológica fundamentando seus devidos graus para qualificar a análise. A partir desta categoria pode analisar o que talvez pudesse ser inconcebível nas pesquisas que envolvessem pontos de vistas tão diferentes. A riqueza do seu trabalho e da definição desta categoria de análise é a capacidade de poder transitar em diferentes campos da política, da religião e da arte. Uma de suas obras que também trata de religião: “*A guerra dos deuses - religião e política na América Latina*”(2000) faz uma análise distante daquela realidade do fim do século XIX, sem abster-se da categoria guia, e analisa o movimento do Cristianismo de Libertação¹⁶ e sua afinidade ou correspondência com o “socialismo”. Pergunta-se: “*Por que é que os ‘modelos de esperança’ de orientação marxista foram capazes de conquistar um setor pequeno, mas significativa da Igreja Católica Apostólica Romana (bem como alguns grupos protestantes) na América Latina?*”¹⁷. Para responder esta pergunta o autor retorna aos referenciais de Max Weber da seguinte forma:

Um conceito que pode demonstrar ser esclarecedor nesse tipo de análise é aquele (...) utilizado por Max Weber para estudar o relacionamento recíproco entre formas religiosas e ethos econômico: a afinidade eletiva (Wahlverwandtschaft). Com base em certas analogias, certas afinidades, certas correspondências, duas estruturas culturais podem – em determinadas circunstâncias históricas – entrar em um relacionamento de atração, de escolha, de seleção mútua. Esse não é um processo unilateral de influência e sim uma interação dialética e dinâmica que, em alguns casos, pode levar à simbiose ou mesmo à fusão¹⁸.

Então, quais seriam “*as áreas de afinidade ou correspondência estrutural*” entre o Cristianismo de Libertação e o socialismo? O autor levanta seis aspectos: 1) tanto um como outro “*compartilham a fé em valores transindividuais*”, ou seja, em valores que transcendem a visão individualista; 2) ambos denunciam as condições de exploração dos trabalhadores e justificam a pobreza como consequência das injustiças sociais; 3) veem a “*humanidade como totalidade*” acima das identificações do Estado-Nação; 4) dão grande ênfase à vida comunitária denunciando as promessas não cumpridas da modernidade; 5) ambos criticam o

¹⁵ Ibid., p. 47.

¹⁶ Autores (Löwy, 2000; Sung, 2008) preferem referir-se à Teologia da Libertação como Cristianismo de Libertação”, por que entendem que este termo é mais condizente com uma visão de “*cultura religiosa que defende o primado da relação entre ‘fé e a prática*”. Nós adotaremos Teologia da Libertação para designar uma doutrina teológica e Cristianismo de Libertação o movimento que se insere a Teologia da Libertação.

¹⁷ Idem. 2000, p. 115.

¹⁸ Ibid., p. 115-116.

sistema capitalista; 6) tanto um como outro veem no futuro uma possibilidade, uma esperança de transformação de toda humanidade¹⁹.

Queremos evidenciar e deixar claro que partimos, enquanto categoria sociológica, desse parâmetro elaborado por Michael Löwy. É claro que se poderia utilizar outra categoria sociológica para análise destas concepções que não admitem nenhuma relação entre a utopia social e ética religiosa, tal como a afinidade seletiva. Selecionar é “excluir”. Por exemplo, poder-se-ia considerar o profano e a secularização como um movimento de exclusão do sagrado e da religião. Se adotássemos essa perspectiva, já teríamos previamente as respostas que buscamos neste trabalho. Concordamos mais uma vez com Löwy quando afirma que: “(...) a relação entre religião e utopia que o atravessa não é, como secularização, um movimento em sentido único, uma absorção do sagrado pelo profano, mas uma relação recíproca que articula as duas esferas sem as abolir”²⁰. Nós reconhecemos a “afinidade eletiva” como uma categoria sociológica necessária para analisar a relação dialética entre duas concepções de mundo (Weltanschauung) e, de nossa perspectiva, adotaremos a relação entre “Ética Religiosa” e “Utopias Sociais” como um fenômeno essencialmente latino-americano e ligado às CEBs e a Igreja Popular.

I) Ética Religiosa e Utopias Sociais

Evidenciamos aqui como “afinidades eletivas” dois aspectos presentes em nossa pesquisa: “a ética religiosa” e “as utopias sociais”.

“A ética religiosa” pode ser entendida como ética que congrega os vários preceitos de várias religiões, ou pode ser entendida, especificamente, como ética protestante - como analisou Max Weber, ou ética católica, ou ética pentecostal. Enfim, desde a filosofia clássica do século V a.C. este termo já configurava motivo de preocupação. Para esta pesquisa, ética religiosa está contextualizada dentro de uma condição ecumênica e baseada numa fé vinculada à prática social. Consiste sim, na atitude de não se apaziguar com a miséria, com a dominação e com a injustiça social, mas se institui com um engajamento comprometido para transformar a realidade do hoje. Não é uma promessa para além deste mundo. Não transcende esta realidade, mas está imanente com as angústias do ser humano aqui e agora. Estamos nos referindo a uma ética religiosa a partir de uma doutrina religiosa específica? Sim, aqui a ética religiosa a qual nos referimos é ligada à Igreja Popular e que tem como fundamento a

¹⁹ Ibid., p. 166-167.

²⁰ Ibid., p. 26.

Teologia da Libertação. No mundo moderno contemporâneo, as preocupações com a ética tomam outras referências e pode-se inferir que existe até mesmo uma rejeição aos preceitos religiosos fundamentando a ética, pois a partir da Revolução Francesa é que os ideais éticos passaram a ser mais ligados com a “autonomia individual” e com a “liberdade” e muito menos ancorados numa institucionalidade tal como a Igreja.

No ideal ético do pensamento social dialético, a *“ética se volta sobre as relações sociais, em primeiro lugar, esquece o céu e se preocupa com a terra, procurando, de alguma maneira, apressar a construção de um mundo mais humano, onde se acentua tradicionalmente o aspecto de uma justiça econômica, embora esta não seja a única característica deste paraíso buscado”*²¹. Esta definição pode parecer pueril, mas a ênfase está na sua condição imanente e, principalmente, preocupada com “as relações sociais” justas e não reduzidas aos preceitos individualistas advindos acirradamente com a modernização.

“A utopia social”, por outro lado, é considerada como algo *“inérito e viável”*, na visão de Wanderley (2007), é uma *“antecipação de algo já em gestação ou realização, dos ‘sinais dos tempos’ que nos cabe desvendar, conferir ou potencializar”*. A *“utopia social”* corresponde usualmente também à luta por um mundo sem classes sociais, sem propriedade, igualitária e emancipada. Löwy (2008) recorre à análise sobre utopia de Karl Mannheim (1893 – 1947) que a define como *“ideias, representações e teorias que aspiram outra realidade, uma realidade ainda não existente”*, mas o caráter fundamental da utopia é que *“tem uma dimensão crítica ou de negação da ordem social existente e se orientam para sua ruptura”*, ou seja, as utopias *“têm uma função subversiva, uma função crítica e, em alguns casos, uma função revolucionária”*²². Não queremos outra definição que não seja essa pela sua clareza. Ou seja, referimo-nos e concordamos com esta definição de algo que não existe, mas almejado a partir da crítica profunda às determinações das estruturas vigentes.

Ao compararmos a definição de *“ética religiosa”* e *“utopia social”* explicitada até aqui, qual seria então a diferença substancial que poderíamos identificar se tratássemos ou referíssemos a nossa realidade latino-americana alicerçada por uma Igreja Popular? Wanderley (2007) faz um estudo sobre *“as aproximações (convergências) e distanciamento (divergências)”* entre *“as matrizes cristãs e marxistas”* que são as visões de mundo que fundamentalmente colocamos frente a frente como *“ética religiosa”* e *“utopias sociais”*:

²¹ Valls; 2012, p. 46.

²² Löwy, 2008, p. 13.

Dentre as aproximações e mesmo convergências, podem ser citadas os seguintes elementos: a) o reconhecimento de que a situação de injustiça e desigualdade existente para as maiorias dos povos latino-americanos tinha causas históricas e estruturais; b) a perspectiva de que não bastava mais apenas compreender a realidade, mas era imperioso transformá-la pela raiz; c) a convicção de que o desenvolvimentismo apresentava sérios limites e de que o(s) marxismo(s) oferecia(m) o modelo de interpretação e transformação mais adequado à realidade latino-americana; d) a tese de que o capitalismo constituía a causa fundamental da exploração e dominação e, portanto, deveria ser superado; e) a constatação de que o imperialismo norte-americano devia ser combatido porque ele gerava a dependência e impedia as mudanças estruturais pretendidas; f) a certeza de que os explorados e dominados seriam o sujeito protagonista do processo revolucionário; g) a visão de que as revoluções cubana e, depois, nicaraguense, serviam como modelos viáveis para a nova sociedade; h) a aceitação da entrega do sacrifício e da vida pela causa, espelhando-se nas figuras, por exemplo, de Camilo Torres e Che Guevara; i) a afirmação de que cristãos e marxistas poderiam ser aliados estratégicos e não apenas táticos; j) a crença de que a Teologia da Libertação é uma elaboração própria e original, latino-americana, e que favorece o diálogo com as correntes de esquerda.

Dentre os distanciamentos e divergências, para os católicos, destacavam-se: a) aceitar que a fé cristã e os princípios evangélicos constituíam primariamente os fundamentos norteadores; b) aceitar o marxismo como mediação socioanalítica, incorporando o materialismo histórico e rejeitando o materialismo dialético; c) enfatizar que o sujeito transformador abrangia as classes operária e camponesa, bem como outras categorias sociais subjacentes à noção de povo e pobres; d) defender que a religião pode ser conservadora ou fator de mudança social; e) sustentar que havia um espaço de autonomia para uma “esquerda cristã”. Para os marxistas, além das razões já clássicas de críticas à religião e à Igreja Católica, postas pelos fundadores do marxismo (...)”²³.

Wanderley apresenta uma das divergências muito polêmica que é “*aceitar o marxismo como mediação socioanalítica, incorporando o materialismo histórico e rejeitando o materialismo dialético*”. Consideramos esta questão como a mais polêmica e que gerou e gera os debates mais acirrados. Não temos intenção neste trabalho entrar nesta seara, porque seria então uma dissertação de Ciências das Religiões ou de Teologia (ou Filosofia). Nossa intenção aqui é identificar a *homologia estrutural* entre uma concepção e outra e a descrição que apresentamos vêm confirmar a importância metodológica da nossa análise.

Löwy (2000) entende que a concepção “Igreja Popular” da América Latina tem esta “*alquimia,*” esta “*afinidade eletiva*” da ética religiosa com as correntes políticas utópicas. A ética religiosa consiste na atitude ativa diante da realidade e não voltada para as preocupações da institucionalização e do poder, mas também não dar-lhes as costas. A ética religiosa

²³ Wanderley, 2007, p. 150-151.

condiciona a análise da realidade à ação concreta na realidade. Por sua vez, nas “*correntes políticas utópicas*”, a ação é ponto de partida para reconhecer a realidade social e, a consciência política, a capacidade para reconhecer a ideologia dominante e suas contradições. Seria a afinidade, combinação ou escolha entre ambas? No que isso resultou? De que formas manifestavam-se ou constituíam-se? E, como se constitui hoje esta afinidade eletiva?

Löwy (2005) identifica na Teologia da Libertação a sustentação teórica das CEBs no Brasil e na América Latina, como uma corrente dentro das Igrejas Cristãs (especialmente dentro da Igreja Católica) que se fundamentou com a ação e com a política sem perder a sua identidade teológica. Todavia, sua condição fundamental é retratar os “*sinais dos novos tempos*” e colocar a “*transformação social*” como um objetivo concreto, imanente e não transferi-lo para uma dimensão transcendente. As CEBs adotaram as correntes políticas utópicas estiveram fortemente relacionadas com a concepção do Materialismo Histórico que desvela a ideologia não como um conjunto de ideias simplesmente, mas como um meio utilizado para submeter e oprimir. Chauí (2001) pode nos trazer clara e resumidamente o conceito de ideologia dentro de uma visão Materialista Dialética:

A ideologia é um conjunto lógico, sistematizado e coerente de representações (ideias e valores) e de normas ou regras (de conduta) que indicam e prescrevem aos membros da sociedade o que devem pensar e como devem pensar, o que devem valorizar e como devem valorizar, o que devem sentir e como devem sentir. Ela é, portanto, um corpo explicativo (representações) e prática (normas, regras, preceitos) de caráter prescritivo, normativo, regulador, cuja função é dar aos membros de uma sociedade dividida em classes uma explicação racional para as diferenças sociais, políticas e culturais, sem jamais atribuir tais diferenças à divisão da sociedade em classes a partir das divisões na esfera de produção. Pelo contrário, a função da ideologia é a de apagar as diferenças como de classes e fornecer aos membros da sociedade o sentimento da identidade social, encontrando certos referenciais identificadores de todos e para todos, como, por exemplo, a Humanidade, a Liberdade, a Igualdade, a Nação, ou o Estado²⁴.

Para realização da utopia social é necessário inverter o primado da ideologia, não queremos afirmar com isso a criação de outra ideologia, isto porque “*ideologia sempre é falsa, porque é instrumento de dominação*”²⁵. A inversão consiste na transformação da “*falsa consciência*” em “*consciência crítica*” e tal desafio não é divergente para as correntes teológicas de libertação, nem para as correntes políticas utópicas. Chauí conclui com uma pergunta: “*Quem e o que pode dismantelar a ideologia?*” E, responde: “*Somente uma prática*

²⁴Chauí, 2001, p.114.

²⁵ Ibid., p. 115.

política dos explorados e dominados e dirigida por eles próprios”²⁶. É neste campo que se situam as maiores divergências.

Entramos em mais uma arena polêmica sobre o sujeito político encarregado de conduzir o processo de transformação social. Este debate é consequência da visão de mundo, mas que se orientava pelas ações determinantes para mudança global (total). A dificuldade, portanto, era definir classe social na América Latina, tendo em vista que este era o referencial adotado pelo marxismo. Este debate acirrou na década de 1980 e as ações voltaram-se não mais com ênfase à centralidade sobre as condições objetivas da classe trabalhadora, mas suas ações para alteração das condições de exploração e dominação, respectivamente. Muitos daqueles que estavam envolvidos com a Igreja do Povo assumiram uma posição enquanto “atores sociais” inseridos nas realidades de base com intuito de enfrentar as questões imediatas de injustiça social.

A “Igreja Popular”, “Igreja dos Pobres” ou “Igreja do Povo de Deus”, designadas como uma parte da Igreja Católica que se constituíram por meio das CEBs e se fundamentando na ação, na valorização do laicato e no engajamento político enfatizavam a importância da vida comunitária. A identificação com a concepção que pudesse “*desmantelar a ideologia dominante*” foi entendida de várias formas e reproduzida muitas vezes por concepções de outros países e que depois com a queda do Muro de Berlim (1989) e o colapso da antiga União Soviética assumiram vários outros significados. Vários autores são ressuscitados, alguns reforçando uma visão sem futuro e outros enfatizando as possibilidades de caminhos. Entramos no debate intenso sobre a modernidade. Um momento efervescente de reanalisar os caminhos possíveis. Alguns autores enfatizam o risco desta civilização se desmantelar, outros estavam indiferentes e há ainda aqueles que acreditam na condição humana de superar os desafios os próprios riscos. Será que ainda poderemos falar nos dias de hoje de uma ética religiosa identificada com a “Igreja dos Pobres” e com a “Utopia Social”? Talvez hoje seja mais difícil, mas o fundamental é, que no surgimento e desenvolvimento das CEBs, houve uma assimilação e é praticamente impossível tirar o aspecto da utopia social das concepções da Teologia da Libertação. Há promessas e, estas, se mesclaram em outros campos de atuação política e social. É muito difícil afirmar que estes referenciais tenham retroagido ou diminuído, mas porque talvez ainda seja muito prematuro elaborar um prognóstico sobre o

²⁶ Ibid., p. 123.

que poderá ocorrer. Mas como tal afinidade ainda se estabelece nos processos grupais que ainda se intitulam como representantes das CEBs?

II) Brevíssimo relato sobre a inserção institucional e o contexto social

A ética religiosa baseada na luta pela justiça social e a utopia social baseada na luta por uma sociedade emancipada não se encontraram simplesmente como disputa teórica, mas como necessidade de uma prática social na realidade. A relação entre estas duas concepções que denominamos como “*afinidades eletivas*”, especialmente por que trabalharemos com um sujeito político que teve como referência as matrizes teóricas que se fundamentavam na Teologia da Libertação e que utilizavam as categorias de análise do marxismo.

Nosso sujeito político tem sua sede no distrito do Iguatemi, que pertence à região de São Mateus. Localidade esta que sempre foi considerada como um conjunto de bairros dormitórios, pois o polo industrial automobilístico estava concentrado no ABC (região que compreende as cidades de Santo André, São Bernardo e São Caetano) situada nas proximidades da região e de empresas que se inserem no entorno dos bairros do Brás e da Mooca em São Paulo.

A ACPJC iniciou suas atividades em 1968 por meio do movimento do Clube de Mães, institucionalizou-se como um **Espaço Formação Política e Pastoral** (grifo nosso). De um lado mobilizou mulheres da região a participarem de movimentos reivindicatórios e, de outro lado, mobilizou a criação de CEBs como espaço de celebração da fé. Oficialmente foi fundada em 12 de novembro de 1972, na Igreja São João Batista do Jardim Colonial. Dado o intenso trabalho desenvolvido durante os anos, os resultados floresceram no final da década de 1970 quando o clero entrou em sintonia com as atividades pastorais da periferia da região metropolitana de São Paulo.

No início da década de 1980 a organização foca sua atuação na área dos direitos da Criança e do Adolescente considerando as altas taxas de migração, altas taxas de crescimento populacional desordenado e ocupações e altas taxas de desemprego. Em 1983, em parceria com a Secretaria da Família e Bem-estar Social, estabelece convênio com a Prefeitura do Município de São Paulo para atendimento de crianças e adolescentes nas diversas dependências das CEBs.

Hoje, a organização é formada por **dez** núcleos: **um** “*Centro de Educação Infantil*” que atende crianças de 02 a 03 anos de idade e **oito** “*Centros para Crianças e Adolescentes*”

que atendem crianças entre 6 a 14 anos e **um** “*Centro de Profissionalização*” para adolescentes, jovens e adultos com idades entre 15 e 24 anos.

A ACPJC é uma organização essencialmente de atendimento a crianças e adolescentes sediadas nas dependências das comunidades da Igreja Católica. Hoje temos a institucionalização das CEBs, as vocações do sacerdócio diminuíram, as celebrações são realizadas apenas uma vez por semana, a militância passou a ser uma atividade voluntária, mas o que caracteriza mesmo a diferença é que os envolvidos hoje são funcionários registrados, assalariados que buscam responder às exigências do mercado com qualidade e competência no atendimento. Para garantir qualidade e competência técnica, instituiu-se em cada núcleo de atendimento um “*gerente de serviços*” que cuida da gestão institucional e responde administrativamente para diretoria. Com referenciais de participação, decisões são tomadas em assembleias e uma vez por mês é realizada uma assembleia com todos os funcionários que são denominados de “*educadores*” para planejar e avaliar. Também, todas as segundas-feiras, as coordenações, ou seja, os “gerentes de serviços” dos núcleos se reúnem para zelar pela gestão da rede das organizações da ACPJC.

III) Inserção no movimento popular – gênese e histórico

A nossa pesquisa é uma reflexão sobre a condição de um sujeito político que tem herança histórica de inserção nos movimentos sociais, nascido da mobilização popular e que congregou ou integrou o que Sader (1995) identificou como três agências de elaboração de discursos: igreja católica, esquerda e sindicalismo na década de 1970. Na visão do autor, as três agências tinham uma condição determinante como força e ao mesmo tempo como fraqueza. Como força, a Igreja Católica detinha a estrutura para organização, para aproximação imediata de pessoas por meio da religiosidade popular; o marxismo possuía “*um corpo teórico consistente*” para analisar a estrutura de exploração no sistema político; o sindicalismo situava-se na mediação dos conflitos e as contradições entre o capital e o trabalho. A fraqueza comum a estas três agências era o distanciamento de seu público. A Igreja Católica devido a seu caráter conservador, sua ligação com o poder e com as restrições a atuação do laicato não conseguia atingir a população empobrecida localizada nas regiões periféricas dos centros urbanos transformados muito recentemente; a esquerda marxista havia perdido sua ligação com seu público considerando a perseguição e a repressão da ditadura militar; o sindicalismo estava atrelado ao controle do Estado e impedido de assumir o seu caráter mediador com seus afiliados. Contudo, lentamente no final da década de 1970 estas agências vão se instituindo e recuperando seus respectivos públicos. Nosso sujeito político em

análise, ACPJC, tem sua gênese neste momento. Sua organização embrionária é a conjunção destas três agências: primeiro, surge com força dos movimentos das CEBs; segundo, esteve arraigada ao fortalecimento e mobilização dos trabalhadores com suporte da Pastoral Operária; terceiro, estabelece ligação e relação com lideranças de esquerda e com as análises conjunturais e estruturais para criar alternativas de representação popular.

Na continuidade do histórico do sujeito político em foco podemos nos basear na obra *Movimentos Sociais – no início do século XXI – Antigos e novos atores* de Maria da Glória Gohn (2003), que distingue três fases dos movimentos sociais no Brasil: primeiro, foi no final da década de 70 e 80 quando ficaram “famosos os movimentos populares” que tinham caráter reivindicatório dos direitos bem como tiveram importância determinante para redemocratização do regime político; segundo, foi no decorrer da década de 1990, quando predominou a política neoliberal e os movimentos sociais “*surgiram como resposta à crise socioeconômica e atuando mais como grupos de pressão do que como Movimentos Sociais estruturados*”. Também nesta época as ONGs têm maior evidência e são até confundidas com os movimentos sociais; terceiro, os movimentos sociais no início do novo milênio retomam “*à cena e à mídia*” com as seguintes características: “*a luta de defesa das culturas locais contra efeitos devastadores da globalização; reivindicações da ética na política; diversidade; autonomia*”. Com o início do milênio surgem os grandes eventos, especialmente os de caráter antiglobalização²⁷.

Estas fases são reconhecidas na trajetória de nosso sujeito político, que nasceu do movimento do Clube de Mães na década de 1970, ganhou forças pelas das CEBs, institucionalizou-se como Centro de Formação Política, consolidou-se como um trabalho social ligado ao Movimento de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente, incorporou-se atualmente às políticas estatais, tendo como principal parceira a Secretaria de Assistência e Desenvolvimento Social do Município de São Paulo.

IV) Objetivos

O objeto de nossa pesquisa é um sujeito político que tem função diretiva de um grupo de organizações sociais de base comunitária que, nos últimos anos, tornaram-se instituições de atendimento terceirizado de políticas públicas ligadas a crianças e adolescentes. Este sujeito político é identificado com as concepções das CEBs, com a Educação Popular, com o engajamento político, com fundamentos da participação democrática que vive hoje num

²⁷ Gohn, 2003, p. 19-30.

período completamente adverso, porque perdeu a hegemonia representativa ou o papel de intermediador social.

O campo de pesquisa se restringiu à ACPJC, que por sua vez está ligada à Arquidiocese de São Paulo da Igreja Católica, esta com papel importantíssimo na década de 1970 e 1980 na intenção de implementar processos de resistência contra a ditadura militar no Brasil. ACPJC está dentro desta institucionalidade, por isso que não podemos nos furtar em analisar a condição eclesial na política e suas consequências nos processos de organização no processo de formulação e execução de políticas públicas nas regiões periféricas da cidade de São Paulo.

Não foi possível distanciarmo-nos do debate sobre a condição histórica da Igreja Católica e sobre as tensões internas entre as correntes conservadoras e progressistas. Esta disputa refletiu e reflete até hoje nos processos organizativos da ACPJC. Não foi possível também deixar de lado a relação entre Política e Igreja, por que estamos intrinsecamente nesta relação também entre o Estado e a Igreja e entre a Igreja e a Sociedade Civil.

A Igreja Católica teve um papel fundamental nas décadas de 1960 – 1980 na participação dos movimentos de redemocratização do sistema político. Contudo, no início da década de 1980, as organizações voltaram-se não mais para ações comunitárias, mas para a especificidade da área da Criança e Adolescência que exigia uma série de atitudes ou processos, impossibilitando trabalhar de forma diversificada como antes.

Daí a importância de priorizar as análises a partir de nosso sujeito político em questão como um movimento de “dentro para fora” considerando a experiência prática na implementação de programas sociais, o reconhecimento histórico e os desafios que estão sendo colocados na realidade atual. Neste sentido, definimos como objetivo geral **analisar a dinâmica histórica de um grupo que atravessou fases de mudanças importantes na Igreja e na sociedade carregando a condição de Movimento Social de Base Comunitária**. Este objetivo geral desmembramos em objetivos específicos: **I) Delimitar a linha do tempo das transformações da identidade grupal demarcando os momentos mais importantes de transformação desta identidade; II) Descrever as atividades do grupo em relação às transformações históricas mais amplas; III) Destacar os momentos históricos que propiciaram maior consciência crítica; IV) Investigar a singularização da tensão de dois poderes institucionais: Igreja e Estado.**

V) Categorias de Análise

É de nosso interesse analisar o sujeito político quanto à sua organização, seu discurso, seus significados sobre a realidade institucional e os vínculos comunitários e eclesiais. Temos como hipótese a dificuldade do grupo de assimilar as novas condições políticas da nossa época onde prevalece a diminuição dos espaços públicos, da participação popular, das instâncias decisórias para ações voltadas cada vez mais para eficiência, impacto social e qualificação.

Para realizar esta análise do grupo, nos orientamos nas referências de Lane (1984; 2005; 2008) que ressaltam a necessidade de reconhecer duas premissas fundamentais do grupo: 1. “*significado da existência e da ação grupal*”; 2. “*processo histórico do grupo*”. A autora defende que

*(...) a consciência da reprodução ideológica inerente aos papéis socialmente definidos permite aos indivíduos no grupo superarem suas individualidades e se conscientizarem das condições históricas comuns aos membros do grupo, levando-os a um processo de identificação e de atividades conjuntas que caracterizam grupo como unidade*²⁸.

Além disso, para a análise dos grupos utilizaremos as abordagens de Martín-Baró (1989; 2005) que se referencia às dimensões “*de identidade, poder e atividade grupal*” para distinguir tipos que ele identifica ou tipifica como “*primários, funcionais e estruturais*” e que “*correspondem às relações sociais do mesmo tipo que articula o fazer social das pessoas*”²⁹. Assim como as concepções de Paulo Freire (1986; 1988; 2003) sobre a capacidade do ser humano tornar-se sujeito histórico na ação concreta, mas refletida como *práxis* para uma potência ativa dos educadores.

Destacamos também a noção de identidade de Castells (2008), para análise do sujeito político em questão considerando a *identidade legitimadora, resistência e projeto*. Tal abordagem refere-se aos problemas mais atuais da atuação de grupos diante de uma sociedade que se constitui em redes.

Por fim, temos como pano de fundo a necessidade do entendimento de processo histórico, e para tanto utilizaremos as concepções de Vigotsky (2004; 2008) que defende que

(...) o fundamento do funcionamento psicológico tipicamente é cultural e, portanto, histórico. Os elementos mediadores na relação entre o ser humano e o mundo –

²⁸ Lane, 1984.

²⁹ Martín-Baró, 1989, p. 223.

*instrumentos, signos e todos os elementos do ambiente humano carregados de significação cultural – são construídos nas relações entre os seres humanos*³⁰.

Como explicitado desde o início desta introdução, adotaremos as concepções de Löwy (1989; 1990; 2000; 2002; 2005) sobre especificamente a categoria de “afinidades eletivas” destacando os critérios metodológicos descritos na introdução deste trabalho e a escolha da relação entre “*ética religiosa*” e “*utopias sociais*”.

VI) Fundamentos Metodológicos

Fundamental é analisar as condições internas da pesquisa destacando que o discurso revela ação e também o sujeito em questão. Portanto, a linguagem é uma questão fundamental nas nossas análises, porque entendemos que para se expressar, o sujeito utiliza-se de suas referências culturais e vivências concretas do próprio dia a dia. Temos o intuito que esta pesquisa, como acordado com os envolvidos, sirva de instrumento de reflexão. Portanto, não é uma pesquisa que considera o sujeito político objeto de pesquisa, isolado e passivo, mas crítico na convicção de que é uma oportunidade para entender o que se faz e olhar para sua própria história na intenção de contribuir para as suas decisões.

O caminho escolhido para esta pesquisa qualitativa deriva de uma opção teórico-metodológica fundamentada no materialismo dialético que se constitui basicamente por meio de três elementos: primeiro nada é eterno, tudo é movimento, ou seja, compreende a realidade com um processo histórico; segundo, totalidade da realidade que significa analisar a realidade “*como um todo orgânico, estruturado, no qual não se pode entender um elemento, uma dimensão, sem perde a sua relação com o conjunto*”; terceiro, a contradição na realidade. É necessário interpretar a problemática teórica e prática das instituições sociais a partir do ângulo maior analisando sua particularidade, mas sem perder a noção da totalidade na qual ela está inserida (Löwy, 2008).

Optamos por um “*estudo de caso*” de acordo com que Triviños (2009) classifica como tipo “*histórico-organizacional*” considerando nosso interesse de qualificar as análises históricas da ACPJC. Também nos orientamos pelas referências dos estudos de André (2005) e Lüdke & André (1986) que descrevem a metodologia para viabilização de um estudo de caso destacando que quando se tem a intenção de “*estudar algo singular que tenha um valor em si mesmo, deve-se, escolher o estudo de caso*”³¹, pois auxilia na focalização e na descrição

³⁰ Lane, 1984.

³¹ Ludke & André, 1986, p. 17.

dos dados. As autoras também levantam algumas características desta metodologia: “*visam a descoberta*” a partir da definição de “*um quadro teórico inicial*” que serve como “*estrutura básica*” ou como referencial que pode e deve ser constantemente revisitado e reconsiderado; “*ênfaticam a interpretação de contexto*” para localizar o “*objeto de estudo*” na sua realidade; “*buscam relatar a realidade de forma completa e profunda*” descrevendo e detalhando os fatos, depoimentos, ações; “*usam uma variedade de fontes de informações*” para poder fazer o cruzamento de informações; “*revelam experiências para outros*” ou revelam maneiras de atuação diferentes; “*procuram representar os diferentes*” e às vezes conflitantes pontos de vista presentes numa situação social; “*os relatos do estudo de caso utilizam uma linguagem e uma forma mais acessível de que os outros relatórios de pesquisa*”³².

Os estudos de casos, às vezes recebem críticas por se reduzirem a um foco específico sem levar em conta a relação entre a singularidade em que os sujeitos estão inseridos na estrutura social. Ressaltamos novamente o que mencionamos acima ao citarmos Löwy. O estudo de caso nos favorece a chegar nas informações imediatamente dadas, mas isso não significa que também imediatamente nos é dado o conhecimento da realidade. Sim, partimos das questões mais simples até à totalidade social nas suas múltiplas determinações e retornamos para as questões simples. É assim que podemos compreender a realidade como unidade do múltiplo³³.

Ressaltamos ainda as orientações de Lane (2008) sobre as “*questões metodológicas*” de pesquisa especialmente aquelas que pretendem analisar a consciência que é o nosso caso como uma categoria transversal. Lane ressalta que “*os velhos*” estudos de caso constituem-se de forma muito eficiente porque possibilitam

“*(...) os relatos de história de vida, o discurso livre que se constitui em representações que o indivíduo faz de si e do mundo que o cerca constituem dado empírico a partir do qual procedimentos de análise do discurso podem permitir detectar o ideológico, as condições e o próprio pensamento que engendrou o discurso*”³⁴.

Além disso, há necessidade de viabilizar uma técnica para análise de discurso baseado no que Lane chama de “*análise gráfica de discurso*” que consiste em detectar “*núcleos de*

³² Ibid., p. 18.

³³ Estamos aqui nos baseando na descrição do Método de Marx que consta na sua obra *Contribuição à crítica da economia política* (1859) e também na obra de Kosik (2011) quando se refere que “*a dialética não atinge o pensamento de fora para dentro, nem de imediato, nem tampouco constitui uma de suas qualidades; o conhecimento é que é a própria dialética em uma das suas formas; o conhecimento é a decomposição do todo. O “conceito” e a “abstração”, em uma concepção dialética, tem o significado de método que decompõe o todo para poder produzir espiritualmente a estrutura da coisa, e, portanto, compreender a coisa* (Kosik, 2011, p. 18).

³⁴ Lane, 2008, p. 75.

pensamento que geraram o discurso sem esfacelá-lo”³⁵. Esta técnica está baseada na concepção de Vigotski sobre a relação entre linguagem e pensamento considerando que “*o pensamento caminha do geral para o particular, enquanto a linguagem parte das particularidades para chegar à descrição do todo*”³⁶.

Seguimos também as etapas recomendadas por Mazzotti (1998), que enfatiza a importância, antes da “investigação focalizada”, de realizar um “período exploratório” que tem a ver com a negociação de acesso do pesquisador e propriamente a organização do processo de pesquisa realizada a campo. Tal recomendação também é feita por Lüdke & André (1986) como “fase exploratória”. Como o pesquisador teve uma vivência muito intensa ao longo dos anos e esteve numa condição privilegiada de acesso às informações e também o acesso a documentos que constituem as principais fontes de dados para esta pesquisa que incluem inúmeros relatórios, atas, planos de ação, históricos, organogramas e, especialmente, por ter vivido dois processos intensos, primeiramente com uma equipe de um dos núcleos em 2002-2003 e, segundo, com toda equipe de coordenação dos núcleos em um processo igualmente intenso no ano de 2008-2009 considerou-se estas etapas já realizadas.

Dentre os documentos analisados destacamos três conjuntos: 1) **Plano Pedagógico**; 2) **Sistema de Avaliação**; e, 3) **Histórico Institucional**; e, estes, dentre tantos analisados, têm uma importância estratégica. *A priori*, o plano pedagógico exigiu um trabalho intenso de preparação e elaboração de aproximadamente quatro anos. Sua elaboração consistiu na recuperação histórica, na construção de referenciais teóricos, na escolha de parâmetros pedagógicos e políticos para atuar com as crianças e jovens atendidos, a descrição da estrutura organizacional, definição dos objetivos, programas, cronograma e indicadores de avaliação. O referido documento é considerado como uma conquista que restabeleceu a identidade da organização e coincidiu com a necessidade e vontade de formação. Destacamos como estratégico na coleta de dados, pois dado o esforço de elaboração conjunto e seu significado simbólico de conquista, de empenho e de referencial teórico. Posteriormente destacamos também o esforço para preparação e elaboração. As coordenações cobradas para prestação de contas referenciados em indicadores construíram um sistema de avaliação contemplando cada programa de atendimento. O sistema tomou tanta complexidade e trouxe à tona várias questões voltadas tanto para os aspectos de contexto quanto para as questões mais específicas de processo de controle de informações cadastrais. Não se resume a um documento, mas a

³⁵ Ibid., p. 75.

³⁶ Ibid., p. 76.

vários deles, elaborados em forma de relatório. E por fim, o histórico institucional foi uma exigência no ano de 2011 para 2012 da Secretaria de Assistência e Desenvolvimento Social juntamente com o plano de ação. Este documento, pode-se afirmar, é o mais rico e o mais importante no ponto de vista histórico, pois relata detalhes de cada unidade de atendimento o que facilita a reconstrução histórica enquanto sujeito político.

VII) Esclarecimentos Conceituais

Utilizamos a noção de “sujeito político” para nomear o objeto de análise de nossa pesquisa, e, portanto, não podemos nos furtar de simplesmente fazer a menção sem a devida elucidação. Mas também é necessário trazer as devidas noções conceituais sobre: atores sociais e grupos. Nós não consideramos cada um destes termos sinônimos e julgamos apropriado fazer a devida distinção. Percebe-se que estas referências são tratadas como mero instrumento conceitual e, outras vezes, como uma categoria de análise. Os conceitos também têm sua época, sua importância e também em cada época assumem um determinado significado.

a) Sujeito Político

No final das décadas de 1970 e 1980 era muito comum ouvir-se as denominações tais como: “*sujeito coletivo*”, “*sujeito popular*”, “*sujeito histórico*”, “*novo sujeito histórico*”, “*sujeito político histórico*” e “*sujeito social*”. Enfim, denominações diferentes, mas que na época carregavam traços comuns tais como a vinculação com algum projeto dentro de uma realidade social e “*a ideia de autonomia, como elaboração da própria identidade e de projetos coletivos de mudança social a partir das próprias experiências*”³⁷.

Identificamos como “sujeito político” da mesma forma como Sader (1995) utiliza para “*sujeito coletivo*”, ou seja: “*é no sentido de uma coletividade onde se elabora uma identidade e se organizam práticas através das quais seus membros pretendem defender seus interesses e expressar suas vontades, constituindo-se nessas lutas*”³⁸.

b) Ator social

O termo ator social era muito utilizado para definir a institucionalidade que assumia um determinado papel social dentro da realidade social. Não partimos dessa premissa para conceituar ator social, mas sim da institucionalidade que tem um projeto ou um plano de ação

³⁷ Sader, 1995, p. 53.

³⁸ Ibid., p. 54.

e se percebe no jogo social a sua capacidade de ação e sua governabilidade sobre a mesma. No jogo social o ator participa de fluxos de ações, mas para atuar com outros atores sociais precisa acúmulos políticos, inclusive se for necessário mudar o jogo social. Partimos dos referenciais de Carlos Matus (1998) que foi muito estudado na década de 1980 no Brasil para apoiar técnica e teoricamente na implantação de programas de governos municipais de caráter participativo.

c) Grupo

Antes da definição, é importante ressaltar como dois autores que se influenciaram muito teoricamente sobre o tema grupo, apresentam dois pressupostos fundamentais que não são excludentes. Martín Martín-Baró (1989) afirma que o grupo tem um caráter dialético sempre uma dimensão pessoal e uma dimensão mais estrutural: “(...) grupo aparecerá em seu caráter dialético, como lugar privilegiado onde o pessoal conflui com o social e o social se individualiza”³⁹. Sílvia Lane (1984) destaca que o grupo “só pode ser encontrado dentro de uma perspectiva histórica” e só assim pode ser conhecido, por isso, seria mais adequado falar de “processo grupal, em vez de grupo”. Quanto à definição de grupo, concordamos com Martín-Baró que define grupo “como aquella estructura de vínculos y relaciones entre personas que canaliza em cada circunstancia sus necesidades individuales y/los intereses colectivos”⁴⁰.

Há uma sutileza para distinguir cada um destes elementos conceituais que são importantes considerar neste trabalho. Identificamos o sujeito político enquanto uma coletividade que adota um discurso coeso, uma identidade, um projeto para atuar na dimensão política. O ator social também é uma coletividade e também adota um projeto para atuar na dimensão política (situacional), mas o seu caráter está voltado para o jogo social. E, por fim, o grupo, sempre está vinculado a uma relação entre singular e o universal, o sentido e o significado, ou seja, é a relação dialética, por exemplo, que se estabelece entre a linguagem adquirida da sociedade e a linguagem desenvolvida entre os seus pares.

VIII) Interesse pela pesquisa

A ACPJC tem muitas facetas, muitos detalhes e exige uma análise histórica apurada, não para acumular fatos ou rememorar eventos e fases, mas analisar na história desta organização a perspectiva daquilo que o faz acreditar, agir e pensar. É uma análise que não

³⁹ Martín-Baró, 1989, p. 206.

⁴⁰ Ibid., p. 206.

parte das questões externas, mas não as desconsidera na análise. Preferiu-se analisar o sujeito político a partir de seu interior, de sua realidade, de suas angústias e de suas utopias.

As análises feitas têm muito da vivência deste pesquisador nesse espaço enquanto profissional, e que fazemos questão de explicitá-las aqui para também colocar transparentemente a própria perspectiva de análise, que não é nem se ilude ser isenta e nem neutra diante das ações desenvolvidas pelo sujeito político em questão.

A vivência profissional com esse sujeito político, distantes apenas no tempo uma da outra, fizeram-nos investir num projeto de pesquisa para ingressar no Programa de Psicologia Social da PUC de São Paulo e apresentamos três principais razões que nos motivaram nesta empreitada:

1) A ACPJC é considerada uma organização apropriada para pesquisa não somente por sua condição histórica, mas porque guarda ainda marcas do período de forte engajamento social e da dificuldade de reconstruir uma representação capaz de fazer a mediação entre o Estado e a comunidade local. É uma organização referencial porque passou por todas as fases possíveis de um movimento social: I) definição de valores conjuntos; II) definição das demandas por um pequeno grupo; III) reunião de pessoas ou capacidade de aglutinar mais pessoas; IV) as demandas traduzidas em reivindicações; V) princípios organizacionais básicos; VI) formulação de objetivos e estratégias; VII) definição dos processos decisórios; VIII) reivindicações negociadas com propostas legitimadas por um grupo de pessoas; IX) execução de certos projetos na realidade social; X) capacidade de negociação com opositores por meio de interlocutores; e, XI) institucionalização do movimento social⁴¹. Além destas fases, o sujeito político encontra-se influenciado pelos aspectos jurídico-institucionais tanto do Estado como da Igreja.

2) Ao trabalharmos durante tanto tempo com grupos para se projetarem, para qualificarem suas capacidades de análise da realidade, para articularem-se dentro do jogo social para viabilizarem suas propostas, para construírem uma identidade que acolha as constantes mudanças na realidade e que propicie o crescimento das individualidades, reconhecemos a dificuldade profissional em atuar com os grupos que têm a responsabilidade de atuar com os problemas sociais, mais do que simplesmente administrarem unidades de

⁴¹ A exposição destas fases está baseada na descrição realizada por Maria da Glória Gohn como também “as formas de expressão dos movimentos sociais” (Gohn, 1997, p. 266-272). Esta descrição pode ser entendida como arbitraria e até com caráter evolucionista, mas no caso do nosso sujeito político, as fases descritas nesta tipificação são facilmente identificáveis e não comprometem a análise do sujeito no propósito deste estudo.

atendimento. O processo acelerado de individualização que pode ser verificado a partir da modernização e da urbanização, especialmente nas regiões metropolitanas, dificulta o surgimento de ações coletivas caracterizadas pela participação social. As periferias da região metropolitana de São Paulo, mesmo que nos últimos anos exiba a redução das taxas de crescimento, em algumas áreas até já se pode constatar taxas negativas, ainda deixa nítida a segregação espacial. A cidade sem o mínimo de planejamento, ausência de espaços suficientes para lazer, e, mais recentemente, a partir de 2006, a criminalidade demarcando a partir de sua organização profissionalizada as novas formas de condutas, mas inibindo não diretamente as ações dos grupos que tradicionalmente faziam as mediações na realidade social. Ademais, o tempo valorizado é o hoje e o futuro é colocado como uma condição imprevisível, por isso nos perguntamos pela utopia.

3) A pesquisa deve estar conectada com a realidade, deve ser atual e contributo para superação dos problemas sociais, caso contrário, sua importância passa ser apenas especulativa. Assim, conjugar os interesses de um Núcleo de Pesquisa Acadêmica com os interesses de atores sociais inseridos nas realidades com problemas que envolvem projetos individuais, organizacionais e políticos tornam-se hoje um dos maiores desafios. As organizações sociais são cobradas a não mais responder questões voltadas para universalidade do acesso às políticas públicas, mas evidenciar o caráter resolutivo dos problemas sociais.

Daí o interesse dessa pesquisa de analisar este sujeito político que permanece ao longo das transformações históricas existindo e atuando na realidade social e compartilhar este conhecimento como forma “pro-vocativa” para instrumentalizar o debate na reflexão sobre as concepções de transformação social.

Capítulo 1

Referencial Teórico e Metodológico

1. Pressupostos filosóficos para uma Psicologia Sócio-histórica

Esta pesquisa se fundamenta na Psicologia Sócio-histórica e, para facilitar a compreensão dos preceitos e dos seus fundamentos é necessário, primeiro, identificar a vertente filosófica que a referencia. O Materialismo Histórico Dialético⁴² é sua matriz filosófica estruturante, cujo principal representante é Karl Marx (1818 – 1883) que nunca deixou de fazer referência da produção filosófica de Friedrich Hegel (1770 – 1831)⁴³. Tinha-a como baliza para suas análises, mas, como ele mesmo dizia, era necessário sempre colocar as análises de Hegel na posição correta.

Arriscamo-nos neste trabalho a traçar um paralelo entre as concepções hegelianas e marxianas, porque entendemos que a psicologia está marcada pelas tensões produzidas por estas duas abordagens filosóficas. Além disso, atualmente, o debate em torno da consciência tornou-se recorrente e há sempre um retorno para o caminho que Karl Marx percorreu partindo do Racionalismo kantiano (que é impossível fazer referência sem mencionar a tradição da filosofia clássica, especialmente, a filosofia Aristotélica), passando pelo Idealismo alemão hegeliano e também pelo Materialismo de Feuerbach, até chegar ao Materialismo Histórico-dialético. Além disso, a consciência é considerada pela Psicologia Sócio-histórica elemento central do psiquismo humano e porque concordamos “*a consciência paira como referência de significados. Significados da cultura, significados sociais, significados históricos de sua relação de classes, significados constituídos na vivência e na inserção concreta do indivíduo no mundo*”⁴⁴. Fundamentalmente o psiquismo humano precisa também, além da consciência, da atividade para garantir sua constituição, mas esta não se destaca meramente como qualquer atividade, mas como “*práxis*”:

É na atividade que se configuram a dimensão histórica do campo dos significados, por meio da ação concreta, e a singularidade das escolhas possíveis dos repertórios da cultura, que constitui o contorno peculiar de cada pessoa. É nessa relação dialética que

⁴² O materialismo histórico tem como objetivo analisar o modo de produção e as formas de transição ao longo da história e o materialismo dialético é compreendido como filosofia marxiana que analisa história do pensamento. Este é um debate muito polêmico e pouco esclarecido nas bibliografias. Althusser fez uma distinção entre as duas abordagens, mas sua análise é controversa porque estabelece teoricamente duas formas de interpretação das obras de Marx. Entendemos por Materialismo Histórico Dialético a consideração de que analisamos os modos de produção e suas transformações ao longo da história, bem como, consideramos a filosofia marxiana a partir do materialismo dialético, com a análise das contradições na sociedade enfatizando a ideologia, a alienação e mercadoria como categorias estruturantes. Não separamos uma concepção da outra, mas pelo contrário, julgamos que há uma relação interdependente.

⁴³ É marcante as observações por parte de Marx, às vezes até depreciativas, para quem não dominava a filosofia hegeliana. Bakunin era um dos que Marx julgava limitado por não ter conhecimento da filosofia hegeliana.

⁴⁴ Furtado & Svartman, 2009, p. 81.

*se realiza a práxis e que se constitui a consciência. A práxis humana é um conjunto que depende da atividade e da consciência como elos de uma cadeia*⁴⁵.

Embora extensa, esta fundamentação se faz necessária em razão da sua importância em trazer à luz as concepções dos autores que serão destacados na definição dos “processos grupais” e suas categorias de análise.

1.1 “Psichein” – Conceção Clássica

A palavra “consciência” tem sua equivalente palavra latina “*conscientia*” que deriva do verbo “*scire*”, ou seja, “saber”. Ter consciência, portanto, é saber, saber sempre é saber sobre algo assim como consciência é consciência sobre algo. O saber impulsiona o homem para fora de si e retorna a ele como uma complexa teia de possibilidades. São muitas as possibilidades de saber, muito além da capacidade de assimilação do homem poder. A palavra consciência entra no repertório linguístico da humanidade quando se procura um método para saber e para conhecer.

Perguntamo-nos pela consciência que ao longo da história da humanidade ganhou várias interpretações. Não tanto no período clássico e nem no período da Idade Média, mas especialmente no início da modernidade. Inicialmente tinha o nome de “*psyché*” que derivava do verbo “*psichein*” que significa “soprar”. O sopro ou o vento é invisível, é um mistério e poderia ser entendido também como espírito. Esta “*psyché*” ou esta “*alma*” era considerada uma substância.

Na filosofia clássica, a alma foi estudada como uma substância e foi Aristóteles quem trouxe a definição que influenciou o pensamento ocidental até o século XVII e XVIII⁴⁶. A alma para Aristóteles é uma substância composta de três “*acepções*”. A primeira é *matéria*, mas que não pode ser o que é independentemente; a segunda é *forma*; a terceira acepção é *matéria* e *forma*. A *matéria* é *potência* e a *forma* é *ato*. Como poderíamos entender isso de forma mais simplificada? Aristóteles tem vários exemplos. Primeiro, a *matéria* pode ser “*saber*”; a *forma* seria “*o exercício de saber*”. Ou seja, o saber é *a potência* e o exercício do saber é *o ato* (Aristóteles, 2010). Além disso, a alma teria três faculdades⁴⁷: 1) *vegetativa*: é a característica nutritiva e reprodutiva de todos os seres vivos⁴⁸; 2) *sensitiva*: é sensibilidade e

⁴⁵ Ibid., p. 83.

⁴⁶ É claro que herdamos da tradição duas vertentes que é a platônica e aristotélica. Na concepção platônica a alma é entendida como uma “substância alojada no corpo” e temporariamente. Nós não abordaremos esta abordagem neste momento porque achamos mais relevante trazer Aristóteles que permaneceu mais em evidência na era moderna.

⁴⁷ Abbagnano, 1984, p. 231.

⁴⁸ Aristóteles também denomina de faculdade nutritiva da alma (Aristóteles, 2010, p. 70 – 78).

movimento características inerentes aos animais; 3) *intelectiva*: é a capacidade de usar a razão, cuja característica somente pertence aos seres humanos. Por fim, não se pode esquecer que há cinco sentidos específicos: visão, audição, olfato, paladar e tato⁴⁹; mas, também existe um “sexto sentido”, o “sentido comum” que tem dupla função: “sentir do sentir” e “perceber as várias formas de sentido”⁵⁰. Cada sentido tem uma matéria e uma forma. A matéria da visão é o olho. A forma é “olhar do olho”.

A alma, para saber, precisa de um método e Aristóteles sugere aplicação de quatro causas para conhecer: *causa material, causa formal ou essencial, causa eficiente e a causa final*. A causa material é aquilo de que alguma coisa é feita ou se poderia perguntar referente a produção humana: *vai ser feito de quê?* A causa formal ou essencial é aquilo com que alguma coisa é feita ou também considerando uma produção humana: *quem fez?* A causa eficiente refere-se aquilo no que alguma coisa é feita, ou seja, a pergunta mais apropriada seria: *o que está sendo feito?* Por fim, a causa final, é a simples resposta à pergunta: *para que está sendo feito?* (Adler, 2010). Este método era aplicado para entender porque as coisas mudam. Para isso as causas tinham uma hierarquia por ordem de importância. Na época de Aristóteles, as causas mais importantes eram as causas formais e finais, consideradas causas internas, ou seja, aquelas que davam primazia à permanência das coisas. As menos importantes eram as causas externas, ou seja, as da mudança, as eficientes e as materiais (Chauí, 2001). Importante deixar claro que tudo tem uma finalidade na concepção aristotélica.

Portanto, o que é difícil de assimilar nas bibliografias e estudos de filosofia aristotélica é entender qual seria o resultado da aplicação das quatro causas para conhecer a alma. Lançamo-nos a este desafio: a alma tem como causa material, o corpo, que é potência, que tem vida em potência. A causa formal ou essencial é ato de um corpo que tem potência de vida. A causa eficiente tem a ver com as suas funções vegetativas, sensitivas e intelectivas. A causa final do ser humano é sempre o bem, o bem supremo, ou seja, a felicidade.

A concepção de alma de Aristóteles veio a ser útil especialmente no período da Renascença, pois questionava-se algumas verdades, mas a finalidade permanecia intocável: Deus. A alma poderia saber, classificar e ordenar o pensamento, mas estava com isso submetida às leis da natureza e também da tradição. Tal concepção possibilita a perfeita

⁴⁹ Esta faculdade Aristóteles especifica os sentidos um a um na obra “sobre a alma”: visão, audição (voz) e olfato num primeiro momento. Depois, paladar e tato (Ibid., p. 79 – 97).

⁵⁰ Identifica o sexto sentido que ele denominava de sentido comum (Ibid., p. 101 - 135);

convivência entre a razão e a fé, mas a tranquilidade dura apenas até o surgimento de uma obra contundente: *Crítica da Razão Pura* (1781) de Immanuel Kant (1724 – 1804)⁵¹.

1.2 Consciência empírica e consciência introspectiva

Immanuel Kant foi muito influenciado pelo empirismo inglês de John Locke (1632 – 1704), mas integrava tal referência com o iluminismo Wolffiano⁵². “Locke tinha feito prevalecer no empirismo duas proposições fundamentais: 1) “*A razão não pode ir mais além dos limites da experiência*”; 2) “*A experiência é o mundo do homem, o mundo daqueles problemas que preocupam o homem*”⁵³. Mas este ponto de vista articulava-o e fundia-o ao mesmo tempo com o método do iluminismo Wolffiano que defendia que “*a razão deve fundamentar, precisamente nestes limites, a capacidade e os poderes do homem*”⁵⁴. Com o enxerto e a fusão destas duas exigências nascia a filosofia crítica de Kant que representa uma síntese das filosofias empirista e racionalista.

No mundo antigo, o paradigma da verdade é a natureza, mas esta lógica é rica em extensão e pobre em compreensão na visão tanto dos empiristas como dos racionalistas. No século XVII, especialmente os primeiros, tiram a natureza como finalidade e desorganizam tudo. Não é mais a natureza, mas o eu cognoscente, epistêmico que começa ser a medida das coisas. O que faz Kant diferente? Ele destaca a necessidade de se ter um “plano prévio” para conhecer.

*Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita*⁵⁵.

Kant critica a lógica de Aristóteles que até então ainda predominava na filosofia que colocava a primazia na demonstração das regras, mas o importante, como dito acima, é estabelecer um plano para conhecer a natureza e não submeter-se a ela. “*Pode reconhecer-se que a lógica, desde remotos tempos, seguiu a via segura, pelo fato de, desde Aristóteles, não*

⁵¹ Esta lógica começou a ser questionada com a prova do geocentrismo, mas isso veio efetivamente com Galileu (1564 – 1642) e filosoficamente com Kant.

⁵² Christian Wolff (1679-1754) é um dos maiores representantes do iluminismo alemão que pregava a liberdade filosófica e defendia que a filosofia deveria ter uma finalidade prática, por exemplo, a felicidade.

⁵³ Abbagnano, 1984, Vol. VIII, p. 58.

⁵⁴ Ibid., p. 58.

⁵⁵ Kant, 1990, p. 18.

*ter dado um passo atrás*⁵⁶. A lógica é apenas uma ciência que “*expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo o pensamento*”⁵⁷. Ou seja, Kant retira todo aspecto da finalidade do conhecimento enfatizado por Aristóteles que predefiniria o conhecimento e impossibilitava chegar ao conhecimento real dos objetos.

Kant concorda de que a lógica é uma formalidade que não pode ser descartada, mas ao ser utilizada como única referência, sua tendência é permanecer “*somente em si*” e não “*tratar dos objetos*”. Conclui-se então que a lógica é uma “*antecâmara das ciências*” por que não chega aos objetos. Pode-se chegar ao objeto de duas maneiras: “*ou pela simples determinação do objeto e de seu conceito ou então realizando-o*”⁵⁸. O primeiro refere-se ao “*conhecimento teórico*” e o segundo ao “*conhecimento prático*” da razão.

Então, Kant traz um referencial determinante que altera totalmente o *status quo* do conhecimento até então:

*Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir a priori, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento a priori desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados*⁵⁹.

A tarefa de sua grande obra *Crítica da Razão Pura* consiste em “*alterar o método da metafísica*”, pois até então a metafísica não havia alcançado a mesma legitimidade que alcançaram a física e a matemática. Kant com isso, não almejava eliminar a metafísica, mas dar-lhe um “*status*” tão seguro como as ciências da matemática ou da física.

Kant deixa muito claro que “*nosso conhecimento começa pela experiência*” (...) mas isso não prova que todo ele derive dela. Pergunta: (...) *haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos?* Sim, o conhecimento puro!⁶⁰.

A filosofia que Kant estabelece é o que ele chama de “*filosofia transcendental*”, pois esta parte do pressuposto que o conhecimento nasce de “*dois troncos*”, mas oriundos de “*uma*

⁵⁶ Ibid., p. 15

⁵⁷ Ibid., p. 16.

⁵⁸ Ibid., p. 16.

⁵⁹ Ibid., p. 20.

⁶⁰ Ibid., p. 37.

raiz em comum”: um é a “*sensibilidade*” e outro é o “*entendimento*”; “*pela primeira são-nos dados os objetos, mas pela segunda são esses objetos pensados*”⁶¹. Assim, podemos considerar dois elementos - a intuição e os conceitos - que são os elementos necessários para o nosso conhecimento e estes podem ser “*empíricos*” ou então “*puros*”. São empíricos quando tem sensação e são puros quando nada de empírico se mistura. Então, a capacidade de receber as sensações consideradas representações e o entendimento é a capacidade de produzir estas representações. Na segunda parte da *Crítica da Razão Pura* referente à Lógica Transcendental há uma passagem que resume toda a primeira parte da obra e que nos auxilia no entendimento:

*Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão sensível, isto é, contem apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de pensar o objeto da intuição sensível. Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos não podem pensar. Só pela sua reunião se obtém o conhecimento. Nem por isso se deverá confundir a sua participação; pelo contrário, há sobejo motivo para os separar e distinguir cuidadosamente um do outro*⁶².

Para Kant, o conhecimento é sempre conhecimento de um objeto para um sujeito, por isso consideramos que sua interpretação sobre a consciência é sempre consciência a partir de um objeto que é produto de uma representação de uma coisa (objeto) resultante da chamada capacidade de apreensão por meio dos sentidos. Quando o ato de apreensão pelos sentidos está voltado para objetos exteriores (em sentido empírico), a consciência empírica toma a forma de uma percepção, mas quando o ato de apreensão se volta para os próprios estados ou eventos internos, a consciência em questão toma a forma de uma introspecção ou uma representação interna.

Enquanto a consciência em sentido empírico é percepção das representações, em um sentido intuitivo consciência significa *saber* que o percebido pertence à esfera de um determinado conceito. Além disso, se a consciência em sentido intuitivo é o saber do que aparece representado como pertencente a um determinado conceito, a consciência de si como

⁶¹ Ibid., p. 54

⁶² Ibid., p. 89.

sujeito é o saber que está vinculado como uma realidade objetiva, independentemente do próprio sujeito. Ou seja, com isso o ser humano está aprisionado numa subjetividade sem fim.

1.3 Autoconsciência e Consciência infeliz na concepção do idealismo objetivo Hegeliano

Se admitimos que o saber está vinculado como uma realidade objetiva e independente do próprio sujeito estamos propensos também a admitir que o objeto pode não existir, que é pura imaginação. A tal conclusão radical chegaram os assim chamados “idealistas subjetivos”. Mas esta concepção ou esta ideia foi logo combatida por Friedrich Schelling (1775 – 1854) e Georg Friedrich Hegel (1770-1831) que foram os primeiros representantes do idealismo objetivo. Contudo, o grande representante mesmo foi Hegel que defendia “*a identidade do ser e do pensamento*”. Neste sentido, o mundo real é a manifestação do espírito absoluto⁶³.

O filosofar de Hegel é essencialmente histórico e político, pois assimila a realidade como um eterno *vir a ser*, o movimento do *Espírito Absoluto*. A questão fundamental da sua filosofia é o *infinito*.

*O infinito é considerado como a única e exclusiva realidade das coisas, não existe para além do infinito; supera-o e anula-o em si próprio; o verdadeiro infinito, deve (...) anular o finito, reconhecendo e realizando, atrás das aparências deste, a sua própria infinitude. O infinito é afirmativo e só o finito é superado*⁶⁴.

O *infinito* é afirmação e o *finito* a sua negação, mas ambos são a unidade do Espírito. A metáfora da semente sempre utilizada para facilitar o entendimento pode ser aqui novamente aproveitada: “*a semente é a negação do fruto, mas a unidade é o movimento eterno*”.

“*Aquilo que é racional é real; e aquilo que é real é racional*” esta célebre frase do prefácio da *Filosofia do Direito* evidencia que o que nós pensamos tem a ver o com a realidade concreta. Não posso negá-la. Mas o que penso também é real porque nada pode ser pensado sem que esteja na realidade.

*Esta fórmula não exprime a possibilidade de a realidade ser penetrada ou entendida pela razão, mas a necessária, total e substancial identidade de realidade e razão. A razão é o princípio infinito do autoconsciente; a identidade absoluta de realidade e razão exprime a resolução absoluta do finito no infinito*⁶⁵.

⁶³ Triviños, 2009, p. 19.

⁶⁴ Abbagnano, 1984, p. 81-82.

⁶⁵ Ibid., p. 82

Portanto, Hegel confronta diretamente a tradição metafísica de Aristóteles que tudo deveria ter uma finalidade⁶⁶ e o racionalismo kantiano que tudo deveria ser explicado para uma finalidade⁶⁷. Para Hegel “*a filosofia deve manter-se em paz com a realidade, e renunciar à pretensão absurda de determiná-la, ou seja, elaborar em conceitos o conteúdo real que a experiência lhe oferece, demonstrando através da reflexão a sua intrínseca racionalidade*”⁶⁸. Na visão de Hegel, a consciência é um aspecto interior e os aspectos exteriores são determinados pela sociedade e quando o ser humano não consegue reconhecer-se a si mesmo ele se aliena.

*Em geral considera-se que o exterior (sociedade) é algo positivo em si e que se distingue do interior (consciência). Hegel mostra que o exterior e o interior são as duas faces do Espírito. Essas duas faces aparecem separadas, mas essa separação foi produzida pelo próprio Espírito, ao exteriorizar-se compreendendo a sua produção. Ora, quando a interiorização não ocorre, isto é, quando sujeito não reconhece como produtor das obras e como Sujeito da História, mas exteriores, alheias a ele e que dominam, temos o que Hegel designa como alienação (alienus – o outro de si mesmo). Essa é a impossibilidade de o sujeito histórico identificar-se com sua obra, tornado-a com um poder separado dele, ameaçador e estranho, outro que não ele mesmo*⁶⁹.

“*O filosofar de Hegel é essencialmente histórico*”⁷⁰, pois a realidade está constantemente sendo analisada e é referência para sua filosofia. A filosofia hegeliana considera a história como uma questão fundamental do ser humano bem diferente da concepção kantiana que colocava o finito separado do infinito. Para Hegel não é possível separar um do outro, como é impossível separar a razão (ideia) da realidade. Ambas estão dentro da história e o que acontece sempre com o finito é “*dissolver-se no infinito*” e ele destaca que se devem considerar três aspectos fundamentais:

Primeiro, o conceito de história não é sucessão contínua de fatos no tempo, mas é I) movimento dotado de força interna, criador dos acontecimentos; II) Tem força interna, que é a contradição; e, III) Como processo contraditório unificado em si mesmo e por si mesmo, plenamente compreensível e racional⁷¹.

⁶⁶ Conhecer para Aristóteles deveria se dar através de um método causal. O método compunha da causa material, essencial, eficiente e final. Tudo deveria ter uma finalidade, caso contrário não se poderia afirmar sua existência. Se algo existe, existe por que tem uma finalidade.

⁶⁷ Para Kant conhecer é possível não por que tem um fim, mas que seja colocada uma finalidade. Esta finalidade não é dada, mas sim elaborada.

⁶⁸ Ibid., p. 82

⁶⁹ Chauí; 2009, p. 46.

⁷⁰ Ibid., p. 79.

⁷¹ Ibid., p.40.

A história não acontece porque tem simplesmente uma predestinação para que os fatos devam acontecer como se não pudesse ter uma força própria para realização. Pelo contrário, possui força interna para realização e é contraditória. Rompe com o caráter metafísico que expunha o aspecto da oposição como fator de realização. A oposição tem um caráter restritivo por que coloca as premissas ou de um lado ou de outro, ou seja, “a” é “a” ou “a” “ não é a”. A relação é dialética, ou seja, “a” está contido no “não a”. Hegel rompe com esta tradição da metafísica⁷² por meio do princípio da contradição porque identifica nela a unidade dos contrários.

Segundo, “*o idealismo hegeliano consiste em afirmar que a história é o movimento de posição, negação e conservação das ideias, essas são a unidade do sujeito e do objeto da história, que é o Espírito*”⁷³. A contradição é inerente ao movimento, porque no movimento absoluto da história o novo sempre tem algo do velho. Não há saltos da história com uma sucessão de fatos desconexos, isolados e independentes. O termo “*movimento de posição, negação e conservação*”.

Terceiro, Hegel “*pensa história como reflexão*”. Chauí (2009) utiliza-se de um didatismo muito preciso para explicar isso:

*Reflexão refere-se a um fenômeno da natureza, isto é, a luz. Na reflexão perfeita, o raio luminoso retorna na direção da fonte luminosa, isto é, volta à sua origem. A reflexão do Espírito emite seus raios, que refletem, retornando a ele. Ou seja, o Espírito ‘sai de si’, criando a cultura, e ‘volta para dentro de si’ reconhecendo sua produção fazendo com o que ela é, em si, seja também para si. Nessa medida, a história é reflexão. E o Espírito é o sujeito da história, pois somente um sujeito é capaz de reflexão*⁷⁴.

Chauí (2008), ao comentar a *Filosofia do Direito* de Hegel expõe o movimento de constituição da sociedade civil e do Estado utilizando-se da dialética como movimento interno de produção da realidade cujo motor é a contradição. Relata que, primeiro os indivíduos são

⁷² O método metafísico é uma terminologia usada por Hegel para identificar o antigo método de pesquisa. Pensava-se (e ainda se pensa muito) que o repouso existia antes do movimento e, portanto, havia um método com quatro aspectos fundamentais: 1) Viam-se as coisas na sua imobilidade, na sua identidade; 2) Separavam-se as coisas umas das outras, isolava-se suas relações mútuas; estabeleciam-se entre as coisas divisões eternas, muros intransponíveis; e, 4) opunha-se as contrárias, afirmando que duas contrárias não poderiam existir ao mesmo tempo. Considerava-se a natureza como um conjunto de coisas definitivamente fixas. Esta concepção tem uma lógica que requer três princípios: O princípio de identidade (uma coisa é idêntica a ela própria, não muda); O princípio de não-contradição (uma coisa não pode ser ao mesmo tempo, ela própria e a sua contrária; O princípio do terceiro excluído (entre duas possibilidades contraditórias, não há lugar para uma terceira). É preciso escolher entre a vida e a morte, não há terceira possibilidade. Ou seja, Hegel rompe com toda tradição aristotélica e a metafísica de Kant.

⁷³ Ibid., p. 46.

⁷⁴ Ibid., p. 45.

livres e se relacionam consigo mesmos, com sua consciência. Ao mesmo tempo tornam-se proprietários do seu corpo e depois tendem a querer apropriar-se de mais coisas. Eis aí que surge a primeira contradição que é resolvida pelo surgimento da família. A família estabelece o que é comum. Aqui temos o que Hegel denomina de “*Espírito Subjetivo*”. Posteriormente, surge a segunda contradição, pois as conquistas voltam-se para o que não é da família na relação com outras famílias. Surge a sociedade civil para organizar o que é público e o que é privado. É a negação da família. Com a sociedade civil surgem as classes sociais e o cidadão. O cidadão é aquele que tem o direito dentro desta sociedade identificado com alguma classe social. Inicia-se então a contradição entre as classes sociais para dar lugar ao domínio dentro da sociedade. Surge então o Estado que é a síntese para organizar os interesses de todos. “*O Estado é o Espírito Subjetivo*”⁷⁵. “*O Estado é a ideia política por excelência, uma das mais altas sínteses do espírito. Nele se harmonizam os interesses de pessoa (proprietário), do sujeito (moral) e do cidadão (sociedade e política)*”⁷⁶.

Neste sentido, o Eu ou a autoconsciência não se realiza, é uma *consciência infeliz* e para superar esse estado o Sujeito deve se reconhecer como Sujeito da História.

Para Abbagnano (1991) a *Filosofia do Espírito* de Hegel é “a *história romanceada da Consciência que, muitas vezes, através de tantas dificuldades não consegue alcançar a universalidade*”. Consegue sim sair delas, dos conflitos ou da “*consciência infeliz*”, quando alcançar a consciência do ser na totalidade, ou seja, a autoconsciência. Hegel não fala da ‘*consciência*’ mas da ‘*autoconsciência*’ que é a razão, que é o racional identificado com a realidade.

O idealismo com a “*total e substancial identidade de realidade e razão*” destaca que nada pode ser pensado sem que esteja na realidade. Neste sentido, não é o racional que determina a realidade e nem a realidade que determina o racional. Há uma identidade absoluta que o Espírito, a autoconsciência, realiza a unidade. Não há como determinar a realidade, porque não há como separar da racionalidade. É possível sim refletir sobre a história e as contradições ocorridas de superação, pois a “*história é o movimento de posição, negação e conservação das ideias*” que “*são a unidade do sujeito e do objeto da história, que é o Espírito*”. Assim é possível entender a sociedade e estudá-la e reconhecer os avanços.

⁷⁵ Ibid., p. 46-49.

⁷⁶ Ibid., p. 50.

No § 28 do prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel deixa muito claro sobre a trajetória da consciência desde a condição particular até alcançar a universalidade:

A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural. No que toca à relação entre os dois indivíduos, cada momento no indivíduo universal se mostra conforme o modo como obtém sua forma concreta e sua configuração própria. O indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura concreta: uma só determinidade ali só ocorre como traços rasurados. No espírito que está mais alto que um outro, o ser-aí concreto inferior está rebaixado a um momento invisível: o que era antes a Coisa mesma, agora é um traço apenas: sua figura está velada, tornou-se um simples sombreado.

O indivíduo, cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos-preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua lembrança, sem no entanto ter ali seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado. Desse modo, vemos conhecimentos, que em antigas épocas ocupavam o espírito maduro dos homens, serem rebaixados a exercícios – ou mesmo a jogos de meninos; assim pode reconhecer-se no progresso pedagógico, copiada como em silhuetas, a história do espírito do mundo. Esse ser-aí passado é propriedade já adquirida do espírito universal e, aparecendo-lhe assim exteriormente, constitui sua natureza inorgânica. Conforme esse ponto de vista, a formação cultural lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica e apropriando-se dela. Vista porém do ângulo do espírito universal, enquanto é a substância, a formação se dá a sua consciência-de-si, em si produz seu vir-a-ser e sua reflexão⁷⁷.

Na dialética do *Senhor e do Escravo* que Hegel desenvolve na *Fenomenologia do Espírito* (Seção A, capítulo 4 – parágrafos 178 a 196), retrata o desenvolvimento da autoconsciência. A metáfora e as duas figuras – *Senhor e Escravo* – representam como as consciências respectivas se diferenciam para se definirem como uma singularidade (Escravo) na relação com outra singularidade (Senhor). O dominante pode ser superado pelo dominado. O Escravo, neste sentido, torna-se mediação para superação da imagem – *Senhor e Escravo*. Surge, portanto, o subjuguante dependente da imagem do subjugado para ter a consciência-de-si, mas o Escravo necessariamente não depende desta, mas para superar a opressão é preciso enfrentar a morte. Então o Senhor só é reconhecido como por uma coisa – e isto que constitui o Senhor. O Escravo pode perder o medo da morte e lutar pela sua liberdade. A consciência-

⁷⁷ Hegel, 2002, p. 41-42.

de-si, é consciência infeliz por não aceitar a sua condição singular. Ora, nesta condição Hegel legitima o movimento absoluto e salva a teologia!

O Materialismo primeiro e depois o Materialismo Histórico Dialético virão para confrontar as concepções idealistas hegelianas. O primeiro foi representado especialmente por Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) e, o segundo, por Karl Marx (1818 – 1883).

1.4 Consciência é ser-objeto-de-si-mesmo

Feuerbach afirma que o homem *“toma consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo”*⁷⁸. Ou seja, *“o homem nada é sem objeto”*. Eis o caráter materialista – é a matéria que determina e cria a consciência. Portanto, *“consciência é o ser-objeto-de-si-mesmo de um ser, por isso não é nada especial, nada diferente do ser que é consciente de si mesmo”*⁷⁹. Feuerbach analisa a religião como uma forma de alienação, a primeira forma de alienação do ser humano, pois coloca em Deus a sua essência. *“(...) a religião é a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo”*⁸⁰. Neste sentido, o homem primeiro transfere *“para fora de si mesmo antes de encontrá-la dentro de si”*. A intenção é esclarecer que *“a oposição entre o divino e o humano é apenas ilusória”*.

O Estudo de Feuerbach ataca diretamente a concepção do *“Espírito Absoluto”* de Hegel, subsidiará sobremaneira os referenciais teóricos do Materialismo Histórico-dialético.

O que é consciência para Feuerbach? *“Consciência é essencialmente de natureza universal”*, ou seja, *“infinita”*. *“Ou ainda: na consciência do infinito é a infinitude da sua própria essência um objeto para o consciente”*⁸¹. Conceito importante para Feuerbach é *“essência”* que ele caracteriza como três aspectos: a razão, a vontade e o coração (amor). *“Um homem de caráter tem força de pensamento, força de vontade e força de coração”*⁸². Ao reforçar ou vinculação da consciência com a essência, Feuerbach esquece ou não consegue enxergar a importância da prática na formação da consciência que será enfatizada por Karl Marx.

⁷⁸ Feuerbach, 2007, p. 38.

⁷⁹ Ibid., p. 39.

⁸⁰ Ibid., p. 45.

⁸¹ Ibid., p. 36.

⁸² Ibid., p. 36.

1.5 Consciência de atividade de ser

Nas *Teses sobre Feuerbach* e na *Ideologia Alemã – Crítica da mais recente filosofia alemã representada por Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão representado por seus diferentes profetas* Karl Marx & Engel (1989) criticam o materialismo até então desenvolvido por se identificar muito com o idealismo hegeliano⁸³. Conforme Marx & Engels, o materialismo de Feuerbach e de outros profetas “*consiste em que a realidade, só é apreendida sob forma de objeto*”. Ou seja, a objetivação absoluta do materialismo toma o mesmo lugar do Espírito Absoluto do idealismo. Contudo, o Materialismo Histórico-dialético apreende pela *práxis* (atividade humana sensível), **subjetivamente** (grifo do pesquisador). O materialismo não atinge a subjetividade! Portanto, Feuerbach não se dá conta que apreende apenas os objetos sensíveis e não consegue assimilar a “*própria atividade humana como atividade objetiva*”. Marx & Engels afirmam que o debate em torno da “*realidade*” e “*não-realidade*” é meramente uma disputa teórica e sem importância. O que vale é a concreticidade do pensamento manifestada com a *práxis*. Feuerbach preocupa-se em destruir o “*mundo religioso em seu fundamento terreno*”. Contudo, é este “*fundamento terreno*” que precisa ser compreendido com suas contradições. Marx & Engels citam, por exemplo, na IV Tese a questão da família. Sua estrutura está baseada nos aspectos sagrados e ao apresentar concretamente as contradições “*é a primeira instituição que tende a ser teórica e praticamente aniquilada*”. Feuerbach fica satisfeito com o pensamento abstrato e tão somente isso; não se arrisca em apreender a prática e, portanto, também permanece no mesmo emaranhado do Idealismo. Ele dissolve a essência religiosa na essência humana, mas esta não se reduz a um indivíduo isoladamente, mas a um conjunto de relações sociais. Os filósofos até então “*limitaram-se a apenas interpretar o mundo*”; para Marx & Engels, o que deve ser feito “*é transformá-lo*”. Portanto, mesmo que Feuerbach esteja ligado ao Materialismo e que se destaca na crítica ao idealismo e ao espiritualismo de Hegel, na visão de Marx, continua apenas interpretando o mundo, mas não atuando para transformá-lo.

Marx conserva o conceito de alienação tendo como referência as análises de Feuerbach sobre alienação religiosa. Para Feuerbach, “*a religião é a forma suprema da alienação humana, na medida em que ela é a projeção da essência humana num ser superior, estranho e separado dos homens, um poder que os domina e governa porque não reconhecem que foi*

⁸³ O correto seria analisar o materialismo de Feuerbach por meio de suas obras, mas o acesso é muito restrito. A base da crítica será realizada através da análise de Karl Marx especialmente nas XI Teses sobre Feuerbach.

criado por eles próprios”⁸⁴. Contra Feuerbach, dirá em primeiro lugar que “*não há uma essência humana, pois o homem é histórico*”; segundo, “*alienação religiosa não é fundamental, mas alienação do trabalho*”⁸⁵. Contra Hegel, dirá Marx que “*a alienação não é do Espírito, mas dos homens reais em condições reais*”.

Na visão de Marx, a alienação consiste em se colocar em algo externo e depois separar-se dele (como é a visão também de Feuerbach). No caso do trabalhador que põe a sua vida no objeto produzido, a alienação resume-se que o objeto passa a valorar mais do que o próprio trabalhador. Ou seja, o trabalhador passa ser uma coisa denominada força de trabalho que recebe um salário. Desaparecem com isso os seres humanos, eles existem sob forma de coisas (reificação).

O Materialismo Histórico-dialético apresenta três características importantes: I) a materialidade e o seu movimento; II) a matéria é anterior a consciência (pois é a experiência que determina a consciência); e, III) o mundo é conhecível (Triviños, 2009).

Assim como para Hegel também para Marx o real não está dissociado da história. No entanto, a realidade está dada não pelo Espírito Absoluto como defende Hegel, mas pelas condições materiais que os próprios homens determinam. Neste sentido, a realidade é constitutivamente histórica e se processa na forma da relação dialética do singular e do todo. A realidade para tornar-se efetiva é necessária a real- (iz) – ação da prática social. Novamente, não é uma idealização como Hegel defende, mas uma *práxis* histórico-social. E, desenvolve-se entre ser e conhecer, distintos mas inseparáveis na e pela relação dialética.

Marx & Engels (1989) afirmam que é necessário considerar quatro momentos ou quatro pressupostos “*das relações históricas originais*” para a produção da consciência. O primeiro, considerado básico e que nos envolve na luta todos os dias é que “*os homens devem estar em condições de viver para poder fazer história*”. São as questões básicas de sobrevivência. O segundo pressuposto é que “*satisfeitas as necessidades primeiras*” surgem outras que Marx & Engels denominam de “*necessidades das necessidades*”. Quando estas acontecem, constituem-se como “*primeiro ato histórico*”. O terceiro pressuposto é que os homens “*renovam a vida*”, ou seja, reproduzem a vida, tem o poder de procriar. E, por fim, o quarto pressuposto é que a “*produção da vida tem dupla relação: natural e social*”. Social porque

⁸⁴ Marx & Engels, 1989, p. 10.

⁸⁵ Ibid., p. 57.

depende da cooperação de várias outras pessoas. A história, neste sentido, não é feita de indivíduos isolados⁸⁶. A consciência produzida mediante estes quatro pressupostos ou quatro momentos não é “pura”.

*A consciência é, naturalmente, antes de mais nada, mera consciência do meio sensível mais próximo e consciência da conexão limitada com outras pessoas coisas situadas fora do indivíduo que se tornam conscientes; é ao mesmo tempo consciência da natureza que, a princípio, aparece aos homens como um poder completamente estranho, onipotente, inexpugnável, com o qual os homens se relacionam de maneira puramente animal e perante o qual se deixam impressionar como gado (...)*⁸⁷.

Contudo, com as alterações realizadas pelo homem, a história deve ser analisada pelas condições determinantes da materialidade destas alterações. Marx & Engels, ao analisar as condições históricas do passado, colocam a divisão do trabalho material e intelectual como determinante para produção da consciência. Esta divisão do trabalho está totalmente ligada pelas formas diferentes dos homens organizarem-se em torno da propriedade. Inicialmente, a propriedade era tribal e a produção não era muito desenvolvida; havia grande quantidade de terra para caça e pesca; a distribuição das tarefas se dava em âmbito familiar; e, os chefes eram patriarcais; depois a propriedade tornou-se comunal ou estatal e estava caracterizada pela reunião de muitas tribos para formação de aglomerados, cidades; inicia-se a propriedade móvel; a propriedade torna-se privada coletiva; surge a divisão do trabalho distinguindo cidade do campo; e, as classes sociais passam a ser distintas. Antes da propriedade capitalista, surge ainda a propriedade feudal ou estamental com os servos nas glebas (classe produtora) e a organização feudal dos ofícios caracterizada pela produção individual e de corporações. A propriedade feudal que deflagrará ou preparará determinadamente a divisão do trabalho material e intelectual⁸⁸ e a propriedade privada torna-se capitalista, ou seja, por meio do trabalho, do salário, da produção de mercadorias e da ideologia burguesa, o acúmulo de capital será a estrutura econômica vigente até os nossos dias atuais. A história é sempre história das condições reais de existência, e não das realizações do Espírito. Hegel avalia o surgimento do Estado moderno com a realização do Espírito. Para Marx

(...) a história não é o processo pelo qual o Espírito toma posse de si mesmo, não é história das realizações do Espírito. A história é história do mundo real como os homens reais produzem suas condições reais de existência. É história do modo

⁸⁶ Ibid., p. 39-43.

⁸⁷ Ibid., p. 44.

⁸⁸ A tradução não consta trabalho intelectual, mas “trabalho espiritual”. Entendo aqui como sinônimos.

*como se reproduzem a si mesmos, do modo como produzem e reproduzem suas relações sociais*⁸⁹.

Marx & Engels na *Introdução à Crítica da Economia Política (1982)*, afirmam que “a produção dos indivíduos é determinada socialmente” e “o indivíduo é resultado histórico e não é uma condição natural dada”, ou seja, numa sociedade capitalista as contradições são “escamoteadas” segmentando cada etapa da produção e alienando o trabalhador da visão da totalidade produtiva. Ao citar o “método da economia política” dentro de uma perspectiva histórico-dialética, os autores alertam que este método não consiste em “permanecer em abstrações, mas partir do concreto”. “O concreto é concreto por que é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como processo de síntese e não como ponto de partida”⁹⁰.

Se a realidade é constitutivamente histórica e se processa na forma da relação dialética do singular e do todo e se a história é o modo como se produzem e reproduzem as relações sociais, a sociedade é uma condição essencial para ser considerada na concepção do Materialismo Histórico-dialético. É na sociedade que o caráter contraditório ou antagônico da sociedade capitalista pode ser analisado e interpretado. A partir da verificação da materialidade das relações sociais constata-se a “divisão social que separa proprietários e destituídos, exploradores e explorados, que segrega intelectuais e trabalhadores, sociedade civil e Estado, interesse privado e interesse geral (...)”⁹¹. É no Estado que aparece a realização do interesse geral, mas na visão marxiana denuncia-se os interesses da parte mais forte e poderosa da sociedade que ganham aparência de interesses de toda a sociedade. Esta aparência, falsa aparência, é o que se denomina ideologia. “A ideologia é resultado da luta de classes e que tem por função esconder a existência dessa luta. O poder da ideologia aumenta quanto maior for a capacidade para ocultar a origem da divisão social em classes e a luta de classes”⁹². Marx e Engels na *Ideologia Alemã* explicam quando a ideologia teve origem. Foi no momento em que a divisão social do trabalho separou trabalho manual do trabalho intelectual. Então, o trabalho intelectual passa a ser privilegiado em detrimento do trabalho manual. É aí também que as ideias se separam do real.

Por fim, para alterar a estrutura social capitalista ou para haver a transformação histórica, são necessários pressupostos práticos, mas não teóricos. Também não é a mudança

⁸⁹ Chauí, 2009, p. 50.

⁹⁰ Marx, 1982, p. 14.

⁹¹ Chauí, 2009, p. 70.

⁹² Ibid., p. 85.

da consciência, ou como Hegel anunciava, não é com a obtenção da “*autoconsciência*” que tal transformação ocorrerá. Portanto, a sociedade é uma condição fundamental para formação constituição humana. A história, a realidade e a consciência não são fenômenos isolados, mas determinado pelas relações sociais que ocorrem dentro de uma determinada sociedade. Este é um espaço concreto, material e real.

Marx & Engels declaram que os homens são produtores “*de suas representações, de suas ideias*” e que a consciência jamais pode ser outra coisa do que “*o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real*”⁹³. Então, finaliza claramente que “*não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência*”⁹⁴. Em outra passagem, Marx (1982) faz uma declaração muito parecida, mas com uma diferença que vale a pena ser destacada: “*não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que determina a sua consciência*”. Aqui “*o seu ser*” identifica-se com “*o que somos*” e “*consciência*” o que pensamos, o que queremos. Somos concretamente a partir do que fazemos, a partir de nossas experiências, de nossa prática, de nosso trabalho. Ou seja, a consciência está indissolúvelmente ligada às condições materiais de produção da existência, das formas de intercâmbio e de cooperação, e as ideias nascem da atividade material. “*Ali onde termina a especulação, na vida real, começa a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As frases ocas sobre consciência cessam, e um saber real deve tomar o seu lugar*”⁹⁵.

2. Psicologia Sócio-histórica

Os psicólogos russos, após a revolução comunista, rejeitavam tanto o idealismo quanto o reducionismo mecanicista (o materialismo vulgar ou mecanicista). Havia consenso, entretanto, que somente o Materialismo Histórico-dialético poderia prover a psicologia materialista em oposição às visões ou concepções mecanicistas. Mas a psicologia em geral estava em crise. Lev Vigotski (1896 – 1934) escreveu um longo artigo em 1927 retratando a crise na “psicologia geral” a partir das experiências na Rússia. Vigotski identificava não apenas a crise ou as disputas internas para a definição de psicologia marxista, mas um problema metodológico para a “psicologia geral”. Era uma ciência em crise e não se poderia simplesmente ou “irresponsavelmente” partir das análises elaboradas por Marx e transpô-las à psicologia.

⁹³ Marx & Engels, 1989, p. 37.

⁹⁴ Ibid., p. 37.

⁹⁵ Ibid., p. 38.

Mas é preciso saber o que se pode e o que se deve buscar no marxismo. Não se trata de adaptar o indivíduo ao sábio, mas o sábio ao indivíduo; o que precisamos encontrar em nossos autores é uma teoria que ajude a conhecer a psique, mas de modo algum a solução do problema da psique, a fórmula que contenha e resuma a totalidade da verdade científica. Isto não pode ser encontrado nos textos de Plékhhanov pela simples razão de que não figura neles. É uma verdade a que não tinham chegado nem Marx, nem Engels, nem Plékhhanov. É por isso que muitas fórmulas tem um caráter fragmentário, compendiado, preliminar, cujo valor se limita estritamente ao contexto. De maneira geral, podemos dizer que uma fórmula assim não pode ser estabelecida de antemão, antes de ser estudado cientificamente a psique, mas será obtida como resultado de um trabalho científico secular. O que sim pode ser buscado previamente nos mestres do marxismo não é a solução da questão, e nem mesmo uma hipótese de trabalho (porque estas são obtidas sobre a base da própria ciência), mas o método de construção. Não quero receber de lambuja, pescando aqui e ali algumas citações, o que é a psique, o que desejo é aprender na globalidade do método de Marx como se constrói a ciência, como enfocar a análise da psique⁹⁶.

O desafio para Lev Vigotski (1896 – 1934) foi criar uma ontologia e uma epistemologia fundamentada no Materialismo Histórico-dialético. Vigotski perguntava-se: “até que ponto foram descobertos e em que medida são conhecidos os fatos psíquicos e que mudanças se exige na estrutura da ciência para poder avançar no conhecimento sobre a base do já conhecido?”. Diante do ecletismo da época (psicologia individual e social, psicologia central, psicologia subjetiva, psicologia do comportamento, psicologia introspectiva, psicologia associacionista, psicologia sensualista, psicologia do ato) identificavam-se quatro grandes sistemas de pesquisa na área da psicologia: a Psicanálise, a Reflexologia, a Gestalt e o Personalismo.

A abordagem proposta por Vigotski e seus colaboradores buscava uma síntese para a psicologia, o ser humano enquanto corpo e mente, enquanto biológico e cultural, enquanto membro de uma espécie animal e participante de um processo histórico.

Em 1925, Lev Vigotski publicou “*A consciência como problema da psicologia do comportamento*” onde apresenta a dificuldade da literatura até então tratar da natureza psicológica da consciência. Reconhecendo-o como uma síntese dos problemas mais importantes e relacionados pelo autor, as enumeramos a seguir:

- I) A psicologia não enfrenta “*os problemas complexos*” e declara não existir “*uma única lei psicológica*” que formule os possíveis nexos entre os

⁹⁶ Vigotski, 2004, p. 395.

- fenômenos que diferenciem o comportamento animal do comportamento humano;
- II) Não se considera a consciência, portanto, depara-se com uma psicologia sem consciência;
 - III) “A *psique e o comportamento são interpretados como dois fenômenos distintos*”. Ou seja, a psique é tratada como um fenômeno subjetivo e o comportamento como um fenômeno objetivo;
 - IV) Considera-se “*os processos subjetivos totalmente supérfluos ou secundários na natureza*”;
 - V) Conclui-se que o “*comportamento é uma soma de reflexos*”⁹⁷.

Vigotski defendia que os conceitos de reflexo eram “*conceitos abstratos*” e que seria muito mais conveniente “*estudar o mecanismo, a composição e a estrutura do comportamento*”. E, conclui:

*“A psicologia científica não deve ignorar os fatos da consciência, mas materializá-los, transcrevê-los para um idioma objetivo que existe na realidade e desmascarar e enterrar para sempre as ficções, fantasmagorias e similares. Sem isso, é impossível qualquer trabalho de ensino, de crítica e de investigação”*⁹⁸.

Em 1930, Vigotski publicou a palestra “*Sobre os sistemas psicológicos*” onde apresenta as funções psicológicas superiores e as primitivas. As funções psicológicas superiores são percepções, pensamentos, memória, signos, emoções, linguagem (e formação de conceitos). Fazendo referência como se desenvolve a linguagem nas crianças, Vigotski defende que a linguagem primeiro aparece de “*forma coletiva*” e depois pessoal. Afirma: “*qualquer processo evolutivo é inicialmente social, coletivo e interpsicológico*”.

O desenvolvimento psicológico para Vigotski não poderia ser pensado como um processo abstrato, descontextualizado, universal: o funcionamento no que se refere às funções psicológicas superiores, tipicamente humanas, é baseado fortemente nos modos culturalmente construídos de ordenar o real.

Os sistemas simbólicos e, particularmente, a linguagem, exercem um papel fundamental na comunicação entre os sujeitos e no estabelecimento de significados compartilhados que permite interpretações dos objetos, eventos e situações do mundo real.

⁹⁷ Vigotski, 2004, p. 55-62.

⁹⁸ Ibid., p. 63.

O surgimento do pensamento verbal e da língua como sistema de signos é crucial no desenvolvimento da espécie humana, momento mesmo que o biológico transforma-se no histórico e em que emerge a centralidade da mediação semiótica na construção do psiquismo humano. O surgimento da língua é atribuído por Vigotski à necessidade de intercâmbio dos indivíduos durante o trabalho, atividade especificamente humana.

No livro *A Formação Social da Mente*, Vigotski afirma que “a internalização” é a “reconstrução interna de uma operação externa”. Tal internalização passa por uma série de transformações: primeira, “uma operação que inicialmente representa uma atividade externa é reconstruída e começa a ocorrer internamente” (ou seja, as funções psicológicas superiores são desenvolvidas por meio de uma atividade externa e que vai sendo assimilada internamente até chegar, como por exemplo, à memória); segundo, “Um processo interpessoal é transformado num processo intrapessoal” (ou seja, as relações com os outros, que é também uma condição externa, deve ocorrer para possibilitar um processo de o indivíduo poder fazer a internalização. Vigotski afirma que é nas relações que se originam as funções psicológicas superiores); terceiro, “a transformação de um processo interpessoal num processo intrapessoal é o resultado de uma longa série de eventos ocorridos ao longo do desenvolvimento” (ou seja, os eventos externos vão ocorrendo até chegar numa assimilação satisfatória)⁹⁹. Vigotski retrata muito o desenvolvimento da criança e mesmo se tal processo de formação das funções psicológicas superiores pode ser entendido somente no desenvolvimento da criança, o processo como tal também pode ser analisado no meio adulto.

Vigotski é a referência fundamental para Psicologia Sócio-histórica por que define a consciência como algo que não se resume ao aspecto meramente individual. A consciência se constitui na relação com a cultura de um povo ou de um grupo. Ao admitir que primeiro a linguagem apareça como forma coletiva para depois aparecer no individual reconhece também que os sentidos são elaborados e assimilados a partir desta coletividade (no campo dos significados), reforçando a concepção de consciência apresentada por Marx em *Ideologia Alemã*.

⁹⁹ Vigotski, 2008, p. 51 – 58.

3. “Consciência” elevada como a principal categoria analítica da Educação Popular

Paulo Freire é a referência central para Educação no Brasil e foi ele quem elevou a categoria “consciência” para educação popular. Freire (1986), para analisar a “*consciência bancária da educação*”, identifica três estados da consciência: I) **Consciência Mágica** que é “*fanática*” e se caracteriza por “*uma entrega irracional*”; é “*supersticiosa*” porque se distancia da realidade. Poderíamos colocar a consciência mágica da mesma forma como Marx identifica a “falsa consciência” ou a “*consciência alienada*” que está submetida à ideologia dominante; II) **Consciência ingênua** é o estado que se sabe que está “*condicionada*” e há uma busca de compromisso; há uma busca de superação. Não há certeza como chegar a uma consciência crítica, mas há uma pretensão de se livrar deste estado e Freire faz uma caracterização detalhada sobre este estado: a) não se aprofunda nas causas que geram opressão e as conclusões são superficiais; b) considera-se o passado sempre melhor do que o presente; c) “*aceita formas gregárias de comportamento*”; d) considera as pessoas simples como incapazes e valoriza o líder; d) satisfaz-se com o que é feito, mas não se o que é feito está condizente para mudança da realidade; e) fica na discussão mais emocional do que crítica; f) tem forte conteúdo fatalista; g) diz que a realidade não muda. III) **Consciência crítica** “*há um compromisso*” e tem as seguintes características: a) deseja a profundidade das análises dos problemas; b) reconhece que a realidade não é estática, que as coisas não são eternas e que estão em constante mudança; c) analisa as causas dos problemas; d) tem disposição para rever constantemente suas análises e não se fecha em si mesmo; f) “*é intensamente inquieta*” pois busca entender o que é e não o “*o que parece ser*”; g) não aceita delegação de responsabilidade e assume seus próprios atos e reconhece que é sujeito de sua história; h) “*ama o diálogo e se nutre dela*”. i) não nega o passado e nem aceita o novo pelo simples fato de ser novo. Analisa o que é novo e sua importância na realidade em que atua¹⁰⁰.

Outra referência que Freire faz sobre a consciência crítica e muito conhecida para quem atua no meio popular é a condição de que o “trabalhador social” não pode se perceber alheio ao mundo:

Não posso me perceber como uma presença no mundo, mas ao mesmo tempo, explicá-la como resultado de operações absolutamente alheias a mim. Neste caso o que faço é renunciar à responsabilidade ética, histórica, política e social que a promoção do suporte a mundo nos coloca. Renuncio a participar, a cumprir a vocação ontológica de intervir no

¹⁰⁰ Freire, 1986, p. 38 – 41.

mundo. O fato de me perceber no mundo, como o mundo e com os outros me põe numa posição em face do mundo que não é de quem nada tem a ver com ele. Afinal, minha presença no mundo não é a de quem a ele se adapta mas a de quem nele se insere. É a posição de quem luta para não ser apenas objeto, mas sujeito também da História¹⁰¹.

Freire (1988) faz uma referência a Marx que é fundamental para compreender sua concepção de consciência crítica e a sua relação com o marxismo. Ele destaca inicialmente que para Marx não há uma dicotomização entre subjetividade e objetividade, pois estão “*em permanente dialeticidade*”.

Trancreve-se aqui citação definitiva e *sine qua non* se poderia destacar a fundamentação central de Freire na relação com Marx:

A realidade social, objetiva, que não existe por acaso, mas como produto da ação dos homens, também não se transforma por acaso. Se os homens são os produtores desta realidade e se esta, na ‘inversão da práxis’, se volta sobre eles e os condiciona transformar a realidade opressora é tarefa histórica, é tarefa dos homens. Ao fazer-se opressora, a realidade implica a existência dos que oprimem e dos que são oprimidos. Estes, a quem cabe realmente lutar por sua libertação juntamente com os que com eles em verdade se solidarizam, precisam ganhar a consciência crítica da opressão, na práxis desta busca.

Este é um dos problemas mais graves que se põem a libertação. É que a realidade opressora, ao constituir-se como um quase-mecanicismo de absorção dos que nela se encontram, funciona como uma força de imersão das consciências.

Neste sentido, em si mesma, esta realidade é funcionalmente domesticadora. Libertar-se de sua força exige, indiscutivelmente, a emergência dela, a volta sobre ela. É por isso que só através da práxis autêntica que, não sendo ‘blábláblá’, nem ativismo, mas ação e reflexão, é possível fazê-lo¹⁰².

4. Grupo ou Processos Grupais?

Segundo Lane (1984) é no materialismo histórico e na lógica dialética que se pode:

encontrar os pressupostos epistemológicos para a reconstrução de um conhecimento que atenda à realidade social e ao cotidiano de cada indivíduo e que permita uma intervenção efetiva na rede de relações sociais que define cada indivíduo – objeto da Psicologia Social¹⁰³.

Lane condenava na psicologia social duas tendências dominantes: o pragmatismo americano que visava “*alterar ou intervir nas relações grupais*” com simples objetivo de harmonizá-las e impedindo a real manifestação de um determinado grupo (portanto, tratava-se

¹⁰¹ Idem, 2003, p. 53 – 54.

¹⁰² Freire, 1988, p. 37 – 38.

¹⁰³ Lane, 1994, p. 16.

mais de uma ideologia); e, fenomenologia, de tradição europeia, que trabalhava com “*modelos totalizantes científicos*”¹⁰⁴.

Sawaia (2002) identifica e cita alguns pressupostos e objetivos fundamentais da psicologia social laneana, a saber: I) É uma teoria crítica que visa interpretar o mundo com a intenção de transformá-lo e para tanto “*defende a indissociabilidade entre teoria, metodologia, prática e pressupostos epistemológicos e éticos*”, e, em termos epistemológicos, “*baseia-se no materialismo-histórico-dialético*” reconhecendo que “*o ser humano é produto e produtor da história*”. Tendo como fundamento o Materialismo Dialético, Sílvia Lane colocou indissociavelmente as categorias *consciência, atividade, identidade e afetividade*¹⁰⁵.

A psicologia social laneana “*elege como objeto empírico a linguagem e o Grupo, por se constituírem na mediação entre o homem e a sociedade*” e por que “*que a função da linguagem é a comunicação e o intercâmbio social*”¹⁰⁶. Para Lane, o ser humano “*é ativo e inteligente que se insere historicamente em um grupo social através da aquisição da linguagem, condição básica para comunicação e o desenvolvimento de suas relações sociais e, conseqüentemente, de sua própria individualidade*”¹⁰⁷.

Dois fatos são fundamentais para conhecer o indivíduo na visão de Lane (1984): 1) o homem depende da relação com outros homens; 2) o homem depende da linguagem que já existe antes de nascer e que é uma herança dada pela sociedade. Portanto, estes dois aspectos possibilitam o entendimento do indivíduo concreto na sua realidade social (considerando a imbricação entre relações grupais, linguagem, pensamento e ações)¹⁰⁸. “*Atividades*” são desencadeadas por meio de ações com outros indivíduos e que exigem “*a comunicação*” e um “*plano de ação*”. A “*comunicação*” traduz-se na “*linguagem*” e o “*plano de ação*” representa o “*pensamento*”. Quando realizamos atividades temos possibilidades de refletir sobre o que fazemos e refletir sobre o que pensamos, é aí que se processa a nossa consciência que está indissociável da realidade¹⁰⁹. Mas quando

(...) o indivíduo é consciente de si, necessariamente, tem consciência de sua pertinência a uma classe social; enquanto indivíduo, esta consciência se processa transformando tanto as

¹⁰⁴ Ibid., p. 17.

¹⁰⁵ Sawaia, 2002, 38-39

¹⁰⁶ Lane, 1994, p. 33.

¹⁰⁷ Ibid., p. 41.

¹⁰⁸ Lane, 1994, p. 16.

¹⁰⁹ Ibid, p. 17.

*suas ações como a ele mesmo; porém para uma atuação enquanto classe, ele necessariamente deve estar inserido em um grupo que age enquanto tal*¹¹⁰.

Como podemos conhecer um grupo? Lane identifica duas premissas para responder esta pergunta: 1) o grupo só pode ser compreendido dentro de uma condição histórica de uma sociedade; 2) o grupo só pode ser conhecido dentro de “*um processo histórico*” e, por isso, seria mais correto falar em “*processo grupal*” e não “*grupo*”.

E, Lane, apresenta quatro “*sugestões para análise do indivíduo inserido num processo grupal, a partir do materialismo dialético*”: 1) O homem a que geralmente estamos nos referindo é alienado e existem vários graus para fazer esta identificação. Importante destacar que há dois níveis de análise que se desenvolvem as representações de si e dos outros: “*a vivência subjetiva*” marcada pela ideologia e pela representação do homem livre; e, da “*realidade objetiva*” quando as ações restringem “*as interações ao nível do permitido e desejado*”, ou seja, as determinações concretas do processo grupal. O primeiro está inclinado na ideologia capitalista e no segundo nível destaca-se a relação de exploração entre dominador e dominado; 2) O grupo sempre existe dentro de instituições como por exemplo: família, sindicato, estado, igreja ou fábrica. É importante verificar “*como se dá a inserção no interior destas instituições*”; “*se foi criado pela instituição*” é necessário verificar quais “*as funções e finalidades*” pretendidas; se foi espontâneo é necessário analisar as condições de seu surgimento; se nasceu da contestação ou de manutenção da estrutura institucional; 3) Destaca-se a importância de estudar a histórica de cada membro do grupo e que pode ser necessário uma pesquisa mais aprofundada sobre a histórica de cada um; 4) A dialética “*é sempre ancorada nas determinações concretas do processo grupal*”¹¹¹.

A autora evidencia que os estudos de pequenos grupos são importantes para entender a relação “*indivíduo-sociedade*”, isto porque é no grupo que o “*homem supera a sua natureza biológica e também a sua natureza individualista, se tornando um agente consciente na relação da história social*”¹¹².

Por fim, gostaríamos de enfatizar que Lane, em muitos de seus ensaios, enfatiza o caráter metodológico, ou as implicações metodológicas. Defendia que na pesquisa não há neutralidade, mas é necessário deixar claro o papel do pesquisador-pesquisado. Além disso, descrevia que o grande desafio do pesquisador na área da psicologia social é “*captar o*

¹¹⁰ Ibid. p. 42.

¹¹¹ Lane, 1994, p. 84 – 86.

¹¹² Ibid., p. 90.

ideológico e o nível de consciência de um indivíduo inserido numa totalidade histórica-social". Declarava quatro premissas fundamentais para pesquisa nestas condições: I) considerava as definições apriorísticas dispensáveis por que já determinam com antecedência o que seria descoberto; II) fundamental deveria definir categorias para iluminar as análises; III) também recomendava uma práxis que implicava "*intervenção e acumulação*" – a pesquisa deveria orientar-se para ação e estar inserida numa problemática social; IV) "as lacunas do conhecimento" considerava tão significativos como o próprio "conhecido"¹¹³.

5. Categorias de análise dos processos grupais: identidade, poder e atividade

Como podemos conceituar um grupo? Martín-Baró (1989) afirma que se poderia classificar grupo simplesmente como "*aqueles que se encontram unidos num espaço e num tempo comum*" (pessoas que vivem numa mesma habitação) ou como aqueles que denominam de mental (por exemplo: médicos de um hospital). Mas esta classificação é meramente linguística e não psicossocial. Martín-Baró cita Marvin E. Shaw que fez uma classificação sobre as principais características dos grupos em psicologia social destacando seis enfoques muito comuns:

- 1) A realidade de um grupo requer que os indivíduos tenham alguma consciência sobre os vínculos que lhes unem entre si.
- 2) O grupo reside nas necessidades e nas motivações das pessoas que buscam satisfazer suas necessidades por meio da relação com outras pessoas.
- 3) O grupo constitui-se pelo elemento que unifica a pluralidade de indivíduos por um objetivo comum.
- 4) O elemento unificador que gera a realidade de um grupo não é buscar tanto em características dos indivíduos – percepção, motivações, objetivos – mas sim a estruturação organizada de suas relações mútuas.
- 5) A realidade de um grupo surge pela interdependência de vários indivíduos.
- 6) O caráter essencial para a constituição de um grupo é a interação de vários indivíduos¹¹⁴.

Martín-Baró analisa estes seis enfoques trazidos por Shaw e faz uma diferenciação básica entre eles: por um lado, enfatiza-se que a existência de uma realidade de um grupo se deve por existir um *caráter comum* a todos os indivíduos que entram como membros do

¹¹³ Ibid., p. 47.

¹¹⁴ Martín-Baró, 1982, p. 194 – 196. Nossa tradução.

grupo; por outro lado, enfatiza que a existência de uma realidade de grupo se deve ao elemento unificante de algum *tipo de vínculo* entre as partes ou membros do grupo. Esta forma de solidariedade social, ou por um caráter comum ou por caráter de vínculo. Martín-Baró lembra a distinção que Durkheim faz entre *solidariedade mecânica* (onde prevalece a unidade de percepção entre os membros do grupo) e a *solidariedade orgânica* (onde prevalece a interdependência e interação de seus membros). Para os três primeiros enfoques de Shaw, é identificado por Martín-Baró como solidariedade mecânica (perceber-se como membro; satisfação das motivações; e, objetivo comum). Os três últimos são identificados como solidariedade orgânica (Uma organização funcional; a interdependência dos membros; e, a interação).

Martín-Baró identifica mais dois autores que estudam as teorias grupos e que são muito conhecidos nesta área: Sigmund Freud e Kurt Lewin. A teoria psicanalítica de Freud defende que um grupo surge por identificação de um grupo de indivíduos em um único indivíduo, o chefe, que introjetam como ideal de seus egos e, com esta identificação primária, comum, os membros de um grupo podem identificar-se entre si: frente a uma mesma imagem paterna, todos eles são iguais, irmãos. Martín-Baró identifica que a abordagem freudiana é essencialmente dentro do que Durkheim classificou como solidariedade mecânica por que privilegia a prevalece a unidade de percepção dos membros. A teoria de campo de Kurt Lewin o grupo não é uma simples pluralidade de indivíduos, mas sim um todo dinâmico, um conjunto de relações que envolvem os indivíduos. A natureza do grupo está na interdependência de seus membros constitutivos e em contínuo processo de mudança. Daí a importância que Lewin concede ao planejamento da mudança social, que é identificada por três fases: um primeiro estágio constitui-se pelo descongelamento dos hábitos estabelecidos; o segundo estágio a indução dos novos comportamentos desejados; o terceiro o último estágio é de “recongelamento” desses comportamentos recém-induzidos até estabelecê-los como hábitos. Estas abordagens são consideradas por Martín-Baró na perspectiva da solidariedade orgânica de Durkheim por privilegiar a interação e a interdependências de seus membros.

Martín-Baró identifica na teoria psicanalítica de Freud como na teoria de campo de Lewin sobre grupo contendo graves problemas de análise. Ele resume em três problemas principais: *parcialidade paradigmática* (tomar a dimensão dos pequenos grupos para as questões macro o que caracteriza pelo reducionismo); *individualismo* (por mais que a análise

é o grupo, o referencial é o indivíduo e suas relações interpessoais); e, *ahistoricismo* (abstrai-se dos indivíduos ou dos grupos de sua história)¹¹⁵.

A partir da crítica dos modelos até então, Martín-Baró estabelece três condições para teorizar sobre os grupos humanos:

- 1) Deve dar conta da realidade de grupo enquanto tal, realidade redutíveis às características pessoais dos indivíduos que se constituem o grupo. Deve-se dar conta de integrar os aspectos pessoais e peculiaridades de cada grupo. O grupo aparecerá em seu caráter dialético, como lugar privilegiado donde o pessoal conflui com o social e o social se individualiza.
- 2) Deve ser compreensível para incluir tanto os grupos pequenos como os grandes. Que diferenciem estes grupos e que não deixem nenhum grupo mais significativo da vida humana de fora.
- 3) Deve incluir o caráter histórico dos grupos humanos. Isto exige remeter cada grupo a sua circunstância concreta e ao processo social que o formou, sem assumir, portanto que grupos formalmente semelhantes tenham o mesmo sentido ou constituam uma realidade idêntica nem descartar que grupos diferentes possam representar fenômenos equivalentes em contextos e situações históricas distintas¹¹⁶.

Por fim, Martín-Baró faz uma síntese onde coloca também a categoria de consciência como determinante nos estudos sobre os processos grupais mas como uma categoria que tem a característica supradimensional.

Em resumen, identidad, poder y actividad son três parâmetros essenciais para definir La naturaleza de cualquier grupo. Em principio, um grupo surge cuando los intereses de varias personas confluyen y reclaman su canalización em uma circunstancia histórica concreta. La conciencia de esta exigencia precipita la cristalización grupal, tanto si esa conciencia corresponde a intereses reales de los propios individuos como si se trata de uma falsa conciencia inducida por um estado de alienación social. Em este sentido cabe afirmar que el grupo es la materialización de uma conciencia colectiva que refleja, fidedigna o distorsionadamente, la demanda de uns intereses personalies y/o colectivos. Pero si el su surgimiento de los grupos depende de alguna forma de conciencia social, su supervivência depende del poder que obtenga, poder que debe plasmarse em uma estructura organizativa que haga posible la satisfacción sistemática de sus intereses a través de uma acción eficaz al interior de la sociedad. Por ello, la desintegración o

¹¹⁵ Ibid., p. 203-204.

¹¹⁶ Ibid., p. 205-206.

*desaparición de um grupo estará vinculada a la pérdida de su significación social, ya sea que su identidad se desconecte de sus raíces (ya o responde los intereses que canalizaba), ya sea que malogre o le sean arrebatados los recursos em que fundaba su poder, ya sea que se muestra incapaz de realizar acciones eficaces frente a otros grupos o respecto a las aspiraciones y necesidades de sus propios miembros*¹¹⁷.

A partir destas observações, Martín-Baró define como grupo humano “*como aquela estrutura de vínculos e relações entre pessoas que canalizam em cada circunstância suas necessidades individuais e ou os interesses coletivos*”¹¹⁸.

E ele explica. Um grupo, em primeiro lugar, é uma **estrutura social**. O grupo é uma realidade total, um conjunto que não pode ser reduzido à soma de suas partes. A totalidade do grupo deve supor a inter-relação entre a estrutura e os indivíduos que formam o grupo. Em segundo lugar, um grupo constitui-se num **canal de necessidades e interesses** de uma situação e de circunstâncias específicas inseridos na história. Finalmente, o grupo **canaliza tanto as necessidades pessoais como os interesses coletivos**. Este ponto é crucial desde a perspectiva psicossocial. Alguns grupos são primordialmente o resultado de necessidades peculiares dos indivíduos que os compõe, mas também há grupos que são expressão e a materialização dos interesses coletivos. O grupo sempre tem uma dimensão da realidade referida aos seus membros e uma dimensão, mais estrutural, referida a sociedade na que se produz. Ambas as dimensões, a pessoal e a estrutural, estão intrinsecamente ligadas¹¹⁹.

Esta concepção de grupo leva a examinar os fenômenos grupais no interior da histórica de uma forma dialética. Os principais parâmetros de análise são três: 1) *a identidade do grupo*: ou seja, a definição do que é e o que lhe caracteriza frente aos outros grupos; 2) *o poder de que dispõe o grupo em suas relações com os demais grupos*; 3) *a atividade grupal que significa concretamente o que o grupo se propõe a realizar a partir de um plano*¹²⁰.

- 1) A **identidade grupal** requer que exista uma totalidade, uma unidade de conjunto e que essa totalidade tenha uma peculiaridade que permita diferenciá-la de outras totalidades. Em outras palavras, a identidade de um grupo como tal requer sua alteridade referente a outros grupos. Três aspectos constituem a identidade do grupo: I) sua **formalização organizacional** (todo grupo tem algum grau de estruturação interna, de institucionalização tipificada das ações de seus membros enquanto tal;

¹¹⁷ Ibid., p. 219 -220.

¹¹⁸ Ibid., p. 206.

¹¹⁹ Ibid., p. 206-207.

¹²⁰ Ibid., p. 208.

requer definição de suas partes, e uma regulação das relações entre elas. E, a formalização teórica que aparece nas regulações escritas não é com frequência o que melhor reflete a organização real do grupo); II) suas **relações com outros grupos** (São as relações com outros grupos os processos históricos concretos a través dos quais se configura); III) **a consciência de seus membros** (o pertencimento subjetivo de uma pessoa a um grupo supõe que o indivíduo toma a esse grupo como uma referência para sua própria identidade ou vida).

- 2) O **poder grupal** não é uma coisa que se pode quantificar. Por isso o poder é um dado abstrato, mas que aparece em cada relação concreta. Aqui o poder do grupo é a sua capacidade de recursos, técnica e conhecimento para posicionar-se diante de outros grupos. É claro que quanto menos autônomo seja o poder de um grupo, mais limitado será seu valor.
- 3) Numa **atividade grupal** pergunta-se: que atividades são desenvolvidas? Quais as suas metas? Qual é o seu produto? A ação grupal tem efeitos que na realidade podem ser caracterizadas pela consolidação do grupo, pelas ações débeis e até mesmo a sua desintegração ou extinção¹²¹.

6. Tipologias Grupais: primário, funcional e estrutural

Martín-Baró faz uma análise sobre as tipologias grupais comuns. Duas tipologias são bem conhecidas: *primária*: grupo pequeno, cujos membros mantêm relações pessoais baseadas em um conhecimento mútuo cercado uma forte dose de afetividade; *secundária*: um grupo grande, as relações entre seus membros seguem padrões impessoais, mais ou menos institucionalizados. Estas duas usuais tipologias grupais para Martín-Baró são insuficientes. Fazer uma classificação pelo tamanho pode levar a conclusões enganosas conforme o autor. Neste sentido, estaria se falando mais em “agrupação” do que propriamente grupo. De acordo com seus parâmetros de análise Martín-Baró identifica três tipos de grupo conforme o **Quadro 1: Três Tipos de Grupo**.

A primeira observação que logo Martín-Baró faz do **grupo primário** é que ele não pode ser entendido fora de seu contexto mais amplo, isto porque é portador dos determinismos das macroestruturas sociais. Sua identidade está marcada fundamentalmente pela satisfação de suas necessidades básicas e isso que vai definindo a formação da identidade dos indivíduos. Os integrantes do grupo vão realizando suas necessidades dentro de padrões

¹²¹ Ibid., p. 208-2018.

já estabelecidos de tal forma que vão tornando possíveis suas satisfações. O poder se dá por meio das relações interpessoais. **Os grupos funcionais** são aqueles que correspondem à divisão do trabalho no interior em um determinado sistema social. A identidade está marcada pelos papéis ou funções que as pessoas assumem e o poder destes grupos depende do reconhecimento da sociedade pelo que fazem. Martín-Baró cita como exemplo os professores que tem funções/papeis bem definidos, dependendo do contexto social podem ser bem reconhecidos ou não e precisam cumprir uma atividade bem delimitada dentro do sistema social. **Os grupos estruturais** são aqueles que correspondem à divisão mais básica entre os membros de uma sociedade de acordo com os interesses e objetivos derivados de propriedade sobre os meios de produção. Cada indivíduo pertence a uma classe social mesmo não sabendo.

Cada pessoa permanece em apenas um grupo estrutural e em vários outros grupos funcionais e primários. O pertencimento a grupos não é algo estático, mas se atualiza constantemente por grupos funcionais e primários, que condicionam, orientam e sancionam dia após dia a ação dos indivíduos. Evidentemente que o pertencimento a um grupo estrutural não é tão flexível como nos outros grupos.

Quadro 1: Três Tipos de Grupo¹²²

TRÊS TIPOS DE GRUPO			
Características			
TIPO DE GRUPO	IDENTIDADE	PODER	ATIVIDADE
PRIMÁRIO	Vínculos interpessoais	Características pessoais	Satisfação de necessidades pessoais
FUNCIONAL	Papel social	Capacitação e posição social	Satisfação de necessidades sistêmicas
ESTRUTURAL	Comunidade de interesses e objetivos	Controle dos meios de produção	Satisfação interesses de classe; Luta de Classe

¹²² Ibid., p. 224. Nossa tradução.

7. Identidade legitimadora, de resistência e de projeto

Martín-Baró parte de uma concepção estruturalista e que na atualidade não temos dificuldade de caracterizar o que seja um grupo primário e um funcional, mas sim um grupo estrutural. Seu ponto de vista parte da análise sobre a propriedade dos meios de produção. Nós entendemos que estes referenciais nos dificultam definir hoje classe social e, mais do que isso, “consciência de classe”. Não estamos negando com isso que, no capitalismo moderno globalizado e amplamente desenvolvido nos seus aspectos de informatização, não tenhamos os proprietários dos meios de produção e os que estão submetidos a esta dominação e exploração. Nosso desafio é definir “consciência de classe” exatamente dentro dos processos de desenvolvimento do capitalismo moderno, pelas inúmeras formas de se constituírem nas realidades do globo e o surgimento de sujeito político determinante para concentrar a visão total na transformação da estrutura. É por essa razão, que fazemos questão de apresentar, como uma forma de complementação, os estudos e preceitos definidos por Castells. Este autor entende que nossas sociedades contemporâneas estão organizadas em “redes” e conectadas dentro de uma estrutura “fragmentada” e que o grande desafio para quem vive nesta sociedade é como “construir sua identidade”.

Castells (2008) entende por “*identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual (is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado*”¹²³. O autor conceitua “*significado*” como um a “*identificação simbólica*” sobre as finalidades de um determinado ator social. Para Ciampa (1986) identidade é “*metamorfose*”, é “*movimento*” e para Castells identidade “*é construída*”¹²⁴ e, portanto, distingue três tipos ou “*formas e origens de construção de identidades*”: 1) *Identidade legitimadora* – é determinada pelas “*instituições dominantes da sociedade*” para expandir “*sua dominação em relação aos atores sociais*”¹²⁵; 2) *Identidade de Resistência* – é criada por atores contrários às normas e regras da lógica dominante estabelecendo resistências ao Estado-Nação; 3) *Identidade de Projetos* – são atores que buscam todas as formas para construir uma “*nova identidade*”, “*capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social*”¹²⁶.

¹²³ Castells, 2008, p. 22.

¹²⁴ Ibid., p. 123.

¹²⁵ Ibid., p. 124.

¹²⁶ Ibid., p. 124.

Segundo o autor, cada tipo de construção de identidade resulta distintamente uma sociedade. A *identidade legitimadora* resulta numa *sociedade civil* que o autor conceitua da mesma forma como Gramsci conceitua *sociedade civil*, que é um conjunto de apoio de instituições como igrejas, sindicatos, partidos, associações etc. que legitimam o Estado e que as pessoas estão totalmente envolvidas. “A *conquista do Estado*” pode ser feita, por exemplo, pelo socialismo, quando estas institucionalidades se apossam dos aparatos de poder do Estado, mas isso é feito por meio de uma identidade semelhante. Já a identidade de resistência leva a criação na sociedade de *comunas* ou *comunidades*. São formas coletivas de enfrentar a opressão em uma determinada situação. A organização das “*identidades de resistência*” pode estar em torno de um território ou então em torno de uma etnia que luta contra “*a exclusão injusta*”. Por fim, a *identidade de projeto* “*produz sujeitos*” que o autor busca referência em Alain Touraine que defende que sujeito não é igual a indivíduo, mas são “*atores sociais coletivos*” que se debelam contra as comunidades e contra o Estado (aqui comunidades como uma referência à tradição e o mercado como modernização).

Toda esta discussão que Castells nos apresenta está fundamentada na ideia de uma sociedade em redes, que “*traz à tona os processos de construção de identidade, induzindo novas formas de transformação social*”. O autor conclui que *os sujeitos não são mais formados com base nas sociedades civis, mas sim como prolongamento da resistência comunal*. Portanto, hoje a *identidade de projeto* não nasce mais da sociedade civil, que está “*desintegrada*”, “*desarticulada*”, “*encolhidas*”, mas a partir de “*identidade de resistência*” e em torno de “*princípios comunais*”.

Segundo Castells, nós vivemos hoje numa sociedade de redes com expressão por *comunas culturais* de cunho religioso, nacional ou territorial como os principais espaços para construção de significados. Estas manifestações são “*reações defensivas*” a “*três ameaças*”:

(...) a *globalização, que dissolve a autonomia das instituições, organizações e sistemas de comunicação nos locais onde vivem as pessoas; à formação de redes e à flexibilidade, que tornam praticamente indistintas as fronteiras de participação e de envolvimento, individualizam as relações sociais de redução e provocam a instabilidade estrutural do trabalho, do tempo e do espaço: e à crise da família patriarcal, ocorrida nas bases da transformação dos mecanismos de criação de segurança, socialização, sexualidade e, conseqüentemente, de personalidade*¹²⁷.

¹²⁷Ibid., p. 85.

Neste espaço de construção de significados, percebe-se que a “*identidade gira essencialmente em torno da identidade de resistência*” e a “*identidade legitimadora*” entrou em crise com a rápida desestruturação da sociedade civil com o desaparecimento do Estado-Nação, sua principal fonte de legitimação.

“Portanto, na primeira fase de reação (re)construção do significado por parte de identidades defensivas rompe com as instituições da sociedade, acenando com a promessa de reconstrução a partir das bases, ao mesmo tempo intrincheirando-se em um paraíso com/unal”¹²⁸.

O autor acredita que a partir destes novos sujeitos coletivos de transformação social, de resistência, poderão surgir novos significados para propiciar o surgimento *da identidade de projeto*. A crise da Sociedade Civil e do Estado-Nação, acredita o autor, pode ser uma das principais razões para mudança da realidade “*no contexto da sociedade em redes*”.

8. Construindo um referencial de análise para processos grupais

Nesta pesquisa será considerado como material empírico a linguagem e o processo grupal dentro de um processo histórico como defendido por Lane (1984) e considerando três dimensões de análise apresentadas por Martín-Baró (1989): *atividade, poder e identidade*. Para auxiliar na descrição dos parâmetros construímos os referenciais que foram objetivamente considerados nas análises dos dados e que constam no Quadro 2: *Tipologias de grupos e categorias de análise do processo grupal*. No quadro, são apresentadas quatro categorias: ***atividade, poder, identidade e consciência***. Utilizamos a mesma referência de Martín-Baró apresentada anteriormente (Quadro 1: Tipos de Grupo), mas ampliando os referenciais de análise e contemplando também os referenciais de identidade de Castells (2008) bem como as concepções de consciência de Freire (1986).

Estes referenciais de fato não se contradizem, mas se complementam e contribuem para que possamos fazer as análises mais completas sobre um determinado processo grupal. Não seria necessário mencionar, mas dada a característica de instrumentalização, pode-se entender que tal proposta visa adaptar a realidade ao que se propõe. Pelo contrário, o instrumental tem caráter didático, pois as categorias previamente estabelecidas orientam e iluminam nossas análises sobre a realidade dos processos grupais. A seguir, elaboramos uma síntese de cada tipologia grupal seguindo as análises de nossos autores referenciais:

¹²⁸ Ibid., p. 86.

1) **Grupo Primário:** conforme Martín-Baró, o grupo primário não atua fora de seu contexto e o espaço do grupo serve para satisfazer as necessidades básicas e para constituir as primeiras marcas da identidade pessoal. É necessário lembrar que os indivíduos podem participar em vários grupos primários que podem diferir de tamanho e de lugar, mas fundamentalmente os grupos primários “*consistem na concretude e por serem portadores do determinismo das macroestruturas sociais*”¹²⁹. No grupo primário entendemos que a formalização organizativa já é dada ou determinada pela macroestrutura, não se relaciona com outros grupos na condição de ter uma proposta e também seu poder é reduzidíssimo para poder se impor na realidade social onde atua ou existe. Seguindo as concepções de Castells sobre identidade consideramos que no grupo primário prevalece a identidade legitimadora por que o grupo primário sempre está determinado pelas instituições estabelecidas. Além disso, o poder está centrado nas características pessoais, portanto, depende das condições pessoais e não propriamente como uma força construída ou legitimada de poder que envolve todos os membros do grupo. No grupo primário as atividades estão voltadas para satisfazer as necessidades pessoais e se concentram simplesmente no “fluxo” das ações. Identificamos como consciência predominante a consciência mágica, imersa, é a falsa consciência da qual também se refere Marx. Não se trata de uma consciência fechada, mas é uma consciência denominada intransitiva, que não deixa passar a ação ao outro.

2) **Grupo Funcional:** são aqueles grupos que correspondem à divisão do trabalho no interior de um determinado sistema social. São papéis bem determinados e estão ligados ao sistema de distribuição de bens de uma sociedade. Da mesma forma que o participante do grupo primário, é possível fazer parte de vários grupos funcionais. Conforme Martín-Baró estes grupos têm uma formalização organizativa dada a necessidade de responder por papéis já determinados pelo sistema social, já que são grupos formados por pessoas que exercem as mesmas funções dentro deste mesmo sistema. Castells enfoca a identidade de resistência que são grupos contrários às regras ou normas dentro de uma lógica dominante. Pode-se concluir que a modalidade tratada por Martín-Baró seja oposta a de Castells, mas na verdade ambas estão no patamar da resistência: à mudança e ao poder dominante. O poder dos grupos funcionais depende do valor que determinados papéis são considerados num determinado sistema social. Esta importância vem também considerada e contemplada pelos mecanismos de distribuição de bens. Neste aspecto também é importante considerar a capacitação do grupo funcional, pois isso vai determinar também a sua posição social. A preocupação é

¹²⁹ Baró, 1989, p. 224.

satisfazer as necessidades do sistema social e de acordo com que se espera de um grupo funcional e que deva realizar, mas estas ações estão no campo do “acúmulo”. São estes grupos que darão consistência a mudança de estrutura ou não. Dada a competência técnica de determinados grupos funcionais pode se dizer que há uma vontade de buscar o compromisso, mas não se sabe como. Mas a consciência ingênua é condicionada pelo sistema. Caracteriza-se a consciência ingênua como superficial e não acredita que a realidade pode ser modificada.

3) Grupo Estrutural: Martín-Baró caracteriza este grupo como aqueles que correspondem à divisão mais básica entre os membros de uma sociedade, pois se trata dos interesses dos grupos com relação aos objetivos relacionados com a propriedade sobre os meios de produção. Martín-Baró refere-se à luta de classes e à condição de grupos e sua atuação na estrutura da sociedade. O indivíduo pode participar em tantos grupos possíveis no âmbito primário e funcional, mas no estrutural, pode participar de apenas um. É esperado de um grupo estrutural que tenha uma boa base organizativa, que tenha capacidade de relacionar-se com outros grupos e que tenha consciência de pertencimento. Na visão de Martín-Baró consiste em saber que posição se está na luta de classes. Castells tem uma visão que não se afasta muito de Martín-Baró, pois neste tipo de grupo a identidade é de projetos, pois são aqueles grupos que têm capacidade de se reposicionarem e de colocar como objetivo a “*transformação de toda a estrutura social*”. Grupos Estruturais devem ter vários recursos para inserir seus projetos dentro do jogo social. São recursos que fortalecem a identidade, mas ao mesmo tempo possibilitam negociar com outros grupos de tal forma poder instituir o projeto almejado. As atividades do Grupo Estrutural dependem do fluxo e do acúmulo de outros grupos. Sozinho não viabiliza seus projetos e não consegue mudar as regras do jogo social. Mudar as regras depende do acúmulo das ações nos grupos, especialmente, funcionais. A participação nos grupos funcionais exige uma consciência que assimile o compromisso, exige análise das causas dos problemas sociais; está disposta ao diálogo; é inquieta; e, é uma consciência crítica.

Eis a importância de definir categorias para análise dos processos grupais e buscar reconhecer a tipologia do grupo tomando o devido cuidado de não colocar a realidade simplesmente numa classificação tipológica. É necessário considerar fundamentalmente as categorias atividade, poder e identidade e reconhecer didaticamente os eixos estruturantes de um grupo.

Quadro 2: Tipologias de Grupos e Categorias de análise do processo grupal

CATEGORIAS DE ANÁLISE DO PROCESSO GRUPAL					
TIPOS DE GRUPO	Atividade (Capacidade de realização)	Poder (Que poder dispõe na relação com outros grupos)	Identidade (Categoria Psicológica) (Formalização organizativa; as relações com outros grupos; e, a consciência de pertencimento a um grupo)	Identidade (Categoria Sociológica) (É a fonte de significado e de experiência)	Consciência
1) PRIMÁRIO	Satisfação de necessidades pessoais (Atua somente no fluxo)	Características pessoais	Vínculos interpessoais	Legitimadora (Introduzidas pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais)	Mágica (Intransitiva – não deixa passar sua ação ao outro)
2) FUNCIONAL	Satisfação de necessidades sistêmicas (Atua no acúmulo)	Capacitação e posição social	Papel social	Resistência (Criada por atores que se encontram em posições desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica de dominação)	Ingênua (Busca de um compromisso – não se aprofunda na causalidade dos fatos)
3) ESTRUTURAL	Satisfação de interesses de classe (Atua nas regras)	Controle dos meios de produção	Comunidade de interesses e objetivos	Projeto (Atores sociais utilizam-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade).	Crítica (Não se satisfaz com a aparência)

Capítulo 2

Igreja Católica Brasileira na Política

A Igreja Católica Brasileira é, com certeza, uma das maiores organizações de nosso mundo contemporâneo e isso não se deve gratuitamente, mas por uma série de aspectos que foram se “moldando” ao longo de séculos. Para este trabalho de pesquisa é fundamental recuperar dentre tantos aspectos, a história da relação entre Igreja e política para podermos devidamente, a seguir, analisar o nosso sujeito político que está totalmente vinculado à Igreja Católica Romana.

1. A Estrutura da Igreja Católica na atualidade

Para entender a estrutura eclesial da Igreja Católica é necessário analisar como ela se distribui territorialmente no Brasil até chegar à nossa realidade estudada e pesquisada. No Brasil, conforme *figura 1*, estão organizadas em dezessete regiões episcopais (Sul: 1, 2, 3 e 4; Leste 1 e 2; Nordeste 1, 2, 3, 4, 5; Oeste 1 e 2; Norte 1 e 2, Centro-oeste e Noroeste) que têm seus conselhos regionais episcopais, sendo que cada região contém uma ou mais províncias eclesiásticas.

Figura 1: Mapa do Brasil e suas regiões episcopais¹³⁰.



Fonte: CNBB, 2009

¹³⁰ http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Provincias_eclesiasticas_do_brasil.svg?uselang=pt

A *figura 2* mostra a distribuição das arquidioceses no mapa do Brasil. Atualmente são 44 arquidioceses e 211 dioceses¹³¹. As arquidioceses têm caráter definido quanto à sua importância, o que não significa estar hierarquicamente superior à diocese. A diocese tem um bispo que administra este território e é nomeado pelo Papa.

Figura 2: Mapa do Brasil e as arquidioceses da Igreja Católica Brasileira¹³²



Fonte: CNBB, 2009

Aqui, nosso objetivo é focalizar as análises na arquidiocese de São Paulo que está localizada na Regional Sul 1. Importante ressaltar que em 1989, o Papa João Paulo II emitiu a bula *Constant Metropolitanam Ecclesiam* instalando mais três dioceses: São Miguel Paulista, Campo Limpo e Santo Amaro que nada mais foi que um desmembramento do território que na época estava sob responsabilidade do Cardeal Dom Evaristo Arns.

¹³¹ No dia 01 de junho de 2011 o Papa Bento XVI erigiu a diocese de Naviraí/MS. A partir de então passa-se a 211 Dioceses no Brasil.

¹³² http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Provincias_eclesiasticas_do_brasil.svg?uselang=pt

A arquidiocese de São Paulo é distribuída em seis regiões episcopais: Belém, Brasilândia, Ipiranga, Lapa, Santana e Sé. Cada uma destas regiões é dividida em setores, os quais são compostos - por sua vez – por paróquias “São 281 paróquias e cerca de 1.110 padres (entre seculares e religiosos)”¹³³.

“Paróquia” passou a designar exclusivamente os setores de uma diocese administradas por um padre ou presbítero. As comunidades católicas nasceram do movimento das CEBs e contou muito com o apoio do laicato para o desenvolvimento das atividades. Não foi diferente na região do Iguatemi, uma região essencialmente católica.

2. Referências históricas da Igreja Católica Brasileira

Há várias formas para distinguir momentos históricos e, especialmente sobre a história da Igreja Católica no Brasil. Dussel (1989) opta por períodos de análise contemplando vários países da América Latina, ou seja, o autor parte do pressuposto de que as motivações externas são muito parecidas entre os países da América Latina. Identifica três momentos de análise: 1) “*A igreja na era dos populismos (1930 – 1959)*” que é um fenômeno em vários países, mas que no Brasil a Igreja Católica recebe/conquista um espaço excepcional de relação com o Estado; 2) “*Renovação da Igreja sob o signo de Medellín (1959-1972)*” que significa a reação da Igreja Católica Latino-americana frente às diretrizes do Concílio Vaticano II e a II Conferência Geral de Medellín (1968); Por fim, 3) Dussel analisa a “*Igreja, os regimes de segurança nacional e a revolução centro-americana (1972-1984)*” destacando o período ditatorial na maioria dos países latino-americanos. Não de forma que contraria muito esta estrutura de análise, Mainwaring (2004) analisa a Igreja no Brasil por meio de três fases, ampliando o foco para uma análise da Igreja com a Política: 1) *A Igreja de 1916 a 1964* com ênfase na análise dos movimentos do laicato católico; 2) *A Igreja e o regime militar – 1964-1973* quando surge a Igreja Popular; e, 3) *Igreja e abertura – 1974 -1985* destacando as novas forças que surgem dentro da Igreja e a ascensão do conservadorismo e declínio da Igreja Popular. As duas visões não são contraditórias, mas são complementares e serão utilizadas aqui para que possamos a seguir localizar devidamente nosso sujeito político dentro da história Igreja e da sociedade. Como estes autores não fazem referência ou a fazem indiretamente, também fazemos uma breve análise histórica do período colonial e imperial a partir de autores brasileiros que se destacam no período de transição ocorrida em 1930 no Brasil.

¹³³ Informação extraída do portal eletrônico da Arquidiocese de São Paulo.

3. A Igreja nos períodos Colonial e Imperial

Os primeiros trabalhos da sociologia brasileira que fazem menção, mesmo que de forma muito esparsa, sobre a relação entre Igreja e Estado surgem no momento de transição ocorrida ou iniciada na década de 1930 no Brasil. São trabalhos de autores que tentam entender a crise instaurada recuperando fatores ou aspectos na história do período colonial e imperial do Brasil, ou seja, buscam entender as “*raízes do Brasil*” para responder os desafios do presente¹³⁴.

Neste período de transição e das primeiras produções teóricas, é bom que se destaque, se reestrutura uma nova “*composição de classe do poder*” dada a ascensão gradativa da burguesia industrial.

(...) a progressiva diferenciação interna do sistema socioeconômico, devido à expansão do setor industrial e do terciário, modificou substancialmente a estrutura e a hierarquia das classes sociais. Antes de 1930, a burguesia agrária, associada à comercial e à financeira, controlava o poder político. Sob a aparência formal da democracia representativa, vigorava um regime de tipo oligárquico, no qual os negócios de Estado eram conduzidos segundo os interesses daquela burguesia. Desde 1930, no entanto, a composição de classe do poder começou a alterar-se. Surgiu nessa época uma aliança de classes sociais urbanas, na qual aquelas burguesias eram partes de um todo que se encontrava em franca diferenciação interna. Pouco a pouco, a burguesia industrial (combinando grupos e capitais nacionais e estrangeiros) pode impor-se às outras classes¹³⁵.

É neste período transitório que a Igreja Católica também assumirá uma relação ou uma integração total com o Estado, muito diferente do período imperial, mas isso veremos mais adiante.

Nós temos três clássicos da sociologia que surgiram nesta época e que fazem menção aos períodos colonial e o imperial. Estamos nos referindo às obras clássicas da sociologia brasileira pela originalidade e por representarem escolas ou abordagens muito diferenciadas entre si: *Casa Grande e Senzala* (1933) de Gilberto Freire; *Evolução política do Brasil* (1933) de Caio Prado Junior; e, *Raízes do Brasil* (1936) de Sérgio Buarque de Holanda.

Buscou-se nestas obras as referências sobre a relação entre o Estado e a Igreja. Em *Casa Grande e Senzala* há a preocupação em descrever minuciosamente como se vivia e

¹³⁴ Na década de 30, um fator determinante, também se oficializa ou se “institucionalizam” os primeiros cursos “de ensino e pesquisa em sociologia no Brasil, em nível universitário” (Ianni, 15).

¹³⁵ Ianni, 1989, p. 19.

como se estruturava a organização familiar. As referências do autor direcionam-se aos sacerdotes e a relação com estas famílias na qual se evidencia que estes não criavam uma diferença do ser igreja apartados da vida social. Ou seja, não havia esta distinção que temos hoje fortemente centrada no controle das atitudes e separada da vida social. É preciso imaginar que o autor tem como foco a *Casa Grande* e o que gira em torno desta centralidade; e a religião tinha seu espaço dentro deste ambiente e os sacerdotes não estavam separados desta dinâmica social.

A preocupação de Freire é “*formação da família brasileira*” dentro de uma perspectiva da “*economia patriarcal*”. Na estrutura de organização, a religiosidade se fazia no próprio ambiente da *Casa Grande* e se institucionalizava neste espaço, não havendo a preocupação institucional, entretanto isso não significava que o controle não estava instituído:

*O Brasil formou-se, despreocupados os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça. Durante quase todo o século XVI a colônia esteve escancarada a estrangeiros, só importando às autoridades coloniais que fossem de fé ou religião católica*¹³⁶.

A estrutura da Igreja Católica em Portugal estava totalmente imbricada com o poder institucional e estas características não foram diferentes no Brasil de “*solidariedade com a religião católica*” o que favoreceu, de certa forma, a autonomia nos costumes. Portanto, importava manter esta solidariedade sem perder de vista um controle permanente, pois

*Temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial (...). Daí ser difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico: o Catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade*¹³⁷.

Na *Evolução Política do Brasil* também se observa a relação do período colonial da Igreja com o Estado, destacando o papel dos jesuítas que invariavelmente sempre estavam em defesa dos índios e eram muito frequentes os conflitos e os confrontos com os colonos da época colonial. Com a necessidade de mão de obra para a colonização, os índios foram escravizados para produção e os métodos para este processo foram os mais cruéis que se possa imaginar. Estas “*caçadas*” são mencionadas por Caio Prado Júnior talvez de uma forma irônica, pois os jesuítas representavam o primeiro contato antes da invasão “branca”.

¹³⁶ Freire, 1987, p.29.

¹³⁷ Ibid., 1987: p. 34-35.

(...) cedo começou a legislação da metrópole a por obstáculos a estas ‘caçadas’. Para infelicidades dos colonos, vem contrabalançar-lhes o arbítrio sem limites a influência poderosa dos padres da Companhia de Jesus junto aos soberanos portugueses. O papel dos jesuítas na colonização do Brasil e da América em geral ocupa um lugar de destaque e sem precedentes na história das missões cristãs. Ninguém ignora qual tenha sido a parte dos missionários na obra de penetração da civilização ocidental entre os povos mais primitivos. São eles que foram na vanguarda, preparando o terreno com os frades dos séculos XV e XVI, e assim, é hoje ainda entre as populações asiáticas e africanas; antes dos capitais europeus ou norte-americanos aparece o crucifixo dos missionários¹³⁸.

Holanda, de forma mais detalhada, faz menção à interferência direta do “*poder civil*” nos assuntos eclesiásticos, o que demonstra que a monarquia e a Igreja em Portugal tinham uma relação simbiótica.

Estreitamente sujeita ao poder civil, a Igreja Católica, no Brasil em particular, seguiu-se também estreitamente as vicissitudes e circunstâncias. Em consequências do grão-mestrado da Ordem de Cristo, sobretudo depois de confirmada em 1551 por sua santidade o papel Júlio III, na bula Praeclara Carissimi, sua transferência aos monarcas portugueses com o patronato nas terras descobertas, exerceram estes, entre nós, um poder praticamente discricionário sobre os assuntos eclesiásticos. Propunham candidatos ao bispado e nomeavam-nos com cláusula de ratificação pontifícia, cobravam dízimos para dotação do culto e estabeleciam toda sorte de fundações religiosas, por conta própria e segundo suas conveniências momentâneas. A secular, em um departamento da administração leiga ou, conforme dizia o padre Júlio Maria, em um instrumentum regni¹³⁹.

A interferência direta do poder civil se tornou mais contundente no período do Império, pois o controle total residia na autoridade do monarca, que assumia um papel de chefe da igreja no Brasil. Esta posição de colocar a igreja de forma subalterna é denominada de “*padroado*”.

Não só no período colonial, mas também durante o Império, que manteve a tradição do padroado, as constantes intromissões das autoridades nas coisas da Igreja tendiam a provocar no clero uma atitude de latente revolta contra as administrações¹⁴⁰.

Holanda também chama a atenção sobre duas formas de colonização que ocorreram na América do Sul sob domínio espanhol e português. Contudo, para o autor, há uma diferença significativa do como ocupar as regiões. A colonização espanhola instituía uma maior organização na conquista do espaço determinando a funcionalidade e o controle. Por sua vez,

¹³⁸ Prado Jr; 1988, p. 25.

¹³⁹ Holanda; 1999, p. 118.

¹⁴⁰ Ibid.; p. 118.

a ocupação portuguesa não era de colonizar que exigia uma forma diferente de planejar a ocupação, mas era de “feitorização”, ou seja, a preocupação era extração das riquezas.

E, ao longo da história do período colônia da igreja brasileira não podia ser igualificada com as outras igrejas da América espanhola, pois *“a Igreja brasileira nunca dispôs dos recursos financeiros ou do zelo que usufruíam suas equivalentes na América”*. No século XIX, a Igreja Católica no Brasil alcança o ponto crítico.

Muitos padres constituíam família e passavam pouco tempo em atividades eclesíásticas; os seminários estavam deficientes em termos de número e de qualidade; o chefe titular da Igreja era o imperador brasileiro, no caso Dom Pedro II (1840-1889), que era um católico pouco fervoroso: os vínculos que mantinha com o Vaticano eram frágeis, e o número de padres e freiras havia diminuído depois de 1855, quando o Estado proibiu novas admissões às ordens religiosas¹⁴¹.

Em razão do sistema do padroado no Brasil, número limitado de dioceses, vacância de bispos, escassez de sacerdotes para atender a demanda de um território vastíssimo, e pouca consideração pelas orientações do Concílio de Trento *“ter-se-á aqui um catolicismo predominantemente leigo”*. Os leigos, sem a presença institucional da Igreja Católica, criou uma religiosidade sem se preocupar com uma estrutura que vem para determinar regras ou costumes. Na falta disto surgiram as tantas *“capelas de beira de estrada”* e a cultuação de inúmeros santos (...) (Teixeira; 1988).

O Concílio Vaticano I foi realizado no final do século XIX (08/12/1869 a 18/12/1870) e teve como principal decisão *“o primado e a infabilidade do Papa”* em assuntos de fé e moral. Dado ao avanço das concepções materialistas, racionalistas e ateístas do momento e às consequências da Revolução Francesa que se apossou dos bens da Igreja, definiu a sua organização, o seu financiamento e a responsabilidade do Estado para sua manutenção através da extinção do dízimo. *A infabilidade do Papa* surge como uma das prioridades para conceder ao pontífice o direito “solene” sobre quaisquer assuntos. O Papa ungido pelo Espírito Santo está sempre correto e goza da condição pessoal de nunca errar justamente por essa relação entre o espírito santo, Jesus Cristo e o Papa. Da mesma forma, tal poder foi instituído aos bispos em suas dioceses, mas a relação do episcopado com o poder papal é hierárquica, pois este *“é o cabeça do episcopado”*. As conclusões do Concílio representaram essencialmente a desconfiança da Igreja com o progresso.

¹⁴¹ Ibid., p. 67.

O período de 1832 a 1891 “*caracteriza-se por uma grande adversidade em relação aos nossos tempos. A Igreja ressentida diante das consequências da Revolução Francesa repelia qualquer possibilidade do liberalismo, de novidade e de pensamento ilustrado*”¹⁴². É o tempo que se está sob a sombra do Vaticano I quando a Igreja assume um papel ofensivo com relação ao progresso ou toda estrutura política que esteja separada do Estado. Mas é um período também de um plano de “*romanização do catolicismo brasileiro*” este processo tem dois fatores determinantes:

*(...) por um lado verifica-se como a romanização relaciona-se com o processo de restauração católica na Europa, com ênfase na centralização do poder religioso da Santa Sé. E, por outro lado, com a reestruturação interna do aparelho eclesiástico brasileiro caracterizado pela ação dos bispos reformadores da segunda metade do século XIX, no sentido de impor um maior controle sobre os leigos e suas associações. Este controle visava impor um modelo universalista de adequações do catolicismo brasileiro às diretrizes centralizadoras de Roma*¹⁴³.

Portanto, durante a segunda metade do século XIX, Roma começou a querer maior controle sobre as Igrejas nacionais. No Brasil iniciou um movimento de reforma, mas isso ocasionou na época um enfrentamento com o monarca imperial (Dom Pedro II) que no momento mais crítico da relação com a Igreja determinou a prisão de dois bispos (1874) por desobediência. Havia uma revolta declarada do episcopado contra o regime imperial e quando a República foi proclamada, o clero a recebeu sob aplausos mesmo que se tenha definido a separação do Estado e a Igreja e garantido tal princípio na Constituição Federal de 1891.

*Esta revolta reflete-se na própria pastoral coletiva do episcopado brasileiro de março de 1890, que surge quase como um aplauso franco ao regime republicano, implantado quatro meses antes, não obstante lhe seja impossível aprovar, em princípio, as ideias de separação entre a Igreja e o Estado. Nesse documento são ridicularizados os ministros de Estado que ordenavam aos bispos o cumprimento dos cânones do Concílio de Trento nos provimentos das paróquias; que lhes proibiam a saída da diocese sem licença do governo, sob pena de ser declarada a sé vacante e de procederem as autoridades civis à nomeação do sucessor; que exigiam fossem sujeitos à aprovação dos administradores leigos os compêndios de teologia em que devem estudar os alunos dos seminários; que vedavam às ordens regulares o receberem noviços; que negavam aos vigários o direito de reclamarem velas da banqueta; que fixavam a quem competia a nomeação do porteiro da maça nas catedrais. Referindo-se, por fim, aos efeitos do padroado, em que se firmava essa posição de incontestável supremacia do poder temporal, conclui pastoral: “Era uma proteção que nos abafava”*¹⁴⁴.

¹⁴² Teixeira, 1988, p. 242.

¹⁴³ Ibid., 198, p. 24.

¹⁴⁴ Ibid., p. 119.

4. A Igreja da Neocristandade 1916 – 1955

Entre 1890 e 1916, de um modo geral, a Igreja estava preocupada em conquistar um espaço que há muitas décadas não tinha, pois atuava de forma fragmentada e havia necessidade de estabelecer uma nova postura na realidade brasileira e que foi denominada “neocristandade” – “nova cristandade”. Era como se devesse fazer uma “cristianização da sociedade” dentro de um espírito católico.

De um modo geral, entre 1890 e 1916 a Igreja se preocupou sobretudo com a consolidação de reformas internas, mas alguns líderes começaram a promover uma presença mais marcante na sociedade, antecipando o modelo da neocristandade. O surgimento do modelo da neocristandade pode ser datado de 1916, mas os vinte e cinco anos precedentes se caracterizaram por adaptações institucionais aos desafios de existir numa república secular. Ao ceder ao invés de lutar contra a separação entre Igreja e Estado, os líderes da Igreja evitaram o anticlericalismo rancoroso¹⁴⁵.

O modelo da neocristandade teve muito mais resultado a partir da década de 1920, tendo seu apogeu entre as décadas de 1930 a 1945, quando Getúlio Vargas foi instituído como presidente, caracterizado também como período populista da república. A partir deste modelo da “nova cristandade” e com a oportunidade centralizadora do sistema político na Era Vargas, foi possível que a Igreja Católica pudesse ter uma ligação muito estreita com o Estado. Neste momento, a posição da Igreja Católica se opunha à secularização, assumindo uma postura conservadora enfatizando a hierarquia e a ordem.

Mas este período não era de imobilismo, pelo contrário, muitas organizações foram fundadas para dar suporte à Igreja. Um deles foi o Centro Dom Vital, que foi criado em 1922, do qual participava o laicato da classe média, que teve muita influência da Igreja e na política. Mas ainda muitas outras organizações ou movimentos foram criados nesta época: a União Popular (Minas, 1909), a Liga Brasileira das Senhoras Católicas (1910), a Aliança Feminina (1919), a Congregação Mariana (1924), os Círculos Operários (1930), a Juventude Universitária Católica (1930) e Ação Católica Brasileira (1935).

O sucesso modelo da “neocristandade” baseava-se no combate à secularização, da relação muito próxima com o Estado (e um Estado conservador) e a convicção da “centralização religiosa”.

¹⁴⁵ Mainwaring, 2004, p. 42.

Conforme Maiwaring (2004), para os bispos brasileiros da época - como também era a visão do Estado populista - os problemas sociais deveriam ser resolvidos dentro de uma perspectiva moralista, sem analisar as causas. Partia-se da concepção funcionalista de que a sociedade estava correta e o indivíduo deveria adaptar-se a esta sociedade. Além disso, considerando que a grande maioria da população não dispunha do acesso universal à instrução escolar mantinha-se a ideia de que o povo precisava mudar e não a estrutura eclesial com sua perspectiva de encarar este problema. Dada a aproximação do modelo da neocristandade com a elite, o clero mantinha certa distância do povo no sentido de reforçar a hierarquia e a diferenciação do leigo.

O modelo entra em declínio após 1945 com o fim da Era Vargas, com a constatação do crescimento do protestantismo e do espiritismo e da dificuldade de atingir em maior amplitude a população brasileira.

No período democrático de 1945 a 1964 muitas tentativas foram realizadas para aproximação da Igreja com o Estado, mas a realidade era bem outra da que fora sob o governo de Vargas, mesmo que ele tenha retornado pelo voto para gestão de 1951-1954.

Dom Sebastião Leme era uma liderança na Era Vargas que fazia a interlocução entre a Igreja Católica e o Estado, mas com a sua morte em 1942, a Igreja fica sem uma referência política. Esta falta de referência política institucional também veio à tona na discussão sobre a autonomia da Igreja Católica e que propiciou a criação da Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros – CNBB em 1952.

Por volta de 1955 havia “*três facções*” principais dentro da Igreja e cada qual com uma visão diferente no tocante às mudanças sociais. O primeiro grupo era denominado de “*tradicionalista*”, pois continuavam dentro da perspectiva da “*neocristandade*” que foi de lutar contra a secularização com intuito de transformar a sociedade brasileira em “*sociedade católica*”; O segundo grupo era dos “**modernizadores conservadores**”, que eram identificados por representantes preocupados com a “*injustiça social*”. Não abandonavam as ideias da neocristandade, mas tinham a preocupação com os problemas sociais; e, finalmente, o terceiro grupo era conhecido como os “*reformistas*” que estavam mais preocupados com “*mudança social*” e não havia uma intenção, como é marcante nos dois grupos anteriores, de

combater as concepções do comunismo¹⁴⁶. No próximo período “estas facções” irão se confrontar.

5. A Igreja Reformista 1955 – 1964

A corrente reformista busca a hegemonia no meio católico e estes acreditavam que a *“Igreja não poderia e nem deveria ficar totalmente acima do mundo, mas, sim, deveria atuar como um símbolo que ajuda a transformar o mundo. Para eles, a mensagem de Cristo incluía a criação de uma ordem social justa”*¹⁴⁷. Esta visão era totalmente contrária dos conservadores, pois estes viam a secularização como um mal que deveria ser combatido e viam a Igreja, pela sua herança espiritual, perfeita, ou seja, imune de erros. A secularização era inevitável e os reformistas buscavam uma forma de como trabalhar neste ambiente.

Os reformistas, por sua vez, eram minoria na CNBB, mas sua atuação tinha apelo para a resolução dos problemas sociais que afligiam a população brasileira à época.

Outra questão importante, mas pouco valorizada pelo conservadorismo, foi a valorização do papel do laicato. Os conservadores valorizavam o laicato, mas o de cunho elitista. Os reformistas, sob influência do Concílio Vaticano II, mudaram esta prática de anular o trabalho dos leigos. Mesmo assim, com as reivindicações e as iniciativas com os leigos, era mínima a presença efetiva de movimentos de leigos. Este debate só vai ter maior impacto quando a esquerda católica começa a entrar em cena. Uma das organizações mais atuantes será a Juventude Universitária Católica (JUC) que no início visava “cristianizar a elite”, passou a ser a partir de 1946-1950 mais autônoma, iniciando uma interação com a própria esquerda política brasileira. Esta aproximação da JUC com a esquerda causou uma série de embates com a hierarquia católica da época e em 1961 foi proibida de atuar na Igreja, sendo dissolvida em 1966 devido ao descontentamento com a hierarquia¹⁴⁸. Vários outros movimentos surgiram na época como o Movimento de Educação de Base que criaram novas alternativas de “educação popular”.

Teixeira (1988) defende que os movimentos sociais da década de 1950 e início da década de 1960 alicerçaram o surgimento das CEBs. O autor menciona alguns movimentos importantes: 1) Catequese popular de Barra do Piraí (1956): devido à falta de sacerdotes na região e a preocupação com o surgimento de Igrejas Protestantes fez-se um trabalho de

¹⁴⁶ Ibid., p. 56 -57.

¹⁴⁷ Ibid., p. 68.

¹⁴⁸ Ibid., p. 85.

capacitação e formação de leigos para atividades de catequese e criar um ambiente vivo nas comunidades¹⁴⁹. 2) Movimento Natal (1958) foi um trabalho pioneiro de educação pelo rádio e “*tratava-se da primeira experiência brasileira de escolas radiofônicas para educação de base*”¹⁵⁰; 3) Pastoral Nízia Floresta (1962): ela consistia em atividades pastorais localizadas perto de Natal (43 km); e, 4) Movimento de Ação Católica, que inicialmente (1935) separava as atividades entre homens e mulheres, mas a partir de 1950 passa a ter áreas de atuação sem fazer qualquer distinção: Rural – Juventude Agrária Católica; Estudantil Secundarista – Juventude Estudantil Católica; Universitária – Juventude Universitária Católica; Operária – Juventude Operária Católica; Independente: Juventude Independente Católica¹⁵¹.

Um século depois do Concílio Vaticano I o Papa João XXIII surpreendentemente convoca o Concílio Vaticano II (1962-1965), que veio favorecer as mudanças necessárias tanto na América Latina como especificamente na Igreja Católica no Brasil. Mesmo assim, na primeira metade da década de 1960 a Igreja Católica mantinha uma linha predominantemente conservadora.

*Por volta de 1964 a Igreja sofria graves conflitos internos. Num extremo estava a esquerda católica comprometida com uma transformação social radical. No outro, estavam os tradicionalistas, de cujas fileiras surgiram a direita católica. Muitos conservaram-se fiéis à concepção de fé católica tradicional. Desse setor surgiu a direita católica que ajudou a provocar a queda do presidente Goulart em 1964 e a gerar pressões contra a esquerda católica e os bispos progressistas*¹⁵²

A dinâmica de alteração do poder na Igreja Católica se deve a muitos fatores, inclusive fatores ou influências da conjuntura internacional. Contudo, é a partir da década de 1970 que a hegemonia conservadora no Brasil passa a receber resistência de outras alas.

*Do final da década de 1950 até aproximadamente 1970, os reformistas dividiram a liderança com os modernizadores: sua hegemonia foi, então, exclusiva até por volta de 1976. De 1976 a 1982, dividiram a hegemonia com a Igreja Popular; após 1982, com o fortalecimento internacional dos conservadores, os reformistas uma vez mais voltaram a ser o setor dominante*¹⁵³.

Desta forma, a Igreja Católica brasileira passa a representar a própria dinâmica política no interior da Igreja.

¹⁴⁹ Iniciativa foi coordenada por Dom Agnello Rossi:

¹⁵⁰ Era coordenado por Dom Eugênio Salles

¹⁵¹ Dom Helder Câmara era Assistente Nacional da Ação Católica

¹⁵² *Ibid.*, p. 65.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 66.

6. A Renovação da Igreja

A primeira parte das conclusões da II Conferência do Episcopado Latino-americano, realizada 26 de agosto a 07 de setembro de 1968 em Medellín, começa com uma afirmação bem direta: “*se o desenvolvimento é o novo nome da paz, o subdesenvolvimento latino-americano, com características próprias nos diversos países, é uma injusta situação promotora de tensões que conspiram contra a paz*”¹⁵⁴. E situam três tensões principais: I) tensões entre classes e colonialismo interno resultando na concentração excessiva de renda; II) tensões internacionais e neocolonialismo externo resultando na evasão de riquezas; e, III) tensões entre os países da América Latina motivadas por “*um nacionalismo exacerbado em alguns países*” e o “*armamentismo*” resultando assim, nos mais altos graus de repressão e de transgressão dos direitos humanos.

7. O surgimento da Igreja Popular 1964 – 1973

Em 31 de março de 1964 ocorreu o golpe militar no Brasil, que reprimiu as organizações de base que estavam sendo desenvolvidas desde a década anterior. Em 3 de junho de 1964, dois meses após o golpe, a CNBB emitiu um manifesto importante, ainda que contraditório, apoiando o golpe militar:

*Atendendo à geral e angustiosa expectativa do Povo Brasileiro, que via a marcha acelerada do comunismo para a conquista do poder, as Forças Armadas acudiram em tempo, e evitaram se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossa Terra (...). Logo após o movimento vitorioso da Revolução, verificou-se uma sensação de alívio e de esperança, sobretudo porque, em face do clima de insegurança e quase desespero em que se encontravam as diferentes classes ou grupos sociais, a Proteção Divina se fez sentir de maneira sensível e insofismável. (...) Ao rendermos graças a Deus, que atendeu as orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares que se levantaram em nome dos supremos interesses da nação*¹⁵⁵.

Durante o período compreendido entre 1964 e 1970, surgiram algumas inovações de participação na Igreja, mas a principal delas foi o surgimento das CEBs. Uma Comunidade Eclesial de Base é um grupo de pequeno de participantes (entre 15 a 25 pessoas) que se reúne com frequência para discutir textos bíblicos e fazer concomitantemente a reflexão sobre a realidade, ou melhor, fazer um paralelo entre a palavra lida e a realidade. Em muitas bibliografias têm-se a estimativa de que se obteve 80.000 CEBs no Brasil inteiro. Argumenta-

¹⁵⁴ *Conclusões de Medellín.*, 1987, p. 23 (Documentos Consultados).

¹⁵⁵ Declaração da CNBB sobre a situação nacional, em Souza Lima, *Evolução Política*, p. 147.

se que as CEBs ganharam notoriedade, importância e significado para atuação do laicato porque não havia padres e freiras que pudessem dar conta das atividades pastorais. Inicialmente, o surgimento das CEBs “*foram pensadas com a intenção de estimular a fé dentro de uma sociedade secular, não para modificar essa sociedade*”¹⁵⁶. Portanto, o caráter das CEBs era voltado para questões essencialmente religiosas, mas é depois da Conferência de Medellín (seguindo as diretrizes do Concílio Vaticano II) que as CEBs passarão a ter um caráter também político.

A ditadura “*escancarou*” no final da década de 1960 com a repressão, não permitindo qualquer tipo de organização ou processos participativos e considerando também que o crescimento econômico entrava na época do assim denominado “*milagre econômico*”, o que tornava ainda mais difícil qualquer tipo de reação. A Igreja Católica, depois de longos anos, começou a reagir sobre os problemas de transgressão aos direitos humanos. “*A primeira reação veio concretamente em 6 de março de 1973, quando bispos do Nordeste do Brasil e do Norte denunciaram o regime militar por violações sistemáticas aos direitos humanos*”¹⁵⁷. Seguiram-se vários atentados contra sacerdotes que desenvolviam atividades de engajamento ou de protesto contra as injustiças sociais.

Mas a reação com mais organização e consistência virá somente em 1970 pela Arquidiocese de São Paulo e a história de três arcebispos. O primeiro foi Dom Carmelo Vasconcellos que havia promovido algumas reformas pastorais importantes. Os padres e freiras iniciaram as comunidades de base e vários trabalhos com a classe trabalhadora. No final de 1964, Dom Carmelo saiu da arquidiocese, mas no trabalho pastoral ficou uma herança de um trabalho de base. Apesar das atividades progressistas, no período até 1970 a igreja pouco fez publicamente para defender os direitos humanos. Isso se deve muito à postura do então novo arcebispo, Agnelo Rossi (1964-1970) que inclusive legitimou o regime autoritário, neutralizando o trabalho feito pelos progressistas. Rossi permaneceu na neutralidade, mas isso não significa que em muitos momentos tenha deixado de sair em defesa de pessoas vítimas de perseguição política e tortura.

É em 1970 que Dom Paulo Evaristo Arns substitui Rossi, então a Arquidiocese como um todo iria liderar o surgimento de fato de uma Igreja Popular. Arns afirmava que a realidade já dispunha de Comunidades de Base, que já havia um trabalho de base, mas não havia coesão ou coordenação. Este foi o seu mérito de liderar, de criar alternativas e

¹⁵⁶ Mainwaring, 2004, p. 128.

¹⁵⁷ Ibid., p. 203.

estratégias de envolvimento do laicato, de criar debates em torno da realidade e de fomentar o surgimento de grupos de trabalho, círculos bíblicos, enfim, toda uma gama de alternativas para resistir gradativamente ao sistema ditatorial.

No período entre 1969 e 1974 existia um vazio político, isto porque a oposição estava totalmente abafada e somente a Igreja tinha autonomia suficiente naquele momento de iniciar alguma forma de mobilização. Então, a Igreja passou a ter uma posição privilegiada em comparação a todas as outras institucionalidades. Determinante foi o apoio que Dom Paulo Evaristo Arns ganhou tanto internamente na Igreja brasileira como na Igreja Romana. Este apoio veio traduzido com sua nomeação a cardinalato pelo Papa Paulo VI.

Dada a constatação de tantas transgressões aos Direitos Humanos, Arns propôs a criação da COMISSÃO JUSTIÇA E PAZ como uma forma de também confrontar a ditadura com mecanismos de denúncia. O trabalho da Arquidiocese não permaneceu apenas envolvida nas questões voltadas para os Direitos Humanos, mas as vinculou aos problemas sociais, especialmente, a pobreza.

8. O Cristianismo de Libertação e as CEBs

O Cristianismo de Libertação não é feito tão somente de teólogos e não nasceu depois que ativistas da Teologia da Libertação escreveram e sistematizaram seus fundamentos. Sua *práxis* já havia surgido no início na década de 1960, e em 1970 ganhou notoriedade por sua capacidade de mobilização. Autores deram consistência para os fundamentos de uma Teologia da Libertação por toda América Latina e figuras tais como Juan Luis Segundo (Uruguai), Samuel Siva Gotay (Porto Rico), Enrique Dussel (Argentina-México), José Miguez Bonino, Juan Carlos Cannone, Ruben Dri (Argentina), Pablo Richard (Chile-Costa Rica), Gustavo Gutiérrez (Peru), Rubem Alves, Hugo Assmann, Jung Mo Sung, Carlos Mesters, Leonardo e Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz (Chile) e tantos outros. Referimo-nos aqui somente no campo da teologia, mas o que repercutiu em outras áreas das ciências humanas é sem dúvida nenhuma um volume muito grande.

O Cristianismo de Libertação é combatido fortemente pelo vaticano e pelo CELAM (Conselho dos Bispos Latino-americanos), que é dirigido desde os anos 70 pela ala conservadora. A conferência em Puebla resumiu a Teologia da Libertação como “*a opção*

preferencial pelos pobres”¹⁵⁸. Löwy (2000) elenca alguns princípios determinantes da Teologia da Libertação:

*A luta contra a idolatria; Libertação humana histórica como antecipação da salvação final em cristo, o reino de deus; Crítica ao dualismo tradicional. A história humana e divina é inseparável; Interpretação bíblica do povo que busca a libertação; Crítica contra o capitalismo; O uso do marxismo como instrumento socioanalítico; Opção preferencial pelos pobres; Desenvolvimento das CEBS para rompimento do individualismo*¹⁵⁹.

A relação entre o “*valor transcendente (Deus)*” e “*ao valor utópico imanente (a comunidade humana)*” sempre era utilizada sem a mediação de uma comunidade. É este referencial que torna o Cristianismo de Libertação significativo no contexto latino-americano. É por essa razão que se pode identificar uma “*afinidade eletiva na América Latina entre ética religiosa e utopias sociais*”¹⁶⁰. Assim Löwy não apenas aceita uma relação dialética entre religião e política neste caso, como também amplia como uma “ *fusão dialética*”¹⁶¹.

Frei Betto (1981), destaca o caráter das CEBS no momento, o papel do agente pastoral e a relação das CEBS com a política. Primeiramente as CEBS surgiram “*centradas na motivação religiosa*”, quando pessoas próximas de seu território organizavam-se para estudar a bíblia e contextualizar a palavra com a realidade social; com esta motivação, os membros das comunidades começavam a atuar nos movimentos populares; e, por fim, “*o fortalecimento do movimento operário*”¹⁶². Imprescindível era o papel do agente pastoral que não deveria se assemelhar a um agente assistencial, mas sim um agente pastoral preocupado com a situação dos oprimidos e sua libertação.

Camargo *et alii* (1980), analisam e descrevem o papel das CEBS no período da ditadura militar no Brasil e salientam que a institucionalidade Igreja Católica Brasileira era um espaço onde confluía uma gama de vários embates ideológicos. Os autores também destacam que o Estado ditatorial vigente não utilizava a ideologia religiosa, isto porque não condizia com “*o crescimento econômico e com a doutrina de segurança nacional*”¹⁶³. É por intermédio da Arquidiocese de São Paulo que a relação ganha maior organicidade de resistência por meio da atuação das CEBS. Mainwaring (2004) argumenta que as CEBS foram praticamente criação de sacerdotes e freiras e sua organização e rápida expansão se deve a esta ligação entre os

¹⁵⁸ Löwy, 2000, p. 59.

¹⁵⁹ Ibid., p. 61.

¹⁶⁰ Ibid., p. 63.

¹⁶¹ Ibid., p. 64.

¹⁶² Ibid., p. 23.

¹⁶³ Camargo et alii, 1980, p. 60.

trabalhos de base com o clero. O objetivo do clero com as CEBs foi “*originalmente pensadas como um meio de fortalecer a presença da Igreja tradicional, não para ser uma nova forma de Igreja. Foram pensadas com a intenção de estimular a fé dentro de uma sociedade secular, mas não para modificar essa sociedade*”¹⁶⁴. Além disso, o autor acrescenta mais uma razão para o surgimento das CEBs, a falta de padres e religiosos suficientes para assumir um trabalho mais intenso que pudesse dar conta de uma realidade tão ampla como a brasileira. Esta tese também é defendida por Camargo *et alii* (1980), mas evidenciando que o próprio laicato demonstrava interesse de participar nas ações da Igreja.

Na época também era muito comum as defesas e as análises sobre as CEBs semelhantes de Camargo *et alii*:

*(...) as CEBs desburocratizaram a dominação eclesiástica, enquanto na prática, desmistificaram, de modo mais ou menos explícito, aspectos alienantes da ideologia religiosa, cúmplices da injustiça institucionalizada. Elas percorreram um caminho de aprendizado que induz à consciência crítica coerente com a descoberta do Evangelho como libertação e antecipa uma experiência utópica, prefiguração, inspiração e sustento de um projeto de transformação histórica*¹⁶⁵.

A Igreja Católica Brasileira ganhou notoriedade entre o período de 1974-1982 tornando-se a Igreja mais progressista do mundo e tal fenômeno se deve ao papel político na realidade brasileira. Neste tempo, ganhava também importância a Igreja Popular. A partir de 1976, a ala progressista compartilhava com os reformistas a hegemonia da Igreja e o “*compromisso com a justiça social e com os pobres*” passa ser uma condição ou uma marca da Igreja. Rapidamente as CEBs ganham relevância e se ampliam em praticamente em todas as dioceses do Brasil (que em 1973 já perfazia um total de 35 dioceses). Em 1975 foi realizado o I Encontro Nacional das CEBs em Vitória-ES, cujo tema “*A Igreja que nasce do Povo pelo Espírito de Deus*” foi, para época, desafiador. A partir de 1982, quando fora iniciada (já a partir de 1979) a abertura política no Brasil (1979) e quando as pressões da Igreja de Roma começaram a intensificar-se contra o papel político da Igreja Católica no Brasil, a Igreja Popular começa a enfrentar dificuldades para manter a posição até então conquistada.

A partir de 1979, com a reforma político-partidária, os agentes pastorais das CEBs tiveram dificuldades de se posicionar diante das diferentes correntes e projetos políticos que surgiram:

¹⁶⁴ Mainwaring, 2004, p. 128.

¹⁶⁵ Camargo et alii, 1980, p. 81.

*(...) contribuiu tanto para dividir a oposição quanto para dar-lhe uma voz autêntica. A reforma partidária e a questão das eleições eram problemáticas para a Igreja popular que, como a oposição em geral, padecia de divisões internas. Os membros mais ativos da CEBs optaram pelo PT (Partido dos Trabalhadores) ou PMDB (Partido de Mobilização Democrático do Brasil). Entretanto, parte da igreja popular adotou a atitude de que os partidos políticos estavam muito distantes do povo para merecer sua participação*¹⁶⁶.

Scherer-Waren (1993), identifica as CEBs que surgiram já na década de 60, mas que ganharam força nas décadas de 1970 e 1980, como um movimento único que ela denomina de “formas de utopianismos”. Destas formas surgirão três movimentos muito fortes: feminista, ecopacifista e Teologia da Libertação. A autora define utopia como “*uma crítica profunda das atuais condições de vida*” e “*um projeto de mudança*”¹⁶⁷. Além disso, a autora também destaca a “*relação dialética entre teoria e prática*” que a Teologia da Libertação coloca como fundamento “*três níveis de práticas sociais*”:

*Primeiramente, no nível de construção teórica vem o teológico pró-libertação, pelo qual a teologia na América Latina deve estar comprometida na luta contra todas as formas de opressão. Segundo, no nível de mudança cultural, vem o trabalho pastoral no qual a consciência e mudança de valores são estimuladas na base de discussões grupais e interpretações renovadas da Bíblia, principalmente do Evangelho, relacionando-as à vida cotidiana. Terceiro, no nível de intervenção política, vem a participação de membros de grupos de reflexão em movimentos sociais, organizados na sociedade civil*¹⁶⁸.

9. A reação conservadora

Quando a obra *Igreja Carisma e Poder – Ensaio de Ecclesologia Militante* de Leonardo Boff veio a público, imediatamente transformou-se num clássico para aqueles que militavam nos movimentos populares ligados às CEBs. Sua análise e sua crítica estavam direcionadas contra a estrutura e a hierarquia da Igreja Católica Romana. Neste momento, o que nos interessa é enfatizar o caráter que o autor deu para a religião ilícita (*Religio illicita*) e a Igreja Universal (*Ecclesia universalis*).

Conforme Boff (1981), nos três primeiros séculos da era Cristã a Igreja não era institucionalizada, além disso, era um movimento que instituía uma ruptura com o judaísmo predominante, portanto não estava reduzida ou restrita a um povo específico, mas assumia um caráter que rompia com as amarras institucionais de um povo, um território e uma nação. Fundamentava-se sim, numa teologia prática de organização das comunidades e, estas

¹⁶⁶ Ibid., p. 244.

¹⁶⁷ Scherer-Waren, 1993, p. 27.

¹⁶⁸ Ibid., p. 40.

constituíam a Igreja da época, caracterizada por ser “*pobre*” e “*feita pelos pobres*”¹⁶⁹. O discipulado que Jesus Cristo formou era, na sua maioria, trabalhadores e pobres. A ética desta religião estava conectada com uma determinada condição social dos seus membros e com sua realidade.

Nas “*comunidades primitivas*”, como muitas vezes são denominadas, havia um ideal de partilha e de corresponsabilidade. Sua constituição não era hierarquizada, isto porque no começo “*havia apenas os padres ou presbíteros, encarregados da parte espiritual, os diáconos, encarregados da parte material*”¹⁷⁰; Mas o fundamental é que se caracterizava como um movimento leigo que “*escolhiam os padres e os diáconos; estes escolhiam os bispos que depois eram aprovados pelos fiéis por aclamação*”¹⁷¹.

A Igreja que era considerada *illicita*, passou rapidamente a outra condição e a situação se modificou radicalmente com o advento da virada constantiniana. De *religio illicita* o cristianismo passa a constituir a religião oficial e assim a ideologia sacral do império. Surge a grande chance da Igreja não mais permanecer num gueto, mas uma verdadeira *ecclesia universalis*. Inicia aí sua grande aventura cultural e política. Ela passa a vivenciar a experiência do poder com todos os riscos que ele implica¹⁷². E assim, adaptou-se completamente ao poder vigente.

*A Igreja se autocompreenderá fundamentalmente como aquela comunidade que vem investida de poder (Hierarquia) em face da outra comunidade destituída de poder (Povo de Deus dos leigos), mas sobre a qual se exerce o poder*¹⁷³.

Depois de longo período submetido aos imperadores, primeiro atrelado ao Império Romano quando era oficialmente a religião do estado, e depois, com a sua decadência, a Igreja buscou proteção nas forças imperiais da Europa Ocidental. Estes imperadores interferiam diretamente na política eclesial, mas no século XI esta realidade teve uma mudança decisiva. O Papa Gregório VII (1075) “*inaugurou a ideologia do poder absoluto do Papado*”¹⁷⁴. Para Boff, tal condição instituiu “*a ditadura do Papa*”. Inaugura-se uma tradição de culto à personalidade papal por que “*o pontífice romano, se foi ordenado canonicamente, torna-se indubitavelmente santo pelos méritos de São Pedro*”¹⁷⁵. Esta ideologia, conforme

¹⁶⁹ Boff, 1981, p. 95.

¹⁷⁰ Arruda, 1981, p. 275.

¹⁷¹ Ibid., p. 275.

¹⁷² Boff, 1981, p. 96.

¹⁷³ Ibid., p. 96.

¹⁷⁴ Ibid. p. 97.

¹⁷⁵ Ibid., p. 98.

Boff, é a que predomina até os dias de hoje, ou seja, uma instituição que quer sempre mais poder e sempre reforçando cada vez mais o poder dos “clérigos”. E é mais contundente: “*A igreja primitiva era profética; a igreja posterior é oportunista: quer defender seu lugar no mundo*”¹⁷⁶.

Evidentemente que tal obra não ficou incólume, pois a hierarquia imediatamente pediu retratação de Leonardo Boff e o puniu com o necessário silêncio. Suas produções foram suspensas no espaço da Igreja e também evidente que ficou no nosso imaginário a posição da Igreja Romana.

Vale a pena fazer menção da posição na época por parte do Cardeal Ratzinger sobre a Teologia da Libertação.

Não se pode negar (...) que essa teologia, que combina a exegese bíblica com a análise marxista, é atraente e tem ‘uma lógica quase que perfeita’; parece responder às ‘exigências da ciência e ao desafio moral de nossa época’. Isso, no entanto, não a faz menos ameaçadora: ‘na verdade, um erro é tanto mais perigoso quanto maior for o grão de verdade que ele contém’¹⁷⁷.

10. Declínio da Igreja Popular

Mainwaring (2004) analisa que a Igreja Popular sofreu o declínio entre o período de 1983 e 1985. Argumenta que desde 1976

(...) a Igreja brasileira era provavelmente a mais progressista do mundo. Continuou a se desenvolver numa direção progressista durante os seis anos que se seguiram, por volta de 1982, as pressões conservadas contra igreja brasileira aumentaram e ela começou a se movimentar num ritmo mais cauteloso e se tornou um agente político de menor importância¹⁷⁸

O declínio se deve duas causas: 1) quando surgiu o processo de abertura democrática as organizações de base foram assimiladas pelas políticas estatais; 2) surgem correntes “neoconservadoras” que restringem a atuação da Igreja Popular.

É importante também ressaltar quatro fatores que Mainwaring (2004) estabelece para considerar o caráter singular da Igreja Católica Brasileira diante das Igrejas de outros países da América Latina e até do mundo: 1) A relação com a ala progressista do Vaticano favoreceu que as indicações ou nomeações fossem feitas também de bispos progressistas no Brasil,

¹⁷⁶ Ibid., p. 104.

¹⁷⁷ Ibid., p 115.

¹⁷⁸ Mainwaring, 2004, p. 265.

especialmente no período de 1952 a 1964; 2) A falta de padres em comparação com outros países também foi determinante para que a Igreja brasileira tivesse que trabalhar com laicato e, estes, atuaram proeminentemente nas bases comunitárias; 3) Durante o período republicano poucos foram os conflitos com a Igreja, o que lhe favoreceu uma melhor relação com o Estado se comparado também com outros países da América Latina onde se desenvolveu certo “anticlericalismo”; 4) O respeito pela religiosidade popular e a motivação de trabalhar com o bispo em vez de contra o bispo favoreceu para criar um ambiente progressista interconectado com a população de base.

No período de transição política, a Igreja iniciou seu afastamento com as questões políticas afirmando que com as instituições restabelecidas democraticamente não era mais necessária a mediação da igreja. Foi o momento também em que os conservadores aproveitaram para restabelecer o poder e reforçar a posição para que a Igreja se afastasse da arena política. Mainwaring cita a fala de Dom Ivo Lorscheider que é emblemática para situação da época:

(...) nos últimos vinte anos, a hierarquia da Igreja frequentemente teve que falar sobre problemas políticos, sociais e econômicos porque os leigos não podiam fazê-lo. De agora em diante, numa situação de maior liberdade e de organização popular, embora a hierarquia não vá ficar em silêncio, ela quer que os leigos se manifestem mais¹⁷⁹.

O período inicial do pluripartidarismo também foi um reforço para que a Igreja perdesse sua força para atuação na política. Contudo, tal ausência institucional não impediu evidentemente de continuarem “atuantes” na defesa das classes populares”.

As diretrizes do Concílio Vaticano II trouxeram muitas mudanças no ponto de vista ecumênico como também da atuação com o laicato no mundo. Contudo, a partir da década de 1970 há uma reação dos conservadores. A partir de 1982 e 1983, com a condenação de Leonardo Boff é que se acirram as disputas internas. É possível dizer que há um descrédito pelo Concílio Vaticano II ou uma vontade de anular suas diretrizes ou até mesmo em ignorá-lo ou aceitá-lo de sua existência. Os ataques dos neoconservadores foram diretamente direcionados à ala progressista com acusações de insubordinação ao Papa, condenando a Teologia da Libertação e as CEBs. Além disso, as diversas formas de officiar missas foram condenadas pelo Vaticano e as formas tradicionais foram enunciadas e determinadas para serem seguidas e não desrespeitadas.

¹⁷⁹ Mainwaring, 2004, p. 268.

Os neoconservadores também criticam a forma como tem evoluído as comunidades de base. Embora não se oponham à noção de pequenos grupos eclesiais, acham que as CEBs deviam ser antes de qualquer coisa organizações eclesiais. A Igreja e não as classes populares deveriam determinar a orientação básica da CEBs. Como declarou o arcebispo Sales, 'as CEBs são a Igreja e, portanto nasceram do Cristo; sua missão não é determinada pelo povo'. AS comunidades de Base deveriam ser voltadas para a evangelização, compreendida da forma tradicional de melhorar a religiosidade popular¹⁸⁰.

É claro que a força da Igreja Popular e seus representantes hierárquicos não se configuram em maioria, mas isto não significa que perderam força. É verdade que as indicações aos novos bispados a orientação do Vaticano, especialmente a partir de João Paulo II, tenham sido de alinhamento para o conservadorismo. O Vaticano adotou uma posição mais conservadora nos últimos 40 anos, mas não é possível esquecer também o caráter da Igreja Católica que precedeu este período. O que acontecerá no futuro sobre esta disputa ainda está por vir. Nas bases é que de fato se observa certo enfraquecimento da relação entre a política e a Igreja.

É dentro desse contexto histórico de relativa rigidez e de conservadorismo político que as recentes mudanças da Igreja romana devem ser compreendidas. Por um lado, o catolicismo romano tem sofrido mudanças significativas e coube à Igreja brasileira um papel de liderança nesse processo. Em raros períodos, desde a fusão entre a Igreja e o Estado (sob Constantino), a Igreja vivenciou mudanças de tamanha magnitude. Depois de mais de um século de combate à modernização, desde a Segunda Guerra mundial e especialmente depois de João XXIII, a Igreja tem aberto ao mundo moderno. As imagens tradicionais da igreja (a Igreja como instituição e a Igreja como sociedade perfeita) tem sido, em anos recentes, desafiadas por uma rápida sucessão de novas imagens: Igreja como povo de Deus, como serva e como símbolo de salvação do mundo¹⁸¹.

As mudanças nas instituições dependem, em grande parte, da politização da sociedade. A Igreja Católica, durante boa parte do século passado, foi bastante intransigente e imune a qualquer mudança exigida pelos conflitos de classe. Quando a sociedade entrou em polarização, especialmente na década de 1960, e, a Igreja se abria a discutir os problemas sociais e se motivava em fazer a defesa dos pobres, começava a também sofrer consequências políticas no seu interior. Isso exigia de uma revisão da missão da Igreja que não era somente evangelizar. Muitos autores ao referirem-se sobre a situação da Igreja nos conflitos sociais desconsideram sua força frente aos problemas que envolvem a luta de classes. A Igreja Católica, devido à sua grande estrutura e abrangência, possui disputas internas que

¹⁸⁰ Ibid., p. 278.

¹⁸¹ Ibid., p. 23.

caracterizam os interesses que estão dentro do jogo social da própria sociedade. Portanto, num determinado momento na história da Igreja do Brasil, a mesma tomou partido pelo lado conservador, mas em outro momento as forças progressistas conseguiram apresentar um projeto diferente e esta oportunidade facilitou o surgimento dos movimentos de base. Estes movimentos, por si só não se efetuariam ou não se legitimariam sem apoio da hierarquia eclesiástica.

*O processo de mudança era dialético. Movimentos leigos só poderiam emergir havendo receptividade institucional, e foi só a partir do momento em que a igreja passou a defender energeticamente a causa dos direitos humanos. Dada a estrutura hierárquica da Igreja Católica, movimentos que não recebem o apoio dos bispos permaneceram relativamente isolados e são incapazes de modificar as tendências dominantes*¹⁸².

Além disso, as análises sobre as mudanças que ocorreram na Igreja do Brasil devem considerar o próprio fenômeno político do Brasil de discutir a estrutura do Estado e a transformação na Igreja Internacional. A experiência com a Segunda Guerra Mundial marcada pelo silêncio da Igreja Católica é polêmica até os dias de hoje e a postura no decorrer da “Guerra Fria” levou também a hierarquia em determinados momentos a ter que tomar uma decisão política, rompendo com o tradicional silêncio ou com a postura de não se imiscuir em assuntos terrenos. É altamente simbólico o que se deu no final da década de 1960 na América Latina, com a realização do Concílio Vaticano II e, ao mesmo tempo, a instalação de mísseis soviéticos direcionados para os Estados Unidos. Logo após o evento de Cuba, os regimes endureceram no Brasil e na América Latina.

O decorrer do último século caracteriza-se pela preocupação de Roma em exercer influência na Igreja Brasileira e dado o seu prolongado período de isolamento criou uma postura mais autônoma. A relação do Estado com a Igreja no decorrer deste período tende muito mais para um lado, ou seja, vincula-se preferencialmente ao conservadorismo político. Exemplo emblemático é a relação tão próxima da Igreja Católica com o populismo de Vargas.

Durante a década de 1960 e 1970 surge uma Igreja que os autores denominam de popular. Esta Igreja se fortalece no período mais endurecido da ditadura militar, mas não seria possível subsistir se não houvesse um apoio hierárquico, um apoio institucional. No momento que abertura política se instaura no Brasil, a ala conservadora retoma sua hegemonia, pois desde a década de 1980 a Igreja vivencia um período extremamente conservador.

¹⁸² Ibid., p. 29.

Não conseguimos esquecer no momento da declaração do resultado da escolha do novo Papa que veio substituir João Paulo II - depoimento estava sendo dado pelo teólogo Leonardo Boff ao vivo a uma rádio paulistana. Várias vezes o teólogo utilizava a palavra “perplexidade”. O símbolo do conservadorismo na época do Papa João Paulo II era justamente o Cardeal Ratzinger e temos hoje a estrutura obediente à sua infabilidade.

Enfatizamos nesta pesquisa a história da Igreja Católica e sua relação com a política porque nosso sujeito político está totalmente inserido neste contexto e encontra-se vinculado à Igreja Popular. Os impactos, os embates, as mudanças internas afetam diretamente o grupo que iremos analisar a seguir.

Capítulo 3

Estudo de Caso: AÇÃO COMUNITÁRIA PAROQUIAL JARDIM COLONIAL

1. O contexto social

A ACPJ está localizada no Bairro Iguatemi, no extremo da Zona Leste de São Paulo, mais especificamente, Leste 2. É uma região limítrofe ao município de Santo André. O bairro, por sua localização, fica muito mais próximo do centro de Santo André do que do centro de São Paulo (a distância do Iguatemi ao centro de Santo André é de aproximadamente 13 quilômetros e do centro do município de São Paulo é de 23 quilômetros).

A principal via de acesso ao Iguatemi é pela Avenida Ragueb Chohfi. Para quem vem da Avenida Aricanduva, que é uma pista larga e bem sinalizada, ao chegar nesta avenida logo enfrenta o trânsito, o barulho e um visual típico das regiões periféricas da cidade de São Paulo.

O Iguatemi ainda guarda as marcas de região rural e, neste ambiente os trabalhadores provenientes da região sertanista do nordeste brasileiro, puderam se adaptar com facilidade. Até a primeira metade da década de 1960 região do Iguatemi era essencialmente rural, isolada, e era formada por sítios e chácaras mais conhecido de um lado como Guabirobeira e de outro o nome que se dá ao bairro até hoje: Iguatemi. Ainda hoje podemos ver estas marcas do isolamento em razão da considerável área de preservação ambiental. É possível visualizar a área de preservação no Iguatemi – Mata Atlântica – e, ao mesmo tempo, como é comum nas periferias da região metropolitana de São Paulo, a irregularidade das ocupações habitacionais. É visível a luta entre o limite da preservação e a necessidade de ocupação do espaço.

Os primeiros loteamentos foram criados em 1965, com a fundação da Vila Eugênia, Jardim São Gonçalo, Jardim Roseli e Jardim Marilú seguidos por outros a partir da década de 1970. A localidade se transformou no início da década de 1970 em “região dormitório” de trabalhadores do ABC (área que engloba os municípios de Santo André, São Bernardo e São Caetano), principalmente, da indústria automobilística. Em razão do custo dos imóveis ser mais adequado à realidade econômica do trabalhador; esta mudança espacial rapidamente foi transformada.

Atualmente a população total do Iguatemi está estimada em 127.662 mil habitantes e a população de crianças e jovens não atinge 50% (Vide anexo 1: *População de Acordo com Faixa etária*) como em outros momentos. Importante destacar que a população adulta não é

proveniente do próprio bairro, mas surge agora uma geração de crianças e jovens que se dizem provenientes do “Iguatemi”. Essa assertiva possui um significado diferente, pois a geração antecessora era proveniente de realidades rurais, e ao enfrentar a realidade urbana, buscava uma forma de refazer sua identidade.

A taxa de crescimento da população do Iguatemi em 1950/1960 era de 8.64% e saltou para 1960/1970 para 14.94%. Nas décadas seguintes o crescimento ficou estabelecido em torno de 6%: 1970/1980 em 7.63%, 1980/1990 em 5.67% e 1991 em 6.08%¹⁸³. Comparativamente a outros distritos de São Paulo, o Iguatemi cresceu muito, mas a partir desta última década já se percebe uma redução para crescimento de 2.29% (2000/2010). A tendência é de estabilização populacional o que representa um fenômeno na maioria dos 96 distritos da cidade São Paulo.

Além disso, o Distrito do Iguatemi era e continua sendo uma região de pouca iniciativa local e a maioria da população trabalha fora desta circunscrição. Conforme os dados estatísticos levantados pelo Observatório Nossa São Paulo¹⁸⁴, o Iguatemi é um dos piores distritos na criação de emprego, pois só não perde para seis outros distritos¹⁸⁵.

A região também ganhou acesso ao Rodoanel, aproximando-a assim dos municípios vizinhos: Ribeirão Pires, Mauá, Ferraz de Vasconcelos, Poá, Itaquaquecetuba e Arujá. Além disso, o acesso às rodovias em direção à Baixada Santista e às rodovias Ayrton Senna e Via Dutra, foi facilitado, desafogando o tráfego das Avenidas Juntas Provisórias, Anhaia Melo e Salim Farah Maluf, que cortam os bairros do Ipiranga, Vila Prudente e Tatuapé em São Paulo. A alternativa de acesso, contudo, não veio acompanhada de infraestrutura e acessibilidade, o que não resultou em melhora do trânsito local.

Nos últimos dez anos houve uma mudança significativa no distrito, pois várias agências bancárias foram instaladas, conferindo mais autonomia para as transações locais sem necessidade de deslocamento. Além disso, pela facilidade de acesso ao crédito as grandes empresas comerciais também hoje são uma realidade visível ao longo da Avenida Ragueb Chohfi.

¹⁸³ Fonte: IBGE - Censos Demográficos 1970, 1980, 1991, 2000 e 2010.

¹⁸⁴ O Observatório Nossa São Paulo tem como objetivo pautar e evidenciar os problemas da cidade de São Paulo através de um sistema de avaliação.

¹⁸⁵ http://www.nossasaopaulo.org.br/observatorio/analises_distritos.php?tema=11&indicador=52&ano=2010®iao=32#info

2. A estrutura eclesial regional e local

Como já mencionado a Arquidiocese de São Paulo compreende seis regiões episcopais: Belém, Brasilândia, Ipiranga, Lapa, Santana e Sé. Cada uma destas regiões é dividida em setores, compostos - por sua vez – por paróquias. As paróquias do Iguatemi, que ficam na região limítrofe com a Arquidiocese de São Miguel Paulista, pertencem ao setor de São Mateus, que pertence à região episcopal de Belém. As comunidades que formam uma paróquia são hoje chamadas de “filiais”.

Os 10 núcleos que compõem a ACPJC estão localizados em quatro unidades paroquiais: São João Batista, Nossa Senhora do Carmo, Santíssima Trindade e São Miguel (vide Anexo 10: *Quadro de Localização da unidade de atendimento*). Em apenas dois núcleos (Centro para Crianças e Adolescentes Laranjeiras e Centro de Profissionalização do Adolescente Padre Bello) os serviços de atendimento não são efetuados dentro do espaço da Igreja. Quando nos referimos ao espaço da Igreja estamos nos referindo ao salão paroquial, às salas, refeitório e cozinha, que ficam disponíveis para este atendimento. Considerando que as atividades pastorais das comunidades são realizadas nos finais de semana, não há conflito nas dinâmicas das atividades.

As atividades pastorais são de responsabilidade de uma determinada congregação e estas mudam durante os anos. Atualmente os “diocesanos” estão com a responsabilidade para acompanhamento do trabalho da ACPJC. As comunidades católicas existentes nasceram do movimento das CEBs e algumas receberam o “*status*” paroquial.

3. A estrutura institucional: Ação Comunitária Paroquial Jardim Colonial

A ACPJC coordena administrativamente 8 Centros para Crianças e Adolescentes, 1 Centros Educação Infantil e 1 Centro de Profissionalização atingindo aproximadamente 1.150 crianças e adolescentes/jovens. As paróquias, com suas comunidades, são responsáveis pelo patrimônio dos respectivos centros de atendimento, mas não têm a responsabilidade pelos convênios fixados, pois a ACPJC tem personalidade jurídica independente e assume esta responsabilidade, isto porque tem uma diretoria responsável administrativamente pelo trabalho que é desenvolvido nas comunidades.

3.1 Tipos de serviços

Três tipos de serviços são oferecidos pela ACPJC: 1) Educação Infantil; 2) Educação Complementar; e, 3) Educação Profissionalizante¹⁸⁶.

O serviço de Educação Infantil tem como objetivo “*Possibilitar o desenvolvimento das potencialidades de crianças na faixa etária de 04 a 06 anos, por meio de um elenco diversificado de atividades lúdicas, criativas e construtivas nos âmbitos coletivo e individual*”¹⁸⁷. Atualmente existe apenas um núcleo de atendimento: Creche de Educação Infantil São Francisco de Assis. Havia outro núcleo, mas o convênio não foi renovado devido à inadequação do espaço físico de acordo com as exigências da Secretaria Municipal de Educação.

O serviço de “Educação Complementar” tem como objetivo “*Desenvolver ações socioeducativas, com foco na educação para valores, protagonismo juvenil e cultura da trabalhabilidade, visando à formação de crianças e adolescentes na faixa etária de 06 a 15 anos como pessoas, cidadãos e futuros profissionais*”¹⁸⁸. Este representa o principal serviço prestado pela ACPJC.

Por fim, o serviço de “Educação Profissionalizante” tem como objetivo “*Contribuir mediante uma ação educativa e libertadora, em formação humana, profissional e empreendedora, para que adolescentes e jovens, sejam capazes de transformar sonhos em realidade, influenciando na construção de uma sociedade mais justa e solidária*”¹⁸⁹.

Nos programas ou nas metas estabelecidas pelos núcleos de atendimento, a ACPJC afirma que o objetivo é atender crianças e adolescentes que sofrem vulnerabilidade social. A Secretaria de Assistência e Desenvolvimento Social baseia-se no “índice de vulnerabilidade social” que foi criado pela Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados – SEADE para localizar espacialmente onde as áreas que “*abrigam os segmentos populacionais mais vulneráveis à pobreza*”. A Secretaria entende por vulnerabilidade social “*pessoas, famílias ou comunidades, que é entendido como uma combinação de fatores que possam produzir uma deteriorização de seu nível de bem-estar, em consequência de sua exposição a determinados*

¹⁸⁶ Vide Quadro Unidade Paroquial referencial dos Núcleos de atendimento da ACPJC; Anexo 3.

¹⁸⁷ Extraído do Plano Pedagógico. Pag. 16.

¹⁸⁸ Ibid., p. 17.

¹⁸⁹ Ibid., p. 21.

tipos de risco". Para avaliar a vulnerabilidade são consideradas "a dimensão socioeconômica" e "demográfica". A primeira refere-se "a composição da renda" e a segunda refere-se sobre o "ciclo de vida das famílias".

Foram, a partir destas definições, caracterizados seis grupos de vulnerabilidade social que vai do "grupo" considerado com "*nenhuma vulnerabilidade*" até ao grupo considerado "*vulnerabilidade muita alta*". Conformes os dados do SEADE existem 252.251 pessoas na cidade de São Paulo (corresponde a 3.4% do total da população paulistana) no grupo de vulnerabilidade alta e 2.326.245 (corresponde a 22.3% do total da população paulistana) em vulnerabilidade média. O que diferencia um grupo do outro é que a "*vulnerabilidade alta*" é "*o pior nível de renda, baixo nível de escolaridade, chefes jovens e presença significativa de crianças*" enquanto que o grupo considerado "*média vulnerabilidade*" consiste em "*pior renda, pior nível de escolaridade, concentração de famílias mais velhas e pequeno número de crianças*".

Conforme dados da Coordenadoria do Observatório de Políticas Sociais – Gestão de Convênios verificou-se que a rede de proteção social para Crianças, Adolescentes e Jovens do Distrito do Iguatemi é de total responsabilidade da ACPJC (vide Anexo 9: *Rede de Proteção Social Básica*) trabalhar com este público considerando o caráter preponderante na região.

3.2 Equipe(s) de funcionário(s)

A ACPJC tem uma unidade administrativa e não possui funcionários para desenvolver estas atividades. Todas as atividades administrativas são desempenhadas por duas diretoras voluntárias.

Nos núcleos é diferente, pois existem equipes estruturadas e determinadas por critérios pelos convênios. De acordo com o organograma disponibilizado (vide Anexo 5: *Organograma Funções no Núcleo de Atendimento*), cada núcleo dispõe de um Gerente Administrativo, um Assistente Técnico, dois Agentes Operacionais, uma Orientadora Socioeducativa e uma Cozinheira. Cada gerente tem autonomia quanto ao programa para ser trabalhado nas unidades de atendimento, mas não tem autonomia administrativa, pois esta é assumida pela direção que centraliza os procedimentos administrativos. Esta equipe difere-se um pouco do núcleo que oferece os serviços de Educação Infantil e bastante da Educação Profissionalizante, que possui uma equipe mais numerosa considerando as oficinas e a variedade de disciplinas.

No início não se dispunha dos agentes operacionais e então o serviço era dividido entre a equipe. Além disso, não havia coordenação (Gerente de Serviços) para cada grupo, mas sim três coordenadores para todos os núcleos.

Outro dado importante consiste sobre as informações sobre o ano de admissão dos funcionários. A maioria dos funcionários (71%) da *ACPJC* foi admitida na última década, ou melhor, apenas 3 funcionários foram admitidos antes de 1990 (vide Anexo 6: *Quadro Período de admissão dos atuais funcionários*).

3.3 O processo formativo

Durante muitos anos não era exigida formação das coordenações dos núcleos de atendimento, entretanto, nos últimos 10 anos esta exigência foi ficando cada vez mais instituída por meio da legislação e pelas exigências dos convênios. Portanto, todos os coordenadores que não eram graduados tiveram que cursar a faculdade de pedagogia. Além disso, as exigências para admissão são mais elevadas quanto ao nível de instrução, realidade bem diferente da década de 1980, em que não se exigia tais critérios.

A equipe de funcionários realiza um dia de “fechamento” a cada mês, e este dia é aproveitado como um momento formativo e de definição das diretrizes institucionais. Além disso, as assistentes técnicas da Secretaria de Assistência e Desenvolvimento Social têm acompanhado o trabalho dos núcleos dos serviços de Educação Complementar no processo de planificação e avaliação.

3.4 O processo deliberativo

A estrutura organizacional é baseada na centralidade do(a) Presidente, apoiada pela diretoria que tem função secundária (vide Anexo 4: *Organograma Ação Comunitária Jardim Colonial*). Duas pessoas há muitos anos assumem responsabilidade central da diretoria, alterando a presidência entre uma e outra. A presidência tem caráter executivo e a responsabilidade jurídica pela instituição. Entre os núcleos e a presidência foi criada uma instância deliberativa, mas com caráter mais pedagógico, denominada “coordenação executiva”. Esta “coordenação executiva” é composta pelos Gerentes de Serviços (ou coordenação como é mais conhecido) dos núcleos de atendimento.

3.5 Os convênios

Fez-se um levantamento que se refere apenas ao primeiro decênio deste milênio, que nos mostra o conjunto de unidades de atendimento para área da infância e jovens no Distrito do Iguatemi. Em 2010, verificou-se que são oito unidades responsáveis pelo atendimento de 636 crianças e jovens. Todas estas unidades pertencem à *ACPJC*. Ao acessarmos o portal eletrônico da Secretaria Municipal de Desenvolvimento e Assistência Social verificamos que não só constam as informações quanto aos nomes das organizações, como os valores mensais dos repasses aos convênios. Neste sentido, pudemos identificar a força da Igreja Católica na parceria com o Estado para viabilização dos serviços municipais de assistência social¹⁹⁰. Nesta área territorial a que nos referimos, a *ACPJC* tem responsabilidade determinante nas políticas públicas voltadas pra infância e a juventude.

A Secretaria de Assistência e Desenvolvimento Social (SADS) do Município de São Paulo tem uma rede de proteção social básica a crianças, adolescentes e jovens, em seu conjunto, atende crianças a partir de seis anos a jovens de até 29 anos de idade. Em cada uma das unidades de atendimento “*pode estar voltado a um ou mais segmentos etários compreendidos entre essas duas idades-limite (6 a 11 anos, 12 a 14 anos, 15 a 17 anos, 18 a 23 anos)*”. O maior atendimento ou a maior demanda das organizações sociais com convênio com a Secretaria de Assistência e Desenvolvimento Social concentra-se na oferta de vagas para a faixa etária entre 6 e 14 anos de idade.

Durante as mudanças de gestão executiva da cidade percebe-se que as nomenclaturas dos atendimentos vão se modificando. A partir de 1983, quando a maioria das organizações da *ACPJC* foi incluída nos convênios da Secretaria da Assistência Social (SAS) denominava-se o atendimento de OSEM (*Orientação Socioeducativo ao Menor*). Depois se alterou para “*EGJ - Espaço Gente Jovem*” nomenclatura utilizada até outubro de 2004 ou “*NSE - Núcleos Socioeducativos*” que vigorou até dezembro de 2007. A partir de 2008, passam a denominar-se apenas “Centros para Crianças, Adolescentes e Juventude”.

Em 2009, foram também identificadas com nova nomenclatura as organizações que mantinham algum programa de profissionalização. Hoje são denominados de *CEDESPs* (*Centros de Desenvolvimento Social e Produtivo*) e estes oferecem cursos de capacitação

¹⁹⁰ Pesquisas referentes a este campo não foram encontradas para que pudesse fazer uma análise geral destes atores parceiros do Estado na execução da política de Assistência Social. Qual é o impacto na Igreja Católica a execução destes serviços? Ou qual é impacto na própria condição de reivindicador de direitos quando se passa para o papel de execução? Qual o impacto desta posição política na organização da política local a partir da participação popular?

profissional além das atividades socioeducativas desenvolvidas nos demais Centros para adolescentes e jovens.

No plano pedagógico, percebemos que ainda hoje prevalece o termo utilizado em 1983 para os núcleos de atendimento e que a mudança dos nomes dos programas com as alternâncias do poder executivo não comprometeu a identidade da organização:

Surge então, em 1983 em parceria com a Secretaria da Família e Bem Estar Social da época, para firmar convênio com a Prefeitura do Município de São Paulo, o “OSEM” (Orientação Sócio Educativa ao Menor), nome hoje, que pelo seu impacto reina e prevalece como identidade, mesmo que ao longo do tempo tenha passado por diversas nomenclaturas. Contudo, a ênfase está no fato da Ação Comunitária primar por um processo educativo que tem como referência a coletividade como instrumento poderoso para a libertação¹⁹¹.

A ACPJC tem, atualmente, parceria com a Secretaria de Assistência e Desenvolvimento Social no intuito de manter os Centros para Crianças e Adolescentes (atendimento para crianças na faixa etária de 6 a 11 anos e atendimento para adolescentes na faixa etária de 12 a 14 anos). Além disso, a partir de 2003 instituiu-se a parceria, antes firmada com a Secretaria da Assistência, e agora com a Secretaria Municipal de Educação com vistas à manutenção do Centro de Educação Infantil para atendimento de crianças em idade de 2 a 3 anos. Por fim, a ACPJC também mantém um Centro de Desenvolvimento Social e Produtivo para adolescentes com idades entre 15 e 17 anos e jovens com idade entre 18 e 23 anos.

4. Histórico institucional

A ACPJC completará em 2012 exatos 40 anos de existência. Sua trajetória se mistura com a dos movimentos sociais da região e, evidentemente, especialmente da Região de São Mateus. Foco de resistência contra ditadura militar, de conscientização e formação de trabalhadores, movimento de mulheres lutadoras pelos direitos fundamentais, mulheres organizadoras e mobilizadoras do espaço eclesial. Ali se encontraram os vários discursos e projetos políticos conectados com a realidade. Forjou várias lideranças políticas. Retrataremos os 40 anos dessa organização considerando cinco períodos históricos que podem ser interpretados como uma distinção arbitrária das fases históricas, mas tem apenas a intenção didática para poder melhor delimitar e demarcar os momentos mais importantes dessa organização social. Como partimos da noção de grupo que enfatiza “*aquela estrutura de*

¹⁹¹ Plano Pedagógico, p. 6.

*vínculos e relações entre pessoas que canalizam em cada circunstância suas necessidades individuais e ou seus interesses coletivos*¹⁹² não estamos deixando de lado nesta análise histórica a “*estrutura social*” em que é necessário considerar o grupo como uma “*realidade total*” e que “*nesta estrutura social*” é “*que se constitui um canal de necessidades e interesses*” que é construído na “*experiência histórica*” e, por fim, sem desconsiderar também que “*o grupo canaliza tanta as necessidades pessoais como os interesses coletivos*”. Portanto, definimos cinco períodos históricos do grupo em análise, a saber:

1968 – 1974	Início da organização de base comunitária e o surgimento de movimentos reivindicatórios com o apoio da Igreja Católica.
1975 – 1983	Reorganização institucional diante da crise política de transição democrática no Brasil, enfrentamento político.
1983 - 1989	A primeira relação com o Estado e Inserção e mobilização em defesa de uma política de Direitos para Crianças e Adolescentes (a concepção de situação irregular e a mudança para Doutrina de Proteção Integral).
1990 – 2002	Consolidação do trabalho com Crianças e Adolescentes e viabilização de programas de atendimento em parceria com organizações privadas e públicas e a responsabilidade programática para atuação local.
2003 - ...	Institucionalização do atendimento e perda de relação com a comunidade local.

4.1 Primeiro período: A conjunção de três projetos políticos (1968 – 1974)

Vivia-se numa época de ditadura militar desde 1964, repressão mais acirrada, perseguição aos opositores e tortura aos presos políticos. O prefeito da cidade era nomeado pelo governador, que também era nomeado e alinhado com a ditadura militar. Era o período também em que os militares agiam em conluio com uma parcela do empresariado brasileiro nos projetos e programas de desenvolvimento. O exemplo clássico deste alinhamento foi Paulo Maluf, prefeito biônico¹⁹³ no período de 1969 a 1971. A sociedade civil estava totalmente esvaziada, sem nenhuma possibilidade ou perspectiva de organização senão alguns focos de resistência. O regime ditatorial se apoiava na ideologia baseada na Doutrina da

¹⁹² Martín-Baró, 2989, p. 206.

¹⁹³ Expressão comum para os prefeitos que assumiam a função sem serem eleitos, mas indicados pelo governo do estado.

Segurança Nacional para integrar o país, assegurar a segurança nacional para não tirá-lo da rota do desenvolvimento e para alcançar o patamar assim propagado de “país potência”.

Este período também foi conhecido ironicamente como “milagre econômico”, fenômeno que ocorreu no final da década de 1960 e início da década de 1970 e que teve impactos diretos na realidade do Iguatemi. Neste período, a economia brasileira crescera a índices que jamais foram superados na história¹⁹⁴. Esta “explosão econômica” refletia em dados impressionantes como triplicação da produção de automóveis se comparado com os índices do início da década de 1960, a triplicação das residências com televisão e o acesso notável de pessoas ao mercado de trabalho. O surgimento do Iguatemi é, em grande medida, reflexo desta expansão econômica do final da década de 1960 e do início da década de 1970. Considerando a proximidade do Iguatemi com a região do ABC, parque da indústria automobilística do país, a população migrante, especialmente do nordeste brasileiro, amparada na ideia e na promessa de “ser trabalhador” e de “entrar no mercado formal do trabalho” veio ocupar esta região ainda rural. Enquanto a maioria trabalhava, outros ficavam em casa cuidando das crianças e, assim, aguardavam o momento de inserção no mercado de trabalho e, novamente, surgiam mais pessoas alimentadas pela esperança de novas oportunidades de trabalho. Havia uma forte dinâmica de solidariedade entre as famílias. Este crescimento econômico não continuou devido à crise do petróleo que teve início em 1973 com efeitos recessivos também na economia mundial.

Este período específico de crescimento econômico não se traduziu em direitos ao acesso às políticas públicas e nem em remuneração adequada pelo trabalho exercido. Então, timidamente, surgiram nesta época, grupos de mulheres (Clube de Mães), grupos de estudos bíblicos e de reflexão sobre a realidade que faziam seus encontros semanalmente em forma de rodízio nas residências de cada participante, e, logo a seguir, vieram as pastorais e organizações operárias que iniciaram suas reivindicações e que resultou no final da década de 1970 em uma série de greves na região do ABC.

Em 1968 também foi realizada a II Conferência do Episcopado Latino-americano (em Medellín - Colômbia) e uma ala da Igreja Católica começava a fazer as primeiras críticas e denúncias contra os governos ditatoriais na América Latina. Além disso, outro evento importante de ser destacado foi a nomeação de Dom Evaristo Arns para a Arquidiocese de

¹⁹⁴ Em 1968 Produto Interno Bruto (PIB) crescera 9.8%, em 1969, 9.5%, 1970, 10.4%, 1971, 11.3%, 1972, 11.9% e 1973, 14%. Fonte: PIB América Latina: Cepal. Elaboração: Ipea/Dimac.

São Paulo em 1970 e sua nomeação a Cardeal em 1973. Com postura totalmente diferente do cardeal anterior, coordenou e centralizou as iniciativas mobilizatórias especialmente criando pastorais para esta finalidade.

Oficialmente, a Ação Comunitária Paroquial foi fundada em 1972 como uma organização que reunia um grupo de pessoas motivadas por alguns padres e freiras da Igreja Católica e ligados à Teologia da Libertação, engajados e preocupados com a situação social da população pela falta de organizações constituídas para reivindicação dos direitos e pela ausência de acompanhamento de pessoas que professavam a mesma fé. Suas atividades não podem ser datadas com a oficialização da organização, pois os documentos indicam que tais atividades já tinham início em 1968.

A história da Ação Comunitária Paroquial do Jardim Colonial se mistura com a História da comunidade do Jardim Colonial localizada na região de São Mateus, que desde 1968, mantinha trabalhos voluntários¹⁹⁵ com crianças e adolescentes, filhos de pessoas participantes dos Clubes de Mães (grupo organizado de mulheres, mães de família que se reuniam para formação, troca de experiências e conhecimentos)¹⁹⁶.

Na perspectiva de promover uma ação transformadora dessa região, pessoas comprometidas, mulheres e homens (quase sem escolaridade), religiosos, religiosas e missionários com opção entusiasmada e dedicação a toda prova, reuniram-se com a preocupação acerca da situação política e social do país, trabalharam voluntariamente no bairro e bairros vizinhos, para fundar a (...) “Ação Comunitária Paroquial do Jardim Colonial”, aos 12 de Novembro de 1972, na igreja São João Batista do Jardim Colonial, visando o desenvolvimento dos trabalhos voluntários, a organização de movimentos, formação de lideranças e mobilizações populares (...)”¹⁹⁷.

Na região do Iguatemi as CEBs estavam em fase embrionária, e as atividades religiosas eram realizadas nas residências das famílias, este cenário aos poucos foi ganhando estrutura de comunidade. A primeira organização foi de fato o Clube de Mães, com forte caráter reivindicatório e vinculado às atividades da Igreja Católica.

A força vinha principalmente dos grupos de mães e de uma expressiva liderança de pessoas economicamente muito pobres, moradoras de bairros onde havia escassez de: água encanada, luz, mercúrio, asfalto, postos de saúde, creches e escolas. E que lutavam em busca de melhores condições de vida em uma região que tinha por condições rios, matos e olarias nas várzeas. As condições de precariedade e miséria atingiram

¹⁹⁵ Este texto foi extraído do Plano Pedagógico elaborado como um movimento de síntese depois de um longo período de formação com apoio de organizações do Terceiro Setor. O termo voluntariado não era utilizado na época, mas foi e é muito utilizado a partir da década de 90 com o movimento de desresponsabilização do Estado com as políticas públicas. Não encontramos documentos que pudessem garantir a linguagem da época.

¹⁹⁶ Plano Pedagógico, ACPJC, p. 4.

¹⁹⁷ Ibid., p. 4.

principalmente a população composta por migrantes e fazia com que a demanda de crianças, adolescentes e jovens crescesse.

Neste espaço as pessoas expunham seus problemas, sonhos, sugestões de como se organizar educavam-se em mutirão, aprofundavam a reflexão comunitária, aprendiam o exercício de corresponsabilidade na prática e a partir das necessidades de seus filhos. Deixando de ser meramente pessoas carentes para educarem-se e serem sujeitos da luta pela cidadania¹⁹⁸.

A oficialização da ACPJC coincide com o ano de fundação do movimento Clube de Mães que foi o movimento que deu origem às CEBs, porque consistia nos primeiros passos de organização, ou melhor dizendo, consistia num trabalho de frente lá onde residiam as necessidades mais prementes das famílias. É notória a clareza do conteúdo acima que entendem o Clube de Mães não como uma prática caritativa, mas uma prática de luta pelos direitos. Este foi o “divisor de águas” entre a visão das “Damas de Caridade” e o movimento de mulheres da periferia lutando pelos seus direitos sem intermediações.

O objetivo (do Clube de Mães) foi de sensibilizar as pessoas do bairro, investindo em condições básicas de sobrevivência, como por exemplo, energia, saneamento básico, asfalto, água encanada, posto de saúde. Este serviço também visava ajudar as famílias necessitadas do bairro, com cestas básicas, roupas de bebês confeccionadas pelas mães participantes do clube.

Recebiam apoio das Freiras e Padres, que traziam profissionais da área da saúde para realizar palestras sobre sexualidade e recebiam também orientações sobre direitos e deveres como cidadãos.

O Clube de Mães realizava os encontros semanais, na residência das participantes, pois não havia um local fixo para os encontros. Quando iniciou a construção da Igreja Nossa Senhora da Boa Esperança, os encontros eram realizados no salão da Comunidade, as mães realizavam atividades artesanais, como tricô, costura, que eram distribuído para as famílias do bairro. Os filhos destas senhoras eram trazidos para os encontros semanais e algumas participantes ficavam responsáveis para cuidar das crianças, realizavam lanches comunitários, em que cada mãe que tivesse condições trazia alimentos para compartilhar no encontro. Posteriormente eram feitas sopas 1 (um) vez por semana e servidas para as crianças¹⁹⁹.

Sader (1995) enfatiza três aspectos fundamentais para o funcionamento do Clube de Mães: 1) a organização deveria ser a partir das mulheres; 2) cada grupo tinha uma coordenação definida pelas próprias mulheres participantes; e, 3) a valorização da luta contra as injustiças sociais no lugar do assistencialismo caritativo. A maioria dos núcleos de atendimento da ACPJC começou, nesta época como Clube de Mães. É difícil ver uma

¹⁹⁸ Ibid., p. 4.

¹⁹⁹ Extraído do histórico do Centro para Crianças e Adolescentes Boa Esperança.

separação nítida entre um Clube de Mães e uma Comunidade Eclesial de Base, porque em determinados momentos se integram e, outras vezes tem uma peculiaridade especial.

Quase todos os núcleos existentes hoje na ACPJC são originados dos Clubes de Mães e o documento denominado de “histórico institucional” não faz menção às CEBs. Sader estudou este movimento social e indica que sua origem é difícil de ser estabelecida, mas pela de análise de documentos já se identificavam ações de Clubes de Mães nos anos 50, o que muitas vezes era incentivado pelas prefeituras, associações como o Lions Club ou então da antiga LBA (Legião Brasileira de Assistência)²⁰⁰. E, mais, três razões ou motivações instituíam os Clubes de Mães: 1) era um lugar de encontro e uma forma de estender as relações de vizinhança; 2) era um espaço como “alternativa a uma rotina opressiva” e uma forma de sair do isolamento doméstico; 3) um espaço meramente com a finalidade de poder aprender alguma coisa, especialmente, artes manuais²⁰¹.

O caráter reivindicatório destas primeiras organizações não contribuía para mudança da consciência política e havia o alto risco de se continuar no mesmo regime ditatorial ou numa transição conservadora possível sem mudar a estrutura política. Concluiu-se que a sociedade brasileira assim como tinha traços de resistência, também tinha traços conformistas, autoritários. Chauí (1986), identificou na época algumas condições desta sociedade autoritária: a cidadania era reconhecida como um direito ou “*privilégio de classe*” e era concedida mediante controle; as leis eram instrumentos para preservar privilégios, mas não para definir direitos e deveres; os partidos adotavam posições populistas e clientelistas para manipulação dos eleitores; o espaço público não era espaço público mas essencialmente privado, onde não se acreditava na capacidade dos cidadãos; e, o preconceito para com a população pobre denominando-as como incapazes, ignorantes e improdutivas era latente. Para alterar esta cultura política era necessário criar mecanismos “pro-vocadores” e a Arquidiocese de São Paulo, sob a coordenação do Cardeal Dom Evaristo Arns, passou a ter uma posição mais estratégica a partir de 1975 com as bases nas periferias da região metropolitana de São Paulo e, a principal delas foi investir na formação e motivar e propiciar alternativas para ações autônomas.

Por fim, o Clube de Mães ganhou representatividade quando as pastorais formalizaram sua organização, pois uma coordenação poderia mensalmente participar das reuniões do Movimento Clube de Mães e com isso este movimento ganhou muita força de mobilização.

²⁰⁰ Sader, 2005, p. 200-202.

²⁰¹ Ibid., p. 2005-2006.

Temos aí uma forma de mediação da singularidade dos Clubes de Mães com a possibilidade de pensar alternativas dentro da sociedade. Esta institucionalidade foi importantíssima para o surgimento e fortalecimento de várias outras institucionalidades, especialmente, as CEBs.

4.2 Segundo período: era necessário criar mediações institucionais! (1975 – 1983)

Até 1975, a ACPJC assumia cada vez mais seu papel reivindicatório na região do Iguatemi por meio da atuação do Clube de Mães, mas era necessário ter uma posição política mais determinante na realidade. A ditadura militar não dava sinais de “abertura”, havia riscos de continuar o acirramento repressivo e com a política de manipulação. Até 1973 a ditadura militar colhia o sucesso do milagre econômico e slogan “Brasil: ame-o ou deixe-o” era norte para enfrentar qualquer tipo de oposição. É o momento que a Arquidiocese de São Paulo, coordenada pelo então recente Cardeal Dom Evaristo Arns, assume papel fundamental no tecido social. Além de motivar a criação de movimentos reivindicatórios, era necessário algo mais, uma organização com capacidade mediadora para investir na formação em várias frentes. E, em 1975, foi consolidada a ACPJC como um espaço de **Formação Política e Pastoral** voltado para esta finalidade. O espaço de formação política e pastoral poderia ser considerado uma afronta ao regime da época, mas era também uma posição, a partir da periferia, de criar uma consciência política de resistência e não de conformismo com a situação. Era necessário deixar evidente a finalidade da organização a partir daquele momento:

A fim de reforçar e consolidar o compromisso assumido na caminhada, aos 19 de outubro de 1975, na Igreja São João Batista, reuniu-se em assembleia geral os membros da Ação Comunitária para aprovar os estatutos da mesma e para eleger e dar posse a nova diretoria, com a missão de: Fortalecimento dos laços familiares através de programas de assistência social e de educação, objetivando desenvolver e aperfeiçoar todas as capacidades humanas. Promover o perfeito entrosamento entre pessoas e outras organizações do local que visam o bem estar social do bairro, bem como a formação de líderes²⁰².

Por tratar-se de um local de “formação política e pastoral”²⁰³, a preocupação era subsidiar a população para assumir um papel de resistência ao regime político na época de

²⁰² Ibid., p. 5.

²⁰³ Doc. Histórico Institucional, 2012, p. 2 .

ditadura militar e ao mesmo tempo se fazia os estudos pastorais²⁰⁴ ou ações pastorais com a população.

Este espaço passa ser uma instituição mediadora de várias iniciativas com a função de capacitar e preparar lideranças para atuarem nas bases comunitárias. Tal sujeito político foi extremamente importante para mobilizar e estabelecer a direção para as ações locais. A mobilização das pastorais e criação de frentes de trabalho propiciava às CEBs uma posição estratégica para mobilização e conscientização dos problemas da realidade levando em consideração a conjuntura e a estrutura política local. O espaço de formação política também significou uma posição explícita da Igreja Católica diante da política e a constatação de que o autoritarismo também tinha suas marcas profundas na cultura política da população.

É neste período que consolida as CEBs com toda sua força e conferindo-lhe um papel fundamental de organização das comunidades locais. Neste sentido, a Arquidiocese de São Paulo passa a ter um papel de centralidade e de norte para implementar programas de formação e fortalecer as ações de base comunitária. Surge com mais força também o papel dos assessores, dos agentes pastorais enquanto mobilizadores, animadores e responsáveis pelos programas formativos locais e pela mobilização, considerados também como “agentes mediadores”.

Camargo *et alii* (1980) acreditavam na época que as CEBs transcendiam a institucionalidade da Igreja Católica, pois não estavam rigidamente vinculadas com a estrutura eclesial. Os autores analisavam que as CEBs buscavam ainda uma forma de expressão, mas sem se agarrar em modelos pré-estabelecidos. Os autores também na época viam este movimento como um espaço novo:

Se o alcance religioso e as consequências políticas do desenvolvimento das CEBs ainda dependem das de suas opções no contexto da sociedade brasileira, a realização pedagógica das comunidades já constituem inovadora dimensão da sociedade civil. Na realidade, as CEBs desburocratizam a dominação eclesial, enquanto na prática, demistificam, de modo mais ou menos explícito, aspectos alienantes da ideologia religiosa, cúmplices da instituição institucionalizada. Elas percorrem um caminho de aprendizado que induz à consciência crítica coerente com a descoberta do Evangelho como libertação e antecipam uma experiência utópica, prefiguração, inspiração e sustento de um projeto de transformação histórica²⁰⁵.

²⁰⁴ A Igreja Popular que tinha como fundamento a Teologia da Libertação tinha uma concepção interpretativa da Bíblia sempre contextualizando com a realidade. Neste sentido, se fazia uma interpretação não doutrinal, mas muito mais voltado para o significado com a realidade atual.

²⁰⁵ Camargo et alii, 1980, p. 81.

A estrutura organizacional da ACPJC tinha várias frentes: 1) Espaço de Formação Política e Pastoral era responsável pela capacitação das lideranças comunitárias e tinha uma função de centralidade; 2) Clube de Mães respondia pela capacidade de organização das mulheres; 3) O Movimento pela Saúde, pela Creche pelas reivindicações das necessidades locais; as CEBs como espaço de motivação.

Na Arquidiocese de São Paulo sob a coordenação ainda de Dom Evaristo Arns, no período de 1978 e 1979, foram criadas quatro pastorais que detinham um papel determinante e de mediação entre as necessidades de base e a estrutura da Igreja: **Pastoral do Mundo do Trabalho** (voltada para classe operária); **Pastoral dos Direitos Humanos e Marginalizados** (atuava com a transgressão aos Direitos Humanos); **Pastoral de Periferia** (criava alternativas para atuar com a população mais pobre); e, **Pastoral das CEBs** (que tinha como objetivo renovar as estruturas eclesiais). Estas pastorais foram determinantes para mobilização das comunidades locais, o que contribuiu muito para dar suporte aos centros de formação na periferia da região metropolitana de São Paulo.

A partir de 1975 começa o processo de “*liberalização do regime*” ditatorial com a suspensão do Ato Institucional n.º5 e a previsão da volta das eleições diretas para governadores dos estados para 1982. Mas tal “liberalização” era um controle para “reduzir o grau de interferência do Estado na economia”²⁰⁶. Havia risco, se não houvesse pressão, de nada mudar na estrutura política.

Outra frente de atuação que também a ACPJC se destacou neste período foi a relação com a Pastoral Operária (PO) de São Paulo, que foi a primeira a ser criada no Brasil e nasceu de ações desenvolvidas por antigos militantes da JOC (Juventude Operária Católica) e da ACO (Ação Católica Operária). Começou com experiências de organização de pequenos grupos de trabalhadores e trabalhadoras católicos/as em algumas comunidades. Aqueles trabalhadores refletiam a vida de trabalho na ótica das exigências evangélicas da justiça e da solidariedade de classe. Simultaneamente, procuravam desenvolver diálogos, seguidos de esforços para a organização de seus companheiros no local do trabalho, enquanto se engajavam no movimento sindical, imediatamente antes e depois do golpe militar de 1964.

As experiências, intercambiadas constantemente com trabalhadores cristãos de outras cidades e regiões do país, animaram a criação de grupos de Pastorais Operárias em outras dioceses e, em 1976 a formação da Pastoral Operária Nacional.

²⁰⁶ Chauí, 1986, 52.

Em 1978 surgiu no Iguatemi o Centro Profissional do Trabalhador - CPT que tinha como objetivo “*capacitar a mão de obra adulta e masculina*”. Dado ao elevado número de migração era notório o despreparo dos migrantes para obterem trabalho em empresas que exigiam minimamente instrução escolar. Vagas para trabalhos nas montadoras de automóveis existiam na região próxima do ABC, mas muitos migrantes encontravam-se desempregados por não terem uma capacitação específica e qualificada. Metalúrgicos já empregados mobilizaram-se e potencializaram esta iniciativa da Igreja Católica e pela doação de máquinas pelas organizações de Cooperação Internacional e também ligada à Igreja Católica Alemã – Pão para o Mundo – puderam implementar dois cursos técnicos: tornearia e ajustagem.

Como se pode constatar, este período foi muito intenso na história da ACPJC, mas é determinante às várias mediações institucionais que existiam na região e que tenderiam rapidamente desaparecer na década de 1980.

Por fim, importante mencionar também que em 1979 foi realizada a III Conferência do Episcopado Latino-americano (em Puebla - México) com a presença do recente Papa João Paulo II que fez o discurso inaugural. As conclusões seguem as mesmas diretrizes da Conferência anterior realizada em Medellín, mas havia já um sinal com a preocupação com a Evangelização. A Igreja Popular que se consagrava neste período com engajamento político, envolvimento com os problemas sociais, posicionamento político e com uma Teologia da Libertação que fundamentava as ações dos fiéis terá uma mudança também significativa na década seguinte.

4.3 Terceiro período: mudança de diretriz (1983 – 1989)

Com a abertura do regime ditatorial para a democratização do sistema político propiciou que estes atores sociais pudessem também participar das “esferas públicas”. Antes considerados “perigosos” neste momento eram considerados aqueles que “expressavam publicamente os interesses dos setores populares”²⁰⁷. Estes movimentos sociais que estão na origem também da ACPJC:

“(...) o papel de instituir vetores de publicização dos interesses das populações que inchavam as periferias das cidades (atraídas no período, como se sabe, pela oferta de emprego industrial). Desde os anos de 1970, os movimentos sociais foram considerados os atores por excelência da mediação dos interesses das periferias urbanas ao mundo público. O contexto de transição do regime viu nascer, das periferias de São Paulo, uma

²⁰⁷ Feltran, 2011, p. 27.

*série de vozes marcadas por essa responsabilidade. Cabia a eles reivindicar publicamente os direitos dos trabalhadores*²⁰⁸.

A eleição de Franco Montoro para governador do estado de São Paulo (1983 – 1987) e a escolha do prefeito biônico para cidade de São Paulo: Mário Covas (1983 - 1985) instaurou-se uma política de integração dos movimentos sociais por meio de convênios.

Em 1983, a ACPJC consegue estabelecer um convênio com a Secretaria da Família de Bem-estar Social do município de São Paulo, o que ocasionou o encerramento das atividades do espaço de Formação Política e Pastoral. A partir de então, a organização passa atuar especificamente na área da infância.

Os problemas enfrentados pela população eram os mais variados, pois a administração não conseguiu acompanhar o movimento de ocupação, o que ocasionou a necessidade de parcerias, que de início veio através da Obra Social de São Mateus Apóstolo e da Prefeitura do Município de São Paulo.

Devido a grande demanda, crescimento populacional desordenado e clandestino, aumento do desemprego e a migração, entre os anos de 1975 a 1983, houve um aumento crescente da criminalidade e de drogadição entre os jovens, a clientela mudou e percebeu-se a necessidade de ampliação do atendimento a crianças e adolescentes do Jardim Colonial, para as outras comunidades, tornando o atendimento diário com uma visão educacional e humana.

Neste período vimos surgir e prosperar a necessidade de criação de espaços educativos para o atendimento de crianças e adolescentes, com a compreensão de que estaríamos contribuindo com as mães trabalhadoras, no processo de luta para a melhoria das condições de vida da população, em um período em que a transição para a democracia estava em pleno vigor, portanto propício às reivindicações e conquistas do povo.

*Surge então, em 1983 em parceria com a Secretaria da Família e Bem Estar Social da época, para firmar convênio com a Prefeitura do Município de São Paulo, o “OSEM” (Orientação Sócio Educativa ao Menor), nome hoje, que pelo seu impacto reina e prevalece como identidade, mesmo que ao longo do tempo tenha passado por diversas nomenclaturas. Contudo, a ênfase está no fato da Ação Comunitária primar por um processo educativo que tem como referência a coletividade como instrumento poderoso para a libertação*²⁰⁹.

Dada a pressão tão grande dos movimentos sociais, especialmente aqueles vinculados à Igreja Católica, e a reestruturação que iniciara antes mesmo da Constituição Federal de 1988 ser promulgada e as políticas públicas serem devidamente regulamentadas dentro de um Estado Democrático, a estrutura local política tratou de legitimar o canal de comunicação e de

²⁰⁸ Ibid., p. 25.

²⁰⁹ Doc. Plano Pedagógico, p. 6.

execução das políticas nas periferias da cidade de São Paulo. Aqueles, portanto, que tinham voz de reivindicação podiam passar para executores da política. Neste sentido, os movimentos sociais se institucionalizaram e assumiram a responsabilidade de condução dessas políticas sob orientação ou convênios, especialmente, com a Secretaria Municipal de Assistência Social.

O trabalho que foi desenvolvido nos últimos 15 anos, que tinha como foco as atividades comunitárias foi reduzido a uma atividade voltada para um determinado segmento social. Segmento este que foi eleito como prioritário também pela Igreja Católica, que foi uma das organizações brasileiras junto com a Pastoral do Menor e da Criança na implementação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). A Pastoral do Menor ganhava representatividade e sentido para um volume muito grande de pessoas engajadas com a problemática da infância e da adolescência no Brasil.

A partir de 1984 e 1985 o Centro de Profissional do Trabalhador (CPT) implantou os cursos técnicos para os adultos, estes foram transferidos para o período da noite e durante o dia foram oportunizados os mesmos cursos (tornearia e ajustagem) para adolescentes. Eram atendidos inicialmente 30 adolescentes. Em um galpão de madeira também funcionava uma escola de Ensino Médio. Os cursos a partir desta época, por meio de parceria com o SENAI, eram certificados e realizados na própria instituição parceira. Isto favorecia em muito na procura por emprego aos concluintes da capacitação. É possível verificar que o deslocamento da passagem até o SENAI e a discordância com a metodologia (“SENAI criava a figura de chefes” – “SENAI excluía pessoas”). Neste mesmo período as estradas foram asfaltadas, o sistema de água e energia elétrica foi conquistado, mas também é aí que surge a favela ao lado no Centro. A partir deste período, a equipe passa a ser remunerada por um convênio com a Secretaria da Assistência Social e o trabalho, portanto, não é mais de “militância”. Um grande acontecimento que se verificou à época foi a eleição de um membro da equipe como Deputado Estadual.

Mainwaring (2004), também indica que neste período a Igreja Popular começa a ser confrontada pelo movimento conservador da Igreja Católica, culminando, em 1989, com a criação de mais três dioceses: Santa Amaro, São Miguel Paulista e Campo Limpo, o que desmobilizou o poder da Arquidiocese de Dom Evaristo Arns. Além disso, o teólogo da libertação, Leonardo Boff sofre processo interno e é condenado a ficar em “silêncio obsequioso”.

Poucas informações são relatadas deste período, mas comparando com o anterior pudemos perceber que as instituições mediadoras estão lentamente desaparecendo.

4.4 Quarto período: consolidação dos programas de atendimento (1990 – 2002)

A partir do segunda metade da década e 1990 há uma mudança significativa na vida das famílias na região da Zona Leste de São Paulo e não é diferente no distrito do Iguatemi. O desemprego toma proporções de inversão ao que era na década de 1970 e 1980. Na região do ABC, onde se encontram as indústrias automobilísticas, a taxa de desemprego superou os 20% (vide tabela anexo 2: *Taxa de Desemprego da Região Metropolitana de São Paulo, município de São Paulo e Região do ABC*). De uma lado, houve a migração das indústrias para outras regiões do estado atraídas pelos incentivos fiscais, e de outro, a reestruturação interna da produção também teve efeitos determinantes para redução do número de trabalhadores em diversos setores.

Em 1989, Luiza Erundina foi eleita prefeita da cidade de São Paulo, surpreendendo muitas das previsões de pesquisa. Seu governo legitimou muitas das organizações de base comunitária e valorizou estas iniciativas para um trabalho participativo. Foi uma experiência significativa, mas o que se segue nos oito anos seguintes foi radicalmente uma experiência na contra-mão do que era necessário nas políticas. Oito anos de orientação política malufista (1993 - 2000) alterou pouco o campo das políticas públicas especialmente na área da infância e da juventude. Somente em 2001, com a eleição de Marta Suplicy (2001-2004) é que serão os atores de garantia dos direitos legitimados na realidade social.

A partir da década de 1990, a ACPJC está completamente isolada na sua atuação sem nenhuma organização para fazer a mediação. Assume então uma relação direta com o Estado e a preocupação fundamental voltasse para a manutenção dos convênios ainda existentes. É neste período também que a legislação começa a estabelecer algumas regras para as organizações da área da assistência social. Uma das exigências foi a necessidade de formação dos educadores. Além disso, substitui-se a figura de coordenações e se institui o “gerente de serviços” que tem função diretiva do núcleo de atendimento contando minimamente com uma equipe de cinco pessoas: uma assistente técnica, duas agentes operacionais, uma cozinheira e uma orientadora socioeducativa.

Em 1994, o Centro Profissional do Trabalhador “foi fechado”. A escola de Ensino Médio também teve suas atividades encerradas e o barracão foi destruído. Neste espaço foram

construídas novas instalações e a partir de então foi ampliado o número de cursos básicos profissionais: Ajustagem, Tornearia, Controle de Qualidade e Desenho Técnico Mecânico. Assim, novo convênio é firmado com a Prefeitura Municipal de São Paulo. Os cursos são viabilizados semestralmente e tornam-se a única referência de formação profissional na região. No lugar do Centro Profissional do Trabalhador foi criado o Centro de Profissionalização do Adolescente Padre Bello (CPA). Dez anos depois do desaparecimento do espaço de formação, também o Centro Profissional do Trabalhador encerrou um longo período de engajamento e de luta em favor dos trabalhadores da região.

Em 1996 a equipe foi ampliada bem como, pelo apoio do Instituto Credicard, instalam o laboratório de informática. No mesmo ano também é criado o laboratório de eletricidade e a o “Escritório Escola”. Os cursos passam a ser anuais. Dois fatos marcantes neste ano: a prefeitura municipal aceita na íntegra a proposta de trabalho, repassando a verba mensal solicitada e o público feminino passa a ser incluído nas formações.

No período de 1998 a 2000 o curso de Suporte Técnico em Informática é instituído com o apoio do Instituto C & A e são admitidos 250 adolescentes. Um refeitório de zinco é construído, a equipe passa a ser de 22 pessoas, são oferecidos 9 cursos básicos profissionalizantes. A organização tem reconhecimento local para formação profissional para adolescentes e, neste período, a média de inscrição é de 900 adolescentes ao ano. Cria-se uma metodologia de seleção dos adolescentes optando sempre para atender aqueles com muita dificuldade de aprendizagem com algum problema de exclusão das instituições de atendimento local. É quando são firmadas as parcerias com as organizações do Terceiro Setor²¹⁰ tais como: Fundação ABRINQ pelos direitos da Criança, Instituto C & A, Centro de Democratização da Informática – CDI. A Prefeitura Municipal representa 90% da receita.

Somente nos finais de semana eram oferecidos cursos para comunidade, mas que deviam ser pagos. E, à noite, por uma parceria com a Secretaria Regional do Trabalho implantam-se cursos noturnos para adultos (100 pessoas).

No ano 2000, o coordenador do CPA assumiu a presidência do Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente da cidade de São Paulo em nome da ACPJC já na fase final do governo municipal de Celso Pitta (1997-2000). O sistema de garantia dos

²¹⁰ O Terceiro Setor é identificado como uma dimensão de integração entre as organizações com finalidade lucrativa e não lucrativas sem distinguir os diferentes projetos políticos no tecido social. Foi introduzido no Brasil com a política neoliberal que predominou na década de 1990 e que propunha a diminuição da responsabilidade do Estado.

Direitos da Criança e do Adolescente²¹¹ estava em completo abandono e também eram períodos de recursos públicos escassos e de luta para alteração da estrutura de definição das políticas para área da infância e adolescência. O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) comemorava já seus dez anos de existência e em muitas cidades se comprovavam os resultados concretos da mudança da realidade social pela municipalização da política e a participação da sociedade civil organizada. O período também era de luta para mudar a gestão municipal que ainda tinha resquícios muito fortes do malufismo e da política clientelista. O Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente estava instituído na cidade de São Paulo, mas exercia fragmentadamente o seu papel de formulador de políticas. Além disso, havia poucos Conselhos Tutelares (órgãos que tem atribuição de defesa dos direitos das Crianças e dos Adolescentes) para um contingente tão grande de demandas da metrópole. Os atores do sistema de garantia dos direitos da Criança e do Adolescente somente receberiam tratamento ou reconhecimento adequado na gestão de Marta Suplicy (2001-2004), pois justamente aí instituir-se-iam os Conselhos Tutelares em cada subprefeitura (31). Assim, o CPA encontrou sua “velha matriz” de confronto político para contribuir na implantação de políticas e, ao mesmo tempo, seguiu sua trajetória criando uma rede de organizações parceiras do Terceiro Setor sem abrir mão de sua identidade histórico-institucional. Esta atitude, muitas vezes, foi confrontante ao Estado e que lhe rendeu, também muitas vezes, dificuldades para manter o convênio com a Secretaria de Assistência Social. Contudo, a força política vinha da capacidade de traduzir as necessidades dos jovens em reivindicações nas instâncias formuladoras de políticas. Vivia-se um período de altos índices de desemprego na região, dada a reestruturação produtiva na indústria e na redução drástica do número de trabalhadores.

O CPA estava (e está ainda hoje) vinculado ao grupo de organizações sociais (núcleos) ligadas à Igreja Católica e compõe o conjunto de organizações da ACPJC, mas sua ligação não era muito estreita ou poderia se dizer que era até de distanciamento. A vantagem ou o benefício da relação parecia estar nas possibilidades de já se ter uma estrutura administrativa, mas mesmo com essa vantagem de poder usufruir dos serviços administrativos, havia sempre uma pergunta: *Por que se mantinha vinculado? Por que não requisitava sua autonomia?* Em razão de suas instalações físicas se localizarem ao lado de em córrego, as constantes enchentes, as ameaças de desapropriação por projetos de canalização, pensava-se na mudança

²¹¹ O sistema de garantia dos direitos compunha de três atores fundamentais: o Conselho Municipal dos Direitos (formulador de políticas); o Conselho Tutelar (órgão defensor dos direitos) e o Fundo Municipal dos Direitos (órgão que financiava programas registrados de acordo com as diretrizes do Conselho Municipal).

para outro espaço, mas estas ideias sempre ficaram no campo das metas. Até hoje o CPA está ali, no mesmo lugar, e é uma das únicas referências de formação básica profissional para muitos jovens da região. Localiza-se exatamente na divisa entre o Distrito de São Mateus e o Distrito de São Miguel Paulista.

Em 2002 iniciou-se também a negociação com apoio da assessoria das técnicas da Secretaria da Assistência Social para implantação de um Centro de Educação Infantil no Jardim Marilu também localizado no Iguatemi. Abriam-se as inscrições e foram cadastradas 106 crianças. Contudo, apenas 60 crianças foram selecionadas com idades entre 4 e 5 anos e 11 meses, utilizando o critério a “vulnerabilidade social”. Em outubro as atividades iniciaram com a presença dos pais para formalização das matrículas. Em 2003 o serviço de Creche saiu da supervisão da Secretaria da Assistência Social e passou a ser de responsabilidade da Secretaria de Educação.

Feltran (2011) argumenta que, a partir dos anos 1990, *“três deslocamentos estruturais limitaram a presença e a centralidade dos movimentos sociais como atores de representação dos interesses das periferias urbanas na cena pública”*²¹²: 1) os convênios públicos foram ampliados e os movimentos sociais passaram a não ser tão reivindicativos; 2) os partidos de esquerda passam utilizar as associações de base de forma subalterna; 3) os governos determinaram uma lógica de funcionamento as organizações de base. A partir dos anos 2000 os movimentos começam a ser questionados se realmente considerados *“como sujeitos sociais representativos dos interesses dos setores populares”*²¹³. Na visão de Feltran *“o vetor ascendente de circulação de demandas, que saíria das periferias e caminharia ao mundo público, torna-se menos operante”*²¹⁴.

4.5 Quinto período: “Tudo azul” (2003 - ...)

A partir de 2003 - 2004 a ACPJC recebe formação para qualificação de sua gestão e para definição do seu Projeto Político Pedagógico por meio de uma organização de assessoria²¹⁵ e com o apoio de um instituto empresarial²¹⁶. O Projeto Político Pedagógico

²¹² Ibid., p. 28.

²¹³ Ibid., p. 29.

²¹⁴ Ibid., p. 31.

²¹⁵ FICAS – Fundo Internacional Socioambiental é uma organização de assessoria para capacitação em gestão de organizações sociais”. Para implementar seus serviços depende de financiadores, muitas vezes, fundações e institutos empresariais.

tinha como propósito a definição dos parâmetros educativos, organização pedagógica e qualificação da gestão. A partir deste Projeto Político é possível perceber um tom de crítica pela atuação do momento:

Contando com lideranças comunitárias, em sua maioria provinda das CEBs, o processo educativo organizou-se, muitas vezes em torno de um cuidado especial em relação á população atendida, dando muitas vezes uma conotação de um trabalho assistencialista.

A busca de superação deste rótulo se deu mediante a construção de uma proposta pedagógica mais clara e impactante, e o desenvolvimento pessoal e social de nossas crianças, adolescentes e jovens, esteve presente principalmente por meio de um caminho que perpassa pela capacitação de nossos educadores. O instrumento maior para a realização desse desejo foi a unificação de esforços, possibilitando uma somatória de projetos, inclusive na perspectiva de melhorias dos espaços físicos como facilitadores da realização de uma ação educativa com qualidade. Sem perder de vista nossa missão atual que é: “Favorecer o atendimento às crianças e adolescentes, jovens e adultos, através da educação e formação humana, preparo profissional, técnico, social, cultural e político, sem distinção de sexo, cor, raça, credo religioso e político, contribuindo para o resgate da cidadania”²¹⁷.

Em outra passagem, o autor do texto referindo-se a trajetória histórica de seu núcleo de atendimento, faz menção também ao caráter assistencialista do atendimento, mas que tal modelo fora superado não pela qualidade em si do atendimento, mas pela simples reestruturação do espaço físico, reformulação do objetivo e por seguir uma determinação legal estabelecida por uma portaria da Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social.

(...) muitas mudanças ocorreram não só na nomenclatura como também no espaço físico, no objetivo do serviço, que perdeu sua característica ‘assistencialista’ e hoje tem uma nova caracterização. Esta nova caracterização de superação do assistencialismo se dá a seguir do objetivo estabelecido na “Portaria 46/2010/SMADS”²¹⁸.

De acordo com esta declaração fica claro que a partir do novo milênio, passa a assumir seu papel preponderante enquanto organização de atendimento expresso na sua missão institucional.

²¹⁶ O Instituto Hedging Griffo é um instituto empresarial que apoiou financeiramente a ACPJC, através do FICAS, a elaboração e a organização pedagógica. Este trabalho resultou definição de um Plano Pedagógico (Projeto Político Pedagógico).

²¹⁷ Plano Pedagógico, p. 7.

²¹⁸ Doc. Histórico Institucional, p. 8.

A busca de superação deste rótulo se deu mediante a construção de uma proposta pedagógica mais clara e impactante, e o desenvolvimento pessoal e social de nossas crianças, adolescentes e jovens, esteve presente principalmente por meio de um caminho que perpassa pela capacitação de nossos educadores. O instrumento maior para a realização desse desejo foi a unificação de esforços, possibilitando uma somatória de projetos, inclusive na perspectiva de melhorias dos espaços físicos como facilitadores da realização de uma ação educativa com qualidade. Sem perder de vista nossa missão atual que é: “Favorecer o atendimento às crianças e adolescentes, jovens e adultos, através da educação e formação humana, preparo profissional, técnico, social, cultural e político, sem distinção de sexo, cor, raça, credo religioso e político, contribuindo para o resgate da cidadania”²¹⁹.

A ACPJC transita entre duas grandes institucionalidades: Igreja e o Estado. Com relação à Igreja pode-se verificar uma gama de embates teológicos, mas que não tem repercussão imediata ou direta, mas não recebe o apoio como gostariam de receber. Por outro lado, do Estado, recebem subsídios para manter suas atividades sociais. Qualquer decisão do Estado poderá afetar diretamente o trabalho ou a relação com a organização. Por parte do Estado, as organizações com vinculação eclesial tem legitimidade histórica para viabilização das atividades de atendimento social; para a Igreja, nos últimos tempos preocupada com os aspectos evangelizadores para fazer frente ao movimento neo-pentecostal, também se reconhece o histórico de atuação social, mas é uma incógnita o que de fato este trabalho social representa para a Igreja²²⁰.

Um caso emblemático temos com um apoio dado para uma organização privada e ligada à assim denominada organização do Terceiro Setor. Depois de muitas negociações, a organização estabeleceu parceria com o Instituto Camargo Correa (2004-2005). Esta parceria resultou na reforma total do prédio que possibilitou a ampliação do espaço e melhores condições de atendimento. Assim foi possível ampliar a capacidade de atendimento para 120 crianças e adolescentes. Ainda em 2011 o núcleo recebeu verba adicional para adequar os espaços de acordo com a “lei de acessibilidade” e o prédio foi pintado da cor que representa Assistência Social²²¹, ou seja, “azul”.

2004 ou 2005 – Início da Parceria Instituto Camargo Correa (PROJETO)

2007 – Entrega o prédio reformado pelo Instituto Camargo Correa. Com a ampliação do espaço, foi possível ampliar a capacidade de atendimento para 120 crianças e adolescentes, haja vista que a Entidade Damas de Caridade que permanecia no mesmo

²¹⁹ Ibid., p. 7.

²²⁰ Estamos aqui nos referindo à estrutura tradicional da Igreja Católica.

²²¹ Doc. Histórico Institucional, p. 3.

bairro, estava perdendo o convenio com a Prefeitura, recebendo assim 60 crianças/adolescentes deste serviço.

2011- Com a verba adicional teve-se que adequar os espaços de acordo para acessibilidade e o prédio pintado da cor que representa Assistência Social (azul)²²².

Mesmo que a organização tenha recebido recursos privados e possuía total liberdade de escolha, preferiu pintar o prédio “*da cor da assistência social*”. Observou-se então que o azul realmente é cor predominante (vide as fotos anexo 12).

Em outro exemplo, a relação com a Igreja parece não ser de direito, mas de favor. O autor do texto histórico enfatiza o apoio da comunidade, a parceria, e enaltece a concessão do espaço para as atividades educativas.

(...) a dedicação e a parceria com a Comunidade Santa Helena, tornaram-se forças propulsoras para o desenvolvimento do trabalho. A comunidade cedeu o espaço para o atendimento, agregando os recursos, profissionais voluntários, e, sobretudo uma “complementaridade” de ações que contribuem até hoje conjuntamente para a formação de nossos educandos que são as crianças e adolescentes da comunidade.

Ao ceder o espaço não considera que este serviço é da própria institucionalidade, mas é uma atitude que retorna ao período anterior ao Clube de Mães, ou seja, caritativo.

A *ACPJC* teve oportunidade na segunda metade do decênio do novo milênio de estabelecer algumas parcerias com organizações do Terceiro Setor: Fundação Abrinq pelos Direitos da Criança e do Adolescente; Instituto Camargo Correa e o Instituto Hedging Griffó. Por intermédio do Instituto Camargo Correa foi possível melhorar as instalações físicas de uma unidade de atendimento; pela da Fundação Abrinq foi possibilitado o apoio para financiamento de alguns projetos em específico; e, com o Instituto Hedging Griffó pode-se propiciar a formação dos gestores, educadores e equipe técnica com forte investimento também na qualificação dos processos pedagógicos. O Fundo Internacional Socioambiental (FICAS) ficou responsável por promover esta formação com o grande desafio de apoiar a organização na elaboração de um Plano Pedagógico.

Avaliações sobre os procedimentos pedagógicos até então se fizeram necessárias para nortear o trabalho de planificação:

“Na década de 80, mais especificamente em 1983, iniciavam-se os trabalhos com crianças e adolescentes na organização, com a finalidade de buscar soluções ou pelo

²²² Ibid., p. 3.

menos amenizar os problemas sociais que eram gritantes nesta região, atendendo as necessidades básicas e oferecendo uma programação diária de prestação de serviços à comunidade, com base em uma proposta de educação acreditando que estávamos sanando as deficiências das crianças e adolescentes, em especial no que diz respeito às carências afetivas.

A partir do que acreditávamos ser as necessidades daquela população, planejávamos as atividades do dia a dia, que certamente naquele momento eram prepositivas à mudança de atitude e significação de valores de nossos meninos e meninas, e na verdade sem nenhuma pretensão de fazer uma análise ou mensurar os resultados e os impactos destas ações.

Este fator certamente pode ser compreendido pelo caráter extremamente assistencialista que inevitavelmente transcorria nossas atitudes diante da realidade da comunidade²²³.

A análise, por um lado crítica, sobre “as atitudes” e sobre o “caráter extremamente assistencialista” da organização, mas por outro lado, sem reconhecer qualquer parâmetro sobre os modelos ou referenciais da época que predominava a concepção de educação popular. Contudo, a relação com organizações do Terceiro Setor, especialmente voltadas para qualificação, chamou para uma necessidade de alteração do trabalho depois de quase 25 anos. O Plano Pedagógico foi elaborado com muito custo de tempo, estudo e esforço. Para elaborar e defini-lo foi necessário também mobilizar as pessoas de todos os núcleos. Partindo de uma análise contextual e colocando também como parâmetro “as metas para o novo milênio”, a equipe se integrava aos modelos de formação do Terceiro Setor.

O Plano Pedagógico a partir da estrutura lógica de objetivos estabeleceu-se um objetivo geral que foi desmembrado em objetivos específicos para áreas de atuação: Educação Infantil, Educação Complementar e Educação Profissionalizante.

O Plano Pedagógico também apresenta as “concepções sustentadoras” destacando a influência de Antônio Carlos da Costa, Paulo Freire, Celestin Freinet, Lev Vigotski, Edgar Morin e Fernando Dolabella. Cada qual foi estudado e no plano aparecem resumidamente algumas características definidas por estes educadores. Contudo, nenhuma menção foi feita para o método VER, JULGAR e AGIR tão reverenciado no período movimentista. A preocupação da elaboração do plano também foi centralizadora, pois o mesmo vale para todos os núcleos, sem considerar as peculiaridades locais ou, como fora no primeiro período descrito, quando as iniciativas brotavam de acordo com as necessidades locais. No momento,

²²³ Documento: Proposta de avaliação – Histórico. 2007

há uma forte padronização dos processos e homogeneização dos planos, dos objetivos e das atividades.

Por fim, ainda queremos fazer uma análise sobre a segunda metade da primeira década no milênio, que não possuímos ainda elementos suficientes para identificar suas consequências e se existem, não puderam ser constatados por nossas fontes de informação²²⁴. Apenas constatamos que as organizações como ACPJC têm por um lado, um apoio voltado para qualificação técnica focado para o atendimento e por outro lado, as organizações do Terceiro Setor, especialmente as organizações de assessoria, que não dão conta do referencial histórico que esta organização carrega quando investe nas propostas de qualificação de gestão. Gostaríamos de encerrar esta parte histórica citando uma passagem (bastante longa) da obra de Feltran (2011) porque retrata exatamente o que temos observado no processo histórico desta organização.

O vetor da atuação política das organizações locais nas periferias de São Paulo, na interface entre sociedade e Estado, majoritariamente se inverte nas últimas décadas: as ações coletivas diminuíram seu papel de mediar o acesso ascendente das demandas sociais populares ao mundo público, como fizeram os movimentos sociais populares ao mundo público, como fizeram os movimentos sociais, e passaram majoritariamente a intermediar o contrário, o acesso descendente dos atores relevantes na esfera política aos setores populares (então vistos como público-alvo). Em um sistema político que se consolida, como o brasileiro, há aí duas novidades comparativas, notadamente no cenário latino-americano pós-autoritário. Em primeiro lugar, a presença de organizações das periferias urbanas inseridas institucionalmente, ainda que de modo subalterno, sinaliza para consolidação de um sistema de participação social no Estado que conta com a presença de um conjunto extenso de organizações sociais. Em segundo lugar, esse sistema de participação das organizações das periferias no mundo político sinaliza uma maior capilaridade social das políticas públicas, o que é comprovado na ampliação do acesso aos serviços públicos nas periferias de São Paulo²²⁵.

As análises de Feltran²²⁶ retratam com fidedignidade a situação das organizações sociais da periferia da metrópole paulistana e, no caso de nosso sujeito político, não se encontra somente neste contingente de organizações sociais que contribuem para “capilaridade social das políticas públicas”. Sua relação não se dá apenas com o Estado, mas

²²⁴ O Anexo 8: Quadro referente Número Geral de homicídios – Distrito do Iguatemi e da cidade de São Paulo (2000-2007) mostra que a partir de 2007 há uma redução drástica de homicídios tanto na cidade de São Paulo como no Distrito do Iguatemi. Isso deve a uma nova dinâmica social e uma organização nas regiões periféricas da região metropolitana de São Paulo e que altera em muitos os sentidos existenciais tanto de pessoas (especialmente os mais jovens inseridos na informalidade) como de organizações sociais. Nós concordamos com Feltran sobre o impacto deste contingente que não é mais migrante e católico, mas “filho do próprio território” e distante dos referenciais de formação de grupo do período chamando assim de movimentista.

²²⁵ Feltran, 2011, p. 30-31.

²²⁶ A pesquisa de campo de Feltran foi realizada no Distrito de Guaianazes ao lado do Distrito do Iguatemi.

com a Igreja. Passaremos a analisar estas questões históricas dentro de um processo grupal porque estamos interessados numa análise que contemple a formalização organizacional, a consciência de pertencimento de grupo e a relação com outros grupos.

5. Processos grupais

Começamos pelo nome de nosso objeto de estudo: **Ação-Comunitária-Paroquial-Jardim-Colonial**. “*O nome é mais que um rótulo ou etiqueta: serve como uma espécie de sineta ou chancela que confirma e autentica nossa identidade. É o símbolo de nós mesmos*”²²⁷. O nome da ACPJC é uma tríade que marca a sua identidade e uma afirmação que justifica o seu surgimento. É uma referência também à Igreja Popular. Ação feita de pessoas da base, do povo que se reúne em comunidade e que estão ligadas à estrutura da Igreja Católica. Ação para mobilização – de movimento social – comunidade como espacialidade que favorece a reunião de pessoas; e, paroquial, configura-se a institucionalidade eclesial e está submetida não à hierarquia, mas à fé do povo. Povo aqui não é uma referência genérica, vazia ou demagógica, mas aqueles que fazem parte da afetividade de olhar a partir da realidade dos que vivem e percebem as contradições da sociedade.

O nome deste sujeito político revela sua gênese, sua época e o seu pensamento ou sua visão de mundo naquele momento, e revela também um grupo de pessoas que almejava novas formas de organização, inseridos no contexto social e não confinados nas institucionalidades vigentes. Acreditavam na vida comunitária como contrainstitucionalidade. Assim, no meio dessa contestação e embebidos da utopia, criaram a Igreja Popular.

A ACPJC tem 40 anos, e, especialmente nos últimos 15, passou por tantas revoluções na área da comunicação e ainda permanece resistente, e com o mesmo símbolo institucional (vide anexo 11: *Logo da ACPJC*) desde sua origem. A imagem é um desenho em preto e branco que apresenta no lado esquerdo o nome da instituição, que toma todo o espaço, e do lado direito surgem inúmeras residências tendo no centro uma cruz franciscana. A imagem revela o compromisso com os empobrecidos que é o fundamento da Igreja Popular. A Igreja Popular revela sua posição, ou melhor, toma partido.

Como já foi dito, o grupo é uma experiência histórica que está determinada pelo tempo e pelo espaço e é resultado das relações sociais que vão sendo construídas no cotidiano, mas sem que se deva desconsiderar a peculiaridade dos seus membros como também a existência

²²⁷ Ciampa, 1986, 97.

de uma estrutura social. Em cada fase histórica da ACPJC foi possível identificar o tipo de grupo que predominou de acordo com as categorias de análise do processo grupal definidas no presente trabalho no *capítulo 1*.

A gênese deste sujeito político, que nós enfatizamos anteriormente como “*primeiro período*”, está marcada pelo caráter excepcional de reivindicar as necessidades básicas tais como água encanada, energia elétrica, canalização do esgoto, educação, entre outras. Havia o interesse que estas reivindicações fossem atendidas e se partia das necessidades principalmente pessoais. O fator da religiosidade popular foi determinante na organização inicial destas pessoas a partir de suas próprias residências e com isso os primeiros passos ou os primeiros reconhecimentos entre os participantes foram se dando como se fosse uma extensão da vizinhança. Não se tratava apenas de encontros, mas já se instituíam com certa organização: Clube de Mães. É a ruptura com o caráter do simples “*agrupamento*”, pois estabelecia uma regra de funcionamento e era muito forte a consciência de pertencimento a partir da formação de seus integrantes que viviam processos de marginalização parecidos em suas realidades; e, a relação com os outros grupos de mães veio se consolidar quando esta mobilização se vinculou a outro movimento: CEBs. A primeira ruptura que o Clube de Mães impôs, e, isto precisa ficar bem claro, foi assumir a sua própria capacidade organizativa; a segunda ruptura foi superar a visão caritativa que consistia em receber ou em ser tratado como objeto de concepções assistencialistas; e, terceiro, assimilou ou reconheceu um poder de articulação e de mobilização que rompia com seu isolamento. Este processo que foi se dando com as atividades que o grupo vinha desenvolvendo foi o alicerce para o próximo período que já carregava fortemente uma visão de “*direito de ter direito*” e uma caracterização de “*identidade de projeto*” voltada para resistir à estrutura política vigente e juntar-se com outros grupos para propor formas novas de atuação política.

Embora o Clube de Mães tenha assumido mais tarde uma identidade de ruptura com a visão caritativa também precisamos ressaltar seu caráter legitimador do *status quo* do Estado inexistente que ocorreu no início de seu surgimento. A partir das reivindicações o grupo chamava a atenção do Estado para os problemas locais, chamava a atenção também para sua responsabilidade e com isso legitimava a própria estrutura política vigente. Na condição de indivíduos que participavam assiduamente do Clube de Mães, era possível manter-se num grupo e experimentar ações que pudessem contribuir na formação de uma nova identidade muito mais forjada na relação com os outros. Mas imersos nas suas necessidades, nos seus interesses imediatos e no caráter de sobrevivência, os grupos não intervinham na alteração da

estrutura social dada a sua fragilidade e ainda predominava uma consciência mágica de que algo poderia acontecer sem o esforço concentrado para enfrentar a ideologia dominante e estigmatizante do empobrecido. Deparávamos, ante exposto, com um grupo que não se constituía como um *agrupamento*, mas como um grupo predominantemente do tipo primário.

O Clube de Mães propiciou o início da relação com outros grupos, mostrou a possibilidade de articulação e a capacidade de pessoas engajadas atuarem no campo da política. A ACPJC nasceu dentro desse movimento e este fato é notoriamente expresso nos documentos históricos muito mais evidenciado do que as CEBs. Ao mesmo tempo em que identificamos a estrutura predominante do grupo também reconhecemos alguns traços iniciais neste momento histórico de um grupo como a “*identidade de projeto*”.

O próximo período é marcado pelas inúmeras mediações institucionais que surgem na realidade do Iguatemi e os grupos, que são muitos, transitam intensivamente num processo de movimentação social. Como uma das poucas institucionalidades na época capazes de mobilização, a Arquidiocese de São Paulo utilizou-se de sua força estrutural para possibilitar que os grupos tivessem sua dinâmica própria, mas que não deixassem de ampliar suas ações no campo coletivo. Neste sentido, o Grupo de Mães que não se consegue definir claramente se eram mulheres ligadas à Igreja, ou ligadas às associações de bairro, ou ligadas a um movimento específico (como por exemplo, “custo de vida”) só conseguiu relevância política na relação com as CEBs. Desafios de fora para dentro foram colocados aos grupos constituídos e novas identidades assumiram com novas formas de organização, com novas formas de visão de mundo e com novas formas de consciência de pertencimento ao grupo. O debate agora ficava em torno nas necessidades para alterar o regime político vigente. Não simplesmente mudar por mudar, mas pensar em projetos políticos alternativos de democratização e que enfrentassem o caráter tão consolidado na cultura política de autoritarismo. ACPJC surgiu então efetivamente como um “**espaço de formação política e pastoral**” lado a lado com as CEBs. O grupo, neste momento, caracterizou-se sempre como um polo irradiador de ideias, de concepções e de planos de ações e mediador entre as várias ações e começavam ser alavancadas pelas CEBs. Aqui, é necessário mais uma vez ressaltar o papel da Igreja Católica, da Arquidiocese de São Paulo, do espaço de formação política e pastoral local e das CEBs. Havia uma linha de atuação clara que propiciou nas bases a formalização organizacional “pensada” com a definição de responsabilidades e com a regulação sobre funcionamento entre estas partes constituídas. Em cada instância havia grupos que poderiam ser denominadas de tantas formas conforme o interesse e as necessidades; mas o grupo em análise institucionalizou-se e várias frentes foram criadas de

acordo com as necessidades e interesses destas comunidades, mas agora movidas por um plano de ação e as decisões devendo ser tomadas por todos. O assembleísmo ou até o basismo vem deste período como uma forma que instituir o poder para todos sem distinção, mas também o caráter especial que a decisão é de cada um com todos. Estava claro que o processo grupal não se constituía num grupo primário legitimador da macroestrutura, mas posicionado enquanto representação de uma classe social. Era evidente a polarização e uma necessidade de saber de qual lado se estava. Constitui-se um grupo tipicamente estrutural marcado pelo interesse coletivo, e, é aqui, neste ponto histórico que tem a origem a Igreja Popular, pois diante da drástica distinção do poder entre os que tem muito e os que tem quase nada se reproduzia nas relações sociais e resultava na própria constituição do Estado marcado muito mais pelo interesse privado do que público. É o surgimento de uma igreja que toma partido e institui com isso uma ética religiosa que está calcada numa opção: a opção pelos pobres. Mas esta opção não é pela pobreza, mas opção partidária de ficar com os empobrecidos. É neste momento que o grupo se institui como sujeito político que assume a sua capacidade de fazer história e assume uma atitude de luta contra as formas de dominação. Apesar de este período ter sido muito curto deixou marcas para sempre na vida da ACPJC por ter se caracterizado pelas diversas frentes e grupos de atuação. Contudo, dado a mudança de posições ocorridas no interior da Igreja Católica Romana iniciou um período de alteração na compreensão sobre o envolvimento político da igreja. Estas mudanças afetaram diretamente a vida da ACPJC na relação com a Igreja. Ao mesmo tempo, a processo de democratização no país alargava novas possibilidades de atuação das lideranças comunitárias locais. A partir de então, a ACPJC começa a viver uma tensão constante entre as transformações da Igreja e a do Estado.

Quando a ACPJC institui o convênio com o Estado e se torna parceiro na viabilização das políticas na área da infância da juventude temos rapidamente uma ruptura no grupo até então. Percebemos novamente a reformulação nos aspectos organizativos, a consciência de pertencimento de grupo se desloca para agora recentes núcleos de atendimento e o poder se fragmenta. Durante longos 20 anos percebemos a organização buscando melhorar suas instalações físicas, que para o atendimento eram precárias e inadequadas. Evidentemente resquícios ficaram do período anterior especialmente nos encontros com todos os núcleos. A busca por uma nova identidade encontrou no campo da luta pelos direitos da criança e do adolescente uma bandeira. A pastoral do menor ganha notoriedade e as organizações seguem estas orientações de articulação e de encaminhamento. Temos uma mudança estrutural significativa que altera a dinâmica das bases movimentistas quando são convidadas a fazer parte da execução de políticas públicas. Aquilo que constituía uma estrutura de organização a

partir de um espaço de formação política e pastoral passou por um processo extremo de fragmentação que naquele momento entendido como “descentralização”. Dada a tendência de atuar em diferentes frentes, com diferentes grupos e com diferentes comunidades e somado ao desaparecimento gradativo das institucionalidades mediadoras, a fragmentação passou a ser uma realidade. Perde-se a noção então de qual grupo estamos fazendo análise dado este esvaziamento. Contudo, a ACPJC encontra-se envolvida em um novo segmento de atuação e garante sua identidade com esta atividade na realidade social. Assumir uma política setorial naquele momento significava também não fugir da responsabilidade com as questões sociais locais, o que definia claramente a atividade do grupo e exigia a reconfiguração do funcionamento da organização. A consciência de pertencimento com isso também se fragmentou com as preocupações locais focadas para atividades internas e para responder às demandas instrumentais estabelecidas por um convênio. Em processo de democratização e ainda sem clareza sobre as regras que viriam a ser estabelecidas na negociação e no reposicionamento das forças políticas o grupo “ergueu a bandeira” de “defesa dos direitos das crianças e dos adolescentes”. Mas devemos insistir na alteração da identidade do grupo pela as atividades desenvolvidas e pelo público com qual trabalhava sem fazer distinção. A partir deste momento o grupo tem um segmento claro de atuação e se distancia das questões externas. Somando com as pressões conservadoras eclesiais o grupo se reduz ainda mais para questões internas. Estamos aqui nos referindo a um grupo tipicamente funcional que atua para “satisfação de necessidades sistêmicas” e passamos a ter um “grupo de educadores” com uma responsabilidade bem definida dentro da sociedade.

Este grupo funcional continuou com as mesmas características do período anterior, mas depois de conquistado um regime democrático com eleições livres para todos os níveis e com criação de legislações setoriais as exigências para organizações de atendimento passa a ser cada vez maiores e cada vez mais reforçado o papel social “dos educadores” das “organizações de atendimento” de crianças e adolescentes. Reforça o grupo como funcional com baixa capacidade de mobilização. O poder do grupo se dilui frente aos outros grupos. Neste momento a constituição de vários grupos e separados entre si podemos destacar a relação entre o Centro de Profissionalização do Adolescente (CPA) voltada como próprio nome já diz para educação profissionalizante e as organizações ligadas ao atendimento de crianças e adolescentes como educação complementar. O CPA consegue maior visibilidade interna e externa pela alta demanda encontrada na região para encaminhamento profissional de adolescentes. Este núcleo desenvolveu uma capacidade de articular diversos atores para colaborarem no processo de admissão do jovem ao primeiro emprego. Várias parcerias são

alinhavadas, mas isso não significa capacidade de assumir um papel de mediação dentro da ACPJC. Assume sim um papel concorrencial ou as vezes predominando uma concepção velada de separação sem nunca chegar à sua efetivação. É neste período que também temos que destacar o embate interno da Igreja Católica entre progressistas e conservadores e a tendência da Igreja Romana cada vez mais acentuar-se ao conservadorismo. A ACPJC continua sendo um grupo funcional que cumpre com uma função relevante na sociedade e, quando um grupo obtém reconhecimento de sua competência para resolver uma determinada questão social, o reconhecimento não é da ACPJC, mas do grupo. A ACPJC assume papel meramente administrativo.

A primeira década do milênio começa com o desafio de reconhecer a própria identidade provocada muito mais com o contato com grupos externos. Ao dispor de uma formação, primeiro, na área de gestão, e, depois, na área pedagógica dentro de uma rede de organizações congêneres um novo grupo se constitui de coordenadores de cada núcleo de atendimento. Este grupo se reúne sagradamente uma vez por semana para discutir propostas pedagógicas, questões legais na área do direito, organização dos encontros gerais que ocorrem uma vez por mês como fechamento. As atividades de formação levaram a novamente reconstituir um grupo e ao mesmo tempo rever as premissas que ainda estavam ligadas a um período que os próprios integrantes do grupo e que tem responsabilidade de coordenação denominam de “assistencialista”. Neste sentido, na reconfiguração da identidade fez-se uma nova reestruturação organizacional e voltou a se ter uma consciência de pertencimento ao grupo e buscar alternativas de recursos financeiros e de conhecimento fora da organização. Reforça sua identidade para discutir de igual para igual com o CPA que adota uma posição discreta para este envolvimento institucional. Esta reconfiguração da identidade se confronta com formas de organização herdadas do passado como um grupo funcional que cumpre com suas responsabilidades sociais na sociedade. Os organogramas tanto da ACPJC como o organograma das funções nos núcleos tem um caráter extremamente hierárquico e bem diferente do período inicial. Há uma separação entre pedagógico e administrativo e podemos com isso trazer as referências de Castells quando este nos oferece suas categorias de análise inseridas para análise do processo grupal. Este grupo atual não se constitui como uma identidade legitimadora, mas muito mais de resistência. Mas há duas formas de resistência que poderemos considerar: primeira, resistência para não alterar princípios construídos ao longo da história e que definem sua identidade ligada às atividades da Igreja Popular; segunda, resistência para mudança e para atualização de seus referenciais dentro da história. A formação na gestão fez com que um grupo se constituísse como espaço de mediação entre os

núcleos e a diretoria, ou melhor, a presidente. Ao serem pro-vocados para elaborarem um projeto político pedagógico o grupo fez um esforço imenso de síntese, de recuperação histórica, de sistematização, de definição de seus fundamentos pedagógicos. O projeto político pedagógico expõe a identidade da ACPJC. O plano de ação separa três serviços: educação infantil, educação complementar e educação profissionalizante, mas não cria um plano referencial para próprio grupo mediador formado agora por coordenações de cada núcleo. Além disso, os fundamentos pedagógicos estão baseados num conjunto de autores que colidem entre si com seus próprios elementos de fundamentação educacional. O plano de ação ainda reforça a fragmentação dos grupos. Para reforçar esta fragmentação surge a possibilidade de atuar com a educação infantil e um novo ator aparece para estabelecer convênios, mas com mais exigências do que a Secretaria de Assistência e Desenvolvimento Social: Secretaria de Educação. O grupo ávido por novos desafios, recém formado dadas às novas exigências legais para atuação nas organizações sociais não consegue se constituir enquanto mediação das ações.

O processo de cooptação frente ao estado também tem sua peculiaridade. Não há nada mais representativo do que “a cor da assistência social”, a “cor azul” (vide anexo 12: FOTOS). O recurso, a formação, os objetivos, as diretrizes e a motivação provém da estrutura da Secretaria de Assistência e Desenvolvimento Social.

Diante da Igreja ou na Igreja também têm suas peculiaridades, mas não se estabelece com subalternidade, pelo contrário, o trabalho social dentro do espaço eclesial é a marca mais evidente da Igreja Popular e de resistência. Se as atividades religiosas ocorrem sempre nos finais de semana, a profanação deste espaço ocorre durante a semana com atividades desvinculadas do sagrado. A marca da Igreja Popular é não estabelecer fronteiras. Mas hoje quem seriam os indivíduos concretos que de fato representam estas concepções? Assim como dentro da ACPJC se estabelece uma resistência para não mudar a realidade do convênio que institui a subalternidade, por outro lado representa uma resistência contra o movimento das CEBs permanecerem contrárias às concepções de individualização, hierarquização e institucionalização. Mas como poderíamos qualificar esta consciência de resistência? Esta pergunta pertinente será respondida mais além, pois somente a categoria “afinidades eletivas”, no nosso entendimento, tem condições para responder esta questão.

O grupo atual tem uma característica que vai do grupo funcional para primário. Há clareza quanto à responsabilidade social, mas estes grupos funcionais encontram-se em todos os núcleos. Ao deslocarmos nossa análise para o sujeito político, para ACPJC, nós nos remetemos a um grupo de coordenadores. Estes, nas suas relações iniciam um processo grupal

muito mais focada pelos interesses interpessoais. Suas relações de pacto com o poder diretivo os aproxima afetivamente, que de tal forma retornam as práticas em busca de alguma estrutura que possa consolidar uma nova história se de fato estão interessados nisso. Para investigar este nível de consciência seria necessário maior aprofundamento e analisando históricos pessoais.

6. Afinidades eletivas: ética religiosa (Igreja Popular) e Utopias Sociais (Movimentos Sociais).

Definimos aqui afinidades eletivas como uma das categorias para dar conta de analisar a relação entre ética religiosa e utopia social, considerando que a ACPJC esteve num determinado momento de sua história institucional inserida neste debate e nas implicações práticas destas concepções de mundo, que por sua vez podem ser consideradas como totalmente distintas e sem nenhuma possibilidade de combinação ou de fusão. Entendemos como ética religiosa na ACPJC, o engajamento de indivíduos junto à realidade social. Não qualquer realidade, mas a realidade dos empobrecidos. Por outro lado, estamos nos referindo à utopia como uma “*função subversiva*” ou “*uma função crítica*” e uma “*aspiração de uma realidade ainda não existente*”. As expressões a seguir extraídas do Plano Pedagógico dá a verdadeira condição do que o grupo tem como visão de mundo.

(...) a ênfase está no fato da ACPJC primar por um processo educativo que tem como referência a coletividade como instrumento poderoso para a libertação;

(...) os núcleos de atendimento passam a ser referência para as famílias da comunidade, articulando os serviços públicos e comunitários, despertando para o trabalho transformador da realidade, sendo espaços constantes de reflexões, avaliações, místicas e compromissos com a comunidade;

Os programas e projetos expressos neste documento visam influenciar o desenvolvimento local, integrado e sustentável, fluindo na qualidade de vida dos atendidos, na perspectiva de que eles sejam sujeitos ativos de multiplicação e transformação social;

Contribuir, mediante uma ação educativa libertadora, em formação profissionalizante, para que jovens do meio popular sejam sujeitos do seu processo de inclusão social e da construção de uma sociedade justa e solidária;

construir coletivamente novos conhecimentos (...) desenvolver a pedagogia da presença, (...) estabelecendo objetivos e metas precisas, para uma práxis libertadora, onde o

*educando, o educador, a família e a comunidade, em parceria, construam uma prática que transforme o sistema*²²⁸.

As expressões se fundamentam muito mais como uma abordagem da “utopia social” quando são expostas as ideias constantes de “transformação da realidade” e ao mesmo tempo e quando se faz referência à “construção coletiva do conhecimento” ou “o compromisso da comunidade” faz-se referência a uma “ética religiosa”. Perguntamo-nos por que ainda se resiste em colocar no discurso estas duas concepções?

Defendemos que afinidades eletivas entre “ética religiosa” e “utopia social” se constituem objetivamente na realidade, considerando: 1) **correspondência**: as duas visões de mundo relacionam-se como “potência em ato” – ou seja, ao retratar uma “educação libertadora” ou uma “*práxis* libertadora” está se referindo aos empobrecidos e sobre a condição de vida destas pessoas, e, por outro lado, a perspectiva de “transformação do sistema” ou “transformação social” é a “utopia” deste grupo; 2) **eleição**: as duas configurações de visão de mundo têm uma relação como se fosse de mútua escolha, isto porque os fundamentos de uma “Igreja Popular engajada e compromissada com os problemas sociais precisam de um método para “ver, julgar e agir”. Não adianta o simples comprometimento se este não vier acompanhado pela crítica que o move para uma atuação social; 3) **combinação**: verificamos a partir dos documentos é que as duas “visões de mundo: ética religiosa e utopia social” já se constituem uma “fusão total” – não é possível falar desta “ética religiosa” que tem seus fundamentos na Igreja Popular separada de uma visão de “utopia social”; 4) **figura nova**: a fusão total institui uma figura completamente nova na realidade social e isso ocorreu na América Latina e no Brasil a partir da atuação das CEBs.

Concluimos que o grupo objeto de nossa pesquisa encontra-se hoje retornando à situação de grupo primário, ou seja, voltando para questões mais interpessoais do que para uma visão mais coletiva. Contudo, é uma grande incógnita sabermos como a ACPJC lidará com estas questões externas: a) o Estado tendo um papel preponderante; b) A Igreja voltando-se mais para os aspectos de evangelização e menos com os de cunho social; c) distante da realidade da comunidade por que também se institucionalizou. Talvez ainda seja muito prematuro qualquer tipo de prognóstico destes grupos, mas é inegável a força que ainda carregam, mesmo com tantas adversidades.

As forças atuais, tanto o projeto político vigente na região, que instituiu a terceirização dos serviços públicos, como o predomínio do conservadorismo nos últimos anos da Igreja

²²⁸ Extraído do Plano Pedagógico.

Católica, não são favoráveis às lutas sociais. As afinidades eletivas entre “ética religiosa” e “utopias sociais” estão em estado de latência e, por isso, é muito cedo para prever como estas questões poderão ganhar relevância. O certo é que a realidade social mudou muito e os grupos ligados às institucionalidades começam a perder o sentido prático para justificar um discurso que teve uma função tão determinante na realidade, por que justamente estava conectado à ela.

A ética religiosa sem a utopia social é retorno ao estado caritativo. A utopia social sem a ética religiosa continua sendo sua força para transformação da realidade social.

O Estado capitalista para Marx (1991) é mediador, é livre e é um “Estado ateu”. Na visão de Marx este Estado “*anula a propriedade privada através do direito do sufrágio e coloca uma visão política de que “a grande massa trinfou sobre os proprietários e o poder do dinheiro”*”²²⁹. Este Estado subsiste porque justamente faz prevalecer esta “*generalidade*”. Neste sentido, a religião é abolida pelo Estado, mas ela retorna ao Estado com mais força e sendo dominada por ela. Marx reconhece sim que a “*emancipação política é um grande progresso, mas não é a última etapa da emancipação humana em geral*”²³⁰. A emancipação geral surgirá com a abolição da propriedade privada e, conseqüentemente, com a abolição da religião.

Weber (1999) retratou muito evasivamente sobre “a ética católica” e analisou muito mais sobre “a ética protestante”. Ele faz menção sobre a diferença entre a ética protestante e a ética católica, mas apenas para referir-se ao que se diz popularmente: o protestante com tendências a secularização e à vinculação materialista e ao católico tranquilo e sem interesse aos bens materiais. Löwy (2000) interpreta que mesmo que não se tenha uma sistematização de Weber sobre este assunto, há um “subtexto” para ser compreendido de que a “ética católica” tende a ter um ambiente menos favorável ao espírito do capitalismo²³¹. Weber, em um determinado momento, estudou a resistência da Igreja Católica (como também a luterana) em ceder à cobrança de taxas juros, e, é perceptível que há uma distinção de princípios. Löwy resume o que considera uma “*afinidade negativa*” da igreja católica com o capitalismo e presente nas análises de Weber:

*(...) Weber insinua a existência de uma aversão, rejeição, básica e irreconciliável, ao espírito do capitalismo, por parte da Igreja Católica (e provavelmente também por parte de algumas denominações protestantes). Poderíamos falar de uma espécie de antipatia cultural – no sentido antigo, alquímico da palavra, “de falta de afinidade entre duas substâncias”. Em outras palavras, temos aqui uma exata inversão da afinidade eletiva [Wahlverwandtschaft] entre a ética protestante (algumas formas dela) e o espírito do capitalismo: haveria assim, entre a ética católica e o capitalismo, uma espécie de afinidade negativa – usando este termo como Weber o faz quando fala dos “privilégios negativos” das comunidades párias*²³².

Da Mata (2008) ao analisar a obra de Troelsch - *A essência do mundo moderno (1907)* - afirma que este autor esmiúça e caracteriza a modernidade, bem como identifica o lugar da religião nesta época (e também futura). Identifica então três pilares, ou três campos de forças

²²⁹ Ibid., p. 25.

²³⁰ Marx, 1991, p. 25.

²³¹ Löwy, 2000, p. 35.

²³² Ibid., p. 40.

de uma “infraestrutura” do mundo moderno composto de alguns “*componentes culturais institucionais que resulta ou caracteriza o ‘espírito’ moderno*”²³³: O Estado, o individualismo político e o capitalismo que despersonaliza e coloca numa “*situação análoga à escravidão antiga e servidão medieval*”.

Destes três pilares que compõe “*o edifício cultural erigido sobre a infraestrutura*” moderna, Troelsch vai desvelando as suas diversas camadas e apresentando cada elemento: 1) “**Esfera jurídica**” que veio substituir os valores cristãos por uma “moral laica”; 2) “**A Ciência**” que concedeu a vitória contra os dogmas da Igreja e criou um ambiente de otimismo a partir de um método de comprovação e, com ele adveio o “*relativismo*”, pois “*não deixa espaço algum para verdades e ideias absolutas, indistintivamente válidas*”. 3) **A arte** que descobre a condição do indivíduo no mundo com uma tendência “pessimista”; 4) **A filosofia** afasta-se definitivamente da religião e assume um caráter cético com a tendência muito maior para a história da filosofia do que propriamente a filosofia; 5) **A moral** também não está mais ligada aos preceitos da religião, mas se apresenta “multifacetada”; e, enfim, 6) **a Religião** na visão de Troelsch não tem probabilidade de desaparecer ou perder força e não terá uma ligação tão fortemente com a Igreja (com a institucionalidade) como tinha no passado. Surgirão várias formas de vida religiosa extra-eclésiástica, e, o cristianismo em específico, “amalgamado” com a “cultura moderna”, passa a assumir tantas formas diferentes e proclama que o fim da igreja institucional que se estrutura numa base hierárquica. Troelsch não consegue ver uma emancipação do mundo moderno sem o cristianismo. O mundo moderno é consequência do próprio cristianismo, portanto, a questão é como inserir-se neste contexto tão plural.

Troelsch, conforme análise de Da Mata, insiste na recusa atual pelo “*modelo eclesiástico*”, mas não à religião. Ele identifica dois tipos que sempre conviveram dentro do Cristianismo: “Igreja e a seita”. A igreja passa a ser um ambiente mais conservador, mas são mais flexíveis. Diferentemente das seitas que adotam um papel mais inflexível quanto aos dogmas e que adquire centralidade “*o sentimento religioso e a fé individual*”. Além disso, a possibilidade de facilmente criar associações livres permite o surgimento de várias comunidades, tendo como consequência a desagregação das igrejas antigas ou tradicionais. Mas tudo isso também tem como consequência o processo de “privatização da religião” como foi propriamente discorrido por Marx (1991) e Weber (1999). Pergunta-se “*Quais serão as possibilidades futuras do cristianismo?*”. Para Troelsch, surgirá um novo tipo de cristianismo:

²³³ Da Mata, 2008, p. 2.

“o *livre-cristianismo*” baseado na vida interior (individual) e na substituição da concepção do pecado por um preceito de “*elevação da vida individual*”. Mas o que se poderia esperar de um cristianismo tão individualizado? Esta é uma questão para se aguardar, mas não se pode deixar de admitir a possibilidade também ao retorno “às *formas tradicionais de exercício religioso coletivo*”.

As concepções da Igreja Popular reconhecem em Marx a crítica contra o capitalismo e a perda do senso de generidade. As CEBs reforçam a visão do comunitarismo e a Teologia da Libertação que é sua sustentação doutrinal e também reconhece a crítica contra o individualismo político e contra todas as formas de exploração do homem pelo homem. Também não se nega que a emancipação humana é mais ampla que a emancipação política, mas evidentemente não se reconhece a necessidade de abolir a religião.

A ética religiosa e a utopia social que discorremos o tempo todo neste trabalho como visões diferentes, mas que no âmbito da Igreja Popular, defendemos que encontram-se em fusão. Tal fusão ou combinação teve relevância pelos membros do grupo numa determinada época de sua história. Suas marcas ainda permanecem muito fortes no discurso, mas não em suas ações. ACPJC, no seu momento atual, relaciona-se com as duas grandes institucionalidades, Igreja e Estado, sem aquele caráter mediador tão forte da década de 1970. Encontramos este grupo legitimando as estruturas dominantes (nas palavras de Castells) e sem uma identidade de projetos, ou seja, um grupo com uma proposta crítica de subversão do Estado cooptador. Encontramos um grupo primário que se fortalece pelas suas relações interpessoais e carrega evidentemente também as marcas de um grupo funcional dada a responsabilidade social com um segmento de atendimento. Este grupo, contudo, começa refletir muito timidamente sobre a condição atual, mas não contestando o Estado. Contestando sim o caráter da Igreja se de fato ela se resguarda ainda numa identidade de Igreja Popular. Resta saber se esta iniciativa partirá da própria estrutura da Igreja Católica (que no momento demonstra muito mais uma linha conservadora do que progressista) ou do próprio grupo da ACPJC. Neste sentido, a consonância de pertencimento do grupo está evidente até mesmo pela herança histórica que o constitui – mas a consciência crítica relacionada com uma subversão ou crítica mesma ao sistema política com um plano de ação e uma formalização organizacional para estabelecer uma crítica ao jogo político ou, mais amplamente ao sistema político, passa muito longe do grupo analisado neste estudo de caso.

O processo grupal e as categorias de análise definidas neste trabalho e partindo essencialmente de Sílvia Lane e Martin-Baró dão conta para o aprofundamento dos estudos sobre a relação entre o singular e universal, entre o indivíduo – grupo – Sociedade, o processo grupal.

BIBLIOGRAFIA

ABRAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Volumes I, VIII e IX. 3ª Edição. Lisboa/Portugal. Editora Presença. 1984.

ADLER, Mortimer J. *Aristóteles para Todos*. São Paulo/SP. Prol Editora. 2010.

ANDRÉ, Marli Eliza Dalmaso Afonso de. *Estudo de caso em Pesquisa e Avaliação Educacional*. Brasília/DF. Liber Livro Editora. 2005

ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*. Lisboa/Portugal. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2010.

BADIOU, Alain & **ALTHUSSER**, Louis. *Materialismo Histórico e Materialismo Dialético*. São Paulo/SP, Global editora, 1979.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio Martín-. *Sistema, grupo y poder – Psicología Social desde Centroamérica II*. Uca Editores. San Salvador (El Salvador). 1989.

_____. *Acción e ideología – psicología social desde centroamérica*. Uca Editores. San Salvador (El Salvador). 2001.

BARON, Atílio A. *Filosofia Política Marxista*. São Paulo/SP, Cortez Editora, 2003.

BAZARIAN, Jacob. *O problema da verdade*. São Paulo, Círculo do Livro, 1982.

BETTO, Frei. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. São Paulo/SP. Editora Brasiliense, 1981.

BOCK, Ana Mercês B. (organizadora). *A dimensão subjetiva da realidade – uma leitura sócio-histórica*. São Paulo/SP, Editora Cortez, 2009.

BOFF, Leonardo. *Igreja Carisma e Poder – Ensaio de Eclesiologia Militante*. Petrópolis/RJ, Editora Vozes, 1981.

_____. *Nova Evangelização – Perspectiva dos Oprimidos*. Fortaleza/CE, Editora Vozes, 1981.

_____. *E a Igreja se fez povo*. São Paulo/SP, Círculo do Livro, 1990.

BÜHLMANN, Walbert. *O 3º Mundo e a 3ª Igreja – Uma análise do presente e do futuro*. São Paulo/SP, Edições Paulinas, 1976.

CAMPOS, Regina Helena de Freitas (Org.). *Psicologia Social Comunitária – da solidariedade à autonomia*. LANE, Sílvia Tatiana Maurer. *A psicologia social na América Latina: por uma ética do conhecimento*. 13.ª Edição. Editora Vozes. Petrópolis/RJ. 1996.

_____. *Paradigmas em Psicologia Social – A perspectiva Latino-Americana*. LANE, Silvia Tatiana Maurer. *Histórico e fundamentos da psicologia comunitária no Brasil*. 3.^a Edição. Editora Vozes. 2000.

CASTELLS, Manuel. *O poder da Identidade*. São Paulo/SP. Editora Paz e Terra, 2008.

CHAUI, Maurilena. *O que é ideologia?* São Paulo/SP. Editora Brasiliense. 2001.

CHRISTO, Carlos Alberto Libânio – “Frei Betto”. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. São Paulo/SP, Editora Brasiliense, 1981.

CIAMPA, Antônio da Costa. *Identidade – um estudo de psicologia social sobre a estória do Severino e a história da Severina*. Tese de Doutorado. São Paulo/SP. 1986.

DOIMO, Ana Maria. *Movimento Social Urbano, Igreja e Participação Popular*. Petrópolis/RJ. Editora Vozes, 1984.

DUSSEL, Enrique. *História da Igreja Latino-Americana (1930 – 1985)*. São Paulo, Edições Paulinas, 1989.

_____. *Filosofia da Libertação – superação analética da dialética hegeliana*. São Paulo/SP; Edições Loyola, 1986.

FELTRAN, Gabriel de Santis. *Fronteiras de Tensão – Política e Violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo/SP. Editora UNESP, 2011.

_____. *Desvelar a política na periferia – Histórias de Movimentos sociais em São Paulo/SP*. Associação Editorial Humanitas, 2005.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis/RJ. Editora Vozes. 2007.

FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro/RJ. Editora José Olympio, 1987.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro/RJ. Editora Paz e Terra, 1988.

_____. *Educação e Mudança*. Rio de Janeiro/RJ. Editora Paz e Terra. 1986.

_____. *Pedagogia da Autonomia – saberes necessários à prática educativa*. Editora Paz e Terra. 2003.

FURTADO, Odair & **SVARTMAN**, Bernardo P. *Trabalho e alienação*. In: **BOCK**, Ana Mercês B. & **GONÇALVES**, Maria da Graça M. *A dimensão subjetiva da realidade – uma leitura sócio-histórica*. São Paulo/SP. Editora Cortez. 2009.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. *As Afinidades Eletivas*. São Paulo/SP. Editora Nova Alexandria. 2008.

GONÇALVES, M.G.M. & **BOCK**, A. M. B. (orgs). *A dimensão subjetiva da realidade – uma leitura sócio-histórica*. **KAHALE**, Edna M. S. P. & **ROSA**, Elisa Zaneratto. *A construção de um saber crítico em psicologia*; **AGUIAR**, Wanda et alii. *Reflexões sobre*

sentido e significado; FURTADO, Odair & SVARTMAN, Bernardo P. *Trabalho e alienação*; Gonçalves M. G. M & BOCK, Ana M. B. *A dimensão subjetiva dos fenômenos sociais*. São Paulo. Cortez Editora. 2009.

GOHN, Maria da Gloria. *Teoria dos Movimentos Sociais – Paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo/SP. Edições Loyola. 1997.

_____. (org.). *Movimentos Sociais – no início do século XXI – Antigos e novos atores*. Petrópolis/RJ. Editora Vozes. 2003.

_____. *A força da periferia*. Petrópolis/RJ. Editora Vozes. 1985.

GUIMARÃES, Frei Almir Ribeiro. *Comunidade de Base no Brasil – uma nova maneira de ser Igreja*. Petrópolis/RJ, Editora Vozes, 1978.

HEGEL, Gerog W. F. *Fenomenologia do Espírito. Pensamento Humano*. Petrópolis/RJ. 5ª Edição. 2002.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo/SP. Companhia das Letras, 1999.

IANNI, Octavio. *Sociologia da Sociologia*. São Paulo/SP. Editora Ática, 1989.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa/Portugal. Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. São Paulo/SP. Editora Paz e Terra. 2011.

LANE, Sílvia T. M. *Avanços da Psicologia Social na América Latina*. In LANE, S.T.M & SAWAIA, B. B. *Novas Veredas da Psicologia Social*. São Paulo/SP. Brasiliense, 1995.

LANE, Sílvia, T. M. & **CODO**, Wanderley (orgs.). *Psicologia Social – o homem em movimento*. Editora Brasiliense. São Paulo/SP. 1984.

LANE, Sílvia T. M. & **SAWAIA**, Bader Burihan (orgs). *Novas Veredas da Psicologia Social*. 2008. São Paulo/SP. Editora Brasiliense. 2008.

LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa central - um estudo de afinidade eletiva*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Romantismo e Messianismo*. São Paulo/SP. Editora Perspectiva, 1990.

_____. *A guerra dos deuses – Religião e política na América Latina*. Petrópolis/RJ. Editora Vozes. 2000.

_____. *A estrela da manhã – Surrealismo e marxismo*. Rio de Janeiro/RJ. Civilização Brasileira, 2002.

_____. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo/SP, Boitempo Editorial, 2005.

_____. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 18. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

LUNA, Sérgio Vasconcelos. *Planejamento de Pesquisa – uma introdução*. São Paulo/SP. Editora PUCP. 2007.

LUDKE, Menga & **ANDRÉ**, Marli Eliza Dalmaso Afonso de. *Pesquisa em Educação: Abordagens qualitativas*. Temas Básicos de Educação. Editora pedagógica e Universitária. 1986.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil (1916 – 1985)*. São Paulo/SP. Editora Brasiliense. 2004.

MANNHEIM, Karl. *Utopia e ideologia*. Rio de Janeiro/RJ. Zahar Editora. 1976.

MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

_____. *A questão judaica e Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo/SP. Editora Moraes, 1991.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo/SP. Boitempo Editorial, 2004.

MARX, Karl & **ENGELS**, Friedrich. *A Ideologia Alemã (I – Feuerbach)*. Editora Hucitec. São Paulo. 1989.

MARTINS, Sueli Terezinha Ferreira. *Processo Grupal e a questão do poder em Martín-Martín-Baró*. *Psicologia & Sociedade*; 15 (1) 201 – 217; 2003.

MATA, Sergio da. *Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch*. *Tempo e Sociedade*. Vol. 20. N.º2. São Paulo, 2008.

MATUS, Carlos. *Teoría General de La Producción y Del Juego Social*. Caracas/Venezuela, 1998.

MOTA, Carlos Guilherme Mota. *A revolução francesa – 1789 – 1799*. São Paulo/SP. Editora Ática, 1989.

NEWMAN, Fred & **HOLZMAN**, Louis. *O cientista revolucionário Lev Vygotsky*. Edições Loyolas. São Paulo. 2002.

OLIVEIRA, Betty. *A dialética do singular-particular-universal*. In: ABRANTES, Ângelo Antonio; SILVA, Nilma R.; MARTINS, Sueli Terezinha F. (orgs.). *Método histórico-social na psicologia social*, Petrópolis: Vozes, 2005.

PRADO Jr. Caio. *Evolução Política do Brasil – Colônia e Império*. São Paulo/SP, Editora Brasiliense, 1988.

POLITZER, Georges. *Princípios Elementares de Filosofia*. 3.ª Edição. São Paulo/SP/SP. Centauro Editora. 2007.

SAWAIA, Bader. *Sílvia Lane. Pioneiros da Psicologia Social*. Vol. 8. Conselho Federal de Psicologia/IMAGO. Rio de Janeiro/RJ. 2002.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena*. São Paulo/SP. Editora Paz e Terra, 1995.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. *A Gênese das CEBs no Brasil – Elementos explicativos*. São Paulo/SP, Edições Paulinas, 1988.

TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis/RJ. Editora Vozes. 1999.

TRIVIÑOS, Augusto, N. S. *Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais – A pesquisa qualitativa em educação (O Positivismo, A fenomenologia, o Marxismo)*. São Paulo/SP. Editora Atlas. 2009.

VALLS, Álvaro L. M. *O que é ética*. São Paulo/SP Editora Brasiliense, 2012.

VIGOTSKI, Lev. *Teoria e método em psicologia*. São Paulo/SP. Martins Fontes. 2004.

_____. *A Formação Social da Mente*. São Paulo/SP. Martins Fontes. 2008.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. *Democracia e Igreja Popular*. São Paulo/SP, Educ, 2007.

_____. *Educação Popular – metamorfoses e veredas*. São Paulo/SP. Cortez Editora, 2012.

WARREN, Ilse-Scherer. *Redes de Movimentos Sociais*. São Paulo/SP. Edições Loyola, 1993.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro/RJ. Zahar Editores, 1971.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo/SP. Editora Pioneira. 1999.

Sites consultados

www.prefeiturasp.gov.br/cidade/secretaria_social/entidades_sociais

www.cnbb.org.br

<http://infocidade.prefeitura.sp.gov.br/index.php?cat=7&titulo=Demografia>

<http://www.arquidiocesedesaopaulo.org.br/>

<http://www.ibge.gov.br>

<http://www.seade.gov.br/>

<http://www.cpa.org.br>

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Provincias_eclesiasticas_do_brasil.svg?uselang=pt

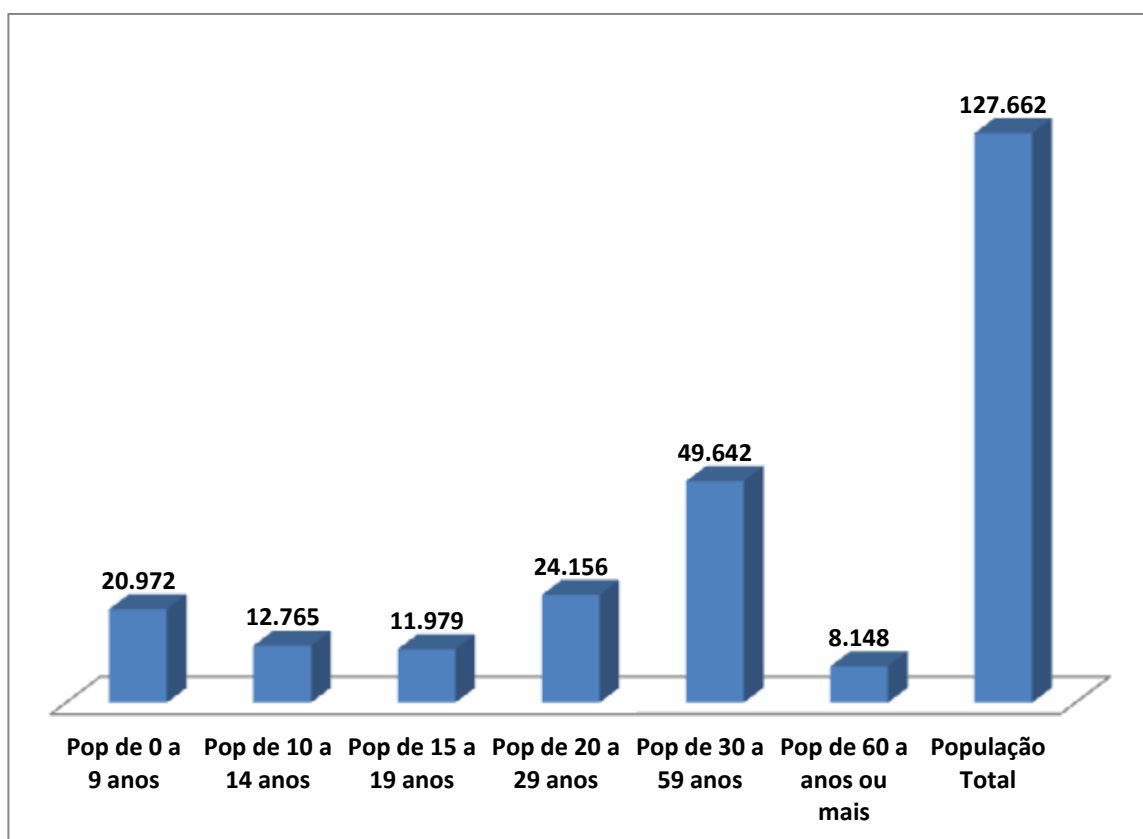
<http://www.nossasaopaulo.org.br>

<http://www.pastoraloperaria.org.br>

Documentos consultados

- ✓ Atas das assembleias ordinárias e extraordinárias da *ACPJC*.
- ✓ Plano Pedagógico (Elaborado por toda equipe e assessorado pelo FICAS – instituição de assessoria a projetos sociais do Terceiro Setor).
- ✓ Histórico Institucional (Documento elaborado e apresentado para Secretaria de Assistência e Desenvolvimento Social em 2011).
- ✓ Linha do tempo do Centro de Profissionalização do Adolescente - Padre Bello (CPA).
- ✓ Lista das entidades conveniadas de Assistência social (Secretaria de Assistência e Desenvolvimento Social).
- ✓ Relatório do Conselho das Escolas de trabalhadores - Plataforma de educação para trabalhadores (Rio de Janeiro/Dezembro de 1995).
- ✓ Análise dos documentos recebidos de avaliação por parte da Partícipe Sapiente.
- ✓ Relatório da I Oficina – Sistema de avaliação (23/03/2008).
- ✓ Relatório da II Oficina – Sistema de avaliação (23/04/2008).
- ✓ Relatório da III Oficina – Sistema de avaliação (28/05/2008).
- ✓ Relatório da IV Oficina - Sistema de Avaliação (20/06/2008).
- ✓ Relatório da V Oficina - Sistema de Avaliação (12/09/2008).
- ✓ Relatório da VI Oficina – Sistema de Avaliação (14/09/2008).
- ✓ Relatório da VII Oficina – Sistema de Avaliação (06/10/2008).
- ✓ Relatório da VIII Oficina – Sistema de Avaliação (23/11/2008).
- ✓ Proposta de Avaliação – Histórico (Avaliação dos procedimentos de avaliação da organização).
- ✓ Subsídio de Indicadores da *ACPJC*.
- ✓ *Conclusões de Medellín*. São Paulo/SP, Edições Paulinas, 1987. *Conclusões da Conferência de Puebla – texto oficial*. São Paulo/SP, Edições Paulinas, 1987.

ANEXO 1

Gráfico: População de acordo com faixa etária do distrito do Iguatemi (Leste 2)

Fonte: IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística)/Censo Demográfico - 2010

ANEXO 2

Tabela: Taxas de Desemprego da Região Metropolitana de São Paulo, Município de São Paulo e Região do ABC (1995-2011).

Períodos	Região Metropolitana de São Paulo	Município de São Paulo	Região do ABC (1)
1995	13,2	12,4	13,7
1996	15,1	14,0	16,2
1997	16,0	14,8	17,0
1998	18,2	17,0	19,7
1999	19,3	17,9	21,4
2000	17,6	16,1	18,7
2001	17,6	16,1	17,7
2002	19,0	17,9	19,1
2003	19,9	18,7	20,3
2004	18,7	18,1	18,3
2005	16,9	15,7	16,1
2006	15,8	14,7	14,8
2007	14,8	13,9	13,8
2008	13,4	12,5	11,4
2009	13,8	12,9	13,0
2010	11,9	11,2	11,3
2011	10,5	9,8	9,9

Fonte: Seade, 2011

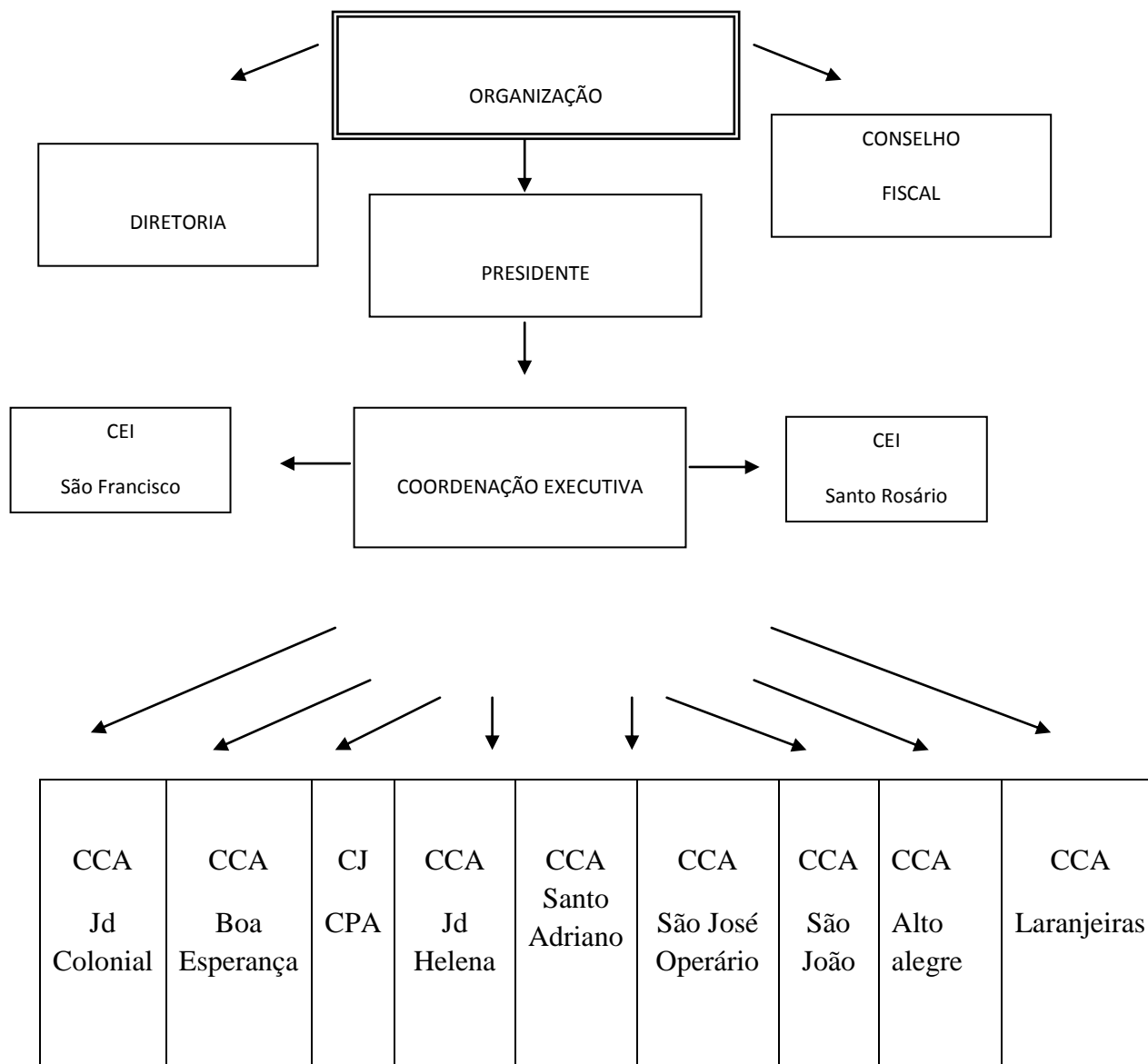
ANEXO 3

Quadro: Unidade Paroquial Referencial dos Núcleos de Atendimento da ACPJC

Unidade Paroquial	Núcleo	Idade de Atendimento	Numero de Atendidos
São João Batista	C.C.A (Centro para Criança e Adolescente) Jardim Colonial	7 a 14 anos	120
	C.A.A Boa Esperança	7 a 14 anos	90
	C.A.A Jardim Helena	7 a 14 anos	66
Nossa Senhora do Carmo	C.A.A São José Operário	7 a 14 anos	120
	C.A.A São João	7 a 14 anos	60
	C.A.A Laranjeiras	7 a 14 anos	90
	Creche Educação Infantil São Francisco de Assis	2 a 3 anos	60
Santíssima Trindade	C.A.A Alto Alegre	7 a 14 anos	60
	C.A.A Santo Adriano	7 a 14 anos	120
São Miguel	Centro Profissionalização do Adolescente - Padre Bello	14 a 29 anos	360

Fonte: Histórico Institucional, 2011.

ANEXO 4

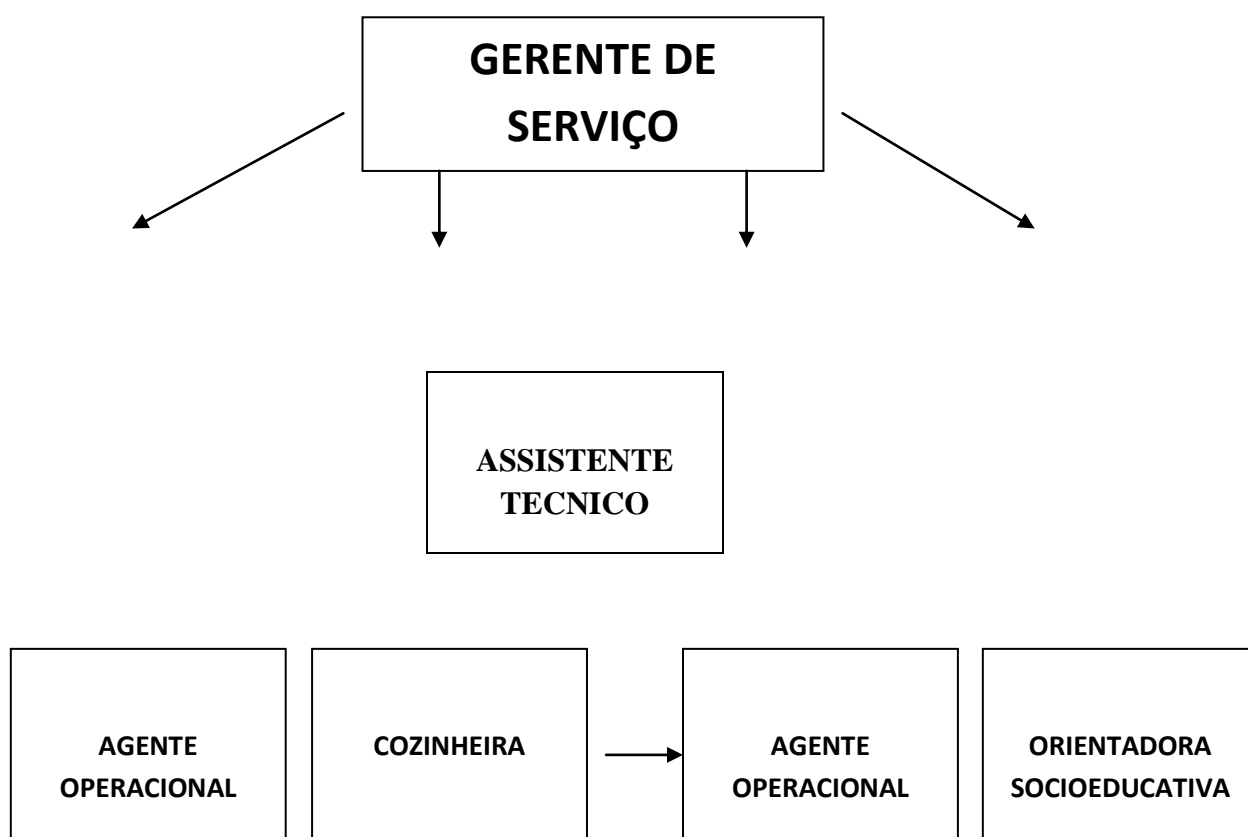
Organograma Ação Comunitária Paroquial.Jardim Colonial¹

Fonte: Organograma foi elaborado e apresentado para empresa de consultoria Partícipe Sapiente.

¹ O Centro de Educação Infantil não conta mais como serviço de atendimento porque encerrou suas atividades. O organograma foi elaborado pela equipe e apresentado para Partícipe Sapiente – empresa de consultoria.

ANEXO 5

Organograma: Funções no Núcleo de Atendimento



Fonte: Organograma foi elaborado e apresentado para empresa de consultoria Partícipe Sapiente.

ANEXO 6

Quadro: Período de admissão dos atuais funcionários²

Período de Admissão	N.º
1980 – 1985	2
1986 – 1990	1
1991 – 1995	7
1996 – 2000	11
2001 – 2005	13
2006 – 2010	26
2010 – 2012	13
Total	73

Fonte: ACPJC (histórico)

² Não tivemos acesso à documentação referente ao número de funcionários do Centro de Profissionalização Padre Bello (CPA).

ANEXO 7

Quadro: Ano início do Convênio com Prefeitura Municipal (Secretaria de Assistência e Desenvolvimento Social e Secretaria Municipal de Educação)

Núcleo	Convênio com PMSP
C.C.A (Centro para Criança e Adolescente) Jardim Colonial	1983
C.A.A Boa Esperança	1983
C.A.A Jardim Helena	1983
C.A.A São José Operário	1983
C.A.A São João	1983
C.A.A Laranjeiras	1983
Creche Educação Infantil São Francisco de Assis³	2003
C.A.A Alto Alegre	1986
C.A.A Santo Adriano	2005
Centro Profissionalização do Adolescente - Padre Bello	1994

Fonte: Histórico Institucional

³ A Creche Educação Infantil São Francisco de Assis é o único núcleo que tem convênio com a Secretaria Municipal de Educação

ANEXO 8

Quadro: Número Geral de Homicídios – Distrito do Iguatemi e da Cidade de São Paulo

(2000-2007)

	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007
Iguatemi	77	75	84	65	50	40	39	15
São Paulo	5979	5990	5435	5016	3846	2784	2312	1311

Fonte: PRO-AIM/SMS-SP

ANEXO 9

Quadro: Rede de Proteção Social Básica para Crianças, Adolescentes e Jovens
Município de São Paulo, Distrito Iguatemi - 2000 a 2010

Ano	Unidades	Vagas
2000	6	410
2001	7	620
2002	6	410
2003	9	930
2004	9	952
2005	10	1012
2006	10	1042
2007	10	1.066
2008	12	1286
2009	7	546
2010	8	636

Fonte: SMADS/Coordenadoria do Observatório de Políticas Sociais - COPS (Banco de Dados "Gestão de Convênios"), cadastros anualizados 2000/2010 (referente à posição em dezembro de cada ano).

ANEXO 10

Quadro: Localização da unidade de atendimento

Núcleo	Localização (1) Fora das dependências da igreja (2) Mesmo espaço da igreja (3) Ao lado da igreja	Unidade Paroquial
C.C.A (Centro para Criança e Adolescente) Jardim Colonial	2	São João Batista
C.A.A Boa Esperança	2	
C.A.A Jardim Helena	2	
C.A.A São José Operário	2	Nossa Senhora do Carmo
C.A.A São João	2	
C.A.A Laranjeiras	1	
Creche Educação Infantil São Francisco de Assis	2	
C.A.A Alto Alegre	3	Santíssima Trindade
C.A.A Santo Adriano	2	
Centro Profissionalização do Adolescente- Padre Bello	1	São Miguel

Fonte: Histórico Institucional

ANEXO 11

Logo da Ação Comunitária Paroquial Jardim Colonial



CENTRO PARA CRIANÇAS E ADOLESCENTES JARDIM COLONIAL



CENTRO PARA CRIANÇAS E ADOLESCENTES BOA ESPERANÇA



CENTRO PARA CRIANÇAS E ADOLESCENTES JARDIM HELENA



CENTRO PARA CRIANÇAS E ADOLESCENTES SÃO JOÃO



CENTRO PARA CRIANÇAS E ADOLESCENTES SÃO JOSÉ OPERÁRIO



CENTRO PARA CRIANÇAS E ADOLESCENTES SANTO ADRIANO



CENTRO PARA CRIANÇAS E ADOLESCENTES JARDIM LARANJEIRAS



CENTRO PARA CRIANÇAS E ADOLESCENTES ALTO ALEGRE



CENTRO DE EDUCAÇÃO INFANTIL SÃO FRANCISCO

