

SEMANÁRIO

ECCLÉSIA

25 de setembro de 2014 | n.º 1447 | Este número: 3€

CARIDADE, JUSTIÇA E SOLIDARIEDADE: CONSCIÊNCIAS E PRÁTICAS

Tradições religiosas
Dinâmicas e personalidades
O presente que contém o futuro



SEMANÁRIO

ECCLESIA



Agência de notícias
www.agencia.ecclesia.pt
Portal de informação religiosa

Portal da Igreja Católica em Portugal
www.conferenciaepiscopal.pt

Edição digital do Semanário Agência Ecclesia
www.ecclesia.pt/semanario

Programa 70x7 na RTP2
www.ecclesia.pt/setenta

Programa Ecclesia na RTP2
www.ecclesia.pt/programa

Programa da Igreja Católica na Antena 1
www.ecclesia.pt/radio



3	Editorial
4	Caridade, Justiça, Solidariedade

PARTE 1 / Tradições religiosas

8	Justiça e Religião no Mediterrâneo Antigo
14	Religião e Justiça entre os Semitas
20	Caridade como experiência na Patrística
25	Caridade e filantropia: duas visões de justiça
30	‘Adl e Shari’a: Justiça no Islão
36	A solidariedade na pluralidade das formas do Cristianismo

PARTE 2 / Dinâmicas e personalidades

48	O movimento confraternal: expressão de uma força e de um caminho
53	Misericórdias: a materialização do «fazer bem» entre o dom, a acumulação e a redistribuição
58	As redes de solidariedade
62	O Padre Américo e a Obra da Rua: a santidade como atitude social pedagógica
69	Movimentos sociais e religiosos no mundo industrializado

PARTE 3 / O presente que contém o futuro

74	As correntes religiosas e o desenvolvimento
88	Religião e trabalho: a mutação da realização humana
94	Algumas considerações sobre a Economia de Comunhão
101	Trabalho, emprego e justiça
104	Globalização e partilha de bens
110	A justiça e a solidariedade nas organizações do terceiro setor

Edição:

Agência Ecclesia do Secretariado Nacional
das Comunicações Sociais da Conferência Episcopal Portuguesa

Coordenação científica:

Centro de Estudos de História Religiosa
da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa

SEMANÁRIO
ECCLESIA



UNIVERSIDADE CATOLICA PORTUGUESA | CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

Apoios:

Santa Casa da Misericórdia de Lisboa

Montepio

Cáritas Portuguesa

Irmandade dos Clérigos



SEMANÁRIO
ECCLESIA

EDIÇÃO ESPECIAL N.º 1447
25 DE SETEMBRO DE 2014



Propriedade:

Secretariado Nacional das
Comunicações Sociais
(Conferência Episcopal Portuguesa)
Diretor: João Aguiar Campos

Edição:

Agência Ecclesia
N.º de Registo: 109665
Diretor: Paulo Rocha
Chefe de redação: Octávio Carmo
Redação: Carlos Borges,
José Carlos Patrício, Henrique Matos,
Lígia Silveira, Luís Costa,
Luís Filipe Santos, Manuel Costa,
Sónia Neves, Tiago Azevedo Mendes,
Tiago Cristóvão

Coordenação Científica:

Centro de Estudos
de História Religiosa da
Universidade Católica Portuguesa

Coordenadores:

António Matos Ferreira
Paulo Alexandre Alves
Sérgio Ribeiro Pinto

Colaboradores:

André de Campos Silva
António Matos Ferreira
Carimo Mohamed
Domingos Vieira
Filomena Andrade
Francisco João Osswald do Amaral
Helena Ribeiro de Castro
Inês Rodrigues
João Coelho Azevedo
Luís Carlos Amaral
Maria C. Fernandes
Paulo Alexandre Alves
Pedro Lage Reis Correia
Timóteo Cavaco

**Projeto gráfico,
paginação e produção:**
Dupladesign

Secretaria:
Ana Gomes

Redação e Administração:

Quinta do Cabeço, Porta D
1885-076 MOSCAVIDE
Tel.: (+351) 218 855 472
Fax: (+351) 218 855 473

Tiragem: 8000 exemplares / Depósito Legal n.º 104002/96

agencia@ecclesia.pt

www.agencia.ecclesia.pt

Editorial

Chega hoje aos leitores um número especial da Revista Ecclesia, centrado em temas sociais.

O coordenador da edição, o professor António Matos Ferreira, explica o seu objetivo: através de um transcurso histórico de problemas e testemunhos, encontrar aspetos de convergência e de diferenciação em torno de três tópicos: caridade, justiça e solidariedade.

Entendo que se trata de uma reflexão mais que oportuna, pois que a crise social que vivemos se transformou já em crise antropológica, nomeadamente nos modos de conceber e manipular a vida. Tão profunda que reclama que se leve a sério – muito a sério – o ato cansativo de pensar. E se leve igualmente a sério – muito a sério – a vida onde tudo se concretizar e aplicar.

Qualquer exposição que não desague numa aplicação prática fecha-se, realmente, numa teoria infecunda; tal como está morta uma fé sem obras e não é verdadeiro o esforço evangelizador que encare como facultativa a dimensão social. Por isso, reconhecendo a prioridade da fé, urge dar a primazia à caridade. Se tal não acontecer, a Igreja comete o pecado de se reduzir a um mero clube de “boas pessoas”, que renunciou a ser agente de transformação!

Na perspectiva de crente católico em que me situo, não desligo a importância desta edição do Capítulo IV da exortação apostólica “A Alegria do Evangelho”, onde se sublinha vivamente a dimensão social da evangelização: “A partir do coração do Evangelho, reconhecemos a conexão íntima que existe entre evangelização e promoção humana” (EG,178).

Esquecê-lo, seria viver a fé na clandestinidade, despreocupados da vida social e alheios ao que se passa na nossa casa comum: a terra (id. 183). Seria viver alheios a todos os clamores, protegidos pelos vidros duplos da indiferença e do egoísmo – despreocupados do poder da economia e dos poderes de facto que ela gera, em benefício de alguns e com nefastos efeitos nas vidas de muitos mais.

Cónego João Aguiar Campos //

Diretor do Secretariado Nacional
das Comunicações Sociais

Caridade, Justiça, Solidariedade

Antônio Matos Ferreira // Centro de Estudos de História Religiosa

As memórias não são coincidentes, nem talvez o possam ser alguma vez. Se é conveniente conhecer e refletir as experiências do passado, este exercício só se torna efetivamente relevante na medida em que permite compreender e intervir no presente no qual, de um modo ou de outro, se inscreve o futuro. O futuro, não como «ilusão», mas a vivência pessoal e comunitária capaz, de forma realista, de incluir e de permitir a realização individual e social. É certo que o que preenche a vida de cada um e de cada sociedade nem sempre decorre de um processo de discernimento, bem pelo contrário: em muitas circunstâncias as pessoas sentem-se mais objetos do que protagonistas, mais submetidas do que capazes de realizar as suas vidas como experiência de autonomia.

Este número especial da revista *Ecclesia* tem como temática «Caridade – Justiça – Solidariedade». Através de um transcurso histórico de problemas e de testemunhos, pretende remeter para aspetos de convergência, mas também para processos de diferenciação.

Gerir a sociedade ganha sentido na medida em que tem como horizonte ajudar o maior número de seres humanos a sobreviver e, se possível, a viver. Esta é também a história e o desempenho das várias formas de religião. Os desafios da sociedade contemporânea apelam a uma maior reflexão e ao aprofundamento de questões que, apesar de se manterem em aberto, implicam a intervenção de todos, quer enquanto cidadãos, quer enquanto testemunho das suas convicções.

Caridade – Justiça – Solidariedade: não são três tópicos inócuos, mas correspondem a vivências conducentes não só a possibilidades em si, mas também a instâncias pedagógicas que colocam a alteridade como referência radical (como a raiz das relações) ao bem-querer do viver em sociedade, experiência essencialmente educativa pois, como se diz comum-

mente, ninguém nasce ensinado. Neste dossiê percorrem-se caminhos do pensar e do agir sobre estas questões, importantes para a elaboração da memória e o aprofundamento da consciência, fundamentais para a intervenção mais consistente enquanto cidadãos e crentes.

Certamente não existe uma única solução, não existe uma experiência total e perfeita, mas a vida das pessoas – «os trabalhos e os dias» – são instâncias para dar corpo à esperança não como alienação, mas como possibilidade de gastar a vida com sentido. Numa sociedade como a portuguesa, componentes do movimento católico ou, mais amplamente, dos movimentos cristãos, bem como de outras tradições religiosas, desencadearam em determinadas conjunturas experiências que, para além da sua abrangência, representam sempre formas de protagonismo e de armação das redes de solidariedade, onde têm surgido níveis de consciência mais aprofundados e exigentes em relação à percepção do que é o bem-comum.

Os desafios da sociedade contemporânea apelam a uma maior reflexão e ao aprofundamento de questões que, apesar de se manterem em aberto, implicam a intervenção de todos, quer enquanto cidadãos, quer enquanto testemunho das suas convicções.

Apesar de muita ausência de memória, e de memória crítica destas experiências, este dossiê procura relacionar as questões da caridade, da justiça e da solidariedade com essa multiplicidade de formas que quotidianamente contribuem com a complexidade das situações sociais de marginalização, de desemprego, de sofrimento, de inquietação, numa relação estreita entre a criação de instituições de ajuda e a concretização de gestos capazes de acrescentar alguma eficácia nas respostas oferecidas.

PARTE 1

Tradições religiosas



Justiça e Religião no Mediterrâneo Antigo

André de Campos Silva // Mestre em História Antiga / Investigador do Centro de Estudos de História Religiosa

Na Antiguidade, tanto os sistemas políticos, nomeadamente as realezas, como os sacerdócios, sobretudo das divindades «oficiais» e cósmicas mais importantes, assumiam-se como mediadores entre a humanidade e as divindades que regulavam os processos cósmicos – como a correta sucessão das estações do ano e uma fertilidade abundante –, e por vezes também históricos – como as conquistas e derrotas militares. É sobretudo neste domínio da mediação do divino que poder temporal e religioso competem entre si, e da tensão entre estes dois poderes das sociedades antigas foram resultando modelos de cosmologia e de conduta ética.

O cosmo e o comportamento humano estavam estreitamente associados. Nas cosmologias politeístas do Mediterrâneo antigo, os deuses eram transcendentem em relação aos humanos (usufruindo de imortalidade, de mais poder, e de mais conhecimento), mas eram iminentes em relação ao cosmo – com a possível exceção dos deuses criadores –, isto é, estavam sujeitos

ao mesmo tipo de forças cósmicas que os humanos – como o destino, a morte (os deuses não morriam de velhice mas podiam ser mortos por outros) e a magia. Independentemente da razão pela qual o ser humano havia sido criado (como que por acidente no Egito, para aliviar o fardo dos deuses que trabalhavam a terra na Mesopotâmia, ou para cuidarem da criação de YHWH em Israel), deuses e humanos partilhavam o mesmo cosmo e, excetuando o caso do monoteísmo hebraico, tinham de colaborar para mantê-lo; o contrário implicava uma rutura entre o Homem e os deuses e a consequente ameaça de dissolução da ordem social e natural. Para tal, as sociedades humanas e as suas leis tinham de respeitar e adaptar-se ao funcionamento do cosmo.

No Egito e na Mesopotâmia, por exemplo, o povo estava submetido ao



Estado que, na figura do rei, era o mediador por excelência entre a humanidade e os deuses cósmicos. Por conseguinte, o rei era um dos principais canais de transmissão de legislação de inspiração divina e esse privilégio era usado como um fator de legitimação do poder real. Tal não implica, porém, que na prática toda a legislação emanasse do rei, embora algumas decisões – como a pena capital – coubessem apenas ao rei, e algumas delas formassem jurisprudência (isto é, decisões sobre casos polémicos que se tornavam uma referência para casos semelhantes no futuro).

Da Mesopotâmia chegaram-nos vários códigos legais, sendo os principais as Leis de Ur-Namma ou de Ur (c. 2100 a.C.), as Leis de Lipit-Ishtar de Isin (c. 1950 a.C.), as Leis de Eshunna (c. 1800 a.C.), as Leis de Hammurabi da Babilónia (c. 1750 a.C.), e as Leis Assírias (c. 700 a.C.). Devido ao facto de na Mesopotâmia se escrever em placas de argila e de no Egito se escrever em papiro – um material mais perecível e que apenas sobrevivia em túmulos no deserto –, chegou-nos menos material jurídico do Egito, datando a maioria do Império Novo. Em todo o caso, as leis destas duas civilizações do Mediterrâneo oriental partilhavam os valores da reciprocidade e da solidariedade vertical (caracterizando-se esta última, por um lado, pela obediência aos pais, aos superiores hierárquicos, ao rei, e ao deus pessoal, e, por outro, pela generosidade fomentada pelo Estado para com os mais pobres e desfavorecidos) que contribuíam para a coesão social. No Egito estes valores eram personificados na deusa *Maat*, que simbolizava a ordem social e natural introduzida pelo deus criador no momento da criação. O estado natural do mundo é a desordem e a indiferenciação, sendo o mundo criado de acordo com *Maat* (o seu nome significa “aquela que guia/dirige”) um ritmo artificial imposto pelo deus criador. Tanto no Egito como noutras civilizações do Mediterrâneo antigo, a não ser que a ordem cósmica fosse ativamente mantida, a sociedade e a natureza regressariam ao estado pré-criação. Por conseguinte, cabe ao Homem e aos deuses colaborarem juntos para evitar tal desfecho.

Referência ao julgamento dos mortos egípcios na *Instrução para o Rei Merikaré* (o texto pode datar do Império Médio, c. 2010-1630 a.C.)

«Os juízes que julgam o infeliz
sabes que não são benignos,
no dia de julgar o miserável,
na hora de cumprir a prescrição.
É penoso quando o acusador tem conhecimento.
Não confies na lonjura dos anos,
eles vêem o tempo de vida numa hora!
Quando um homem fica para além da morte,
as suas acções colocam-se como soma
a seu lado.
E estar do outro lado permanece para sempre.
É um louco quem faz o que eles reprovam!
Quem vai até eles sem ter feito mal
será ali como um deus,
andando livre e largo como os senhores
da eternidade».
(p. 53-56)

Tradução in José Nunes Carreira – *Filosofia antes dos Gregos*.
Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1994, p. 245.

Vários túmulos egípcios
contêm não só ameaças
dirigidas a violadores de
túmulos e a pessoas que
neles entrem em estado de
impureza ritual, mas também
promessas de proteção e
bênçãos para os transeuntes...

Incompreensão do sofrimento injusto na Teodiceia babilónica (texto que terá sido composto entre 1067 e 1046 a.C.)

«Desde a minha primeira juventude me voltei para a vontade do deus, em orações e ferventes preces procurei a deusa. Levei como jugo uma servidão sem proveito; Foi a provação que Deus me deu em vez de riqueza; Um estropiado é-me superior, um louco passa-me à frente; o salteador está nos píncaros, eu estou humilhado». (VII, 72-77)

Tradução in José Nunes Carreira – *Literaturas da Mesopotâmia*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2002, p. 179.

...uma boa conduta ética não era necessariamente garantia de felicidade e bem-estar, uma vez que mesmo os justos estavam vulneráveis ao assédio injustificado de divindades de mau humor e aos ataques de espíritos e demónios maliciosos e de feiticeiros.

Na parceria entre deuses e humanos, os deuses eram os guardiões do cosmo que supervisionavam a conduta humana, cabendo aos humanos agir corretamente. O inverso por parte do ser humano era um sinal de desrespeito e de rebelião contra os deuses, e em certos casos podia provocar um cisma permanente ou temporário entre divindade e Homem. Este tema está subjacente aos mitos da queda do homem encontrados em vários pontos do mundo, que retratam uma dissidência profunda entre o Homem e a divindade, causa determinante das condições de existência da espécie humana. O mesmo tema preside também a episódios dramáticos, mas temporários, em que divindades desaparecem ou, em caso de guerra, passam para o lado do inimigo (como na epopeia do rei assírio Tukulti-Ninurta do século XIII a.C.) devido a uma ofensa humana – como a violação de um tratado internacional jurado em nome de divindades responsáveis pela observação do tratado –, e cuja resolução passa por ritos de propiciação das divindades.

Apesar de serem rigorosas, as forças cósmicas impessoais não são totalmente unilaterais e inflexíveis: mitos como os do paraíso perdido do Livro do Génesis do Antigo Testamento, em que houve uma reconfiguração da ontologia humana, mostram precisamente o contrário. E revelam também um importante elemento nas interações entre cosmo, deuses e humanos: o livre arbítrio humano. A questão do livre arbítrio não era tratada de forma muito explícita nos textos do Mediterrâneo pré-clássico, mas pode-se inferir que era objeto de reflexão por parte dos pensadores e «teólogos» do mundo pré-clássico através de géneros literários como a literatura sapiencial que inclui o *Livro dos Provérbios* do Antigo Testamento.

Em regra, considerava-se que o Homem tinha de responder pelas suas ações perante as autoridades judiciais e perante agentes metafísicos como deuses ou espíritos. Havia, no entanto, instâncias em que se podia considerar que uma pessoa era incapaz de responder pelas suas ações ou de escolher outra via de ação. Tais casos incluíam determinação divi-

na do comportamento, condição social (por exemplo, em alguns textos sapienciais egípcios defende-se que o pobre que rouba para comer não tem alternativa, enquanto um funcionário corrupto é responsável pela sua conduta) e posse espiritual.

Em contraste com os juizes humanos, que apenas castigavam os infratores sem recompensar todos os cumpridores por não terem recursos para tal, os agentes metafísicos, como divindades e espíritos dos mortos, não só tinham recursos para castigar, mas também para recompensar os agentes humanos. Por exemplo, vários túmulos egípcios contêm não só ameaças dirigidas a violadores de túmulos e a pessoas que neles entrem em estado de impureza ritual, mas também promessas de proteção e bênçãos para os transeuntes que fizerem oferendas ao defunto e entrarem na parte pública dos túmulos num estado de pureza ritual.



No que toca à supervisão e retribuição divina da conduta humana, e sobretudo quando efetuadas por divindades que, com a crescente complexificação das sociedades e das suas instituições judiciais, haviam sido associadas à justiça – como Ré no Egito, Shamash na Mesopotâmia e Zeus na Grécia –, esperava-se que os justos fossem recompensados e os pecadores castigados. Contudo, a realidade empírica não condiz inteiramente com esta expectativa.

Ainda que se esperasse que a recompensa ou castigo fossem dispensados pelos deuses aos descendentes ou familiares do justo ou do pecador, tal também não é sempre observável. Adicionalmente, em várias sociedades do Mediterrâneo antigo, uma boa conduta ética não era necessariamente garantia de felicidade e bem-estar, uma vez que mesmo os justos estavam vulneráveis ao assédio injustificado de divindades de mau humor e aos ataques de espíritos e demónios maliciosos e de feiticeiros (por feiticeiro entende-se aqui aquele que usa a magia para o mal).

Esta vulnerabilidade dos indivíduos corretos e observadores das normas éticas, combinada com uma noção de responsabilização individual que postulava a recompensa e bem-estar para o justo e o castigo e opressão para o infrator, levou à especulação sobre a teodiceia. Chegaram-nos reflexões sobre a justiça divina sobretudo da Mesopotâmia e de Israel. Do Egito sobreviveram composições que, embora sejam teodiceias, concernem mais à relação do deus criador com o povo egípcio em geral do que com indivíduos injustamente fustigados com desgraças. A razão para a omissão de um género de teodiceia individual no Egito parece residir na solução encontrada pela elite egípcia para essa mesma teodiceia: um julgamento divino após a morte que permitiria aos justos alcançar a salvação e que condenaria os prevaricadores.

A ideia de um julgamento moral após a morte desenvolveu-se durante o chamado Primeiro Período Intermediário (c. 2125-2010 a.C.) no antigo Egito, um período que marcou a transição entre dois períodos de estabilidade política – os Impérios Antigo (c. 2575-2175 a.C.) e Médio (c. 2010-1630 a.C.) – sob a égide de uma realza autocrática.

É possível que durante o Império Antigo o acesso a uma boa vida no Além fosse um direito concedido pelo rei. Mas sem a figura de referência do rei para conceder esse acesso ao Além, após o fim desse período histórico, e com a necessidade dos governadores se assumirem como salvadores das suas províncias, é possível que estes indivíduos tenham contribuído para uma nova teologia em que a sal-

Na parceria entre deuses e humanos, os deuses eram os guardiões do cosmo que supervisionavam a conduta humana, cabendo aos humanos agir corretamente.

vação não era concedida pelo bom comportamento avaliado pela sociedade, mas sim adquirida pelo bom carácter escrutinado pelos deuses. O sentimento de injustiça derivado das turbulências pelas quais as famílias da elite passaram, e que foi expresso em vários textos de teodiceia, terá também dado o seu contributo para esta nova teologia.

O conceito de julgamento dos mortos sofreu várias alterações e complexificações ao longo da história egípcia. Mas duas constantes, que vários investigadores têm considerado paradoxais, mantiveram-se: a ênfase na conduta ética e na prática de *maat* como meio de superar o julgamento divino e obter a salvação, e o uso da magia com o mesmo intuito. A questão que se coloca é: seria o uso da magia uma espécie de batota, ou seria apenas um complemento ritual que não dispensava uma correta conduta ética?

A resposta é difícil de dar, mas mesmo que a magia não levasse a melhor sobre a ética, o Egito não atingiu uma total racionalização ética com o julgamento dos mortos. A racionalização ética da religião coloca a salvação dependente apenas da conduta ética do indivíduo. Mas no Egito antigo havia outras formas de alcançar a salvação. O uso da magia associado ao julgamento dos mortos pode ter sido uma delas, e, no Império Novo, desenvolveu-se uma forma de devoção conhecida por «piedade pessoal», em que a justiça conectiva e a reciprocidade que haviam caracterizado a prática de *maat* deram lugar à von-

tade arbitrária de vários deuses com os quais se podia estabelecer uma relação pessoal: dessa relação, e já não necessariamente da conduta ética, resultava a salvação ou a condenação após a morte. Além disso, a salvação na cosmologia egípcia era um estado potencialmente precário, uma vez que mesmo o defunto proclamado como justificado pelo tribunal divino acedia ao mesmo mundo dos mortos onde habitavam divindades de comportamento ambíguo, defuntos condenados e demónios cuja função era torturar os espíritos dos condenados, mas que constituíam igualmente uma ameaça para os defuntos justificados.

Apesar destas limitações a uma verdadeira racionalização ética da religião egípcia, o conceito de julgamento dos mortos foi posteriormente adotado pela religião grega por volta do século V a.C. e pela religião hebraica no século II a.C. Também na Mesopotâmia, onde os deuses eram eticamente ambivalentes e onde os deuses pessoais tomavam o partido do seu cliente humano mesmo quando a conduta ética deste não era a mais apropriada, não se alcançou uma verdadeira racionalização ético-religiosa. As civilizações do mundo antigo onde se atingiu um maior grau de racionalização ética foram as de Israel, Grécia e Pérsia.

Em Israel, a dissociação entre a religião e o Estado – que era impensável no Egito e na Mesopotâmia, por exemplo, por o rei unificar os dois –, os sabores experienciados devido às derrotas militares impostas pelas potências da Mesopotâmia, nomeadamente a Babilónia e a Assíria, e a antropologia positiva que postulava os hebreus como o Povo Eleito por YHWH, levaram a que se considerasse as dificuldades sentidas pelo povo hebraico como retribuição de YHWH e a que se concebesse uma salvação escatológica. A qualidade de vida do povo hebraico dependia apenas da sua conduta, e para obter a salvação e o perdão dos pecados era necessária uma purificação ética.

À mesma conclusão chegaram os filósofos gregos. Céticos em relação a mitos que retratavam os deuses com os mesmos defeitos e as mesmas im-

perfeições dos seres humanos, e a rituais mecanicistas de propiciação de divindades ofendidas – que incluíam, por exemplo, o sacrifício de um certo número de animais –, filósofos como Platão conceberam um modelo de divindade que assentava na perfeição ética. Ao mesmo tempo idearam um paraíso que estava acessível não àqueles que haviam sido iniciados em cultos místéricos ou aos que se haviam ritualmente purificado, mas sim a todos aqueles que tivessem investido numa purificação ética da alma.

Na Pérsia, uma importante característica do zoroastrismo, e que pode ter inclusivamente influenciado o monoteísmo de Israel, é a absolutização do Bem e do Mal personificada nas divindades Ahura Mazda e Ahriman. Entre estas duas figuras divinas decorre um combate cósmico cuja resolução escato-

lógica tem eco no Apocalipse do Novo Testamento. O ser humano é obrigado a participar neste combate e a escolher um lado: ou apoia o Bem, ou apoia o Mal. Após a morte, cada ser humano é sujeito a um teste: tem de atravessar uma ponte para o paraíso e, consoante a sua pureza ética, a ponte alarga-se, permitindo a passagem, ou estreita-se ao ponto de a alma da pessoa cair no inferno. Nestas três religiões, a salvação depende apenas da conduta ética do indivíduo e não pode ser obtida por outros processos, como magia ou ritos tradicionais de purificação e de iniciação. Tal não significa, porém, que as outras civilizações antigas fossem marcadas por um modo de pensar irracional ou ilógico: as soluções encontradas pelas várias culturas antigas constituem alternativas sem que nenhuma tenha de ser superior a outra. 

PUBLICIDADE



O CEHR dedica-se à história das dinâmicas, instituições e tradições religiosas, promovendo projetos de investigação, formação, publicações, encontros científicos e iniciativas culturais.

O CEHR fomenta a extensão e a apropriação social do seu trabalho através de parcerias, colaboração nos *media*, informação especializada, assessoria científica, organização e preservação de arquivos.

www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt

secretariado.cehr@ft.lisboa.ucp.pt | Tel. 217214130



Unidade I&D 647

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA



Religião e Justiça entre os Semitas

Os Descendentes de Sem e o Espaço

Maria C. Fernandes // Mestre em História Antiga / Investigadora do Centro de Estudos de História Religiosa

Convencionou-se designar por “Semitas” os povos elencados em Gn 10 como tendo descendido do filho primogénito de Noé, Sem, e dos seus cinco filhos, nomeadamente Elamitas, Assírios, Lídios, Arameus e algumas tribos árabes. Conquanto não figurem naquela lista entre os descendentes de Sem (mas sim do filho mais novo de Noé, Cam), Acádios, Fenícios e Cananeus estão incluídos nesta designação. Atribuem-se-lhes características físicas específicas, nomeadamente crânios dolicocefalos, cabelo abundante e encaracolado, barba forte, predominantemente escura, nariz proeminente e face oval.

A par de outros grupos étnicos que se implantaram na região mesopotâmica a partir do quarto milénio a.C. (Sumérios, Indo-Europeus, Hurritas), os Semitas foram-se infiltrando desde o deserto sírio e ocuparam paulatinamente o espaço da região sírio-palestina até à Pérsia, sendo os seus limites a Arménia a norte, e o Mar Vermelho e o Golfo Pérsico a sul. Todos estes povos se constituíram em cidades-estado, que foram disputando entre si a hegemonia. Formaram-se alguns impérios (Acádico, Babilónico, Assírio, entre outros) que se foram sucedendo, consolidando e desmoronando, quase todos de fugaz duração.

Pelo século XII a.C., grupos vindos do Mar Mediterrâneo, de origem desconhecida (os Povos do Mar),

pressionaram as costas do Norte de África e da Palestina, vindo a instalar-se nas regiões e a miscigenar-se com as populações. De entre eles, os Filisteus, que deram o nome à região da Palestina, instalaram-se na faixa costeira síria, num espaço que os Hebreus vieram posteriormente a disputar-lhes, disputa essa que perdura até aos nossos dias.

A forma de vida daquelas sociedades assentava sobretudo na agricultura, na guerra e pilhagens que esta proporcionava e no comércio, atividade central da economia, sendo que desde a remota antiguidade as rotas comerciais atravessavam toda a zona desde o Golfo Pérsico até ao Mediterrâneo, traçando caminhos através da península arábica e da região siro-anatólica, espaço poroso de contacto entre Oriente e Ocidente, que favorecerá o intercâmbio de gentes e culturas no qual radica a civilização ocidental, herdeira de todo um passado cultural que o helenismo quis sincretizar e universalizar e que a romanidade propagou.

A difusão islâmica no vasto espaço do Médio Oriente e Norte de África, que disseminou também os grupos linguísticos de expressão semita e semito-camita, levaria povos semitas de origem árabe, na sua maioria, a fixarem-se para além do continente asiático, na região africana subsariana, onde implantaram as tradições, costumes e religião muçulmanos, que hoje caracterizam muitos desses países.

Representação dos
movimentos migratórios
no Médio Oriente Antigo,
da Pérsia à Anatólia e ao
Norte de África.
In *Le Grand Atlas de
l'Histoire Mondiale*.
Ed. G. Barraclough. Paris:
Encyclopaedia Universalis
France, 1979, p. 54.



Religião e Direito

A religião desempenhava nas sociedades orientais antigas um papel nuclear, inseparável de todos os aspetos da vida dos homens. O templo foi inicialmente o centro da sociedade urbana mesopotâmica, tendo cada cidade um deus patrono. O deus da cidade – a corporação sacerdotal – detinha a propriedade de parte das terras e, em épocas mais recuadas, administrava a urbe no interesse público, conquanto houvesse proprietários individuais com importantes parcelas de terreno e mesmo alguns proprietários pobres. Os grandes senhores das dinastias vieram a disputar a centralização ao templo, havendo um período em que coexistiram os dois polos de administração, tendo posteriormente o centro jurídico e administrativo passado a concentrar-se no palácio.

Os organismos políticos eram sustentados sobretudo pela estrutura mental dos povos governados, assente sobre a noção de legitimidade. Era primordial função dos reis – tão vital como a construção de canais e barragens e sua manutenção, para assegurar

a sobrevivência do seu povo – a construção de templos para honrar os deuses da cidade e assegurar a sua proteção.

Num extenso panteão, a justiça era presidida pelo deus sol, *Shamash* em língua semita, que do alto tudo via e tudo sabia, mesmo os aspetos mais recônditos e ocultos do universo – uma característica que o deus único hebraico, YHWH, e muçulmano, Alá, virá a herdar («Alá é aquele que tudo ouve e tudo vê», *Qur'an*, 4:58). Os dois filhos de *Shamash* eram a justiça e a retidão, conceitos que integravam as sociedades na ordem universal. Os deuses delegavam nos reis a tarefa de aplicar a justiça, de que eles eram garantes, mediando a relação entre os seus súbditos e os deuses. Baseados nesses conceitos, os soberanos elaboravam compilações que consistiam, na prática, numa recolha de hipóteses e de procedimentos de retidão que ditavam regras de comportamento, apresentadas sobretudo como formulações hipotéticas que comportavam determinado tipo de consequências: «se foi uma vida [que se perdeu], a cidade e o governador pa-

garão uma mina de prata à sua família» (“The code of Hammurabi”, §24, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 167). Outro tipo de formulação era o simples estabelecimento de uma regra ou de uma relação: “o órfão não foi dado ao rico, a viúva não foi dada ao poderoso; o homem de um siclo não foi entregue ao homem de uma mina” (Ur-Nammu, *Prólogo*, Sagg, 1989, p. 162).

Tais compilações, que começaram por ser preceitos e sentenças emitidas pelos juizes e decretos reais, e só mais tarde passaram a ser textos legislativos relativos a práticas legais concretas, foram elaboradas desde o tempo dos Sumérios, inventores dos caracteres cuneiformes, depois adaptados para a escrita pelos Acádios e restantes povos que lhes sucederam no espaço mesopotâmico e siro-palestino. Vêm a ser as precursoras dos códigos legislativos, ou seja, da coleção completa de todo, ou pelo menos de boa parte, do direito vigente numa determinada sociedade.

As coleções mais antigas consistiam num preâmbulo (o prólogo), que invocava os deuses que mandatavam os reis, um *corpus* e um epílogo. O juramento, feito em nome dos deuses, e a testemunha eram figuras jurídicas imprescindíveis para produzir a prova no direito da época, bem como o ordálio, que decidia a sorte do acusado na falta de provas mais concludentes. Tais figuras radicavam claramente na premissa de que os intervenientes, em sede de julgamento, proferiam a verdade, crença assente no temor absoluto dos deuses e suas injunções. O epílogo encontrava-se recheado de maldições para os que ouzassem violar a lei ou danificar o suporte sobre o qual esta era gravada.

Os templos podiam ter intervenção nos processos, por questões de exigência processual de colaboração entre o clero e as autoridades seculares, ou quando era necessário formalizar o juramento da testemunha ou do réu. O rei era onnipresente na vida judiciária e qualquer cidadão podia apelar para ele, já que a injustiça social constituía uma grave ofensa contra os deuses.

Embora a mais famosa destas coletâneas na Antiguidade seja a designada por “código de Hammurabi” (séc. XVIII a.C.), temos legislações anteriores, já desde meados do terceiro milénio a.C., como a do exemplo que acima fornecemos, de cerca de 2.200 a.C.. É interessante constatar que a justiça social parece ser a preocupação preponderante de todas elas, já que os legisladores se propõem travar os abusos dos poderosos, nomeadamente através da remissão de dívidas, com restituição dos familiares dados em penhor aos credores, e a isenção de impostos. Os reis afirmavam-se, habitualmente, agentes do deus da cidade, o qual lhes ordenava as reformas preconizadas, reiterando a tónica da prevenção contra as prevaricações dos poderosos e a exploração dos mais desfavorecidos. Por alturas de Hammurabi já era aplicada a famosa “pena de Talião”, que previa para o prevaricador castigo equivalente à ofensa praticada, continuando a verificar-se a sua utilização ao longo do primeiro milénio a.C., atestada também na lei mosaica, segundo as injunções divinas: «Mas se houver acidente fatal, darás vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, contusão por contusão» (Ex 21, 23-25).

Esta última coletânea legislativa foi a que maior difusão conheceu em toda a civilização. Coligida pelos Hebreus em cinco livros a que se chamou o Pentateuco (a partir do séc. VI a.C.), a lei fixada pelo povo judaico no cânone bíblico, tida como revelada pelo Deus único a Moisés, viria a ser fundamento de outros dois grandes movimentos religiosos: o Cristianismo, a partir do primeiro século da era comum, e o Islão, a partir do século VII, pregado por Maomé, o profeta a quem o enviado do Deus único ditara um livro sagrado, o Corão. São estas as três “religiões do Livro”, assim designadas por se aliçerçarem numa matriz comum, a Bíblia, e num livro considerado sagrado.

Em todas as coletâneas jurídicas semitas se observa uma enorme inquietação em termos de justiça e solidariedade social. O rei Lipit-Ishtar tratou de

Legislações semitas anteriores ao Pentateuco (*ANET*, 1969)

Legislação	Função do Rei	Intervenção divina
Lipit-Ishtar (~ 2000/1900 a.C.)	(...) quando Anu [e] Enlil chamaram Lipit-Ishtar (...) à realeza da terra a fim de estabelecer justiça, banir as queixas (...) e trazer bem-estar aos Sumérios e Acádios... (Prólogo, <i>ANET</i> , p.159).	(...) aquele que cometer alguma má ação contra ela [estela contendo a legislação] (...), que Utu [Shamash], juiz do céu e da terra, destrua os seus fundamentos (...) (Epílogo, <i>ANET</i> , p.161).
Eshnunna (~ 1900/1800 a.C.)		(...) o dono da casa far-lhe-á um juramento às portas de Tishpak (deus principal da cidade): "(...) não fiz nada impróprio ou fraudulento" (...). Ele não poderá reclamar contra ele (§37).
Hammurabi (~ 1750 a.C.)	(...) sou Hammurabi, o pastor, chamado por Enlil, o que faz abundar a prosperidade e a abundância (...), que reconstruiu o Ebabbar para Shamash, e seu auxiliar, (...) que forneceu água em abundância ao seu povo; (...) o refúgio da terra, que recolheu o povo disperso de Isin (...). Estabeleci a lei e a justiça na língua das terras, assim promovendo o bem-estar do povo (Prólogo, i; ii: <i>ANET</i> , p.164).	Se um homem livre acusar ou[tra] de bruxaria, mas não o provar, aquele contra quem tiver sido feita a acusação de bruxaria irá até ao rio (o deus Eufrates) e atirar-se-á ao rio; se o rio o dominar, o seu acusador apoderar-se-á dos seus bens; se o rio demonstrar que o homem livre é inocente e, como tal, ele se salvar, o que proferiu acusação de bruxaria contra ele será executado, enquanto o que se atirou ao rio tomará posse dos bens do seu acusador (§ 2, <i>ANET</i> , p.166).
Paleo-babilónica (entre 2000 e 1500 a.C.)		Processo legal (...): Hamazirum (...) apresentou queixa contra Manutum, pelo que os juizes no templo de Shamash a puseram sob juramento diante do deus. Quando Manutum jurou por Aya, sua senhora, ela renunciou à sua queixa (...). Ela jurou por Shamash e Aya (...) (<i>ANET</i> , p.218).
Meso-Assíria (entre 1500 e 1000 a.C.)		(...) se a testemunha ocular negar perante o rei o que disse, ele declarará na presença do deus-touro, o filho de Shamash, "ele disse[-o] de facto", [e então] será livre (§ A47, <i>ANET</i> , p.184).

realçar, no prólogo da sua legislação, as ações empreendidas para legitimar a sua posição de soberano de Sumérios e Acádios: «[li]bertei os filhos e as filhas de [Nippur] (...) e Acad sobre os quais tinham imposto a escravatura; [...] obriguei o pai a sustentar os seus filhos, e os filhos a sustentar o pai; levei o pai a apoiar seus filhos, e os filhos a apoiar o pai». Hammurabi, rei que empreendeu inúmeras campanhas bélicas, cuidou de salvaguardar o melhor possível os seus soldados no caso de serem feitos prisioneiros ou escravos em terra alheia, acautelando ao mesmo tempo a propriedade que lhes asseguraria, e à família, o respetivo sustento:

«se um mercador resgatou um soldado ou um oficial que foi levado numa campanha do rei e o levou até à sua cidade, se houver dinheiro suficiente na sua casa, ele próprio pagará o seu resgate; se não houver suficiente na sua casa para resgatá-lo, será resgatado por meio dos bens do deus da sua cidade; se os bens do deus da sua cidade não forem suficientes para resgatá-lo, o Estado resgatá-lo-á, já que o seu campo, o seu pomar ou a sua casa não podem ser cedidos para resgate» (§ 32, *ANET*, p. 167).

Note-se que nesta época, no império babilónico, o corpo sacerdotal se encontrava já sujeito ao palácio, uma vez que é obrigado a prever fundos para o resgate dos prisioneiros da sua cidade. O Pentateuco legislará de forma semelhante: «Não receberás em penhor o par de mós, nem sequer a mó de cima, pois seria receber em penhor a própria vida» (Dt 24, 6).

Na época meso-assíria, os reis procuravam garantir a cooperação entre a população, de forma a

de guerra, etc., verificando-se preocupação muito semelhante na legislação muçulmana, ou *šariah*, também considerada como revelação divina, constituída pelos preceitos do Corão e da *Sunnah*.

Tanto para os hebreus como para os muçulmanos, a solidariedade social é coisa agradável a Deus e, por isso mesmo, essencial. Um dos cinco pilares do Islão é, precisamente, a *zakat*, uma percentagem específica de certas propriedades ou uma quantia em



prevenir situações de desigualdade e eventuais conflitos: «[Se] há [água na terra] nos poços [que pode] ser trazida [para] a terra irrigada para prepará[-la], os donos dos campos ajudar-se-ão mutuamente (...)» (§ B17, *ANET*, p. 186).

Na extensa legislação hebraica, atribuída a YHWH, praticamente todos os campos da vida quotidiana eram cobertos, desde a alimentação à forma de vestir, de orar, de cozinhar, comportamentos sexuais, tratamento a dar aos soldados e populações em caso

dinheiro prestada a certas classes de pessoas necessitadas. O Corão contém uma *sura* específica intitulada “Caridade”, que admoesta os que desprezam os indigentes: «Viste aquele que recusa a Recompensa? É aquele que manda embora o órfão e não cuida do pobre» (*Qur'an*, 107, 1-3). Em várias *suras*, em múltiplos passos, o Livro adverte que é imperioso suprir às necessidades dos mais pobres: «Deus lançou a sua maldição sobre a usura e abençoou [os que dão] esmola, acrescentando-os» (*Qur'an*, 2, 276). E realça a

importância da generosidade, à imagem do Deus do Profeta, misericordioso e compassivo: «Se o teu devedor se encontra em apertos, concede-lhe um prazo até que ele possa saldar a sua dívida; mas se lha anulares, e considerares a quantia [que te é devida] como esmola, será melhor para ti» (*Qur'an*, 2, 279). Mais uma vez, o órfão é objeto de proteção: «Dá aos órfãos a propriedade que lhes pertence, e não troques os seus bens por objetos sem valor, nem os dilapides juntamente com os teus bens, porque isso seria um grande pecado» (*Qur'an*, 4, 2). E ainda: «se os parentes, órfãos, ou homens necessitados estiverem presentes na partilha de uma herança, dá-lhes também uma parte dela e fala-lhes com amabilidade» (*Qur'an*, 4, 8). Porque o Islão é uma religião de justiça: «age com justiça, e sê equânime, porque o Senhor ama os justos» (*Qur'an*, 49, 9).

A lei hebraica, precursora da corânica, herdeira, como vimos, de todo um passado legislativo orientado para a justiça social, legisla da mesma forma: «[o Deus supremo] (...) faz justiça ao órfão e à viúva, ama o estrangeiro e dá-lhe pão e vestuário» (Dt 10, 18); «Não violarás o direito do estrangeiro e do órfão, nem receberás como penhor o vestido de uma viúva» (Dt 24, 17).

A proteção aos pobres corria em paralelo com as festividades. Quando os hebreus traziam a dízima da sua ceifa para a casa do Senhor, celebravam com carne e bebidas fortes, mas eram exortados a recordar os Levitas, que não tinham terras de sua propriedade (Dt 14, 27). Cada três anos, a dízima era reservada «para que [...] o estrangeiro, o órfão e a viúva [...] possam comer e ficar saciados» (Dt 14, 28-29), e cada sete anos todo o homem devia perdoar as dívidas que tinham para com ele, salvo se o devedor fosse um estrangeiro (Dt 15, 1-3). Nas festas anuais de Pentecostes e dos Tabernáculos, os celebrantes davam as boas-vindas aos que não tinham nada de seu, que eram chamados a festejar com o povo hebreu (Dt 16, 11. 14). Os proprietários eram proibidos de ceifar os cantos dos seus campos, apanhar feixes de trigo caídos (Lv 19, 9-10), colher os restos das azeito-

nas que tivessem ficado nos ramos das oliveiras, ou despir totalmente as suas vinhas: «deixa-o para o estrangeiro, o órfão e a viúva» (Dt 24:19-21).

Estas noções de justiça e solidariedade social passaram para a religião cristã com uma forte tônica de injunção que está na base das numerosas organizações da Igreja romana com pendor caritativo, que hoje proliferam no secular mundo ocidental, numa tentativa de temperar a feroz competitividade da economia exclusivamente orientada para o lucro. Os grupos de populações semitas hoje existentes mantêm boa parte dos costumes que lhes foram transmitidos por tradições seculares, enquanto os observantes, quer judeus quer muçulmanos, seguem mais rigorosamente os antigos imperativos divinos. O Estado de Israel afirma-se secular, mas a lei bíblica é visível em inúmeros pormenores do quotidiano da vida dos israelitas. A maioria dos estados muçulmanos continua a associar a religião à governação, havendo alguns que tentam uma simbiose entre as exigências da secularidade do mundo atual e as imposições tradicionais, como o reino hachemita da Jordânia, que mantém, a par de um sistema jurídico secular, para alguns casos (herança, casamento e outros), a aplicação da lei maometana.

Pudemos constatar, nesta pequena amostra de coletâneas legislativas, um cuidado capital não só em punir a malfeitoria e prevenir a criminalidade, mas sobretudo em guardar os mais desprotegidos, como viúvas e órfãos (antigamente totalmente dependentes dos familiares mais próximos como sucede, hoje ainda, em alguns países islâmicos), prisioneiros de guerra, estrangeiros e indigentes em geral. Apesar da drástica mudança na estrutura das mentalidades e na orientação da economia mundial, afirmaríamos que, nas culturas semitas, religião e justiça continuam a dar as mãos.



Caridade como experiência na Patrística

Paulo Alexandre Alves // Mestre em Teologia / Investigador do Centro de Estudos de História Religiosa

O primeiro período cristão, que, numa designação lata podemos chamar de período patrístico, compreende o arco temporal que vai desde o primeiro até ao quinto século da nossa era. Um período tão longo apresenta no seu interior diversos matizes e cambiantes, tanto mais que, em contexto mediterrânico, ele corresponde à queda de uma organização sócio-política (Império Romano), e ao lento surgir de uma medievalidade feudal ainda incipiente.

Neste contexto importa estabelecer algumas divisões. Em primeiro lugar, é mister olhar para alguns fundamentos bíblicos, não só porque estes exprimem experiências e concepções que serão frequentemente relidas no período em questão, mas também porque, no que concerne ao Novo Testamento, são já expressão de práticas das primeiras comunidades cristãs. Em segundo lugar, abordaremos alguns aspetos do período pós-apostólico no que concerne à prática da caridade (individual e comunitária) e da visão acerca da posse e uso dos bens materiais.

Aspetos bíblicos

Se a questão da originalidade doutrinal do Cristianismo é algo que podemos deixar em aberto, parece ser seguro afirmar que as primeiras comunidades cristãs, na diversidade das suas situações geográficas e sociais, convergem na importância e singularidade da morte de Cristo. O primigénio conceito de



João Crisóstomo (347-407):
Homilia XIII sobre a Carta
aos Coríntios (PG 61, 113)

[...] Digo-o, não porque a riqueza seja um pecado; não, o pecado está em não a repartir com os pobres, em fazer mau uso dela. Nada do que Deus fez é mau; tudo é muito bom. Deste modo, as riquezas também são boas, desde que não dominem quem as possui e resolvam a pobreza do próximo. Uma luz que não afastaria as trevas, mas que, pelo contrário, as aumentasse, não seria luz; do mesmo modo, eu não chamaria riqueza à que não afasta a pobreza, mas ainda a aumenta. O verdadeiro rico não procura apoderar-se do que é alheio, mas antes socorrer os outros; o que procura apoderar-se do que é alheio, já não é rico; esse é o verdadeiro pobre.

Ambrósio de Milão (340-397): Livro Sobre Nabot de Jezrael (PL 14, 767)

Um pedaço de terra é suficiente para a hora da morte, tanto para o pobre como para o rico, e a terra, que não foi suficiente para acalmar a ambição do rico, o cobre então totalmente. A natureza não distingue os homens, nem no seu nascimento, nem na sua morte. Gera-os de forma igual a todos e recebe-os de forma igual no seio do sepulcro. Quem pode discernir classes entre os mortos? Escava de novo os sepulcros e, se puderes, distingue o rico. Desenterra pouco depois uma tumba e diz-me se reconheces o necessitado.



amor cristão (ágape) insere na vivência das comunidades um fator que é da ordem do dom, introduzindo uma dinâmica em que é necessário morrer para poder ressuscitar e dar a vida a outros. Com efeito, aquela que é a primeira obra de caridade social que o Cristianismo nos relata (a coleta que São Paulo promove para os pobres de Jerusalém) recorre a este fundamento como legitimação.

Devemos ter presente que à época não existe ainda, enquanto tal, nenhum *corpus* de Teologia Moral, sendo que os escritos do Antigo Testamento e alguns ditos atribuídos à pessoa de Jesus são, sobretudo, utilizados sob a forma de máximas que devem reger a ação prática. As primeiras comunidades têm como pano de fundo o conceito bíblico de justi-

ça, que aponta para uma ordem global, querida por Deus, na qual cada um se deve empenhar, nomeadamente através da defesa dos pobres e oprimidos. A atitude de Jesus frente à Lei, que se afasta da hermenêutica farisaica da mesma (sendo, por isso, lida como contestação), vem nesta linha e tem, por conseguinte, relevância social. Ganham aqui especial destaque alguns textos, a começar pelo duplo mandamento cristão de amor a Deus (primigenamente) e ao próximo. A este devemos acrescentar, entre outros, as prescrições do “Sermão da Montanha” (Mt 5-7), a petição do pão quotidiano presente na oração de Jesus, a recomendação de que a caridade seja realizada «sem que a esquerda saiba o que faz a direita» (Mt 6, 3), ou o episódio evangélico do jovem rico a quem se recomenda que venda todas as suas riquezas (Mt 19, 16-28).

Assim, a caridade, mais do que se constituir de forma associativa (embora tal também ocorra), parte da iniciativa de cada um e está dependente de uma dinâmica pessoal de constante esforço que é lida como conversão. Ademais, ao constituir-se como uma leitura transgressiva de uma tradição institucional (os judaísmos centrados no templo), o Cristianismo nascente assume como interna uma componente de auxílio e assistência que é independente das fronteiras de grupo (embora comece pela própria comunidade), como forma de diferenciação dos restantes judaísmos e demais propostas religiosas existentes à época.

Neste sentido, o conceito de irmão é fundamental, uma vez que, numa sociedade altamente estratificada e desigual como a de então, uma mesma designação para todos os membros da comunidade visa secundarizar (senão na prática pelo menos como aspiração) as diferenças de estatuto social. A procura de corporizar esta noção é-nos dada, por exemplo, na descrição que o livro dos Atos dos Apóstolos faz da comunidade de Jerusalém, em que não havia pobres e necessitados em virtude da comunhão de bens entre todos. Se é lícito duvidar do grau e extensão temporal de concretização desta tipologia, o de-

siderato que ela representa não deve ser menosprezado. Com efeito, uma multiplicidade de textos atesta esta busca da unidade, fundada na vivência eucarística de um só pão, Cristo. Ainda no Novo Testamento, a escravatura, por exemplo, não é abertamente condenada, mas o senhor e o escravo estão chamados a ter um para com o outro um novo trato, baseado no mútuo reconhecimento de uma igual dignidade perante Deus.

João Crisóstomo (347-407): Sobre os Génesis (PG 53, 348)



[...] guardemos a parcimónia, segundo a exortação apostólica: «Se tivermos com que comer e com que nos vestir, contentemo-nos com isso» (1Tim 6,8). Que proveito há, com efeito, no supérfluo, em comer até

rebelantar, em que se turve o nosso juízo pelo excesso da bebida? Não acontece que é daí que nascem todos os males para o corpo e para a alma? De onde, com efeito, vêm doenças de toda a espécie e tantas mutilações ou estropiamento de membros? Não vêm de que, ultrapassando toda a medida, impomos ao ventre uma carga demasiado pesada? De onde vêm os adultérios, as fornicções, as rapinas, as avarezas, os assassinatos, os roubos e toda a corrupção da alma? Não é porque desejamos além da medida? Paulo chamou à avareza a raiz de todos os males, e, de modo semelhante, podemos nós dizer, sem medo de nos enganarmos, que a desmesura e o afã por passar o limite da necessidade é a fonte de todos os males. Se na comida, no vestir, na casa, e em todos as utilizações de coisas corporais nos decidíssemos contentar só com o necessário, o género humano ver-se-ia livre de muitas desgraças.

Ambrósio de Milão (340-397): Livro Sobre Nabot de Jezrael (PL 14, 783)

És tu próprio que tiras proveito do que deres ao necessitado; para ti próprio aumenta o que perdes. O que alimenta o pobre, ajuda-se a si próprio e já tem a sua recompensa.

A misericórdia semeia-se na terra e germina no céu. Planta-se no pobre e multiplica-se diante de Deus. «Não digas – diz o Senhor – amanhã darei» (Prov 3, 28). Se alguém sofre porque dizes «amanhã darei», como poderá suportar que respondas «não darei»? Não dás ao pobre do que é teu, mas antes lhe restituís o que é dele. Porque o que é comum e foi dado para uso de todos, o usurpas apenas tu. A terra é de todos,

não só dos ricos; mas são muitos mais os que não gozam dela do que os que gozam. Pagas, pois, um débito; não dás gratuitamente o que não deves. «Presta atenção, sem teres asco, ao pobre, e paga a tua dívida, responde-lhe com benevolência e mansidão» (Ecl 4,8).



Prática da caridade e posse de bens

A Igreja nascente depara-se com uma situação inicial que vai durar até por volta do ano 313, data em que Constantino decreta tolerância para com todas as religiões, o que possibilitará posteriormente a emergência do Cristianismo como religião oficial do Império Romano. Neste período ocorreram as primeiras definições doutrinárias (sustentadas sobretudo em autoridades locais), mas também os primeiros desvios doutrinários considerados heréticos, sendo um tempo de confrontos e perseguições às comunidades cristãs. Este clima, contudo, não era constante, nem no tempo, nem no espaço, havendo

zonas e períodos em que a Igreja pôde desenvolver em paz a sua atividade.

Neste contexto, chegaram até nós dois tipos de escritos: um que procura dar indicações relativas à estruturação das comunidades, através de cartas ou com um arranjo sob forma de compêndio, enquanto outro pretende fazer a apologia (defesa e propagação) do Cristianismo frente aos restantes grupos sociais, com especial relevo para as autoridades do Império Romano. No primeiro grupo de textos as prescrições relativas à ação para com os pobres, especialmente os restantes irmãos, vão de par com as recomendações litúrgicas, as de moral pessoal, bem como aquelas relativas à hierarquia, o que demonstra a preocupação que invade o Cristianismo nascente, não só de acreditar de forma diversa dos demais, mas também de assim agir. Não se pense, contudo, que estas comunidades secundarizavam o valor do trabalho como forma de sustento, tendo a caridade, sobretudo, um cariz supletivo e de redução das desigualdades e, portanto, de criação de justiça, fundada na caridade (ágape) que Cristo teve pelos homens. O cunho veterotestamentário e judaico não está totalmente ausente, como atesta o recurso à temática dos dois caminhos (o da vida e o da morte) ou aos mandamentos, embora tendencialmente lidos em chave crística.

A caridade praticada pelas comunidades cristãs, mais do que visar uma mudança imediata das estruturas da sociedade, procura colocar todos os crentes em igual patamar de dignidade, coisa que não seria possível sem um mínimo de condições de sustentabilidade. A atitude perante as riquezas e os bens que são concedidos de forma desigual aos homens, agravados por uma sociedade bastante estratificada e, portanto, marcada pela diferença quanto ao nascimento, conhece duas atitudes algo distintas. Num primeiro caso, alguns autores deste período colocam a tónica não na posse dos bens, mas no uso dos mesmos. Outros, contudo, mais ligados a tendências ascético-monásticas, acentuando a radicalidade evangélica têm como necessário um efetivo

desprendimento dos bens para se entrar no reino dos céus. Em todo o caso, o extremo a que chegaram alguns grupos, de propor a necessidade da não-posse de bens sempre foi visto como uma visão desviante do Cristianismo. Deste modo, a noção de que a comunidade cristã aspiraria ser uma espécie de comunismo *avant la lettre* apenas pode corresponder a uma leitura demasiado tergiversada dos testemunhos que até nós chegaram.

Astério Amaseno (335-425): Sobre o Mordomo Iníquo (PG 40, 184)

De modo semelhante, os bens da vida presente deleitam e alimentam certamente a muitos, mas, em rigor, apenas a Deus pertencem, àquele que possui vida incorruptível e que não perece. Viste também uma estalagem, na qual por força tiveste que parar durante o caminho. Sem lebares nada, ali tomaste muitas coisas: cama, mesa, copos, pratos e os restantes utensílios de toda a espécie. Mas quando ainda tu não tinhas usado suficientemente de tudo isso, veio outro viajante, ofegante e cheio de pó, que te procurava apressar a sair da estalagem e que procurava o alheio como se fosse seu. Tal é, irmãos, a nossa vida, ou até algo ainda mais traiçoeiro. Por isso não me posso deixar de admirar com os que falam do “meu campo”, ou da “minha casa”. Com uma pequena sílaba apropriam-se do que não é deles e com algumas letras se apoderam do que não é seu.



A caridade praticada pelas comunidades cristãs, mais do que visar uma mudança imediata das estruturas da sociedade, procura colocar todos os crentes em igual patamar de dignidade, coisa que não seria possível sem um mínimo de condições de sustentabilidade.

Cirilo de Alexandria (375-444):
Sobre o Evangelho de
São Mateus (PG 72, 816)

Sejamos, pois, fiéis nesta riqueza terrena, que é o pouco, o mínimo, ou até mesmo nada, uma vez que é efêmera e nos apropriamos do que nos foi dado para proveito comum dos nossos irmãos, já que faríamos iníqua a riqueza pelo facto de a retermos, sendo, como é, coisa alheia. E é coisa alheia, primeiro, porque nada trouxemos ao mundo, e segundo, porque pertence realmente aos pobres. Deste modo se nos confiará o que é nosso, a riqueza divina e celeste, a verdadeira e permanente. Enriquecer é coisa naturalmente alheia a todo o homem.



Esta visão da posse e uso das riquezas assenta na convicção de que há um único Deus que criou todo o mundo e que, portanto, é o único dono de todos os bens. Ao praticar a caridade, os cristãos, mais do que dar daquilo que é pertença de cada um, restituem ao outro aquilo que, porque membro da humanidade, é seu por direito. Com efeito, todos nascem igualmente desnudos e nenhum homem leva consigo qualquer espécie de riqueza material, mas antes as ações que praticou com aquilo que Deus lhe deu para administrar.

A prática atestada da existência de banquetes (denominadas de ágapes), embora não seja de contornos totalmente claros, permite-nos perceber ainda a existência de refeições em que os membros mais abastados da comunidade partilhavam os seus bens alimentares com os restantes elementos. Para além do consumo imediato que estas implicavam, havia também associada a distribuição de alimentos, principalmente às viúvas, ou aos que, por qualquer motivo, não podiam estar presentes.

O período final do Império Romano foi marcado por uma intensa crise económica, resultado natural das profundas convulsões e transformações sociais que estavam em curso. Num tal contexto, a necessidade de recorrer à assistência da Igreja aumenta e as atividades pontuais e de iniciativa privada vão dando lugar a serviços mais organizados ao nível das comunidades, surgindo diversas funções (como a de diácono), encargos de prestar e coordenar tais serviços. Tenha-se também em linha de conta que com a diluição do Império Romano as comunidades cristãs permaneceram, não raras vezes, como o único corpo da sociedade com capacidade de se manter organizado, situação que começa já a apontar para o tipo de sociabilidade e de estrutura económica que caracterizará a experiência monástica da alta Idade Média. 

Caridade e filantropia: duas visões de justiça

Helena Ribeiro de Castro // Doutora em Educação, área de Pedagogia / Docente na Escola Superior de Educação Jean Piaget

A palavra “caridade” parece ter vindo a desaparecer do nosso léxico quotidiano, sucumbindo, ao longo dos tempos, à conotação negativa que foi pesando na sua utilização muitas vezes associada a uma “caridadezinha” exercida, sem critério, para aliviar as consciências. cremos que, se a procurarmos na imprensa oral e escrita dos últimos anos, a encontraremos (muito) raramente. Apenas no meio cristão, a palavra continua a ser usada, no âmbito quer das celebrações litúrgicas quer das cartas pastorais dos episcopados e das encíclicas dos Papas. Talvez nem mesmo os cristãos gostem de a utilizar fora do contexto mais restrito das suas comunidades, por causa da tal conotação, ainda que todos reconheçam a importância do conceito por detrás da palavra. Qualquer cristão saberá dizer que “caridade”¹ significa “amor” e se exprime na forma como nos (re)ligamos a Deus e aos outros homens; em relação a estes, o cristão encontra o modelo na vida do próprio Cristo, descrita ao longo do Novo Testamento, na parábola do bom samaritano, em Lc 10, 30-37 e na narrativa do juízo final, em Mt 25, 31-46.

“Filantropia” surge, também, escassas vezes no discurso habitual. Apesar de, no dicionário, aparecer como sinónimo de “caridade”, facilmente reconhecemos que, por um lado, o termo não tem associado a

si uma conotação tão marcadamente negativa e, por outro, a sua utilização faz mais sentido em contextos não religiosos. De facto, não aliamos a palavra “filantropia” a Deus, contrariamente a “caridade”. *Caridade* e *filantropia* designam, ambas, um movimento de cuidado de alguém, ou de um grupo, relativamente aos seus semelhantes, particularmente ao socorro prestado no sentido de aliviar as dores de outrem ou prover às suas necessidades.

Remontam ao século XIX os textos que primeiro nos chamaram a atenção para a subtil diferença entre *caridade* e *filantropia*. Encontrámo-los no âmbito da nossa investigação sobre Teresa de Saldanha², uma portuguesa que se impõe conhecer e cuja obra sócio-educativa merece ser reconhecida. A referência surge em três cartas pessoais escritas por Teresa de Saldanha:

«Bem pobres estamos, mas é bom isto nas Associações de Caridade e em que se trabalha só por amor de Deus. Agora se vê (...) a diferença que há entre filantropia e caridade!» (*Carta de Teresa de Saldanha a Maria Augusta Campos*, ADSCS, C 0719, [1876].);

1. Caridade – amor ao próximo, benevolência, compaixão, esmola, beneficência; Filantropia – amor à humanidade sem distinção de raça ou de nacionalidade, caridade, humanitarismo (*Dicionário Universal Milénio: Língua Portuguesa*. Lisboa: Texto Editora, 1999).

2. Teresa Rosa Fernanda de Saldanha Oliveira e Sousa (1837-1916). Fundadora da Associação Protectora de Meninas Pobres (1859), hoje Associação Promotora da Criança, e da Congregação das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena (1868). Destaca-se no panorama nacional como educadora, tendo desenvolvido um modo muito próprio de estar na educação, através de uma pedagogia personalista baseada na afetividade e na responsabilização (Cf. Helena Ribeiro de Castro – *Teresa de Saldanha: a obra sócio-educativa*. Lisboa: Ed. Cáritas, 2012).



Teresa de Saldanha

«Estou como a mamã sem pachorra para a quermesse. (...) um espírito diferente do nosso, os nomes das barracas, tudo acho filantropia pura» (*Carta de Teresa de Saldanha a sua mãe*, ADSCS, C 4097, 18 maio [1884], sublinhado no original);

«Vê-se agora tanta coisa que ataca os nervos. O tal bazar nos jardins do Conde de Burnay, presidindo a Princesa, a favor do hospital das crianças, também acho uma coisa que encanita. Li um artigo no *Ilustrado*, escrito pela [Guiomar] Torresão, elogiando a [ondessa] de Ficalho, a sua caridade, faz a descrição do hospital, etc. Filantropia e não caridade» (*Carta de Teresa de Saldanha a sua mãe*, ADSCS, C 5411, 19 maio 1888).

Pertencendo a uma família de políticos mas, sobretudo, de pessoas envolvidas em causas sociais, estas afirmações de Teresa de Saldanha fa-

ziam-nos perceber uma preferência pela expressão “caridade” sobre a de “filantropia”, aparentemente considerada de valor inferior. Isso mesmo afirma o irmão mais novo de Teresa, José de Saldanha³: «a caridade tem sobre a filantropia uma superioridade incontestável» (Saldanha 1891, p. 57).

No elogio fúnebre da mãe de Teresa de Saldanha, a Condessa de Rio Maior⁴, o Padre António Cordeiro explicava:

«Quando me ouvis, senhores, falar da caridade da ilustre finada, não julgueis que entendo falar desse affecto puramente natural, a que [se] chama filantropia (...) que nascendo da terra e na terra, aí enraíza e rasteja quase sempre sem viço nem louçania. Não, senhores, a caridade de que vou falar-vos é planta do céu, onde lançou as primeiras raízes, donde aspira a seiva, a formosura e todo o mimo que tem, e para onde eleva sua dourada e verdejante copa» (Cordeiro 1890).

Reforça-se, aqui, o carácter «puramente natural» da filantropia, *versus* o entendimento de «caridade» como «planta do céu». No mesmo texto, o autor descrevia a ação caritativa da Condessa de Rio Maior, colocando-a no local da própria ação, junto daqueles de quem cuidava, subindo «escadas sombrias até ao asilo enegrecido e lóbrego da miséria a enxugar lágrimas de pais e filhos, e a pôr o pão do sustento na mão engelhada e fria do esfomeado; enfim, a serenar fronteiras que a desgraça enrugava».

3. José Luís de Saldanha Oliveira e Sousa (1839-1912). Formado em Filosofia e Matemática pela Universidade de Coimbra, estudou Química e Mineralogia em Paris, onde foi companheiro de Pasteur. Deputado em duas legislaturas e membro do Partido Católico, escreveu e publicou vários dos seus discursos. Foi diretor da Casa da Moeda.

4. Isabel Maria José dos Prazeres de Sousa Botelho Mourão e Vasconcelos (1812-1890). Filha dos Condes de Vila Real. Distinguiu-se pela sua intervenção social particularmente através da Associação dos Órfãos Desvalidos da Cholera Morbus e da Febre Amarela que fundou a pedido da Imperatriz D. Amélia Augusta e da Associação de Nossa Senhora Consoladora dos Aflitos a que presidiu durante várias décadas.

Fica-nos, então, a ideia de que, no entendimento dos autores destas afirmações, a *caridade* supunha uma atitude de prática pessoal, sem intenção de reconhecimento, ou mesmo, evitando-o; a filantropia, sendo igualmente motivada pelo desejo de fazer o bem, era praticada por pessoas que se mantinham afastadas do lugar onde se viam as necessidades que socorriam, deixando o seu nome associado às obras praticadas. Um outro membro desta família, D. António da Costa⁵, diria que a *filantropia* ou beneficência provinha de um «instinto natural», enquanto a *caridade* constituía «uma virtude» (Costa 1868, p. 99).

No texto que escreveu em 1891, a pedido da Comissão Central do 2.º Congresso Católico da Província Eclesiástica de Braga, em defesa da liberdade de associação religiosa em Portugal (Saldanha 1891), D. José de Saldanha discute amplamente esta questão.

Explanando o seu pensamento sobre a ineficácia dos meios pensados fora de uma conceção cristã para melhorar a sorte dos mais pobres, o autor alega que foi o Cristianismo que veio transformar o dever abstrato da assistência, palavra que associa a filantropia, num ato essencial da primeira das virtudes cristãs, a caridade. Por outras palavras, ao acrescentar à filantropia, movida por considerações morais e humanas, a motivação cristã, o amor de Deus, o homem caritativo dispõe-se a uma dedicação que não recusa sacrifícios em prol do bem do outro, amado por Deus:

«Trabalhar cada um nos limites das suas forças, para bem estar da humanidade, é uma obra meritória, é o meio de satisfazer, em parte, as nossas aspirações, de preencher, também, o vácuo, o vazio que cada qual sente em si; mas, para isso, não se

pode prescindir dos ensinamentos de Deus e, para amparar a nossa inexperiência e a nossa fraqueza, deveremos ter sempre presentes os dois mandamentos: “Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos”» (Saldanha 1891, p. 21).

O outro, «sendo um homem, um irmão, precisa de ser amado para poder ser socorrido com inteligência, e [...] é também preciso tratar da sua alma quando se trata do seu corpo» (Saldanha 1891, p. 69). Estabelece-se uma relação de família em que se experimenta «uma ternura afetuosa uns pelos outros» (Saldanha 1891, p. 70). Exercer a caridade é, então, olhar para o outro, ver os seus sofrimentos, físicos



José de Saldanha

e morais e contribuir para o alívio dos seus males. Quem quiser trabalhar pela felicidade do homem tem de olhar cada um, individualmente, na sua dupla dimensão, física e espiritual, e ocupar-se de tudo o que diga respeito à sua vida, presente e futura, sem esquecer o contexto familiar em que se insere. Socorrer é isso mesmo: trabalhar para o outro. Para Saldanha,

5. António da Costa de Sousa Macedo (1824-1892). Filho dos Condes de Mesquitela e neto do 1.º Conde de Rio Maior. Primo do pai de Teresa de Saldanha, o 3.º Conde de Rio Maior. Formado em Direito, notabilizou-se por ter sido ministro do 1.º Ministério da Instrução Pública que existiu em Portugal, em 1870, no Governo chefiado pelo seu tio, o Duque de Saldanha.

«em economia, dar e trabalhar são coisas equivalentes» (Saldanha 1891, p. 33): dar é «ceder gratuitamente um trabalho completo» (Saldanha 1891, p. 34).

Assumindo acreditar que o homem vive no mundo de forma passageira, faz repousar no desejo de imortalidade e de infinito, «o mais belo privilégio da natureza humana» (Saldanha 1891, p. 8), a necessidade de compreender e respeitar, ativamente, os nossos deveres para com Deus, a criação, o nosso país, os outros homens e nós próprios. Assim se explica que, como afirma, «a Religião sempre tem tido, e continua a ter, em mira a felicidade temporal da humanidade, a diminuição das suas dores, dos seus sofrimentos» (Saldanha 1891, p. 18). A caridade é, nas palavras deste autor, fruto «de um amor terno e compadecido para com todos os que sofrem; de uma necessidade imperiosa de consolar todos aqueles que choram» (Saldanha 1891, p. 74) numa alusão a Rm 12, 15. Expressa-se em grandes como em pequenos gestos, numa palavra que se diga, num aceno ou atitude.

Não deixa de ser digno de nota que, encarando a caridade, em primeiro lugar, como um dever dos que têm mais para com os que têm menos, o autor sublinha que «os sofrimentos físicos e morais são partilha tanto dos pobres como dos ricos» (Saldanha 1891, p. 37), chamando a atenção para que os sofrimentos morais são, com frequência, maiores do que os físicos e, ainda, que as pessoas que não são materialmente pobres também necessitam da caridade dos demais. Embora não se perceba no texto nenhuma intenção de alterar a estrutura social vigente, insiste-se na necessidade de diminuir a distância entre as classes sociais, reclamando que era urgente «aproximar o pobre do rico, e este daquele» (Saldanha 1891, p. 67).

É opinião de D. José de Saldanha que o exercício da caridade requer uma constante criatividade: ela tem de ser, em cada dia, «mais inventiva, mais ativa, mais inteligente, para prevenir a miséria [...] e para enxugar lágrimas, para dar esmola, em toda a extensão da palavra» (Saldanha 1891, p. 59). Praticar-se à luz do dia mas, muitas vezes, de forma escondida, para melhor trabalhar, entrando discretamente na

casa do necessitado sem expor publicamente o seu estado de debilidade.

A caridade constitui, simultaneamente, uma arte e uma ciência. Uma arte que carece de sensibilidade, uma ciência feita de sabedoria humana, de discernimento, de reflexão a partir da experiência, para que a ação realizada não perpetue as situações de fragilidade mas, antes, contribua para que aquele que é auxiliado possa desenvolver condições de autonomia e, mesmo, de utilidade social.

«A caridade na prática também exige precauções [...] e entre estas uma das principais é a seguinte: a esmola dada ao homem sadio, e robusto, que pode trabalhar e que encontra trabalho, e que não trabalha porque não quer, não é caridade, ou é caridade mal entendida. [...] Um socorro dado imprudentemente pode, por efeito da fraca vantagem de um alívio passageiro, aumentar para o futuro a miséria e multiplicar os males, que deseja curar» (Saldanha 1891, p. 58).

Exige delicadeza que não afronte quem recebe auxílio, e discrição que não permita o orgulho de quem o dispensa. Aquele que pratica a caridade tem de ser humilde, enquanto emprega todos os seus recursos na luta pela justiça, «atacando a miséria na sua origem» (Saldanha 1891, p. 30). Por isso se defende que a associação é o melhor meio de exercer a caridade: desse modo, quem visita, quem dá, visita e dá em nome do grupo de que faz parte e não em nome pessoal.

Num século em que floresciam associações um pouco por todo o país, das de beneficência às de piedade, talvez esta seja uma das razões que explicam a circunstância de a história não ter registado o nome da irmã do autor, Teresa de Saldanha, apesar da extensão da obra social e pedagógica que desenvolveu a partir de 1859, num total de mais de 50 escolas. De facto, foi quase sempre através das duas associa-

ções que fundou, a Associação Protectora de Meninas Pobres e a Congregação das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, que Teresa atuou. Como alvitrava José de Saldanha, o homem tinha nas mãos, para além da força política, através do voto, outra força considerável: «a força da associação que não tem limites nem fronteiras» (Saldanha 1891, p. 11).

No texto que vimos referindo, perspectiva-se, pois, uma caridade em que as pessoas se aproximem, se olhem nos olhos, se conheçam e se reconheçam, porque não é possível amar a quem não se conhece: «a beneficência praticada à distância, fora das vistas de quem a pratica, não pode deixar de ser superficial»; «quem visita o indigente [...] fica conhecendo o indigente, e as mais pessoas da família, quando as há. Toma interesse pela gente com quem fala, toma-lhe amizade, e assim conseguirá também ser considerado como amigo» (Saldanha 1891, p. 67). Relação de amizade, mais do que de benfeitor-beneficiado.

São estas as características da caridade, que decorrem do entendimento cristão da vida e da obrigação de cuidar uns dos outros, por força do amor de Deus, que distinguem, nestes escritos, o conceito de caridade do de filantropia.

A ainda recente encíclica de Bento XVI, *Caritas in Veritate* (2009), define caridade de uma forma que entendemos pouco diversa da descrita por Saldanha:

«O amor – *caritas* – é uma força extraordinária, que impele as pessoas a comprometerem-se, com coragem e generosidade, no campo da justiça e da paz. É uma força que tem a sua origem em Deus, Amor eterno e Verdade absoluta. Cada um encontra o bem próprio, aderindo ao projeto que Deus tem para ele a fim de o realizar plenamente» (Bento XVI 2009, n.º1).

Refletir sobre a atualidade deste conceito e das práticas que nele se apoiam, permite diferenciá-lo de outros e tomar consciência da força que sobre eles revela. 

Perspetivas sobre a miséria

Os economistas materialistas, mais preocupados com a riqueza do que com o homem, consideram o indigente como um obstáculo ao desenvolvimento da riqueza. Para eles o indigente consome mais do que produz, e portanto é no maquinismo social um elemento prejudicial [...]. A miséria tem antes de ser combatida como um flagelo, do que socorrida fraternalmente como um mal [...]. Os economistas filantropos, indignados com a prática dos materialistas, e compenetrados de um sentimento de fraternidade sincera, amam os indigentes, fazem-lhes o bem que podem, mas eles próprios são os primeiros a reconhecer que a economia espiritualista da escola filantrópica não pode, só por si, prestar todos os socorros devidos às classes necessitadas [...]. Os economistas cristãos sustentam que a religião é quem apresenta a solução única para o problema de socorrer eficaz e praticamente a miséria. Reconhecem que a assistência é uma tarefa pesada e muitas vezes fastidiosa, por mais bonitas que sejam as cores com que os poetas a têm descrito. Reconhecem que, embora haja uma consciência, que fala das obrigações para com os miseráveis como também fala das obrigações do homem para com Deus, é certo que essa consciência pode prestar-se aos sofismas do egoísmo, e que essa consciência, quando isolada da ação do Cristianismo, é tão fraca que, em toda a parte onde o Cristianismo tem desaparecido, a consciência fala mais baixinho, e cada vez mais a ponto de desaparecer.

(In José de Saldanha – *Da necessidade da liberdade de associação religiosa em Portugal*, p. 46-47)

Bibliografia

José de Saldanha – *Da necessidade da liberdade de associação religiosa em Portugal*. Lisboa: Typographia Universal, 1891.

António Cordeiro – *Oração fúnebre proferida nas exéquias da Excelentíssima Senhora Condessa de Rio Maior, D. Isabel Maria de Sousa Botelho Mourão e Vasconcelos, celebrada em 23 de maio de 1890, trigésimo dia do falecimento*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1890.

D. António da Costa – *O Cristianismo e o progresso*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1868.

Bento XVI – *Caritas in Veritate*. Lisboa: Ed. Paulinas, 2009.

‘Adl e Shari’a: Justiça no Islão

Carimo Mohamed // Doutor em Ciência Política / Investigador do Centro de Estudos de História Religiosa

O conceito de Justiça nos pensadores clássicos islâmicos

A maioria dos muçulmanos concorda que o Profeta Muhammad (570-632) não especificou uma forma particular de governo e que, em vez disso, ofereceu orientações baseadas na liberdade, na consulta mútua em assuntos públicos, na promoção do Bem e na proibição do Mal, e na justiça (*‘adl*). Essas orientações fundamentais incluíam a proteção da religião, a administração da justiça, a defesa da comunidade, a coleta e a distribuição dos impostos, a nomeação da

administração política, a aplicação da *shari’a* e das leis dos outros grupos.

No pensamento político islâmico clássico e “medieval” existiam conceitos comparáveis aos de igualdade, liberdade e justiça, mais antigas e muito mais universais que aquelas que vieram a ser desenvolvidas posteriormente por algum pensamento islâmico. Os juristas muçulmanos, ao longo dos períodos clássico e “medieval” não foram insensíveis ao papel do poder na formulação e formação de paradigmas e comportamentos políticos gerais.

Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazzali (1058-1111) considerava o poder, em to-





das as suas manifestações – moral, económica e física – como fazendo parte do entendimento da organização política e da sua função. Enquanto que considerava o poder puro como a capacidade para se afirmar, essa capacidade não deveria ser usada em detrimento dos interesses e ideais da comunidade. De forma alguma devia o poder, especialmente no seu aspeto físico, sobrepôr-se aos princípios fundamentais de justiça, liberdade, igualdade, responsabilidades social e política, e outras virtudes públicas. Em resumo, o ser humano não devia estar sujeito ao poder físico arbitrário.

Outro importante teórico político, Abu al-Hassan Ali Ibn Muhammad Ibn Habib al-Mawardi (972-1058),

já tinha argumentado também que o poder coercivo era necessário para manter unida a comunidade, sobretudo quando a competição entre os diferentes grupos e indivíduos estava baseada em interesses particulares, ambições individuais e lutas egoístas. Neste caso, era dever da organização política assegurar os direitos da parte mais fraca e fazer aplicar a justiça de uma forma compreensiva e de acordo com o estipulado pela *shari'a*.

Os direitos individuais no pensamento político islâmico clássico e “medieval” baseavam-se nos interesses gerais da comunidade, sem que isto significasse a negação dos direitos individuais, mas a tónica era colocada no facto de que esses mesmos direitos

tinham que ser socialmente contextualizados. A sua ausência significaria que os indivíduos e a sociedade entrariam em confronto, o que não era do interesse de nenhuma das partes, quer em termos individuais quer em termos sociais. Assim, a Justiça era vista como concomitante da Liberdade. A liberdade individual que não levasse em consideração o interesse geral da comunidade era percebida como sendo injusta. O interesse individual, servido pela liberdade, não devia ser um obstáculo ao interesse geral. Por um lado, devia ser alcançado um equilíbrio entre os diferentes interesses individuais e, por outro, um equilíbrio entre esses interesses individuais e o interesse geral. Se a liberdade, por exemplo, não servisse para a preservação e desenvolvimento do ser humano, então isso significaria que estava a negar o seu objetivo original e, por isso, perdia a sua legitimidade. A liberdade devia conferir benefícios e evitar malefícios.

A Justiça foi um dos conceitos que mais preocupou o pensamento político islâmico, influenciando imenso o desenvolvimento dos direitos no período clássico. Enquanto que os direitos individuais eram associados aos, e derivavam dos, direitos legais, certos direitos sociais eram também postulados, como a prevenção da agressão, da invasão da privacidade e da injustiça, bem como certos direitos éticos, tais como a proibição da inveja, da arrogância e da humilhação. Por exemplo, para al-Mawardi, se não houvesse indícios de má conduta ou de violação das leis, a privacidade pessoal não podia ser legitimamente invadida. Um tal esquema de direitos fazia com que o poder político fosse responsável pela sua implementação. A liberdade, que existia quer como conceito quer como um direito, estava ligada à doutrina de justiça (*'adl*) e de lei (*shari'a*). O Corão associava o exercício correto do governo à correta aplicação da justiça (ver *Qur'an* 4, 58; 5, 8 e 42; 16, 90; 42, 15). A Justiça não estava só dirigida aos muçulmanos mas incluía todos os seres humanos. Por exemplo, a justa distribuição das esmolas significava dividir o auxílio económico por todos aqueles que o merecessem, incluindo os não-muçulmanos (*Qur'an* 9, 60; 34, 28; 59, 7).



Para Taqi ad-Din Ahmad ibn Taymiyyah (1263-1328), Justiça significava que se um governante agisse de uma forma injusta, por exemplo de acordo com preferências raciais, linguísticas, sectárias ou outros preconceitos, ele era um traidor a Deus e ao Profeta. Assim, o poder político, que era responsável por garantir os direitos das pessoas, devia trabalhar dentro de um contexto justo. Além do mais, um contexto de justiça era necessário porque o Islão proibía a tortura, algo que ia contra a dignidade e o estatuto de vice-rei que Deus tinha outorgado aos seres humanos (*Qur'an* 4, 92; 17, 70; 33, 58). A maior parte dos juristas concordava com a aplicação de castigos justos e exatos, incluindo os mais severos, pois o Islão fornecia castigos legais muito específicos em casos de crimes capitais. No entanto, os castigos regulares deviam ser menos severos e em nenhum caso devia o castigo transformar-se em tortura.

Para Ismail ibn Kathir (1301-1373) um julgamento só era válido se fosse baseado em Justiça, Equidade e Igualdade, e o Profeta, como árbitro inter-religioso que tinha sido, tinha arbitrado entre comunidades e religiões utilizando as leis de cada grupo pois ele não estava autorizado a julgar arbitrária ou preconceituosamente. Ele teve que afastar os interesses particulares, os preconceitos e a ignorância, e seguir a Justiça e as leis de todos os povos levando em linha de conta as particularidades de cada grupo e religião (*Qur'an* 5, 45-50).

Para Ibn Khaldun (1332-1406), a agressão e a injustiça conduziam à ruína de uma civilização e à destruição da ordem política. A usurpação de qualquer propriedade, coisa ou direito, constituía injustiça, e o poder político que permitia tal coisa estava a construir o caminho para a sua própria destruição bem como a da civilização. Por isso, a proibição da injustiça era central na *shari'a*.

Apropriação e atualização contemporâneas do conceito de Justiça

Na época contemporânea, pensadores islâmicos modernistas e, agora, pensadores islamistas apropriaram-se e atualizaram os conceitos referidos mais acima, fazendo-os equiparar às modernas noções de democracia, pluralismo e direitos humanos. Igualdade, liberdade e justiça, por exemplo, são conceitos islâmicos centrais que ao longo do tempo têm sido alvo de diversas (re)formulações.

A escola de pensamento que surgiu nos finais do século XIX e que ficou conhecida como Salafiyya (de *salaf*, os antepassados do Islão) ilustra bem esta tendência. Uma das suas mais importantes figuras, o egípcio Muhammad 'Abduh (1849-1905), defendia que a negligência por parte dos muçulmanos do bem-comum em assuntos legais e a ênfase por parte dos governantes na obediência por cima da justiça tinha originado confusão intelectual, estagnação legal, corrupção política e o declínio do Islão, linha de pensamento que continua a ser seguida por diversos ativistas muçulmanos, quer sejam islamistas ou não.

No âmbito do reformismo muçulmano, a crise e o fim definitivo do Califado em 1924 a favor do moderno Estado-nação, levou os continuadores do projeto muçulmano “autêntico” a introduzir a ideia de Estado islâmico como proposta socio-política, formulação que foi desenvolvida por, entre outros, Hassan al-Banna (1906-1949), fundador em 1928 da Sociedade dos Irmãos Muçulmanos no Egito. Além de produzir uma vasta obra ideológica, al-Banna deu o salto

qualitativo ao unir a formulação teórica com a acção política, organizando um movimento social com vocação de partido político e reivindicando principalmente dois objetivos: a necessidade de regressar aos valores do Islão e a libertação do controlo colonial e imperialista britânico. Al-Banna concebia o poder executivo do Estado com poderes presidenciais, quer fossem por delegação ou executivo, de uma maneira semelhante ao pensamento político Islâmico clássico e “medieval”. O que era novo era a limitação imposta pela *shari'a* tal como interpretada, não pelos juristas mas sim pelo povo. Para que o poder fosse legítimo, dois conceitos centrais eram necessários: justiça e igualdade. Estas eram as orientações filosóficas e religiosas que quer o governante quer o governado deviam cumprir e levar em linha de conta enquanto se legislava ou se exercia o poder.

O êxito social dos Irmãos Muçulmanos e a sua expansão por todos os países vizinhos do Médio Oriente (desde 1935 estavam presentes na Palestina, no Líbano, na Síria e na Jordânia), fez com que sofressem primeiro a repressão durante a Monarquia egípcia (o próprio al-Banna seria assassinado) e, depois, a ilegalização sob o regime de Gamal Abdel Nasser (1918-1970).



Hassan al-Banna

Justiça Social em Sayyid Qutb

Considerado pelos “especialistas” habituais e por comentadores mais apressados como um dos pais do islamismo “radical” e/ou “terrorista”, a figura e o pensamento de Sayyid Qutb (1906-1966) são muito mais complexos e só se podem compreender se forem devidamente contextualizados.

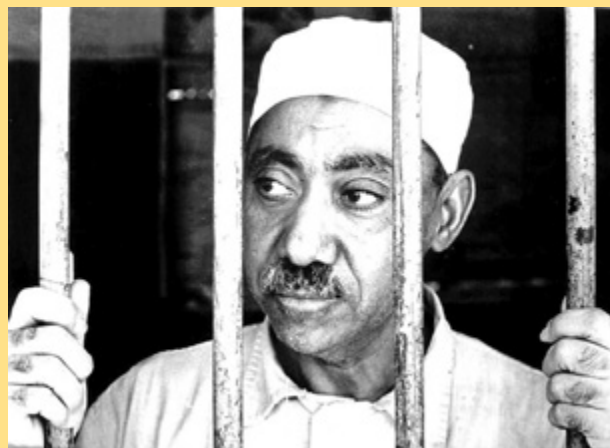
Tal como Hassan al-Banna, Qutb estudou e formou-se na moderna Universidade *Dar al-‘Ulum* no Cairo e, até 1948, fez parte da elite nacionalista e liberal egípcia, tendo chegado a trabalhar no Ministério da Educação. Nesse mesmo ano viajou até aos Estados Unidos da América como funcionário do Ministério e a realidade que encontrou deixou em Qutb uma marca muito negativa. Apesar de reconhecer o progresso material, Sayyid Qutb ficou chocado com o materialismo e o racismo. A sua estadia nos E.U.A. coincidiu com a primeira guerra da Palestina, podendo aí tomar contacto com os preconceitos anti-árabes e anti-muçulmanos, bem como com a defesa incondicional do Sionismo por parte de alguns sectores norte-americanos. Após completar o mestrado em Educação, Sayyid Qutb decidiu abandonar o projeto de fazer um Doutoramento, tendo regressado ao Egito em 1951.

Entretanto, em 1949, tinha sido publicado o seu livro *Justiça Social no Islão* (*Al-‘Adala al-ijtima’iyya fi’l-Islam*), provavelmente a sua obra mais importante. Com a sua ênfase na Justiça Social como um imperativo islâmico, Qutb ganhou a admiração de importantes figuras dos Irmãos Muçulmanos, organização com a qual começou a colaborar logo após ter regressado ao Egito, facto que marcou uma viragem na sua vida política e intelectual.

Nesse livro, Sayyid Qutb avançou com uma poderosa interpretação do ensinamento social do Islão. Para os muçulmanos, à diferença dos cristãos, não existia, sugeriu ele, distância entre fé e vida. Todos os atos humanos podiam ser vistos como atos de adoração, e o Corão e as Tradições do Profeta forneciam os princípios sobre os quais a ação devia ser baseada. O ser humano era livre apenas se fosse liberto da sujeição a todos os poderes com exceção do de Deus: do poder dos sacerdotes, do medo e da dominação dos valores sociais, desejos e apetites humanos. Entre os princípios a serem derivados do Corão, mantinha Qutb, havia o da mútua responsabilidade do ser humano na sociedade e, apesar de serem fundamentalmente iguais aos olhos de Deus, os seres humanos tinham diferentes tarefas que correspondiam às suas diferentes posições na sociedade. Homens e mulheres eram espiritualmente iguais, mas diferentes nas funções e nas obrigações.

Os governantes também tinham responsabilidades especiais: manter a lei, que devia ser rigorosamente aplicada de maneira a preservar os direitos e vidas; fazer cumprir a moralidade; manter uma sociedade justa.

Dois anos após a publicação da obra de Qutb, Mustafa al-Siba’i (1915-1964), dos Irmãos Muçulmanos sírios, publicaria *O Socialismo do Islão*, um livro muito semelhante em termos de conteúdo ao de Qutb, apesar da evocação do socialismo no título ir contra a insistência deste sobre a singularidade e autonomia do Islão como um sistema sócio-económico. Também em 1951, Hamka (1908-1981), um importante pensador muçulmano indonésio, publicou em Jakarta o exato equivalente do título de Sayyid Qutb. No Irão, desde os finais dos anos quarenta, inícios dos anos cinquenta, o Ayatullah Abu’l-Qasim Kashani (1882-1962), que tinha vindo a notabilizar-se pela sua atividade política, também evocava frequentemente nas suas obras a questão da justiça social.



Em 1952 a monarquia egípcia foi abolida com o golpe militar dos Oficiais Livres e, se ao início estes e os Irmãos Muçulmanos tinham sido aliados, com o passar do tempo tornaram-se inimigos, sobretudo após 1954 com a centralização total do poder por parte de Nasser. A organização foi duramente perseguida e reprimida, e Sayyid Qutb foi colocado na prisão, onde sofreu torturas apesar de doente. Enquanto na prisão completou uma série de escritos, em particular o seu comentário ao Corão, um comentário claramente inspirado pelas condições da sua experiência pessoal na prisão. Em dezembro de 1964 foi libertado mas voltou a ser preso em agosto de 1965, vindo a ser enforcado em agosto de 1966.

Após as independências, os movimentos nacionalistas monopolizaram o Estado e, em muitos países do mundo árabe, as elites nacionalistas e militares de tendência secularista que dominavam o aparelho de Estado utilizaram medidas de repressão, originando uma linha de pensamento nova no seio dos Irmãos Muçulmanos que modificou a concepção original de al-Banna relativamente à questão do poder. A perseguição e a proibição da Sociedade provocou uma tendência à radicalização que, no âmbito intelectual, foi desenvolvida por Sayyid Qutb (ver caixa ao lado), cujo pensamento influenciou o surgimento de uma corrente radical islamista. A prioridade, em vez de ser a reforma da sociedade, passou a ser a destruição do poder, o que significou o início de dissensões entre a primeira geração de Irmãos e os mais jovens, que criaram outras organizações advogando a violência, inclusive contra os próprios Irmãos Muçulmanos, pois estes sempre defenderam o respeito pelo marco constitucional, a participação em eleições parlamentares e a recusa da violência.

Hoje em dia, o partido político mais importante é o Partido da Liberdade e da Justiça (*Hizb al-Hurriya wa al-Adala*), organização associada aos Irmãos Muçulmanos e cujo nome é bem exemplificativo da importância dos conceitos de Liberdade e de Justiça. Outro caso paradigmático é o da Turquia, com o Partido da Justiça e Desenvolvimento (*Adalet ve Kalkinma Partisi*), reeleito em junho de 2011 pela terceira vez consecutiva para formar governo, ou o de Marrocos, em que o Partido da Justiça e do Desenvolvimento (*Hizb al-Adala wa al-Tanmiya*) foi o mais votado nas eleições de finais de 2011, num país onde o rei, além de chefe político supremo, é também o chefe religioso supremo (*amir ul-mu'minin*), não impedindo que haja organizações como o movimento Justiça e Caridade (*al-Adl wa al-Ihsan*), que se considera a si próprio como apolítico e que não reconhece a autoridade do rei de Marrocos, defendendo a República. Desde a década de oitenta que os seus apoios têm vindo a aumentar, em grande medida pelo agravar das injustiças sociais, casos de corrupção económi-

Na época contemporânea, pensadores islâmicos modernistas e, agora, pensadores islamistas apropriaram-se e atualizaram os conceitos referidos mais acima, fazendo-os equiparar às modernas noções de democracia, pluralismo e direitos humanos.

ca e moral da elite estatal e das redes clientelares. Os seus seguidores são, sobretudo, mas não apenas, dos bairros pobres, onde desempenham tarefas que o Estado não quer ou não consegue desempenhar, como ocupar-se das necessidades básicas da população (saúde, educação, terceira idade), os sindicatos e a Universidade, onde os estudantes se sentem atraídos pelo discurso tendo em conta as suas perspetivas futuras. Fundado em 1983, por Abdesalam Yassine, o movimento Justiça e Caridade adotou este nome em 1987 e a liderança, neste momento, é protagonizada pela sua filha Nadia Yassine. 

A solidariedade na pluralidade das formas do Cristianismo

Timóteo Cavaco // Licenciado em Bioquímica / Secretário-Geral da Sociedade Bíblica

O universo protestante

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, Portugal e a Europa, em geral, experimentaram fortes transformações na sua forma de estruturação social, fundamentalmente devido aos movimentos migratórios decorrentes da Revolução Industrial. As comunidades e instituições cristãs secularmente habituadas a emprestar uma parte dos seus recursos à caridade, eram agora constrangidas a responder a novas necessidades. Embora a ajuda ao mais fraco faça parte integrante da teologia cristã, pode-se dizer que foram razões de ordem mais pragmática que começaram a inquietar as instituições eclesiais de um lado ao outro da Europa, impondo-lhes uma agenda mais virada para essas novas necessidades das pessoas e das populações. No que diz respeito ao território português essa preocupação foi de tal modo sentida que, mesmo antes da implantação formal e definitiva das comunidades protestantes, se estabeleceram serviços de apoio com diversas valências, nos campos da ação social, cultural e educativa.

As obras sociais protestantes nunca procuraram servir de forma exclusiva os fiéis das suas comunidades, embora a esse serviço mais alargado, ou seja, para além das fronteiras das suas pequenas comunidades, estivesse subjacente uma forte crítica à estrutura social vigente e consequentemente à religião dominante. Já no século XVIII, Cavaleiro de

Oliveira, antonomásia de Francisco Xavier de Oliveira (1702-1783), o primeiro português convertido ao anglicanismo, criticava fortemente no seu *Discours pathétique au sujet des calamités présentes, arrivées en Portugal* (1756) as opções religiosas dos portugueses, que nas suas atitudes supersticiosas e idólatras teriam atraído a ira de Deus, provocando a profunda devastação de 1755. Não é também de estranhar que os protestantes se socorressem tantas vezes da célebre conferência do Casino de Antero de Quental (1842-1891), *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos* (1871), a qual, não tendo como intenção fazer uma apologia doutrinária do Protestantismo, servia na perfeição a sua crítica ao modelo social e religioso vigente. Cerca de 40 anos mais tarde, Eduardo Moreira (1886-1980) viria a retomar o tema com *A Crise Nacional e a Solu-*



Eduardo Moreira

Cortesia de Celestina Pinto

ção Protestante (1910), que, muito mais do que uma mera sequência do trabalho de Quental, continha uma verdadeira proposta de sociedade de cariz protestante. Outros elementos da vida protestante portuguesa ao longo do seu primeiro século de existência, como o lema profusamente usado de “Portugal para Cristo” ou publicações periódicas como é o caso de “Portugal Novo”, órgão oficial da Juventude Evangélica Portuguesa publicado entre 1928 e 1948, evidenciavam o empenho numa transformação real do país, através da propagação dos seus ideais.

A primeira necessidade social a que os protestantes em Portugal procuraram corresponder foi a da educação. Este assunto é profusamente tratado por José António Martin Moreno Afonso na sua obra *Protestantismo e Educação: história de um projecto pe-*

ções, era indubitavelmente as crianças. Deixadas sozinhas durante o dia em habitações improvisadas, por isso fora do seu núcleo familiar alargado a que estavam habituadas em zonas rurais, enquanto os progenitores labutavam pelo mantimento, eram novas demais para trabalhar, pelo que assim acabavam por ficar “ao-deus-dará”, durante a maior parte da sua infância. Mesmo em Portugal, onde esse processo decorreu de forma mais lenta, esta foi uma realidade que se instalou e à qual era preciso acudir.

Apesar de a Carta Constitucional de 1826 prever a instrução primária gratuita a todos os cidadãos (Art. 145 § 30), a rede escolar pública era claramente insuficiente para acudir ao analfabetismo grassante, que em 1850 chegava aos 85%. Obviamente, as incipientes comunidades protestantes, tanto no



Robert Kalley

dagógico alternativo em Portugal na transição do séc. XIX (2009). Segundo o autor, as primeiras comunidades protestantes assumiram «a fundação de escolas como um aspeto nuclear da sua acção evangelizadora e assistencial». Apesar de algumas destas experiências pedagógicas se terem prolongado até aos anos 70-80 do século XX, é no período de transição do século que este esforço se mostra mais notório. O elo mais fraco das novas comunidades importadas dos territórios rurais para as cidades em rápido processo de industrialização, com poucas ou nenhuma condi-

território continental como insular, não tinham os recursos humanos e financeiros suficientes para acorrer a esta grave situação. Porém, graças à dedicação e persistência inicial de alguns britânicos residentes em Portugal, a ação educativa tornou-se nuclear para as comunidades protestantes, tal como refere Moreno Afonso. Sintomaticamente, nos territórios debaixo de administração colonial a situação não era exatamente a mesma, pois a presença de missões protestantes estrangeiras desde cedo permitiu o acesso a recursos financeiros e humanos inexistentes na “metrópole”.

William Booth (1829-1912)

Fundador do “Exército de Salvação” (*The Salvation Army*) nasceu a 10 de abril de 1829 em Sneinton, na Inglaterra. Passou uma infância atribulada já que o seu pai, outrora detentor de consideráveis recursos financeiros, acabou por conduzir a família à pobreza, tornando-se alcoólico em consequência do infortúnio. Booth desde muito novo evidenciou uma grande preocupação com a condição espiritual do ser humano, porém consciente de que era necessário atender igualmente às condições sociais, políticas e económicas envolventes, dando assim mote a um dos mais conhecidos lemas do Exército de Salvação em todo o mundo: “Sopa, Sabão e Salvação”. William Booth iniciou o seu trabalho cristão como pregador leigo da denominação metodista, embora tenha colaborado com diferentes ramos desta igreja. Acabou por ser ordenado pastor em 1858, embora tenha mantido um ministério bastante irregular e itinerante. Já casado com Catherine Mumford [Booth] (1829-1890), William estabeleceu em 1865 a Missão Cristã, uma tenda em que a mensagem do Evangelho era pregada, em Whitechapel, na região de Londres. Pregando nesta e noutras zonas miseráveis de uma cidade de Londres ainda não adaptada à realidade da industrialização, Booth acabaria por lidar com situações decadentes de pessoas envolvidas com álcool, crime e prostituição. Foi a sua convicção de que era necessário declarar guerra à pobreza, anunciando a única mensagem válida à condição humana – a salvação que só existe em Deus – que o levou a transformar a Missão Cristã em Exército de Salvação em 1878. De modo a atender de uma forma mais disciplinada e empenhada às necessidades das populações a que servia o “movimento salvacionista” adotou efetivamente uma estrutura militar, em que ainda hoje existem soldados e oficiais de várias patentes. O próprio William Booth tornou-se o primeiro general deste Exército, cargo que exerceu de 1878 até à sua morte em 20 de agosto de 1912. Embora esta estrutura para-eclesiástica tenha sofrido bastante nos primeiros tempos em resultado de reações e mesmo de perseguição, tanto de alguns interesses económicos instalados como até de entidades cristãs, como a própria Igreja de Inglaterra, Booth viria a tornar-se uma personalidade altamente prestigiada, tendo sido inclusivamente convidado a assistir à coroação do rei Eduardo VII, em 1902, e, quatro anos mais tarde, sendo-lhe outorgado um grau honorário pela Universidade de Oxford. O Exército de Salvação está hoje presente em 124 países, tendo chegado a Portugal a 28 de janeiro de 1972. Aqui, como em todo

o mundo, consoante as respetivas necessidades, dedica-se a ações de apoio social e espiritual através da manutenção de hospitais, escolas, quintas, lares e centros para crianças, lares para idosos, abrigos para os sem-abrigo, campos de refugiados, centros de emprego, clínicas, lojas de carpintaria, centros de apoio para seropositivos, clínicas de educação para a saúde, etc.



A primeira intervenção social deste género que se conhece em Portugal operada por um protestante de forma consistente ocorreu na ilha da Madeira, ainda na primeira metade do século XIX, embora não destinada exclusivamente a crianças. Robert Kalley (1809-1888), médico e missionário escocês, chegou ao Funchal em outubro de 1838. Em poucos anos Kalley desenvolveu uma verdadeira rede de escolas domésticas, gratuitas, dotadas de um método de alfabetização eficiente. É o próprio médico escocês que afirma que, entre 1839 e 1845, mais de 2.500 pessoas frequentaram estas escolas informais, em que o principal livro de texto era a Bíblia. Para além da sua evidente preocupação com a educação, particularmente a alfabetização básica, Robert Kalley colocou os seus conhecimentos e preparação profissional em prática tendo desempenhado vasta e profícua ação médica naquela região insular. Segundo Michael P. Testa, autor de *Robert Reid Kalley: o Apóstolo da Madeira* (1963) «em 1840, instalou no Funchal, por sua conta, um hospital de doze camas, que incluía serviços de clínica e farmácia. Oferecia aos pobres tratamento e hospitalização gratuitos, sem lhes apresentar conta dos seus serviços médicos, nem do fornecimento de medicamentos».

Merece também destaque o denodado trabalho educativo empreendido em Lisboa pelo casal inglês Roughton. Francis (1791-1870) e Ellen (1802-1883) estiveram envolvidos na direção da escola britânica fundada na capital em 1837, que funcionava na dependência da capelania anglicana na Estrela. Sendo esta uma instituição dedicada ao ensino de crianças britânicas, nos anos 60 Ellen decidiu desviar os seus esforços para as crianças portuguesas sem recursos, providenciando-lhes a educação básica de que necessitavam. Por mais de 20 anos, Ellen e duas das suas filhas mantiveram uma escola por onde passaram muitas crianças da capital, apesar da forte oposição que tiveram de enfrentar, tendo o caso chegado a ser discutido no parlamento, tanto na Câmara dos Pares (1866) como na Câmara dos Deputados (1868). De todo o modo, uma inspeção oficial conclui-

Liga Evangélica de Acção Missionária e Educacional

Constituída formalmente no final de 1933, conta, entre os seus fundadores, com os mais destacados líderes do movimento protestante na época, como José Santos e Silva (1863-1940), como presidente, Eduardo Moreira (1886-1980), secretário, e ainda J. P. da Conceição (1870?-1951), António Ferreira Fiandor (1884-1969) e Robert Moreton (1875-1936). Tinha como principal objetivo unir as diferentes comunidades e expressões evangélicas que se tinham expandido por todo o território em prol de uma ação missionária concertada particularmente direcionada para as colónias em África, a qual passava também, segundo os seus Estatutos originais, pelo “estudo das condições de vida e da ação da obra missionária existente nas colónias portuguesas”. A Liga foi extremamente importante no acolhimento a muitos missionários estrangeiros que aqui aprendiam a língua portuguesa antes de seguirem para os seus pontos de missão; intermediava ainda a relação entre estas agências estrangeiras e o Estado português nomeadamente no processo de obtenção de vistos de residência. A partir dos anos 50 a face mais visível do trabalho da Liga passou pela construção de um Lar de Estudantes que acabou por acolher muitos estudantes africanos com ligações às missões protestantes em África e que vinham para a metrópole a fim de receberem formação tanto em Teologia como noutras áreas do saber. Alguns destes vieram a assumir importantes responsabilidades políticas e governativas após as independências de 1974-1975, a saber: Anastácio Rúben Sicato (Angola), Armando Guebuza (Moçambique), Daniel Chipenda (Angola), Graça Simbine [Machel] (Moçambique), Júlia Etaúngo [Hamakwaya] (Angola), ou Paulo Tchilipica (Angola). Atualmente a Liga mantém um Lar de Estudantes e projeta criar um centro para apoio a imigrantes.

ria que as condições pedagógicas daquele estabelecimento de ensino eram perfeitamente adequadas.

É ainda a outro britânico, o escocês Archibald Turner (1801-1880), que se deve a instalação em Lisboa de duas escolas de ensino primário que só vi-

riam a encerrar as suas portas já depois de 1974. Turner, chegado a Portugal em 1824, foi um conceituado homem de negócios na nossa praça. Para além das suas participações em diversas companhias britânicas a atuar em Lisboa na época, Turner foi também membro do conselho de administração do Banco Nacional Ultramarino, que ajudara a criar em 1864. Já perto do fim da vida, em 1875, este benemérito escocês estabeleceu um fundo de 3.000 libras esterlinas, que o próprio destinou às crianças pobres de Portugal, nomeadamente aos rapazes dos Olivais e às meninas do vale de Chelas, em Lisboa. Foram assim criadas duas escolas nos mencionados bairros, onde milhares de crianças aprenderiam a ler e escrever ao longo de cerca de um século, sendo nelas a Bíblia, mais uma vez, o principal livro de texto.

Por sua vez, no norte do país, com particular incidência na região de Vila Nova de Gaia, coube a James Cassels (1844-1923) iniciar um duradouro trabalho na área da alfabetização e benemerência. Cassels, de origem britânica mas já nascido no Porto, bem cedo adotou o nome português Diogo para

se sentir ainda mais próximo das pessoas a quem estendeu a sua reconhecida vontade de bem-fazer. À boa maneira anglo-saxónica, em 1868 Cassels concluiu a construção de um edifício que servia ao mesmo tempo de capela para o culto protestante e de escola diária. Até ao fim da vida este homem franzino, popularmente conhecido por “Senhor Dioginho”, empenhou toda a fortuna – deixada pelos pais, mas que ele próprio tinha feito crescer na sua atividade empresarial – na promoção da obra social por si criada que passava por diversas valências, como a alfabetização de crianças e adultos, biblioteca, sociedade mutualista, caixa operária para pobres, “sopa dos pobres”, etc. A vida e obra de James/Diogo Cassels encontram-se retratadas de forma exaustiva na obra *Diogo Cassels: uma vida em duas margens* (2001), de Fernando Peixoto. Quanto ao trabalho social, que tomou forma mais estruturada em 1868 com a constituição da Associação Missionária Auxiliadora – mais tarde “Liga” –, subsiste ainda nos nossos dias através da Associação das Escolas do Torne e do Prado, uma IPSS pertencente à Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica.

Segundo o já citado Moreno Afonso, no princípio do século XX já havia 25 escolas protestantes a funcionar, sem contar com quase uma centena de Escolas Dominicais que faziam parte integrante da atividade evangelizadora e formativa das comunidades protestantes espalhadas pelo país. Como já se referiu, a vertente educativa era sempre acompanhada de uma preocupação muito clara com outras necessidades básicas dos alunos, nomeadamente a alimentação e o vestuário. Apesar de as comunidades protestantes encararem a educação e a assistência social como elemento inalienável do seu mandato missionário, não se pode dizer que o realizassem com um sentido eminentemente proselitista, tanto mais que muitos dos que usufruíram da ação destas entidades nunca se chegaram a integrar nas comunidades religiosas nem foram coagidos a fazê-lo.

Como se demonstra, o crescimento da rede escolar protestante ficou ligado ao processo de industrialização do país e aos fenómenos migratórios en-

O crescimento da rede escolar protestante ficou ligado ao processo de industrialização do país e aos fenómenos migratórios então experimentados, o que em grande medida explica o facto de estas comunidades se localizarem quase exclusivamente no litoral do território continental.

tão experimentados, o que em grande medida explica o facto de estas comunidades se localizarem quase exclusivamente no litoral do território continental. Praticamente a única exceção foi o relevante trabalho desenvolvido pela família britânica Robinson, que ainda na primeira metade do século XIX chegou a Portalegre, para naquela região desenvolver a indústria da cortiça. É o patriarca George Robinson (1815-1896/7) que, segundo Manuela Mendes,

«rapidamente faz progredir a sua atividade, adquirindo extensas áreas de montado, estabelecendo contratos de 50 anos para tiragem de cortiça, diversificando produções. Traz consigo os novos conceitos de industrialização. Instala tecnologias até então desconhecidas do incipiente meio corticeiro. A pequena unidade rapidamente se transforma num importante centro corticeiro¹».

Coube, todavia, ao seu filho, George Wheelhouse Robinson (1857-1932), cuidar não apenas da indústria que seu pai tinha instalado no Alto Alentejo, como também do bem-estar de todos os que ali trabalhavam e das suas famílias. George Wheelhouse teve, para a época, uma rara preocupação com a segurança dos seus operários – que em 1900 já eram mais de 2.000 –, criando o primeiro sindicato da atividade corticeira, uma creche para os filhos dos operários e ainda uma cooperativa de abastecimento para os operários e suas famílias. Ficou ainda ligado à fundação da Associação dos Bombeiros de Portalegre em 1899.

Numa segunda fase da presença protestante em Portugal, deixamos de encontrar fenómenos tão localizados e personalizados de ação social, passando esta a ser desenvolvida por instituições estabelecidas para o efeito, porém ligadas às comunidades e denominações que se iam implantando de forma mais estruturada. Uma destas organizações, de caráter

ter universalista, com origem na Grã-Bretanha, destacou-se: a Young Men's Christian Association – YMCA (1844), que em Portugal ficou conhecida como União, primeiro, e, mais tarde, Associação Cristã da Mocidade (ACM).



As Uniões Cristãs da Mocidade, que surgem pela primeira vez no Porto em 1894, mantiveram a preocupação pela educação do indivíduo. Todavia, esta talvez tenha sido a primeira instituição protestante a ter uma visão holística do ser humano, particularmente dos mais jovens, ainda em processo de formação do caráter. O objetivo inicial da YMCA passava pela melhoria da condição espiritual dos jovens através de classes de formação bíblica, reuniões de oração e oportunidades de sociabilização. Em cada país e mesmo em cada associação local este objetivo foi sendo interpretado de modo particular, procurando, porém, responder sempre às necessidades do jovem nas suas vertentes espiritual (alma), física (corpo) e intelectual (mente), correspondendo assim simbolicamente ao acrónimo da organização: ACM. No Porto, onde o movimento teve início, era vasto o conjunto de atividades desenvolvidas: prática desportiva, incluindo novas modalidades para a época (basquetebol, voleibol, andebol, ténis de mesa, etc.), excursões e passeios, conferências temáticas, escotismo, aulas técnicas, ensino de línguas, entre as quais o esperanto, banhos gratuitos, e muitas outras. Uma das inicia-

1. <http://www.cm-portalegre.pt/resources/2080/zoom/robinson.pdf>

tivas com mais impacto que o chamado “movimento acemista” empreendeu, já no século XX, foi a criação do Comité do Triângulo Vermelho que teve como missão o apoio às tropas do Corpo Expedicionário Português, enviadas para França durante a Grande Guerra. Ao longo do tempo as ACM locais foram progressivamente dando maior ênfase às vertentes física e social da sua ação, pelo que hoje em dia se encontram a elas associadas clubes federados de diversas modalidades desportivas, como acontece na ACM de Coimbra, e também um significativo trabalho de solidarie-

dade e ação social, como no caso da ACM de Setúbal, uma das maiores IPSS desta região.

Percebe-se, assim, a razão pela qual, nesta primeira fase da presença das correntes de origem reformada em Portugal, não se conhecem instituições exclusivamente dedicadas ao que numa linguagem mais atual poderia ser designado como “serviço social”. No entanto, ficam patentes dois aspetos que merecem destaque: por um lado, desde o primeiro momento as comunidades e instituições protestantes foram sensíveis às mais diversas necessidades das pessoas, no âmbito físico, psicológico, espiritual e social; por outro lado, houve uma forte aposta na educação como agente preferencial de modificação de comportamentos e, enfim, do modelo social vigente.

É ainda de mencionar que parte da intervenção protestante na ação social na transição do século se fazia através de organizações não protestantes e mesmo não religiosas, mas em que a numericamente inexpressiva comunidade protestante pontuava. O caso mais paradigmático é o da Cruz Vermelha Portuguesa que tem como um dos mais destacados pioneiros da sua “refundação” em 1887 o major do Exército Guilherme Luís dos Santos Ferreira (1849-1931). Este major era um ilustre membro de uma igreja protestante de Lisboa e desempenhou funções como secretário da Cruz Vermelha durante cerca de 30 anos. Em 1915, para além de Santos Ferreira, mais três líderes protestantes faziam parte da Comissão Central

Revista “Saúde & Lar”

Trata-se da mais antiga publicação periódica portuguesa dedicada a temas de saúde e vida familiar, distribuída ininterruptamente desde janeiro de 1942. Foi iniciada e é mantida ainda hoje pela União Portuguesa dos Adventistas do Sétimo Dia, embora seja destinada a um vasto público interessado neste tipo de temáticas. Note-se que desde os anos 40 esta revista foi pioneira em chamar a atenção dos seus milhares de leitores para temas na altura pouco discutidos como os malefícios do álcool, perturbações de personalidade, acidentes de viação, doenças causadas pelo uso de tabaco, as drogas e a sua infiltração no lar e na escola, vegetarianismo e alimentação variada, doenças como o reumatismo, diabetes, acidentes cardiovasculares, cancro, etc. O seu primeiro diretor foi António Dias Gomes (1901-1994), que na época era presidente da União Adventista.





da Sociedade Portuguesa da Cruz Vermelha. A esta ligação ao movimento internacional da Cruz Vermelha não é estranho o facto de o seu fundador na Suíça, Henri Dunant (1828-1910), ter sido líder em Genebra da Union Chrétienne de Jeunes Gens, designação francófona da YMCA. Para além desta participação protestante na Cruz Vermelha observa-se também um forte empenho das suas elites dirigentes em causas à época candentes como a abolição da escravatura, a participação das mulheres, a condenação dos maus tratos a animais, entre outras.

Da investigação que empreendemos parecem-nos justo concluir que a primeira instituição de serviço e solidariedade social a surgir de forma consistente e duradora no campo protestante é a Sociedade (hoje Associação) de Beneficência Evangélica (ABE), fundada em 1927. O seu grande impulsionador foi José Augusto Santos e Silva (1863-1940) que, certamente não por acaso, tinha sido também um dos fundadores da ACM de Lisboa, em 1898. Embora esta instituição tenha surgido no âmbito da atividade de

uma comunidade protestante local, a Igreja Evangélica Lisbonense, de denominação congregacional, nos anos 40 do século XX a associação alargou os seus corpos sociais a membros de outras famílias protestantes, pelo que se pode dizer que até aos dias de hoje manteve uma forte transversalidade denominacional na sua composição. Embora também neste caso não se tenha menosprezado a educação – já que esta sociedade mantinha uma escola diurna e noturna – a verdade é que a sua ênfase estava no apoio médico. Quando abre pela primeira vez as suas portas a 15 de abril de 1927, no Bairro da Estefânia em Lisboa, a ABE contava com consultório médico de clínica geral e de várias especialidades, duas en-

femarias para internamento de homens e mulheres com oito camas, posto de enfermagem e balneário. Os serviços prestados eram gratuitos para sócios e familiares ou, quanto muito, a preços bastante reduzidos. Ao longo do tempo as valências da instituição foram sofrendo algumas alterações, para a adequar às necessidades que iam surgindo, mas o foco manteve-se o mesmo baseado nas palavras de S. Paulo: « façamos o bem a todos, especialmente aos que pertencem à nossa família na fé» (Gl 6, 10). Hoje em dia o principal polo de atuação da ABE localiza-se no Lar Cristão, em São Sebastião de Guerreiros, concelho de Loures, uma bem equipada unidade com capacidade para 50 utentes internos, Centro de Dia para mais 20 utentes e ainda apoio domiciliário diário a outras 50 pessoas; tem ainda um plano para a construção de um centro de cuidados continuados. A história desta instituição encontra-se amplamente documentada na obra *80 Anos de História da Associação de Beneficência Evangélica* (2007), da autoria de Paulo Santos e Silva Calado.

Calcula-se que existam hoje em Portugal mais de 100 instituições registadas de ação social, isto sem contar com os departamentos de beneficência que, muitas vezes de modo bastante informal, são mantidos por quase todas as cerca de 2.000 comunidades protestantes locais.

Em 1931, no contexto do trabalho do Dispensário Evangélico, foi estabelecida a Missão Médica Cristã de Lisboa, tendo como Diretor o médico Alan Gabriel Bodman (1891-?). Este trabalho que teve grande impacto em Lisboa contou ainda com a colaboração de dois médicos (Luís Pereira e Leopoldo de Figueiredo) e de uma enfermeira diplomada (Inês Gordon). Funcionava ainda com Escola Dominical e classes de alfabetização. Dois anos depois viria também a surgir no Porto a Beneficência Evangélica.

Porém, ao longo do período do Estado Novo poucas seriam as entidades de serviço social constituídas no contexto protestante. É verdade que, regra geral, cada comunidade local, que nesta época já eram várias centenas, tinha o seu próprio departamento de beneficência, com o qual procurava acudir às diversas necessidades das populações que as circundavam. No entanto, os escassos recursos financeiros e humanos de que dispunham não permitia a criação de instituições muito desenvolvidas. Além disso, viveu-se nestes tempos um clima discriminatório

para com as igrejas e instituições protestantes, pelo que eram frequentes as dificuldades administrativas geradas e difícil ou impossível a obtenção de apoios estatais para o sustento destas obras. E, mesmo que esses apoios existissem, provavelmente seriam rejeitados como aconteceu com a já referida ABE que em 1929, ainda no tempo da Ditadura Militar, se recusou a pedir um subsídio anual à Direcção-Geral de Assistência, intuindo que, a ser deferido, isso se traduziria em dependência do Estado. Refira-se ainda que muito do apoio financeiro que chegou a Portugal proveniente de entidades eclesiais congêneres das denominações evangélicas portuguesas foi aplicado prioritariamente na expansão das respetivas redes de comunidades locais, com particular penetração no interior do país.

Há, todavia, algumas exceções a este relativo vazio de quase cinco décadas que importa aqui mencionar, pela relevância do trabalho produzido. Logo em 1938 foi criado um dispensário da Assistência Evangélica a Doentes de Lepre, obra internacional de carácter interdenominacional, muito ligado a elementos da igreja metodista e mais tarde batista. A partir dos anos 40 as chamadas “igrejas dos irmãos” mantiveram um trabalho de apoio aos reclusos nas prisões de Lisboa. Em resultado da iniciativa de uma igreja batista no Porto surge em 1948 o Lar Evangélico Português, destinado inicialmente a albergar crianças e jovens órfãos, provenientes de famílias sem recursos financeiros. São também criadas três clínicas médicas: uma em Lisboa em 1954 pela União Portuguesa dos Adventistas do Sétimo Dia – a Clínica Adventista; outra igualmente em Lisboa em 1955 pela Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal – a Clínica de São Lucas; e ainda na Marinha Grande em 1960 pela Associação Baptista de Evangelismo – a Clínica Dom Dinis. Na família pentecostal é fundado o primeiro Lar de Terceira Idade em 1961, em Almeirim. No final dos anos 60 ficaram também conhecidos as populares sessões do “Plano de 5 Dias para Deixar de Fumar”, da igreja adventista, a primeira das quais se realizou nas instalações da ACM de Coimbra, em abril

de 1967. Projeto inovador foi o iniciado pelos presbiterianos numa região piscatória nas imediações da Figueira da Foz, em 1971, que tomou a designação de Centro Social Cova e Gala, com diversas valências de apoio àquela população. Só em 1972 chega a Portugal o Exército de Salvação, ramo português do *Salvation Army* fundado em 1865 na Inglaterra.

A plena materialização de uma rede abrangente, em termos de valências e dispersão geográfica, de instituições de serviço social só viria a ser conseguida pelas igrejas do ramo reformado em Portugal após a revolução de abril de 1974. A despeito da enorme discrepância no tecido socio-religioso português – o Protestantismo não chega a representar 3% em termos

populacionais – tornou-se ainda assim possível passar a aceder a disposições e a recursos até aí praticamente inalcançáveis às confissões não católicas, só após a normalização do regime democrático. Calcula-se que existam hoje em Portugal mais de 100 instituições registadas de ação social, isto sem contar naturalmente com os departamentos de beneficência que, muitas vezes de modo bastante informal, são mantidos por quase todas as cerca de 2.000 comunidades protestantes locais. Algumas das 100 entidades acima referidas mantêm mais do que um polo, pelo que são mais de 150 os locais em que estas instituições estão implantadas, um pouco por todo o território nacional. A maior parte delas, cerca de 85%, foram criadas nos últimos 30 anos. Maioritariamente, estas instituições procuram atender às necessidades dos mais velhos, através de Lares de Terceira Idade, Centros de Dia e apoio domiciliário, o que mostra também as profundas alterações demográficas da população portuguesa. Existem, porém, algumas instituições dedicadas aos mais novos, através de Lares, Creches e ATL. Outras áreas de intervenção são também contempladas, como lares de estudantes, clínicas médicas, bancos alimentares, projetos agrícolas, e ainda apoio a toxicodependentes, alcooldependentes, famílias monoparentais, sem abrigo, etc.

Caracterizado por uma teologia que não faz um apelo dogmático às boas obras, o Protestantismo sempre demonstrou uma clara preocupação pela situação do ser humano, no seu contexto, no seu ambiente. Assim, também em Portugal a missão de “salvar almas” nunca se distanciou de uma resposta cabal às necessidades do todo que constitui a pessoa. Embora talvez distantes da proposta oitocentista de uma transformação radical da sociedade, que em larga medida passava pela alfabetização e pela educação, os protestantes em Portugal parecem continuar a mostrar-se preocupados em responder à interpelação de Jesus Cristo no Evangelho: «saibam que todas as vezes que fizeram isso a um destes meus irmãos mais pequeninos, foi a mim que o fizeram» (Mt 25, 40). 

Lar Evangélico Português

Instituição de solidariedade social com sede no concelho da Maia, hoje em dia com o estatuto de Fundação de Utilidade Pública, criada de modo informal em 1948, em virtude da preocupação demonstrada pelo pastor batista Joaquim Eduardo Machado (1904-1998) com os mais marginalizados da sociedade, principalmente as crianças. Sem quaisquer recursos financeiros, e muito menos apoios estatais, Joaquim Eduardo e a sua esposa Isménia Fontes [Machado], começaram a acolher em sua casa órfãos e outras crianças vítimas de exclusão social que, desde o início, trataram com a mesma atenção e carinho que os seus seis filhos. A missão desta família e da igreja que serviam na cidade do Porto expandiu-se mais tarde no serviço aos idosos. O empenho e dedicação a esta obra por parte do fundador tornou-o conhecido no meio protestante como o “Papá Machado” e mesmo nos meios católicos como o “Padre Américo dos Evangélicos”. A Fundação Lar Evangélico Português continua ao fim de mais de 50 anos a prestar assistência a dezenas de crianças provenientes de famílias desestruturadas em resultado de situações de separação conjugal, violência doméstica, desemprego, prostituição, alcoolismo, toxicodependência, etc. Apoia ainda cerca de 50 idosos em instalações adequadas para o efeito.

PARTE 2

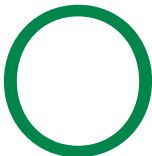
Dinâmicas e personalidades



O movimento confraternal: expressão de uma força e de um caminho

Filomena Andrade // Doutora em História Medieval / Investigadora do Centro de Estudos de História Religiosa

“Faz-nos trilhar, Senhor, a estrada da Misericórdia”
(José Tolentino Mendonça)

 movimento confraternal tem, ao longo dos séculos, uma presença constante no mundo cristão e ocidental (em geral). Assenta numa relação de parentesco ou amizade que se estabelece entre as pessoas com diversos fins, embora a presente abordagem se limite àquelas que se formam no contexto da vivência religiosa da Europa cristã.

A confraternidade é pois uma forma única de sociabilidade que celebra e convoca os que se sentem e vivem como irmãos, procurando solidariamente contribuir para um bem comum que é simultaneamente espiritual e material. Estabelece solidariedades que proporcionam convivialidade e uma aliança estreita entre a vida terrena e a vida para além da morte.

Várias são as suas concretizações históricas, ao longo da vida da humanidade. Descobrir os seus passos e as suas linhas de força é o desafio a que me proponho responder.

Alicerçado no mandato de Cristo «que vos ameis uns aos outros, como eu vos amei» (Jo 13, 34) e tornado uma prática vivida na igreja apostólica e nas primeiras comunidades cristãs como é visível em

vários escritos (*Didaquê; O Pastor de Hermas; Epístolas de S. Clemente*), a caridade fraterna gera a comunhão de vida e de bens que faz viver estes primeiros homens e mulheres que aderiram a Cristo numa verdadeira fraternidade.

Assim, logo nos primeiros tempos da Igreja que se foi hierarquizando e respirando uma organização piramidal, os monges e frades preferem uma vida cenobítica em que vivem como irmãos e de uma forma única o Amor de compromisso entre eles e de afastamento do mundo. Mas, simultaneamente, criam-se realidades que relevam da parte dos que os servem, homens e mulheres leigos e leigas uma presença comunitária como oblatos(as) ou conversos(as) e tantos outros que servem as comunidades vivendo também eles de forma gregária.

Mas, será com o advento do século XII que surge um dos fenómenos mais ricos e originais da vida confraternal: as confrarias. Criadas a partir de modelos sacerdotais e das guildas de mercadores, agrupam leigos, de acordo com uma lógica territorial (e local) ou sócio-profissional, a fim de «praticarem a ajuda mútua e tomarem a seu cargo os funerais dos membros defuntos» (Vauchez 1995, p. 160), procurando, na fraternidade, a paz eterna. Baseavam toda a sua ação

no cumprimento das obras de misericórdia corporais e espirituais¹ (instrumentos privilegiados de salvação que estabelecem um conjunto de práticas, ao alcance de todos) que constituíam a expressão máxima da caridade fraterna. Reuniam-se sob a invocação de santos, ligando-se a capelas, num esforço de ação assente na irmandade e nas obrigações mútuas. Estas associações criam um modelo em que a caridade é um vínculo societário único, tornando-se a condição e o sinónimo de unidade onde assenta a *Ecclesia* como fraternidade, concebida primordialmente como união espiritual, que se cimenta e alimenta na circulação da *caritas* (Guerreau-Jalbert 2000, p. 38).

tura dos grandes cataclismos, elevam o grau de dureza das suas penitências como é conhecido no caso dos flagelantes.

No contexto deste movimento, desponta a figura de Francisco que vive uma entrega penitente e pobre. Ao alargar-se este fenómeno a outros grupos mendicantes desenvolve-se progressivamente um fenómeno de confraternidade laica, autónoma e responsabilmente organizada e que tem uma expressão



Neste ambiente crescem ainda, pela sua importância, as confrarias de penitentes que surgem na Itália do século XIII e que são formadas por leigos (sem votos), mas com o objetivo particular de fazer penitência pelos males praticados no mundo pelos homens. Também estes dedicavam uma parte do seu tempo ao exercício das obras de misericórdia. Reconhecidos pela cidades, muitos trabalham ao seu serviço e são por ela beneficiados; outros, por al-

mais clara com a institucionalização dos Terceiros na Ordem dos Menores (e noutras) que se constituem como grupos de irmãos (com ou sem votos).

Após o Concílio de Trento, a Igreja reconheceu a necessidade de enquadrar e institucionalizar as práticas religiosas, com regras comuns a todas as instituições dela dependentes, e assim impôs várias mudanças a diferenciadas práticas medievais, com este objetivo. Apesar deste esforço de controlo, a maioria das confrarias permanece leiga e liga-se quer à igreja quer à própria monarquia que, neste período, faz um evidente esforço de intervenção nos movimentos confraternais, em especial os de carácter sócio-caritativo e assistencial (hospitais reais, irmandades) (Sá 2000, p. 140-148).

Exemplos destas irmandades organizadas com um objetivo próprio e ligadas a interesses laicos são as Misericórdias, criadas para atender às necessidades dos seus membros e ainda de todos os que precisam, considerados irmãos e, por isso, abrangidos pelo dom da caridade, desde os mendigos, aos órfãos e expostos.

1. Segundo S. Tomás de Aquino as obras de misericórdia são catorze: sete corporais, e sete espirituais. As corporais são: dar comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede, vestir os nus, acolher os peregrinos, visitar os enfermos, redimir os cativos e enterrar os mortos. As espirituais são ensinar os ignorantes, aconselhar os que duvidam, consolar os aflitos, corrigir os pecadores, perdoar os ofensores, suportar os que nos incomodam e orar por todos.

A Misericórdia surge assim como a forma “acabada” de fraternidade não já e apenas para defesa dos interesses dos associados, mas de todos os que necessitam e dela se abeiram. Quem vive na caridade e no dom é aquele que serve o irmão e dele se apie-da. Pressionada pela Reforma Protestante, a Igreja reforçará a divulgação destas práticas, através de vários meios, dando um novo alento a estas *obras* que se propagaram quer litúrgica (através de novos catecismos), quer literária, quer iconograficamente (atra-

Este movimento laical culminará com a criação da Misericórdia de Lisboa (1498), por iniciativa régia, patrocinada por D. Leonor, a que se seguiram todas as outras espalhadas pelo país, com regras e normas bem precisas.

Estas organizações exprimem formas de sociabilidade comuns, baseadas num código de ética profissional, devoção religiosa, entreajuda material e espiritual que lhes permitia mitigarem os males e providenciarem o consolo na doença e na velhice, a sal-



vés de imagens pintadas e esculpidas em muitos e variados suportes), ao gosto de letrados e populares.

Movimentos como a *Devotio Moderna* e obras como a *Imitação de Cristo* de Thomas Kempis alargam o âmbito assistencial das comunidades (deixando de ser uma prerrogativa exclusivamente religiosa), ansiosas de partilharem com a Igreja práticas de caridade e de esmola, nunca perdendo de vista o fim último que os motivava.

vação da alma, bem como alargarem as práticas caritativas a terceiros.

Sensivelmente, a partir do dealbar do século XVI, depois da reforma hospitalar iniciada por D. João II (Neto 1989, p. 234-236) e terminada por D. Manuel I, em 1501, começa a notar-se uma separação definitiva, que se vai acentuando ao longo deste século, sendo no entanto uma transição muito gradual, entre o que serão organizações exclusivamente socio-

profissionais e associações culturais e devocionais, estas em relação direta com as disposições tridentinas.

O papel de destaque das novas confrarias, na sua grande maioria de invocação mariana, acentuam o culto da Virgem Maria como intercessora dos homens junto a Deus, e refletem a adesão das populações a estes sistemas de assistência. A tendência é de padronização, tendo por modelo o compromisso da “Mãe” de Misericórdia, a de Lisboa, dando no entanto a possibilidade de introdução de especificidades regionais.

A presença da Coroa no controlo destas instituições começa a fazer-se sentir, antecipando a disputa que se avizinhava com a Igreja. A partir do início do século XVII (1604), fica estabelecido que irmandades e confrarias só se poderiam erigir com a anuência do Bispo, que aprovaria posteriormente o seu Compromisso.

Igreja e Estado acabariam por condicionar todo o funcionamento das confrarias, desde as relações de poder às de sociabilidade. Finalmente a Igreja conseguiu estabelecer um precário equilíbrio social entre ricos e pobres, criando laços de interdependência durante estas épocas conturbadas. Os ricos mitigavam um pouco da pobreza da grande maioria da população, com a contrapartida de os pobres lhes possibilitarem a salvação.

Ao longo de toda a modernidade, vários são os movimentos que tratam de viver esta fraternidade, desde ordens religiosas a movimentos de tipo laical na busca incessante de um modelo de vida semelhante, em tudo, ao que foi vivido pela primitiva comunidade cristã. Esta foi mesmo “idealizada” e descrita como um modelo em que tudo era colocado em comum e dividido igualmente por todos.

Neste âmbito se inscrevem os movimentos da sociedade contemporânea de renovação da caridade (conferências vicentinas) e das congregações religiosas (de irmãos e de irmãs) ao serviço dos pobres e necessitados.

Podemos dizer com o papa Bento XVI na sua terceira carta encíclica que no atual relacionamen-

A confraternidade é pois uma forma única de sociabilidade que celebra e convoca os que se sentem e vivem como irmãos, procurando solidariamente contribuir para um bem comum que é simultaneamente espiritual e material.

to humano importa «viver e orientar a globalização da humanidade em termos de relacionamento, comunhão e partilha» (*Caritas in Veritate*, 42). No mundo globalizado de hoje em que a comunicação tornou cada um presente a todos e todos a cada um, o homem tem de viver de forma mais dinâmica, interventiva, e com mais amplas consequências, a fraternidade, lugar de encontro dos homens iguais entre si e corresponsáveis uns pelos outros.

O movimento confraternal é hoje uma marca não apenas do cristianismo mas ainda de uma certa forma de pensar a sociedade que se exprime com outros termos como o do associativismo e mais ainda o da solidariedade, conceito hoje elevado à categoria de forma “plausível e correta” de viver esta fraternidade.

Mas a solidariedade corre o risco de se tornar em mais um negócio que não toma os outros como irmãos, mas apenas e tão só como objetos (mais ou menos passivos e distantes) da nossa “solicitude”.



Ser solidário significa contribuir com o seu esforço e capacidade para aliviar o sofrimento alheio, mas muitas vezes este é apenas visto como um meio de canalizar anseios e de ajudar sem saber a quem. Por detrás da ajuda fica velado o verdadeiro rosto do irmão.

Mas, neste contexto, as outras religiões, especialmente as do Livro, também não são alheias a este esforço e, nos dias de hoje, muitos são os que se esforçam por acompanhar quem sofre e por viver como irmãos uma realidade de reabilitação e de caminho procurado. O mundo protestante e o muçulmano, com todas a suas idiossincrasias, lutam por conseguir realizar verdadeiras fraternidades, que, no interior da sua crença, se tornam auxiliares preciosos no campo da saúde e do ensino.

Em pleno século XXI, a realidade da vida de fraternidade que se vive, em comunidades ecuménicas como a de Taizé, entre outras, é um exemplo importante e crucial da experiência confraternal que, mais uma vez, agrega leigos, religiosos e sacerdotes, irmãos em Cristo pela busca de uma experiência de contemplação e de felicidade.

Viver a fraternidade no mundo contemporâneo é pois uma urgência e um desafio constante.

Numa sociedade livre e feliz todo o homem é irmão e todos somos caminantes na esperança do encontro.

Numa sociedade economicista, a caridade e a solidariedade cristã designam um sentimento e uma prática marcada pela gratuidade e pela identidade. Pela gratuidade porque o amor *agapê* se difunde sem necessitar de reciprocidade e se dirige à pessoa em particular

(e não ao homem em geral), de identidade porque ele é uma forma distintiva de espiritualidade e uma forma de ser de Cristo. 

Bibliografia

- ALMEIDA, André – Os equilíbrios sociais do Poder: as Misericórdias. In José Mattoso (dir.) – *História de Portugal*. Vol. III. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 185-193
- BETHENCOURT, Francisco – Os equilíbrios sociais do Poder: a Igreja. In José Mattoso (dir.) – *História de Portugal*. Vol. III. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 149-164
- GUERREAU-JALABERT, Anita – Caritas y don en la sociedad medieval occidental. *Hispania*. LX, 1, 204 (2000) 27-62
- NETO, Maria de Lurdes – Assistência Pública. In Joel Serrão (dir.) – *Dicionário da História de Portugal*. Vol. 1. Porto: Livraria Figueirinha, 1989, p. 234-236
- PENTEADO, Pedro – Confrarias portuguesas na Época Moderna: problemas, resultados e tendências da investigação. *Lusitania Sacra*. 2ª série, 7 (1995) 15-52
- SÁ, Isabel dos Guimarães – Assistência: época Moderna e Contemporânea. In Carlos Azevedo (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. 1. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 140-148
- VAUCHEZ, André – *A espiritualidade da Idade Média Ocidental sécs. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995

Misericórdias: a materialização do «fazer bem» entre o dom, a acumulação e a redistribuição

António Matos Ferreira // Doutor em História Contemporânea / Investigador do Centro de Estudos de História Religiosa

O sangue e o território, a pertença e a propriedade são alguns fatores em torno dos quais se unem as comunidades humanas, mas também que as podem levar às mais cruéis lutas e destruições de bens e de pessoas. Reduzir e acantonar a violência de uns sobre os outros sempre foi, em todas as sociedades, um objetivo de humanização: isto é, distanciar o ser humano da animalidade e conduzi-lo a uma realização, muitas vezes designada como “elevação do espírito” ou como “desenvolvimento da consciência”. Nesta perspetiva, os padrões religiosos, os mais diversos, entendem-se como contributos éticos em torno de princípios de respeito e de ajuda ao estrangeiro, aos carenciados e desprotegidos (a viúva, o órfão, o doente, o pobre), ao vencido e ao criminoso. É relevante como,



Compromisso da Misericórdia de Lisboa (1º fol.), il. por António de Holanda (atrib.), 1520. Lisboa, Museu de São Roque/Santa Casa da Misericórdia de Lisboa.

de forma objetiva ou metafórica, se corporizaram socialmente instituições que ao longo dos tempos procuraram fornecer respostas, mais ou menos eficazes, a estas questões que, sendo éticas, implicam comportamentos direcionadas para essas situações.

Apesar de existirem em muitas culturas, religiosas ou não, níveis de dicotomia entre «o corpo» e «a alma», como que duas espacialidades da composição e da realização humana, ocorre que, em torno destas duas expressões, se joga o que se considera perecível e o que se considera permanecer como essencial. Sendo que estas duas instâncias distintas são inseparáveis, permitiram sempre estabelecer uma ordenação de cuidar destas duas facetas, como que realidades, o exterior e o interior. Tal comporta processos de institucionalização, mas



Fotografias: Laura Guerreiro



As obras de misericórdia (vestir os nus, dar de comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede e visitar os presos);
frescos, autor desconhecido, ca. inícios séc. XVII. Cabeção (Mora), Igreja da Misericórdia de Cabeção.

também critérios e vivências espirituais, sendo que, em muitas sociedades, como na sociedade portuguesa, surgem camadas sucessivas de organizações cujo desiderato é este cuidar do corpo e da alma, desde as comunidades monásticas até ao associativismo de variado cariz ou aos serviços públicos de assistência. Evidentemente que se trata de organizações muito diferentes, com histórias e percursos muitas vezes em disputa de intervenção e de poder na sociedade.

Como foi anteriormente analisado, uma das expressões mais significativas e duráveis diz respeito ao desenvolvimento do que se pode designar pelas sociabilidades confraternais.

É costume afirmar-se não existir no nosso país praticamente terra alguma onde não se constituiu uma Misericórdia ao longo das últimas cinco centúrias. As suas origens, o seu funcionamento, as suas tutelas e a sua relevância na gestão dos interesses locais ou regionais têm sido objeto de múltiplas e diversificadas

análises. Não se trata, pois, de traçar aqui uma qualquer história detalhada destas instituições centradas na prática da caridade. Todavia, em traços muito gerais, importa destacar que elas são o resultado, entre outros fatores, da conjugação de três vetores: o de cuidar dos necessitados, o de mobilizar a sociedade para essa responsabilidade e o de encontrar formas de sustentabilidade desse agir, isto é, fazer conjugar as vicissitudes económicas do país ou da região com a capacidade de atrair bens, constituir e gerir património. Estas instituições, ao longo dos séculos, evidenciam a estreita correlação entre caridade e atividade económica.

Estruturadas a partir da tradição das sociabilidades confraternais, tiveram desde o início a tutela da Coroa como expressão do poder e da responsabilidade do “príncipe cristão” e, por projeção e mimesmo,

como dever de quem, tendo posses – riqueza e estatuto – tinha também o encargo de configurar numa “sociedade cristã” a harmonia encarnacional da proteção dos fortes em relação aos fracos, dos ricos em relação aos pobres. O reconhecimento das situações de fraqueza e de pobreza exigiam como que uma reparação que, dirigida ao indivíduo, se revelava determinante para a organização do conjunto da interação dos grupos sociais nas suas diferenças e dependências.

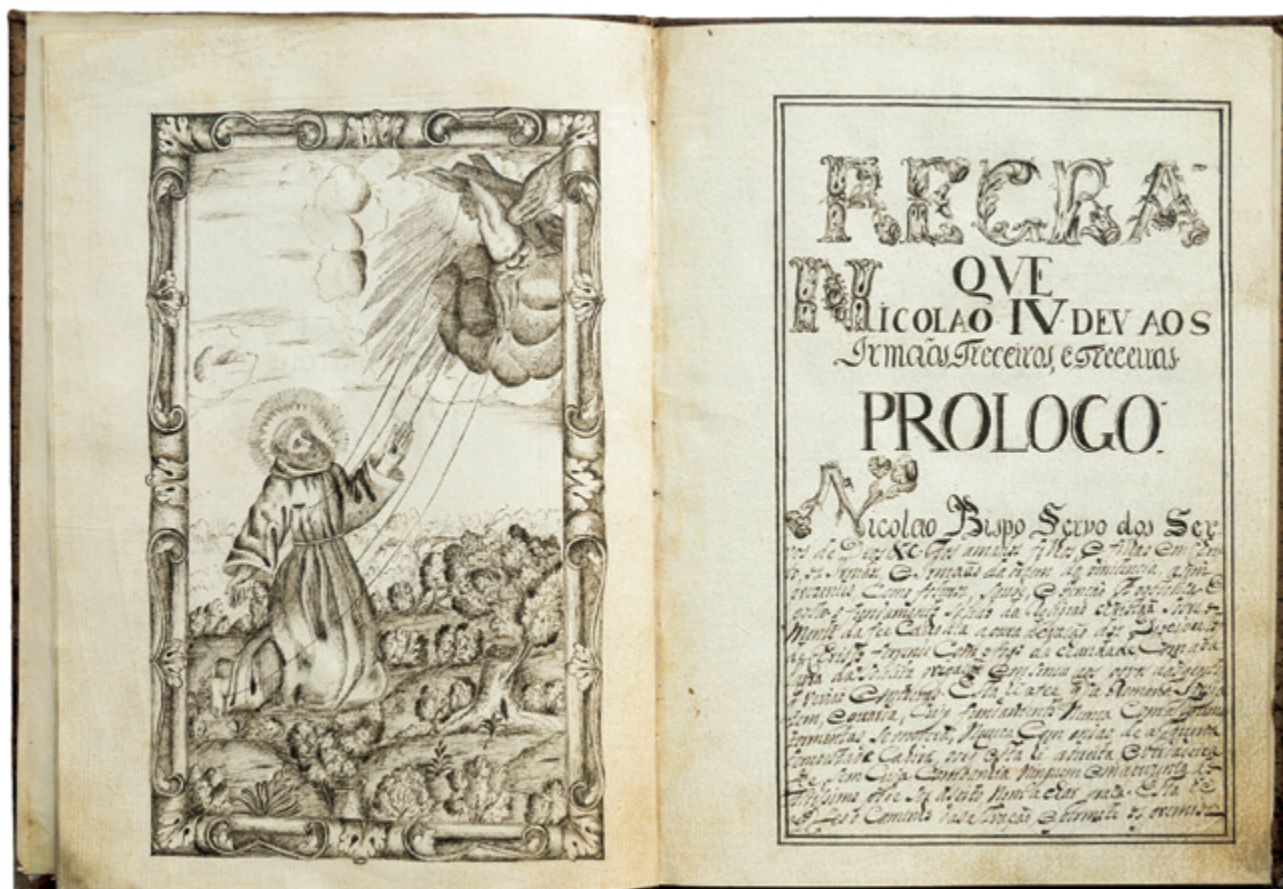
Todavia os processos de secularização fizeram-se sentir aos mais diversos níveis, sendo, certamente o mais relevante, a passagem de uma economia centrada na salvação para uma perspectiva direcionada para a saúde, encarnando dinâmicas higienistas, de

reinserção, de disciplinamento comportamental ou de apaziguamento social, corporizando progressivamente a organização e a sustentabilidade de redes, como que uma primeira instância do que se designa como “assistência social”.

Neste contexto, a “metáfora do hospital” acompanha a história das Misericórdias, no sentido em que alojar para proporcionar o acolhimento para uma “boa morte”, significava atender às necessidades do “corpo”, mas também da “alma”, isto é, da saúde física, mental e espiritual. Numa conceção da vida como “peregrinação para Deus”, a “pousada” ou o “hospital” são entendidos como instâncias onde se cura e onde se manifesta a «compaixão de Deus» para com o sofrimento humano (cf. por exemplo o *Auto da Alma* de Gil Vicente). Assim, a assistência aos carenciados bem como o tratar dos doentes surge, do ponto de vista social, intimamente associado a uma “economia do dom”, onde a vida do crente está orientada para restituir aos pobres, na diversidade de situações, aquilo que lhes pertence pelo amor criador e regenerador de Deus.



Lápide de Recolhimento da Misericórdia de Macau, 1637, Macau.



Fotografia: Sérgio Azenha

Regra que Nicolau IV deu aos irmãos terceiros e terceiras, 1774(?). Coimbra, Arquivo da Venerável Ordem Terceira da Penitência de S. Francisco da Cidade de Coimbra.

A este exemplo, outros podem ser acrescentados como a atribuição de dotes às “meninas pobres” ou “órfãs” para que se pudessem casar “honestamente”. Estas iniciativas pretendiam, no seu efeito social, alcançar o estabelecimento de laços necessários a uma vida socialmente considerada válida, em particular no respeitante às mulheres. Do mesmo modo, a integração de jovens abandonados ou delinquentes, pela profissionalização, também encontrou em certas Misericórdias o objetivo de algumas das suas realizações. As Misericórdias, independentemente das flutuações epocais, das influências nas suas lideranças e no seu funcionamento, foram-se tornando uma dinâmica institucional que ilustra como as motivações espirituais aliadas às materiais fornecem e transmitem uma determinada visão do viver social e um determinado padrão ético.

A tutela das Misericórdias constitui uma problemática relevante enquanto factos, conjunturas e interpretações de legitimidade, dirimindo em torno dessa problemática três aspetos principais: o papel do Estado e a autonomia das Misericórdias; o enquadramento confessional – legal e prático – das organizações; o grau de iniciativa e de autonomia da sociedade civil, indivíduos e instituições nas suas relações vinculativas. O impacto das Misericórdias tem de ser percebido como constituindo e, portanto, fazendo parte dos dinamismos intrínsecos da sociedade portuguesa.

É indiscutível o carácter de secularidade que comporta a existência das Misericórdias, sendo que nelas se joga a dialética contemporânea entre caridade e filantropia. Mas, certamente, havendo concorrência entre estes dois termos, existe também uma

convergência e uma intencionalidade comum: responder às necessidades dos carenciados, com particular relevância para a objetivação dessas exigências, as quais se têm diversificado e conflituado com outras instituições.

Uma coisa são os estudos das Misericórdias e a análise crítica da sua memória, outra é a percepção da capacidade indutora e pedagógica destas instituições e das suas realizações.

Trata-se de instituições que captam e gerem “patrimónios para servir a comunidade” – o bem comum –, explicitado na figura do pobre, do necessitado, do carenciado. Neste sentido, têm permanecido – ou sido recorrentemente colocadas como centrais – as questões da pobreza, dos doentes e dos marginalizados como problemas na realização da necessária e imprescindível coesão social. A existência destes problemas torna-se mais presente na consciência individual e social na medida em que estas instituições, no caso as Misericórdias, desenvolvem a sua atividade, cuja origem resulta das insuficiências da organização social. E, neste sentido, são elementos corretores, mesmo se a escassez também atinge este tipo de instituições, particularmente em meios populacionais de menor sinergia entre os indivíduos e os grupos.



Distribuição de comida aos presos. CASTRO, José de –
– *A Santa e Real Casa da Misericórdia de Bragança*, 1948.

A pobreza e as carências são também situações onde se verifica concorrência de protagonismos e de interesses. Contudo, as Misericórdias têm indicado como necessidade a cooperação para manter instituições direcionadas para o acolhimento, a integração e a reinserção, sendo assim, apesar de todas as

limitações, significativos instrumentos de coesão social, apesar de sujeitas às exigências e aos critérios pressupostos nas diversas épocas da sua existência. Por isto mesmo, as Misericórdias são inevitavelmente uma realização, mas também um confronto, interno e externo.

Neste agir importa realçar os elementos «pedagógicos» para o disciplinamento social, no qual também se inscrevem questões em torno da justiça e da solidariedade, tendo necessariamente uma indiscutível densidade política.

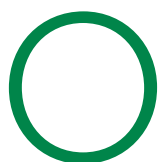
As lideranças destas instituições têm sido, do ponto de vista sobretudo local ou regional, formas operativas de acomodação e de ajustamento das concorrências ideológicas confessionais, políticas e económicas das elites locais, o que resulta do grau de autonomia próprio, mas também do facto de serem constantemente observadas e escrutinadas pelo que fazem, por aqueles que as integram e pela imagem que criam, em que a maior apreciação resulta da eficácia em intervir na resolução de situações e de resposta aos pobres e necessitados. Instituições desta natureza apresentam sempre graus de entropia, mas são ajustadas socialmente na medida em que são aptas para traduzir alguma capacidade de introduzir justiça nas relações sociais e de sobrevivência.

Assim, uma Misericórdia, na sua singularidade, ou no seu todo – as Misericórdias –, pretende expressar no seio da organização social a relevância e a eficácia da “caridade enquanto virtude cristã”, isto é, contribuir para um processo de humanização individual e social, quer para os que se organizam para prestarem ajuda, quer para aqueles que se socorrem dela, isto é, traduzir em obras a experiência da misericórdia – o dom – que fundamenta o desígnio comum de se viver, patente naquilo que permanece, isto é, na objetividade do bem que se pode e se deve fazer aos outros – ao necessitado, tomado na maior amplitude das situações de pobreza. 🍀

As redes de solidariedade

Frédéric Ozanam e o caminho de caridade da Sociedade de São Vicente de Paulo

Pedro Lage Reis Correia // Mestre em História Moderna / Centro de História d'Aquém e d'Além Mar / Centro de Estudos de História Religiosa



surgimento da Sociedade de São Vicente de Paulo (SSVP), em 1833, corresponde a uma conjuntura específica da história francesa e europeia.

Em França o contexto sócio-político está condicionado pela revolução de 1830 e pela ascensão da Casa de Orleães ao trono de França. A conjuntura histórica é marcada pela criação de um Estado liberal, eminentemente laico, que considera a orgânica pública e estatal como o melhor enquadramento para o progresso social. Em grande medida, a recomposição sócio-política que é pensada a partir de 1830 absorve o pensamento racional iluminista que considera o Cristianismo como irrelevante para o progresso social e a vivência do catolicismo como um obstáculo para a plena liberdade humana.

O aparecimento da SSVP corresponde a um período histórico específico. Todavia, os desafios que então foram colocados aos fundadores da SSVP apresentam-se ainda como atuais no nosso tempo. Neste sentido, é pertinente uma reflexão sobre a génese da obra vicentina e, em particular, uma breve análise do percurso de Frédéric Ozanam (1813-1853), tendo-se celebrado o bicentenário do seu nascimento.

O caminho de fé de Ozanam desde cedo está associado à sua formação. Logo no Colégio Real de Lyon, onde inicia os estudos, é influenciado pelo Abbé Noirot, começando a esboçar um pensamento crítico

de um Estado que marginaliza a dimensão religiosa do ser humano. Nestes primeiros anos de estudante afirma-se como severo crítico de Saint-Simon, escrevendo um manifesto contra a sua doutrina que excluía a Igreja e o Cristianismo de qualquer projeto de progresso para a sociedade (Ozanam 1831). Desta forma, o percurso de caridade de Ozanam inicia-se no campo intelectual. É, pois, no âmbito de um debate académico que o fundador da SSVP começa por refletir sobre a validade do Cristianismo.

Após concluir os estudos em Lyon, Ozanam parte para Paris em 1831, para continuar os estudos de Direito, inserindo-se a partir de então no meio intelectual católico parisiense e contactando com pensadores como Chateaubriand, Lacordaire e Montalembert.

Na França da primeira metade do séc. XIX o campo intelectual e cultural surgia assim como um primeiro nicho, no qual diversos grupos de académicos, professores e estudantes católicos, justificavam a importância do Cristianismo na sociedade contemporânea.

É neste contexto que, em Paris, surge a *Société des Bonnes Études*, sob os auspícios de Emmanuel Bailly, filósofo que se inspirara na figura de São Vicente de Paulo, e cujas relíquias a família guardara em tempos da revolução. Agora M. Bailly, em sua própria casa, acolhia um grupo de jovens estudantes, que se organizava em debates e conferências de Filosofia e História.

Também aqui, sob o patrocínio de Emmanuel Bailly, este grupo de acadêmicos encontra um importante palco mediático, através do periódico *Tribune Catholique*. Desde a entrada em Paris, Ozanam centra a sua vida profissional no mundo acadêmico. Após estudar Direito e Letras, em 1839 começa a exercer o cargo de professor de direito comercial em Lyon, e a partir de 1840, o de literatura estrangeira na Sorbonne.

O futuro fundador da SSVF começa por justificar a centralidade da vivência do Cristianismo para a sociedade, recorrendo à História Cultural. A racionalidade iluminista é contraposta à apologia da herança cultural cristã e a sua relevância para o progresso da humanidade. Ozanam procura dissociar o Cristianismo da ideia de decadência, tomando para isso a relação com o mundo clássico. É contestada a ideia de Edward Gibbon que, na sua *A História do Declínio e Queda do Império Romano*, coloca na adoção do Cristianismo o principal fator de degeneração do império (Cholvy 2011, p. 238; Cholvy 2003). Para Ozanam, o Cristianismo permitiu a sobrevivência da herança greco-romana. Esta ideia é reforçada pela afirmação que a centralidade da pessoa humana na vivência cristã salvou a melhor dimensão ética do mundo clássico. Por outro lado, a sociedade medieval demonstrou como o conhecimento e a preservação do saber são centrais para o Cristianismo, permitindo assim a sobrevivência da cultura clássica. É baseado numa interpretação histórico-cultural que Ozanam começa por associar o Cristianismo à realização humana. No âmbito deste debate, o catolicismo ganha um sentido especial. Para Ozanam, o catolicismo, na sua verdadeira essência, manifesta a virtude cristã de perceber a diversidade da experiência humana. A história missionária católica tinha demonstrado a capacidade de perceber a diferença e enquadrá-la num caminho de conversão. Num ambiente sócio-cultural adverso ao Cristianismo, Ozanam apresenta o catolicismo como a vivência que testemunha a capacidade cristã

para constatar o diverso, por vezes o hostil, e encontrar os meios adequados para enquadrar essa vivência na mensagem de salvação. Por isso, Ozanam faz a apologia do catolicismo na sua sociedade. A História Cultural tinha demonstrado que o catolicismo era a única vivência cristã que provava uma capacidade de constatar e, frequentemente, trabalhar sobre uma realidade radicalmente diversa. Este traço identitário de inclusão e compreensão do catolicismo parecia ser



Frédéric Ozanam

fundamental para entender e agir sobre uma sociedade com realidades tão díspares e contraditórias.

É pois neste meio de debate cultural, sobre a validade do Cristianismo na sociedade, que se consolida a aproximação dos futuros fundadores da SSVF. É no grupo patrocinado por Emmanuel Bailly, que Ozanam vai encontrar os confrades fundadores da SSVF, Auguste Le Tallandier (1811-1886), François Lallier (1814-1887), Paul Lamarche (1810-1892), Félix Clavé (1811-1853) e Jules Devaux (1811-1881).



Túmulo de Frédéric Ozanam, em Paris.

O campo do debate cultural foi apenas o primeiro momento que visava fundamentar a validade do Cristianismo. A vivência quotidiana impulsionava Ozanam a tomar outra atitude. E é no âmbito deste desafio que se deve entender a gênese da SSV. Para Ozanam, o Cristianismo deve demonstrar que é uma força civilizadora perante o próprio mundo. Consequentemente, tem que se desenvolver no contexto social existente.

É esta Paris, seduzida pela ideia de progresso, mas marcada por situações de pobreza, que se torna o cenário de ação de Ozanam e dos primeiros vicentinos. A situação de indigência de inúmeras famílias agravava-se em 1832, após um surto de cólera que vitimou cerca de 100.000 pessoas. É perante este cenário, de degradação do nível de vida de grande parte da população, que este grupo de académicos decide atuar.

A pertinência do Cristianismo é demonstrada pela proximidade às zonas de pobreza, aos excluídos do progresso. É neste caminho de caridade que

Ozanam e a SSVP vão responder à dúvida de validade do Cristianismo. Como refere Pierre Chouard, Presidente Geral da SSVP entre 1955 e 1969, Ozanam e o seu grupo de vicentinos «sentiam em primeiro lugar a necessidade de “dar testemunho” da sua fé cristã mais por atos do que por palavras. Consideravam seus irmãos os infelizes, quem quer que fossem e qualquer que fosse a espécie do seu sofrimento. Viam neles Cristo sofredor» (Chouard 2006, p. 11).

É com esta atitude que, numa noite de abril de 1833, tem lugar a primeira reunião vicentina, nos escritórios da *Tribune Catholique*. À obra iniciada dá-se o nome de ‘conferência de caridade’, sob a inspiração da figura de São Vicente de Paulo. Desde o primeiro momento que se considera a visita à casa dos mais carenciados como a principal prática desta nova conferência. Na segunda reunião, uma semana depois, é tomada a decisão de cada um dos confrades ficar responsável por um determinado núcleo de famílias. Esboçava-se, desde logo, um dos principais traços das conferências vicentinas: a proximidade pessoal aos assistidos e o aferimento constante das suas principais carências.

Ozanam surge, assim, como um precursor do catolicismo social, na medida em que o testemunho da caridade se torna na prova da validade perene do Cristianismo. O progresso e civilidade do Cristianismo faz-se na entrega ao outro, sobretudo ao mais pobre, ao mais carente. Passa-se da teorização à ação. Como refere Alberto Gambino: «a força do amor fraterno é uma turbina extraordinária, mais potente que milhões de palavras e pensamentos eruditos» (Gambino 2007, p. 132; Bento XVI 2009, n.º28). Perante o rosto do outro, é exigido ver a pessoa concreta e particular, finita na sua essência e única, fora de padrões de identidade étnica, social ou política.

Para Ozanam a grandeza do Cristianismo está na gratuidade do dom, no agir sobre a debilidade humana. Pela sua vivência da fé na relação com o outro, Ozanam antecipa muito do que será pensado pela Doutrina Social da Igreja, no sentido em que a ação social se plasma na caridade porque o amor recípro-

co entre os homens «é o mais potente instrumento de mudança a nível individual e social» (*Compêndio*, n.º 55). Neste contexto, para Ozanam, o Cristianismo torna-se sinal de progresso, mais do que qualquer sistema político ou filosófico, porque pelo testemunho demonstra que não existem excluídos.

Esta entrega aos mais pobres e desprezados da sociedade, para Ozanam e para os confrades vicentinos, não se remete a um altruísmo genérico. Antes, pelo testemunho e entrega, deve ser uma verdadeira dádiva em relação ao outro (*Compêndio*, n.º 59). Nesse sentido, o carisma vicentino não se limita a uma distribuição de bens aos mais carenciados. Se assim fosse, essa caridade poder-se-ia tornar num paternalismo básico. É fundamental que a caridade se torne justiça. Como refere Pierre Chouard, aquele grupo de estudantes fundador da SSVV «quis dar o que mais se pode dar: a partilha do seu tempo, dos seus módicos recursos, da sua presença, do seu diálogo com o vivo desejo de fazer tudo para levar um alívio mais eficaz» (Chouard 2006, p. 11). Por isso, desde logo, Ozanam e os seus confrades, fazem da visita domiciliária aos excluídos um momento indispensável: «viver deste contacto pessoal com os que sofrem, viver unido em comum e com aquele espírito, é a própria essência, o carácter original da Sociedade de S. Vicente de Paulo» (Chouard 2006, p. 12).

É nesta dimensão de testemunho que a caridade se torna justiça, porque pela radicalidade da proximidade se procuram esbater as carências sociais.

É a prática desta justiça, na sociedade francesa do seu tempo que permite que o Cristianismo se torne sinal de progresso e liberdade. A dinâmica do testemunho possibilita que o Cristianismo deixe de ser questionado na sua validade social. Por outro lado, a prática da caridade e da justiça junto dos excluídos é também motivo de reflexão sobre o que deve ser o ordenamento do Estado e a sua relação com a população. Neste sentido, o exercício da caridade torna-se revelador do próprio enquadramento político e social vigente, levando, frequentemente, a uma reação repressiva do próprio Estado.

A imperfeição de qualquer sistema político-social para conduzir o ser humano à felicidade, torna sempre pertinente o testemunho da caridade cristã. Por isso, as conferências vicentinas têm-se multiplicado e enraizado em diversos países. Em 1835, dois anos após a fundação, já as conferências vicentinas contavam com mais de cem membros em Paris, distribuídas por diversas paróquias da capital francesa. Constituíam-se, assim, a Sociedade de São Vicente de Paulo, que agregava todas estas conferências locais. Tendo em consideração a expansão das conferências vicentinas, nesse mesmo ano é criado um regulamento, que será alterado dois anos depois, de modo a enquadrar todas as conferências da SSVV fora de Paris e do território francês. A implantação em território estrangeiro ocorre em 1836, quando um grupo de residentes franceses em Roma funda uma conferência vicentina. Em Portugal, a primeira conferência vicentina é fundada em Lisboa, em 1859, pela mão do Padre Sena Freitas.

Hoje a SSVV está presente em 140 países, com cerca de 40.000 conferências e 800.000 membros que, tal como Ozanam, procuram pelo testemunho da caridade contribuir para um pleno desenvolvimento humano. 

Bibliografia

- BENTO XVI – *Deus caritas est*. Prior Velho: Paulinas, 2009.
- CHOLVY, Gérard – Frédéric Ozanam face aux défis de son temps. *Lusitania Sacra*. 24 (2011), 237-241.
- CHOLVY, Gérard – *Frédéric Ozanam: l'engagement d'un intellectuel catholique au XIXe. Siècle*. Paris: Fayard, 2003.
- CHOUARD, Pierre – Introdução. In *Regra da Sociedade de São Vicente de Paulo*. Lisboa: S. S. P. – Conselho Nacional de Portugal, 2006.
- Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, n.º 55.
- GAMBINO, Alberto – La carità intellettuale testimoniata. In LEUZZI, Lorenzo – *La carità intellettuale: percorsi culturali per un nuovo umanesimo. Scritti in onore di Benedetto XVI*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2007.
- OZANAM, Frédéric – *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon*. Lyon, 1831.

O Padre Américo e a Obra da Rua: a santidade como atitude social pedagógica

Luís Carlos Amaral // Doutor em História / Docente na Faculdade de Letras da Universidade do Porto

«O melhor da vida do santo, nunca aparece na *vida* que os autores escrevem. Não vem. O melhor fica dentro deles» (Américo 1974, p. 202). Padre Américo escreveu estas palavras no momento em que encetava a leitura de uma biografia do Padre Damião de Veuster (1840-1889), o Santo de Molokai apóstolo dos leprosos, que viria a ser canonizado por Bento XVI a 11 de outubro de 2009. Sabia bem do que estava a falar. Sabia sobretudo que nenhuma palavra conseguiria jamais expressar, com rigor, o turbilhão de sentimentos que o atravessava desde que, também ele, se deixara possuir pela «loucura da cruz» tão cara a S. Paulo (Cf. 1Cor 1,17-31). Não é difícil imaginar que se sentisse inspirado e fortalecido pela personagem e pela ação do religioso belga, pela sua entrega total e incondicional, até ao limite de se confundir integralmente com aqueles que aceitara amar e servir. Na longínqua e remota ilha que adotou como pátria, e sempre que falava do altar, Padre Damião dirigia-se à sua peculiar assembleia dizendo: «Nós, os leprosos». Expressava desta forma o desejo de uma comunhão plena com aqueles desvalidos seres humanos, a vontade de ser como eles e de sofrer com eles.

Legitimamente podemos reivindicar um horizonte semelhante para o Padre Américo e, por isso, os

seus frequentes *clamores* e *exigências* face ao Estado, à Igreja e à sociedade poderiam muito bem ter começado por «Nós, os pobres», «Nós, os doentes», «Nós, os gaiatos». O amor que prodigalizou ao longo da sua existência, em particular depois da famosa e derradeira «martelada»¹, não se alimentava de encontros casuais e, menos ainda, de feitos excecionais. Vivificava-se pela assiduidade e perseverança com que desenvolvia a sua ação, que, invariavelmente, espelha a vida de todos os dias, as rotinas domésticas, as pequenas e grandes alegrias e angústias de que é feito o quotidiano.

Américo Monteiro de Aguiar nasceu no dia 23 de outubro de 1887, na Casa do Bairro, situada no lugar do mesmo nome da freguesia de S. Salvador de Galegos, do concelho de Penafiel (Loureiro 1979, p. 31-65; Mendes 1995; Martins 2005). Batizado no dia 4 do mês seguinte, era o mais novo de oito irmãos de uma família de lavradores com algumas posses. Tanto quanto asseveram os seus biógrafos, viveu uma infância tranquila e feliz, em tudo idêntica à de muitas outras crianças dos meios rurais do Entre-Douro-

1. A propósito das famosas «marteladas» a que tantas vezes se referiu Padre Américo, veja-se, por todos, Ernesto Candeias Martins - *Padre Américo: o Destino de uma Vida (Biografia, obra e ação social)*. 2ª Edição. Coimbra/Castelo Branco: Alma Azul, 2005, em especial p. 51-75.



Cortesia da Obra da Rua ou Obra do Padre Américo

O Padre Américo em cima, à esquerda, acompanhado de alguns gaiatos e de um clérigo.

-e-Minho nos finais de Oitocentos. Terminando em 1902 o ensino secundário no Colégio de Santa Quitéria, em Felgueiras, gerido pelos padres lazaristas, o jovem Américo rumou à cidade do Porto, onde se empregou como marçano numa casa de ferragens na rua Mouzinho da Silveira, bem no centro da velha urbe.

Por essa altura já se manifestara no seu íntimo o forte desejo de seguir a vida eclesiástica, algo muito acalentado por sua mãe e pelo seu irmão mais velho, José, ele próprio sacerdote. A vontade paterna, contudo, acabará por se impor e a eventual vocação teve de aguardar por tempos mais favoráveis. Foi nesta época do Porto que Américo, frequentando com regularidade a igreja de S. Lourenço do antigo colégio dos jesuítas, conheceu e contactou com o então cônego Dr. Manuel Luís Coelho da Silva, que viria a ser designado anos depois bispo de Coimbra (1915-1936), sendo ele o prelado responsável pela admissão de Américo no Seminário Maior daquela diocese, em 1925.

A estadia portuense acabou por não durar muito tempo, pois, nos finais de 1906, Américo embarcou para a longínqua colónia de Moçambique. Aí permaneceu quase duas décadas, que se revelaram determinantes no seu desenvolvimento como homem adulto e na sua formação como cidadão consciente do mundo que o rodeava. Cerca de 1914, em terras da Beira, relacionou-se com o padre franciscano missionário Rafael Maria da Assunção, nomeado mais tarde bispo titular de Augusta (1920-1935) e, em seguida, de Cabo Verde (1935-1940), personagem fundamental nos passos decisivos de Américo rumo ao sacerdócio.

Como quer que seja, a grande decisão que Américo tomou, de abraçar a vida sacerdotal e que viria a revolucionar completamente a sua vida – e a de uma parte considerável da sociedade portuguesa do seu tempo –, acabou por acontecer apenas em 1923, quando contava já 36 anos de idade. Por muito

subjetiva que possa ser a apreciação das razões ponderosas que sustentaram essa decisão, a verdade é que, consciente ou inconscientemente, ela amadurecera ao longo dos anos, nutrindo-se de muita reflexão, experiência e, sobretudo, fé. Isto mesmo acabou por reconhecer mais tarde quando, referindo-se aos tempos da sua *conversão*, afirmou: «Eu era um perseguido da Graça. Sentia-me tocado. Algo de diferente invadia o meu ser. Era uma dor que ao mesmo tempo que me pungia também me dava paz. Começou então a luta. O homem e a Graça. Esta havia de vencer, sim, mas até aí, quanta dor, meu Deus!» (Elias 1958, p. 366-367).

Chegara finalmente o momento de concretizar a sua vocação sacerdotal, objetivo que, como vimos, procurara desde muito jovem. A primeira experiência da renovada caminhada, muito influenciada pelo modelo espiritual e pelo exemplo de vida do Pobre de Assis, materializou-se no convento de S. Francisco de Vilariño da Ramallosa (então Colégio Seráfico

da Província Franciscana Portuguesa), da Ordem dos Frades Menores, situado não muito longe da cidade galega de Tui. Aí viveu entre os finais de 1923 e meados de 1925. Seja como for, a saída do convento e a inadaptação àquele estilo de vida comunitária e aos formalismos da regra não fizeram esmorecer em Américo a sua vontade e o seu sonho e, por isso, após uma tentativa falhada de admissão ao Seminário Maior do Porto, acabou por entrar no de Coimbra como aluno interno, no dia 3 de outubro de 1925. Ordenado presbítero quatro anos depois, em 28 de julho de 1929, não demorou muito a encontrar e a acertar definitivamente o seu rumo.

A realidade social impunha-se-lhe em toda a sua crueza – desumana crueza –, atraindo-o de forma irresistível e convocando-o a agir. Do mesmo modo que não se adaptara ao quotidiano conventual, também não era homem talhado para viver entre as paredes de um seminário. Enquanto seminarista participara já ativamente na organização das colónias de



Cortesia da Obra da Rua ou Obra do Padre Américo

férias para crianças, em Buarcos. Desta forma, quer pela sua idade, quer pelo tempo longo de maturação religiosa que experimentara, não podia aguardar mais. Tinha plena consciência da sua transformação, sentia bem quanto se deixara transformar e não ignorava também que chegara o momento de transformar o mundo à sua volta. Tal como o apóstolo Tiago, deveria perguntar a si próprio, no mais íntimo da sua alma: de que aproveitaria que se dissesse que era um homem de fé, se não tivesse obras de fé (Cf. Tg 2,14)? O texto da carta apostólica não lhe deixava sequer grande espaço para outras interpretações: «Assim como o corpo sem alma está morto, assim também a fé sem obras está morta» (Tg 2,26).

Em todo o caso possuía já ideias bem definidas sobre a missão da Igreja e acerca do sacerdócio. Respondendo certo dia a um jovem pároco da região da Guarda, escreveu:

«A Igreja de Cristo não pode quedar. Ela é ação por natureza. Não podemos viver dos feitos dos primeiros Apóstolos; temos de fazer como eles fizeram. Sair para a rua. Conquistar. Dar a mão às algemas. Lutar. (...) Sim, meu bom colega. Como muito bem diz, “é necessário que nós, os padres, compreendamos”. Gosto deste plural. Aceito e digo mais: “É necessário que os Seminários compreendam”. (...) Em vez de sermos preparados para ganhar, havíamos mas é de ser preparados para *perder* a vida. A primeira noção é justa, é sã, é humana, sim. A segunda é divina. É a vocação sacerdotal. Vocação plena» (Américo 1974, p. 192-193).

A depuração destas palavras – como a da esmagadora maioria dos textos que escreveu – traz um raciocínio lúcido, estruturado e assertivo, apresentando sempre grande simplicidade, especialmente vocacionada para uma funcionalidade imediata. O seu pensamento não se estribava em fundamentos

A revelação absoluta em toda a sua desumanidade do que eram os pobres e a pobreza, fizeram-no descobrir e alcançar em definitivo aquilo que não duvidava ser o destino a que Deus o chamara e para o qual fora dotado com abundância de talentos.

ou numa argumentação de índole filosófica, política ou social, mas única e exclusivamente nas verdades e nos valores do Evangelho, aclarados pelas realidades e exigências da sua época. Este horizonte religioso e moral – o mesmo é dizer, a catolicidade do seu Cristianismo – proporcionava-lhe segurança, confortava-o e escorava firmemente os seus pés na terra, facultava-lhe certezas e permitia-lhe não duvidar do que era nuclear e fundamental na fé, não obstante as suas limitações humanas. Nesta perspetiva, e como outros assinalaram antes (Colom Cañellas 2004, p. 17-18), o que movia Padre Américo, aquilo que julgamos alimentar mais a sua permanente demanda, não era propriamente a busca da Verdade; essa já a encontrara no Cristo dos evangelhos e no Jesus dos excluídos. O que realmente procurava e tentava diariamente no seu relacionamento com os outros era a demonstração dessa Verdade, a sua evidência. Daí a urgência em agir e realizar que parece pressioná-lo ao longo de toda a vida.

No momento em que Padre Américo foi ordenado sacerdote, Portugal conhecia os primeiros anos de implantação de um novo regime político, o Estado Novo (1926), movimento com o qual se procurou estancar e superar os graves problemas vividos no decurso da Primeira República (1910-1926). Pesadamente rural e analfabeta e com um processo de industrialização limitado e frágil, a nação portuguesa espelhava então fortíssimas desigualdades sociais, económicas e culturais e não menores clivagens políticas. Os baixos salários e o elevado desemprego contribuíam para um cenário de pobreza generalizada e mesmo de miséria, que afetava uma percentagem muito considerável da população. Acresce a tudo isto a quase inexistência de uma política social, facto agravado ainda mais pelo contexto ideológico dominante, propenso a considerar as questões sociais como matéria de desestabilização e de enfrentamento com os poderosos vigentes.



Foi com uma excelente amostra deste universo que Padre Américo pôde conviver, na cidade de Coimbra, quando começou a percorrer as ruas e vielas da Baixa e entrou em contacto direto e assíduo com as condições deploráveis em que se esforçavam por viver tantos seres humanos, constatando rapidamente quanto a degradação era também moral e espiritual. A revelação absoluta em toda a sua desumanidade do que eram os pobres e a pobreza, fizeram-no descobrir e alcançar em definitivo aquilo que não duvidava ser o destino a que Deus o chamara e para o qual fora dotado com abundância de talentos. A partir desse momento nem um só minuto da sua

vida seria dedicado a outro objetivo que não o de amar os pobres e combater a pobreza em todas as suas manifestações:

«Pobre com letra maiúscula, sentido absoluto que abrange a legião dos Famintos e dos Escorraçados, por amor de quem tenho feito sangue nos pés e desejaria dar todo o das veias para melhor os servir e mais perfeitamente os amar. [...] O Pobre é coisa tão santa, e tão divina a missão de o servir, que unicamente sabe o que diz quem for pobre ou servo deles; as experiências não se transmitem» (Américo 1986, p. XIII).

À imagem de S. Francisco de Assis (1181/1182-1226), de S. João de Deus (1495-1550), de S. Vicente de Paulo (1581-1660) e sempre com os olhos postos na centralidade de Jesus, Padre Américo iniciou o seu apostolado – verdadeiro e inovador apostolado social –, no momento em que assumiu a direção da *Sopa dos Pobres*, inaugurada em Coimbra pelo bispo D. Manuel Luís Coelho da Silva, em 19 de março de 1932. A envergadura da tarefa não o impediu de se entregar a muitos outros serviços, que abraçou empenhadamente. Foram as visitas domiciliárias, as idas aos hospitais e às prisões, a assistência religiosa na Tutoria Central da Infância de Coimbra e as colónias de férias para as crianças desfavorecidas da Baixa coimbrã, iniciadas no verão de 1935, tudo, na sua diversidade, apresentando um forte denominador comum, os pobres e o seu mundo. As crianças e os jovens em particular tocavam-no profundamente, porque entendia como mais gravosas as privações e injustiças que eram obrigados a suportar. A sua experiência permitira-lhe compreender muitas das causas e das circunstâncias que geravam semelhante calamidade e perceber que a desestruturação das famílias ocupava lugar central em todo o processo. Neste contexto, as indigentes e famintas crianças com que contactava representavam uma espécie de

«fim da linha» e eram seguramente as maiores e as mais inocentes das vítimas.

A percepção desta realidade causava-lhe sem dúvida muita angústia, mas animou-o a desenvolver um projeto de ação específico, que culminou na criação da Obra da Rua (1940) e das Casas do Gaiato. Havia que responder com celeridade ao doloroso problema social que representavam as crianças marginalizadas, tanto mais que as soluções existentes, do Estado ou da Igreja, públicas ou privadas, como os reformatórios, as tutorias, os orfanatos e os asilos, ficavam muito aquém do que era desejável e necessário, e podiam mesmo ser prejudiciais na formação dos jovens. Como muito bem observou Ernesto Candeias Martins,

«o resultado desses contactos na “rua” com os oprimidos ou os “*estrangeiros na sua pátria*”, para quem a pobreza (absoluta) e a exclusão social tinha rosto e nome, provoca-lhe uma ânsia de labor socioeducativo e assistencial. A intenção era salvar alguns dos “rapazes da rua”, alimentando-os e proporcionando-lhes um lugar com boas condições educativas, morais e ambientais e, ainda, dando-lhes carinho» (Martins 2005, p. 116).

Muito animado com a experiência desenvolvida nas colónias de férias e plenamente convicto da total recuperação moral e física dos pequenos excluídos quando acompanhados e integrados em ambientes propícios, Padre Américo conseguiu inaugurar a primeira Casa do Gaiato em Miranda do Corvo, no dia 7 de janeiro de 1940. Fundada com três rapazes, atingiria, no final desse mesmo ano, 42. Procurava, deste modo, criar uma instituição que permitisse abrigar em permanência, assistir e educar as crianças abandonadas e vadias, reconstruindo, tanto quanto possível, o ambiente familiar de que haviam sido privadas.

Com base neste pressuposto simples, mas muito exigente, o «recoveiro dos pobres» em que se transformara começou a resgatar da sociedade viciada que o rodeava os seus membros mais frágeis, tratando de os recuperar e formar para, em seguida, reintegrarem o mundo como homens livres e cidadãos úteis:



«Eu quero que o gaiato a meu cuidado se habitue a esta coisa simples e grandiosa – fazer a sua obrigação; e que, desde pequenino, comece a obrigar-se a ela. Custa muito à criança, sim, obrigar-se a pequenas tarefas; educar é justamente contrariar, modificar a vontade do educando. Custa muito, sim; mais custa ao que tem de obrigar – mas ele há alguma coisa de grande no mundo que se faça sem dor?» (Américo 1990, p. 151).

Os múltiplos apoios que recebeu e os testemunhos que, não demorou muito, começaram a surgir, provavam a validade da pedagogia e do modelo educativo que desenvolvera, permitindo-lhe levantar uma segunda Casa do Gaiato, em maio de 1943, erguida sobre as ruínas do velho mosteiro de S. Salvador de Paço de Sousa, próximo de Penafiel, que integrara outrora a extinta Congregação de S. Bento de Portugal. A partir daqui verificar-se-á a grande expansão da Obra, com a abertura de novas casas em Portugal e,

já depois da morte do fundador, nas então províncias ultramarinas de Angola e Moçambique. Padre Américo lançaria ainda dois outros grandes empreendimentos, em tudo complementares das Casas do Gaiato, o Património dos Pobres (1951) que, sob o lema «cada freguesia cuide dos seus Pobres», visava o apoio à construção de habitações dignas para os mais desfavorecidos, e o Calvário (1954)², instalado na Quinta da Torre, em Beire, no concelho de Paredes, vocacionado para acolher doentes pobres, deficientes, incuráveis e abandonados, e verdadeiro corolário e síntese de todo o seu pensamento e labor assistencial e educativo. Graças a um extraordinário sonho evangélico e a uma ação persistente, Padre Américo revelara-se capaz de sensibilizar e mobilizar a vontade de muitos sacerdotes e leigos e edificar uma obra singular, sem paralelo no Portugal do século XX.

A morte veio ao seu encontro no dia 16 de julho de 1956. Nos derradeiros anos de vida, entrevendo o fim próximo, não escondia as saudades que teria do seu legado, não fora a alegria que sentia por partir em breve para junto de Deus. A este propósito escreveu, num misto de confissão e fina ironia, que testemunha muito da sua personalidade sensível e bem humorada, o seguinte:

«Eu hei-de deixar-te tudo isto! Que pena! Se não fosse o grande desejo que tenho de morrer, havia de chorar de pena por essas avenidas abaixo, morto no meu caixão. Naquele dia, isto aqui está tudo cheio. Eu gostaria de estar ali num canto a ver e a ouvir: Ele isto. Ele aquilo. O Santo. Morreu o Santo!» (Elias 1958, p. 420)

A santidade que procurou como modelo de vida traduziu-se em pedagogia social que, sob muitos aspetos, preludiou vários dos princípios da dou-

trina social da Igreja sedimentados no II Concílio do Vaticano (1962-1965), e também do próprio modelo de Estado Social que a moderna sociedade ocidental implementou. Muito cedo deixara que o seu coração fosse tomado pelo Amor de Deus, e nessa fonte, continuamente fecunda, encontrou alívio permanente para a sua sede. Até ao fim sentiu-se impelido a trabalhar e a evangelizar, não duvidando, como dizia o Santo Bispo de Hipona, que os crentes «fortificam-se acreditando»³. Assim fez como sabia, amando sempre. 

Bibliografia

AMÉRICO, (Padre) – *Doutrina*. Vol. 1. 2ª Edição. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1974.

AMÉRICO, (Padre) – *Pão dos Pobres*. Vol. 1. 5ª Edição. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1986.

AMÉRICO, (Padre) – *Pão dos Pobres*. Vol. 2. 5ª Edição. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1990.

BENTO XVI – *Carta Apostólica Porta Fidei*, 2011.

COLOM CAÑELLAS, Antoni J. – Preâmbulo. In MARTINS, Ernesto Candeias – *O Projecto Educativo do Padre Américo: o Ambiente na Educação do Rapaz*. Lisboa: Temas e Debates, 2004.

ELIAS, (Padre) – *O Pai Américo era assim*. Coimbra, 1958.

LOUREIRO, João Evangelista – *L'Obra da Rua et l'éducation des enfants privés de milieu éducatif*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1979.

MARTINS, Ernesto Candeias – *Padre Américo: o Destino de uma Vida (Biografia, obra e acção social)*. 2ª Edição. Coimbra/Castelo Branco: Alma Azul, 2005.

MENDES, Manuel António dos Santos Carvalho – *Esboço de Cronologia da Vida do Padre Américo*. Paço de Sousa: Obra da Rua, 1995.

2. O Calvário apenas foi formalmente inaugurado no dia 16 de julho de 1957, no momento em que se cumpria um ano sobre o passamento de Padre Américo. Desde o início a sua direção foi confiada ao Padre Baptista.

3. Citação de Santo Agostinho recolhida na Carta Apostólica de BENTO XVI – *Porta Fidei*, 2011, n.º 7.

Movimentos sociais e religiosos no mundo industrializado

Antônio Matos Ferreira // Doutor em História Contemporânea / Investigador do Centro de Estudos de História Religiosa

O tempo mecânico e o disciplinamento humano alteraram profundamente o viver dos indivíduos e das coletividades, traduzido na lenta passagem da ruralidade (da relação do humano com a “natureza”) para o universo tecnológico. Se a lei foi veículo para estabelecer direitos e deveres na reformulação das vinculações sociais, a economia e a gestão – enquanto formas de conhecimento específicas – autolegitimaram-se para racionalizar e para estabelecer parâmetros éticos e morais (comportamentais) de um universo em profunda mutação, onde a globalização – expressão bem contemporânea – se refere à interdependência, à concorrência e à pressão constante em relação às condições de vida e aos meios necessários para a sobrevivência.

Há três séculos que as sociedades estão pressionadas pela aceleração de alterações profundas das vinculações sociais resultantes dos processos de sucessivas transferências de propriedade, aceleração dos ritmos de produção, competição feroz entre trabalho e as suas condições, enquanto fator de segurança, de integração e de sobrevivência, e o capital, em sentido amplo: isto é, a tradução social dos meios que corporizam as trocas pela produção e pela circulação de bens tornando o mercado um instrumento, mas também, em muitas circunstâncias, um fator “idolátrico” da consistência das sociedades, visando



frequentemente o esvaziamento efetivo da responsabilidade política, afinal a dimensão própria da capacidade das sociedades se organizarem.

Portanto, desenvolveram-se sociedades onde as vinculações se tornaram profundamente dependentes do trabalho, em torno do qual se evidencia de forma prática a percepção sobre a condição humana e o reconhecimento da dignidade desta. Salários e cotidiano foram atingidos por novas formas de vida individual e coletiva, onde a precarização criou desajustes profundos e tornou mais difícil a vida (o comer, o dormir, o vestir, o ir para o trabalho, o ter e o educar os filhos, o cuidar dos idosos, etc.), alterações acompanhadas por um desdobramento demográfico muito significativo, desde o aumento e a concentração da população em determinadas zonas, a escolarização e o aumento de expectativas sobre os modos de se viver.



Tudo isto foi pretexto e gerador de reivindicações e lutas por melhores condições de vida, mas também da sensação de que se desencadeou uma maneira efêmera de lidar com o quotidiano e com o sentido existencial, surgindo respostas reativas centradas, muitas vezes, numa otimização, mas, contraditoriamente, suscitando graus de desilusão, de incapacidade e desânimo, individual e coletivo. Ao determinismo otimista, em muitas ocasiões, sucede um outro de cariz decadentista e pessimista. Os movimentos sociais, no seu desenvolvimento, expressam este vaivém psicossocial.

Ao longo do século XIX, nas sociedades em processos de industrialização, surgiram movimentos

e organizações, de vários quadrantes, que procuraram reagir e contribuir para processos de reorganização social e ética. Com este propósito constituíram-se dinâmicas, muito distintas e concorrenciais, desde o associativismo ou o mutualismo até ao sindicalismo socioprofissional. E foi nesta realidade que se inscreveram os movimentos sociais cristãos, assim comumente designados, ligados a distintas correntes confessionais pretendendo responder aos problemas sociais, às carências das camadas mais pobres e desenraizadas e, consequentemente, cristianizar.

Em larga medida, estes movimentos, sem se poderem desligar completamente de outros processos anteriores, nomeadamente confraternais com

maior ou menor grau de secularização, assentam agora na problemática do indivíduo, da cidadania e do altruísmo visando finalidades de adesão religiosa, como se repetia no *slogan* “recristianizar a sociedade” identificado com uma determinada re-harmonização societária. Estes processos, que conduziram à criação de movimentos e novas formas religiosas, devem ser encarados como estando interligados, pois tratava-se de “fazer o bem”, de “agir corretamente” para um todo social. Aqui, no entanto, essa mesma confessionalidade encontra-se sempre concorrenciada entre si e entre sensibilidades distintas no campo ideológico e político, no confronto com o exterior e no que decorre no seio de cada uma dessas “famílias de pertença”, religiosas ou ideológicas.



É neste largo espectro de realizações de combate social que adquire relevo perceber-se o surgimento de experiências concretas de assistência e de planeamento, as quais muito lentamente foram modelando novas formas de existência e formulando novos patamares de entendimento da dignidade da pessoa, do trabalho e da responsabilidade de uns para com os outros.

O leque de concretizações de formas de movimentos católicos é vasto, desde as reconfigurações das confrarias até formas de mutualismo, valorizando o agir como determinante para a mudança das condições de vida das pessoas. Neste terreno não estão só presentes grupos de intervenção diretamente relacio-

Desenvolveram-se sociedades onde as vinculações se tornaram profundamente dependentes do trabalho, em torno do qual se evidencia de forma prática a percepção sobre a condição humana e o reconhecimento da dignidade desta.

nados com a ajuda aos carenciados ou setores marginalizados, no combate ao que em diferentes contextos era considerado como flagelo social, mas também novas formas de vida consagrada masculina e feminina, orientadas para uma dinâmica reparadora e de contemplação na ação. É o conjunto destas experiências, algumas vezes bem distintas nos seus procedimentos e em concorrência que ofereceram e mantêm socialmente um apoio que, no quadro da modernidade dos movimentos sociais, recolhe a marca do religioso e do espiritual. 🍷

PARTE 3

O presente
que contém
o futuro



As correntes religiosas e o desenvolvimento

Domingos Vieira // Doutor em Doutrina Social da Igreja / Investigador do Centro de Estudos de História Religiosa

Introdução

O impacto potencial que as correntes e crenças religiosas podem ter sobre os nossos comportamentos individuais implica o problema da relação entre a religião e a economia e o seu desenvolvimento. Ora, a existência de fatores religiosos e culturais ligados ao crescimento económico e à atividade produtiva é uma questão pouco estudada (Facchini 2006). Isto explica-se pelo fato de uma grande parte da teoria económica ser a-cultural e por a cultura ser

considerada como sendo um conceito incomensurável. No entanto, existe um interesse crescente – desde os anos 1990 – pela ação dos fatores culturais e religiosos sobre o desenvolvimento (Facchini 2008). Olhando a história, verifica-se que os economistas da corrente utilitarista do século XVI ao século XIX consideravam que os fatores religiosos não tinham qualquer efeito sobre a esfera económica. Esta ética inspirava-se numa visão aritmética da moral. Mas esta conceção foi rejeitada pelos economistas e autores que reconsideraram a economia e a religião. É uma análise positiva de uma corrente representada, prin-



principalmente, pelo economista e sociólogo Max Weber (1864-1920), que se debruçou sobre o papel das religiões na análise económica. Daí decorre a ligação entre o comportamento económico racional dos agentes e o seu comportamento cultural e religioso. Além disso, se as religiões não abordam os temas recursivos da ciência económica, a verdade é que defendem uma visão da propriedade, uma conceção do trabalho, um uso do dinheiro e princípios que têm um efeito real sobre a economia, mais precisamente sobre o desenvolvimento económico.

O desenvolvimento é entendido como sendo um processo que obriga a mutações profundas. Se a religião procura explicar a origem do universo, o desenvolvimento pode-se definir como uma evolução da matéria indo até à geração do homem. Assim, esta modificação está ligada à capacidade de aumentar os modos de entrar em contacto com o ambiente e o meio. Mais ainda, o desenvolvimento manifesta-se num quadro de escolhas do indivíduo. Estas explicações do desenvolvimento têm em consideração o material e o espiritual; é uma espécie de combinação entre estes dois elementos que permite constituir uma relação fundamental entre as correntes religiosas e o desenvolvimento económico.

É preciso fazer uma análise drástica e racional dos efeitos das correntes religiosas sobre o desenvolvimento, concretizar uma visão histórica e sociológica clara dos desafios reais e suas evoluções, implicando o círculo iniciador entre a religião, a sociedade e o desenvolvimento. Por outras palavras, é fundamental analisar a existência de uma correlação entre religião e desenvolvimento para chegar a um resultado eficaz que permitirá associar a noção de crenças religiosas ao desenvolvimento económico num contexto geral.

Este artigo visa, assim, uma análise pertinente da relação entre as correntes religiosas e o desenvolvimento económico, partindo desta questão: como podem as crenças religiosas ter efeito sobre o desenvolvimento económico? Numa primeira parte, procuraremos ver a influência das correntes religiosas baseando-nos em dois eixos fundamentais: por um lado,

O desenvolvimento é entendido como sendo um processo que obriga a mutações profundas.

Se a religião procura explicar a origem do universo, o desenvolvimento pode-se definir como uma evolução da matéria indo até à geração do homem.

uma perspetiva histórica, mostrando a evolução do desenvolvimento do ocidente cristão e do mundo árabe muçulmano. Assim, o ocidente cristão conhece uma evolução interessante, acompanhada de um crescimento económico e de inovação, visando incentivar o desenvolvimento das suas regiões. Por oposição, o mundo árabe-muçulmano é o único a manter um poder económico e militar na Europa até ao século XV, antes de conhecer uma estagnação económica. Apesar desta comparação histórica entre estas duas regiões, o subdesenvolvimento do mundo árabe-muçulmano foi rejeitado na segunda parte dos estudos de Noland (2005). Por outro lado, uma perspetiva sociológica ilustra o círculo entre religião, sociedade e desenvolvimento. Na primeira parte, tratamos dois modelos sociológicos encarando esta ligação: o de Marcel Gauchet (1985) no livro *O desencantamento do mundo* e o de Ernest Troeltsch (1913) na sua obra *Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva*. Depois, é interessante aplicá-los às diferentes religiões para verificar o impacto de cada uma sobre o desenvolvimento económico. Na segunda parte, tratamos a correlação entre religião e desenvolvimento no plano macroeconómico.

As correntes religiosas e o desenvolvimento – aspetos históricos

Para uma análise do desenvolvimento económico do ocidente

A influência das correntes religiosas sobre o desenvolvimento económico é interpretada seguindo uma abordagem histórica que procura comparar a evolução do desenvolvimento económico do ocidente cristão com a do mundo árabe-muçulmano. Evocando a análise histórica do desenvolvimento económico do ocidente, é necessário interpretar as ideias de Max Weber. Segundo o seu pensamento, a ética protestante foi um dos marcos que esteve na origem do desenvolvimento do capitalismo. Baseia a sua análise, especialmente, numa representação do espírito do capitalismo da ética protestante num contexto histórico determinado. O economista alemão explica a ligação entre o espírito do capitalismo e a ética protestante, tendo em conta o caso da Alemanha. Constatou que as regiões mais desenvolvidas do país eram as protestantes. De acordo com Weber, a ética protestante assentaria sobre uma doutrina que favorecia o espírito do capitalismo. Esta doutrina considera que o trabalho é um dever moral. Criador do mundo para sua própria glória, Deus predestinou cada pessoa à salvação ou à condenação. Assim, o protestantismo incita ao trabalho sem fazer diferenciação entre profissões. Esta ética encorajou os protestantes a optar por um comportamento racional, a trabalhar e a favorecer a economia de capital, bem como o consumo. Na sua análise, Weber religa o conceito de racionalização à ética protestante. Os valores modernos deste conceito derivam, portanto, desta ética. Mas, é esta racionalidade que vai gerar uma rejeição dos princípios religiosos. Se bem que os protestantes descobrissem na racionalidade um modo de obedecer a Deus, o capitalismo fundado na racionalidade tem por objetivo a satisfação das necessidades. Assim, Max Weber ilustra uma teoria que explica a secularização das socieda-

des europeias, incluindo um processo durante o qual as regras religiosas perdem o seu efeito global. Esta evolução tem um papel maior no processo de desenvolvimento económico do ocidente. Apesar da sua importância, a tese de Weber conhece várias limitações.

Por exemplo, o professor indonésio de sociologia e história moderna, Willem Wertheim (1907-1998), no seu artigo “*A religião, a burocracia e o crescimento económico*” (1963), referindo-se fundamentalmente às ideias do sociólogo americano Robert Bellah, desenvolveu um estudo sobre a religião civil e a sua ligação à sociedade, expressa na sua obra *Tokugawa religion* (1957). Primeiramente, alguns países como a Holanda ou a Inglaterra não veem o capitalismo crescer com a emergência do protestantismo. Segundo alguns historiadores, a interpretação do capitalismo estabelece-se durante um longo período. O seu desenvolvimento teria começado sobretudo com as comunidades judaicas, com a criação dos bancos, dos seguros e da contabilidade. Em seguida, o progresso económico no mundo moderno está ligado a outros fatores que estão para além do capitalismo, o que põe em causa a teoria de Weber. Por outro lado, o Japão desenvolveu o capitalismo sem ligação a qualquer religião. Os valores religiosos ligam-se ao problema da fundação de um Estado centralizado. O capitalismo produziu um crescimento espontâneo tendo em conta uma forte intervenção do Estado. A industrialização era dirigida pelo Estado, uma vez que apenas este era capaz de fornecer o capital exigido. Os valores religiosos não estavam ligados positivamente ao progresso do capitalismo privado, mas é o poder do governo que contribuiu para um desenvolvimento económico. Assim, a ideologia provocou mudanças económicas profundas. Por um lado, de acordo com Wertheim, que se apoia nos estudos de Bellah, a China seria incapaz de um progresso económico independente devido ao Confucionismo que travou a aparição do capitalismo. Ora, após ter abandonado os valores do comunismo, este país mostra grandes progressos na industrialização e desenvolvimento. Max Weber explicava porque é que no mundo indus-



trial moderno o desenvolvimento e a ética protestante do trabalho são um valor, reforçando, para cada pessoa humana, a necessidade de seguir os valores do trabalho, da economia, e da disciplina coletiva. Baseando-se no capitalismo, procurou os fatores psicológicos nos valores religiosos ocidentais que permitiram o desenvolvimento económico. Esta ideia foi, por isso, criticada. A ética protestante combinada com o espírito capitalista foi substituída por um humanismo moderado combinado com a importância do Estado.

Apesar das críticas à tese de Max Weber, ela é a única a poder explicar o processo de desenvolvimento do ocidente cristão, ligado ao movimento de secularização. No entanto, houve ruturas que favoreceram o desenvolvimento. O desenvolvimento económico do ocidente é, inicialmente, incitado pela distinção entre o Estado e a Igreja Católica. Esta distinção

gerou uma passagem para a modernidade, implicando a dissolução dos laços dos sistemas de crenças religiosas e das relações sociais. Foi o processo de secularização que sustentou esta distinção da sociedade e do seu desenvolvimento. Acrescente-se, o conceito de democracia constitucional está compreendido no conceito cristão. Ele aparece quando a autoridade eclesial declara a sua autonomia em relação à autoridade secular. Os laços entre liberdade económica, liberdade política e a descoberta da liberdade do homem constituíram-se depois da independência do poder político da autoridade eclesial. Esta separação gera várias mudanças: em primeiro lugar, a organização de um monopólio sobre o espiritual e a aparição dos sistemas jurídicos modernos; em segundo lugar, a explicação da importância da ciência na cultura e, por fim, a inspiração da lei secular pela lei de Deus. A igreja introduziu, portanto, um duopólio para modificar a relação do Homem à autoridade, o que

permitiu a identificação do direito e, portanto, a institucionalização da liberdade do homem. Mas a presença destas duas autoridades limitava a liberdade na Igreja. Assim, a separação do celeste e do terrestre prepara a autonomia do eclesial e do secular.

É interessante analisar uma segunda rutura, a da separação das ligações entre os sistemas de crenças e as relações sociais. A separação destas ligações também gerou o desenvolvimento económico do ocidente. Caracterizou-se pelo nascimento dos princípios individualistas. A religião permite aos indivíduos cooperar entre si com o objetivo de se chegar a um resultado eficaz e otimizado, que possa ser aceite por todos. Por outras palavras, ela gera uma certa solidariedade coletiva entre os indivíduos, o que lhes permite maximizar a sua utilidade tendo em consideração as vantagens para outros indivíduos. Esta visão da re-

ligião ilustra o período que precede a separação entre a Igreja e o Estado. Assim, os princípios individualistas não existiam na época. É a partir da distinção entre o celeste e o terrestre que as ligações de sistemas de crença e de relações sociais se separam, donde o nascimento dos princípios individualistas. A individualização é compreendida como sendo um desafio primordial para passar para a modernidade, implicando a dissolução dos laços entre os sistemas de crenças e as relações sociais. Trata-se de um assunto privado que é considerado como uma consequência da

agora o estudo sobre o pretenso declínio do mundo árabe, a fim de determinar as suas causas.

O declínio económico do mundo árabe-muçulmano

De acordo com autores como o historiador Bernard Lewis (2002) e Timur Kuram (2004), a origem do atraso económico do mundo árabe-muçulmano deriva do desenvolvimento histórico da sociedade islâmica. O processo de secularização, que está na origem



diferenciação estrutural. A individualização estrutural é a mudança que conduziu ao aparecimento de novas condições para o desenvolvimento das atitudes e comportamentos religiosos. O individualismo conduziu ao processo de inovação devido à competição entre os indivíduos. Uma vez que a inovação é um determinante do crescimento económico, isto acelera o processo de desenvolvimento.

A análise histórica do desenvolvimento económico do ocidente faz prova de um desenvolvimento económico justificado pela tese de Weber e o processo de secularização. Por isso, é interessante fazer

do desenvolvimento do ocidente, é impossível no caso do Islão. “O Estado era a Igreja, a Igreja era o Estado, e Deus estava à cabeça dos dois” (Lewis 2002). A ausência de distinção entre o Estado e a religião constitui um limite à secularização no mundo árabe-muçulmano. Acrescente-se que os muçulmanos não puderam seguir as mudanças estruturais na Europa. Esta dificuldade explica-se pela origem dos Estados muçulmanos, que estavam motivados por uma política de extensão territorial. Esta superioridade militar tinha aberto o processo do declínio económico no mundo árabe-muçulmano. O problema manifesta-se

no pensamento árabe-muçulmano que negligenciava o progresso e a criação de novas organizações institucionais. Assim, os estudos históricos sobre o mundo árabe-muçulmano nunca podem tirar lições das crises institucionais com o objetivo de rever as causas do seu declínio económico. A este mundo faltava a secularização e a individualização, duas consequências das ruturas que favoreceram o desenvolvimento económico ocidental. A religião obriga os indivíduos a cooperar entre si para se chegar a um equilíbrio que todos aceitem. O atraso económico do mundo muçulmano, visto por economistas como Timur Kuram e François Facchini, no seu artigo *“Religião, direito e desenvolvimento: Islão e cristandade”* (2004) – seria gerado pelas organizações institucionais que impediam a concretização de uma reforma. Deste ponto de vista, o declínio económico do mundo árabe-muçulmano decorreria do papel das instituições e da ausência de reformas económicas e sociais. O profeta fez descer do céu as doutrinas religiosas, as leis que organizam a sociedade. O Islão põe em prática um sistema de leis islâmicas, a *Shari’a*, que os crentes devem respeitar. Deste modo, os comportamentos económicos dos indivíduos são dirigidos pelas regras do Corão, fonte da *Shari’a* e considerado como sendo uma Constituição de um Estado, uma orientação. Assim, a política fiscal tem por base a *Zakat*, esmola legal, que é uma instituição de redistribuição equitativa das riquezas e o equilíbrio ideal a nível monetário e financeiro é mantido pelo princípio da proibição dos juros. Algumas regras constituem um certo bloqueamento ao desenvolvimento económico como, por exemplo, o sistema dos *Waqfs*. Este último apareceu com o objetivo de proteger a fortuna dos ricos contra as taxas. Trata-se de financiar um objetivo caritativo que possa ser utilizado em benefício do seu fundador ou da sua família, concedendo-lhe, em contrapartida, um salário enquanto administrador. O objetivo desta regra era o de evitar que os administradores utilizassem os rendimentos da fundação para outros objetivos. Compreende-se a utilidade desta inovação, aquando da sua invenção, especialmente em relação ao ocidente cristão, pela

Segundo alguns historiadores, a interpretação do capitalismo estabelece-se durante um longo período. O seu desenvolvimento teria começado sobretudo com as comunidades judaicas, com a criação dos bancos, dos seguros e da contabilidade.

criação de bens públicos indispensáveis ao conjunto da coletividade. Com o tempo, este sistema tornou-se ineficaz a nível económico. Era um sistema que centralizava alguma riqueza, mas evitava o seu re-direccionamento para outras coisas. Assim, não podia financiar os bens públicos e as novas descobertas. Mais ainda, incitou à utilização sistemática da corrupção. Uma vez que eram sagrados, era impossível mudar o seu modo de funcionamento. Isto gerou um contorno do sistema institucional, explorando a firmeza da causa que lhes deu origem e procurando novos juízes, mais indulgentes. É um exemplo de instituição, interpretado por Kuran (1995), que trava o desenvolvimento económico do mundo árabe-muçulmano.

A influência das crenças religiosas sobre o desenvolvimento está bem justificada através desta perspectiva histórica da evolução do desenvolvimento do ocidente cristão e do mundo árabe-muçulmano. As consequências desta visão, vamos já vê-lo, serão rejeitadas no segundo capítulo, através dos trabalhos empíricos onde se evoca a influência do Islão sobre o desenvolvimento. No seguimento desta comparação histórica entre o desenvolvimento do ocidente cristão e o do mundo árabe-muçulmano, vamos analisar o impacto que podem ter as nossas crenças religiosas no desenvolvimento baseando-nos numa perspectiva histórica fundada sobre a emergência do confessionalismo e o seu impacto sobre o desenvolvimento.

A relação entre religião, sociedade e desenvolvimento.

Os modelos sociológicos

O historiador e filósofo francês Marcel Gauthier, na sua obra maior *Désenchantement du monde* (Gallimard 1985) que estuda o processo de secularização em prática no Ocidente, elabora um modelo que aplica a relação entre a religião e a sociedade depois do aparecimento das monarquias sagradas. O modelo explica-se a partir de uma representação gráfica que se divide em dois eixos: o eixo do real e o eixo do simbólico. O eixo do real estende-se sobre

um direito horizontal, composto por três partes: a natureza à esquerda, a sociedade à direita e o corte antropológico no centro. O homem é considerado como sendo da natureza até ao momento em que o corte antropológico aparece para mudar a posição do homem e o introduzir na cultura.

O eixo simbólico é constituído a partir da perpendicular que passa pelo corte antropológico constituído em duas partes fundamentais: a do alto representa Deus e a de baixo, a Pessoa. No seguimento, instala-se uma certa interacção entre as diferentes componentes para descrever a evolução da religião nas sociedades pelo sentido e pela intensidade, existindo, assim, quatro relações: a ligação primordial, o laço normal, o laço secundário e a ausência de laço.

Este modelo permite situar as grandes etapas da evolução dos laços entre religião e sociedade. Existem três grandes períodos que marcam a relação religião-sociedade. Primeiro, a religião da natureza é um período no qual a religião primordial corresponde a uma espécie de animismo. O superior é determinado pela natureza, bem como a sociedade que decide o sujeito de modo a que o Eu seja englobado no Nós. As representações religiosas dão uma importância à relação com a natureza durante este período. Depois, graças à evolução das sociedades, das mentalidades, dos comportamentos, das riquezas e da organização social e da primeira divisão do trabalho, um novo período emerge, o do Estado, transformador sacral. Deste modo, as transformações religiosas põem-se em prática com o começo do politeísmo. O sujeito torna-se menos dependente do grupo e o superior é liberto da natureza. Enfim, o período axial emerge com o aparecimento de novas religiões. O eixo vertical que religa Deus à pessoa torna-se distinto. Assim, este modelo indica a evolução da relação entre a religião e a sociedade. A partir daí, o modelo de interacção religião-sociedade de Ernest Troeltsch ilustra a relação fundamental entre religião, sociedade e desenvolvimento.

Segundo o filósofo, sociólogo e teólogo alemão Ernest Troeltsch –, que representa uma corrente de

pensamento próxima das posições de Weber na sociologia das religiões – existe uma relação de interação entre a religião e a economia que deve sempre ser reconstruída. A religião determina a sociedade, mas, reciprocamente, a sociedade cria a religião. Existe uma interação aberta entre elas. Um círculo de retroação ou causalidade circular. Este laço gera dois modos de funcionamento: primeiro, a retroação negativa ou laço de estabilização que mostra a expressão da vontade divina. A religião é o elemento constitutivo da relação social em que o crente espera, da sua prática religiosa, uma participação nos bens deste mundo. Os sociólogos qualificam esta atitude de mundanismo. O crente deve aceitar os valores instalados pela religião. Esta situação aparece ilustrada pela evolução do Islão, por um lado, e do cristianismo, por outro lado. A primeira gera as repúblicas islâmicas fundadas sobre esta situação. A segunda, conseguiu favorecer a aparição das democracias laicas ocidentais. Em segundo lugar, a retroação negativa

ou laço de divergência que mostra a separação entre religião e sociedade. Inovação, trabalho e desenvolvimento económico são encarados espiritualmente. É o caso do escapismo que constitui uma resposta do crente à evasão espiritual fora do mundo, visando a evasão do homem de um mundo de ilusões. Assim, a interação entre religião e sociedade está completamente quebrada. Por fim, para que uma religião possa ter um papel na economia e no progresso, é necessário, por um lado, que ela afeta a harmonia das atitudes mundanas e escapistas, perfeitamente contraditórias, e, por outro lado, o interesse vivo pelo mundo, o afastamento deste mundo,

Este modelo sociológico é fundamental na construção da relação entre a religião e o desenvolvimento. Esta relação instala-se através do efeito e da importância da sociedade. Vamos agora aplicar estes dois modelos sociológicos às diferentes religiões com o objetivo de verificar a influência das crenças sobre o desenvolvimento económico.



O Cristianismo

No seu livro de 1985, Marcel Gauchet considera que o cristianismo teve um papel fundamental no desenvolvimento ocidental. É um encontro pessoal, sob o signo do amor, entre Deus e o homem. Deus permite a superioridade do sujeito livre sobre toda a pertença social. Por isso, o cristianismo instala-se sobre uma dupla separação: primeiro, a separação Deus-Natureza que permite o fundamento da legitimidade do saber científico; depois, a separação

ne da eficácia económica do cristianismo. É a organização religiosa que permite o desenvolvimento económico. Assim, o cristianismo é caracterizado por três grandes tipos de organização religiosa: o tipo de “igreja” que propõe o caminho da salvação; o tipo de “seita” ou “fraternidade” constituída por pequenos grupos que querem garantir a sua liberdade de crença; o tipo de “rede mística”, próximo da seita, mas, neste caso, os membros agem num mundo onde podem exercer a sua responsabilidade. Os três tipos de organização ilustram as duas atitudes contraditórias de Troeltsch:



Deus-Sociedade, que permite ao homem ver a sociedade como um lugar de ação autónoma. Mais ainda, isto admite a autonomia do Estado e, mais amplamente, da ordem social e política. O cristianismo permitiu ao transcendente escapar à fusão com a sociedade ou com a natureza. É a religião da saída da religião. Esta representação comprova uma perspetiva histórica através da distinção entre Estado e Igreja e o aparecimento da secularização e da individualização. Troeltsch pensa que a teoria da encarnação, por outras palavras, uma salvação que não é deste mundo, mas que se constrói no mundo, está no cer-

o tipo de igreja ligado a uma atitude mundana, a aliança da Igreja e do Estado, enquanto os dois outros são lugares de liberdade espiritual. Isso permite dividir a história em várias partes: as reconstruções carolíngias, a revolução tecnológica, a revolução industrial e a modernização da economia. O cristianismo ocidental que distingue o poder dos príncipes e o poder dos papas é cada vez mais criativo; a pluralidade das suas formas de organização permitiu a diversidade. Mas isso foi possível a partir de destabilizações que podem ser exógenas pela invasão estrangeira ou endógenas devido às crises económicas.

O Confucionismo e o Budismo

O economista japonês Morishima, que procurou na sua obra *Capitalismo e Confucionismo: tecnologia ocidental e ética japonesa* transpor a visão de Max Weber ao caso do desenvolvimento económico do Japão, julgou que o confucionismo constituiu o motor do crescimento Japonês. O Confucionismo japonês excluiu o desejo idealizado por Confúcio que permitia alguma independência em relação aos poderes. Se se retoma a evolução da reflexão, percebe-se que o Xintoísmo elabora a vontade de se apropriar das tecnologias ocidentais e o Confucionismo anuncia as qualidades morais. Por outras palavras, o confucionismo permite a instalação de um regime monárquico constitucional ligado a uma burocracia moderna e o Xintoísmo constitui um agente motor para encorajar o nacionalismo. Sem esquecer a importância do Budismo que se ocupava em ajudar as pessoas que sofriam de desespero moral. É verdade que o Budismo desencoraja a acumulação de bens materiais e o desenvolvimento económico, mas ele constitui um opositor ao Confucionismo, reequilibrando o círculo de retroação religião-sociedade. Os empreendedores japoneses referem-se ao Budismo como regra de vida para orientar as suas decisões profissionais. Assim, contrariamente à análise de Morishima, o desenvolvimento económico asiático está ligado a dois tempos: por um lado, o interesse pelo mundo manifestado pelo Confucionismo e, por outro lado, o distanciamento do mundo manifestado pelo Budismo.

Esta aplicação dos modelos sociológicos reconstitui a visão histórica através de uma esquematização da relação entre religião e desenvolvimento.

O Islão

Para alguns autores, os países muçulmanos têm dificuldade em se adaptar à modernidade sob o ponto de vista económico, social e político. As lacunas deste mundo muçulmano têm, na sua origem, o Islão. O modelo de Gauchet, no caso do Islão, está qualifica-

do de teocêntrico. O teocentrismo está fundado sobre a unicidade de Deus. Assim, tudo é orientado a partir de Deus: a natureza está sujeita ao bom querer divino, o homem consciente deve aderir às leis islâmicas fundamentais saídas do Corão e a sociedade foi organizada seguindo condições e regras de vida precisas. No círculo de retroação religião-sociedade, apenas subsistia a flecha saída de Deus. A relação entre a religião e a sociedade é um fator de crescimento, por um lado, e de declínio, por outro. Tudo começou com o século conquistador dos Omeyyades, que procurava



conquistar territórios e converter as pessoas ao islão; depois, o século dos Abbassides foi mais notável. Este período caracteriza-se pelo desenvolvimento. Mais ainda, a religião estava a estruturar-se pela interpretação dos textos corânicos, a recensão dos *hadits* do profeta e a fixação da tradição. Após este período, o tempo da decadência surge com o desaparecimento da diversidade cultural no mundo muçulmano e da aplicação da teologia. O círculo de Troeltsch toma a forma de um bloqueio, e o desenvolvimento ocidental vai levá-la a interrogar-se sobre a sua própria cultura. Esta última indica que a salvação decorre apenas de uma sociedade organizada pelos princípios da *Sharia* tal como estão designados no *fiqh*. Os dois pólos do círculo não podem divergir mais. Para resolver um tal problema, do ponto de vista da sociedade, é necessário pôr em causa o discurso teológico.

Para alguns autores, os países muçulmanos têm dificuldade em se adaptar à modernidade sob o ponto de vista económico, social e político. As lacunas deste mundo muçulmano têm, na sua origem, o Islão.

A correlação entre religião e desenvolvimento

A correlação entre religião e desenvolvimento económico foi analisada no plano macroeconómico através de estudos experimentais. Os autores Couplet e Heuchenne, autores do livro *Religiões e desenvolvimento* (1998), investigam cientificamente a visão histórica e sociológica. Trata-se de descobrir a influência da religião sobre o desenvolvimento na mesma linha das análises de Weber, Troeltsch, Gauchet e Morishima de um ponto de vista empírico. A definição do desenvolvimento que retomamos nesta reflexão é idêntica à do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Segundo este órgão, o desenvolvimento é o processo que permite aumentar as escolhas do indivíduo. Este projeto compreende três estudos. Num primeiro, classifica os países com uma religião maioritária, seguindo as médias deste indicador. Consideraram 151 países cuja população é superior a um milhão de habitantes; oito países não foram considerados (ricos produtores de petróleo) a fim de não falsear as médias pelas bases materiais que nada têm a ver com a religião. Os resultados mostravam uma certa divergência no desenvolvimento, de acordo com os aspetos religiosos: os países muçulmanos estagnam; os animistas regredem. Para veri-

ficar se a relação religião-desenvolvimento continua a mesma para as pequenas entidades, realizaram um segundo estudo, tomando a Europa como caso de referência. Existem quatro grupos de países muito distintos pelo seu desenvolvimento. No Ocidente, em 2001, quatro países protestantes produzem mais que cinco católicos e mais que vinte e quatro ortodoxos do Leste. Esta divergência entre desenvolvimento dos países de uma mesma identidade mostra que a correlação entre religião e desenvolvimento se manifesta no plano macroeconómico. Num terceiro estudo, o seu objetivo foi o de referenciar os fatores religiosos que podem influenciar o desenvolvimento. Estes fatores foram classificados em dois grupos: primeiro, os que têm um efeito material sobre a economia e depois, os que têm um impacto intelectual. Os resultados mostram que algumas religiões afetam negativamente o desenvolvimento: islão, budismo, e animismo englobam três quartos dos fatores negativos. Outras religiões encorajam-no: o judaísmo, o confucionismo e o protestantismo que apresentam três quartos de fatores positivos. Por fim, as religiões católica e ortodoxa encontram-se no centro, com vinte e quatro por cento de fatores negativos e quinze por cento de fatores positivos. Todas estas análises justificam os dois modelos sociológicos e uma visão histórica que põe em evidência o desenvolvimento do ocidente cristão e o declínio do mundo árabe-muçulmano.

Este projeto empírico põe em evidência a correlação, no plano macroeconómico, entre a religião e o desenvolvimento económico. As crenças religiosas tanto constituem uma fonte de desenvolvimento económico como um obstáculo ao desenvolvimento. No seguimento dos resultados obtidos por estes autores, vamos procurar interpretar a relação entre religião e o bom governo. O bom governo designa o conjunto de políticas elaboradas pelo poder a fim de favorecer o desenvolvimento. Para ilustrar os laços existentes entre a religião e o bom governo, seguimos um estudo de caso realizado pelos autores Couplet e Donnadieu, que procuraram comparar o bom governo do protestantismo com o do Islão.



Nos protestantes, o bom governo permitiu um certo desenvolvimento da sociedade. Assim, os fatores intelectuais mudaram e esta mudança contribuiu para a modificação dos fatores religiosos materiais e a melhoria do bom governo. Nos muçulmanos, o bom governo é definido seguindo o respeito pelas leis islâmicas, consideradas desfavoráveis ao desenvolvimento. É um bom governo teocrático que bloqueia a evolução. Na ausência de desenvolvimento os fatores intelectuais e materiais não mudam. Deste modo a sociedade estagna. Notemos que esta parte confirma, empiricamente, as conclusões da vertente sociológica e histórica do sujeito, passando por todos os grandes sociólogos e economistas evocados anteriormente. Com efeito, é um trabalho contínuo que evolui ao longo dos anos a fim de insistir na relação existente entre a religião e desenvolvimento. Esta conclusão foi rejeitada no estudo empírico de Marcus Noland, eco-

nomista sénior e membro do Conselho de Desenvolvimento Económico do Presidente dos Estados Unidos da América, *Religiões, Islão e crescimento económico: a contribuição das análises empíricas* (2007). Vejamos agora o trabalho do professor de economia da Universidade de Harvard, Robert Barro, e da investigadora Rachel McCleary da Universidade de Harvard (2003), com o objetivo de verificar a causalidade no plano macroeconómico.

O estudo econométrico de Barro e McCleary (2003) intitulado *Religion and Economic Growth* visa abrir a uma certa causalidade entre a religião e o desenvolvimento económico no plano macroeconómico. Considerando que a religião é um determinante do crescimento, estes autores estudaram o crescimento do PIB real no período 1965-1995. Trata-se de um estudo que revela os determinantes do crescimento, entre as quais a acumulação do capital e a eficiência das Instituições. O objetivo desse estudo era verificar se o tipo de religião ou o grau de religiosidade afetavam o desenvolvimento económico. É necessário avaliar bem se a religião influencia o desenvolvimento e não o inverso. Por isso, os dois autores realizaram um estudo experimental. Barro e McCleary criavam, por um lado, variáveis representando o grau de religiosidade dos diferentes países estudados, e, por outro lado, variáveis influenciando o grau de religiosidade dos países.

O desenvolvimento económico asiático está ligado a dois tempos: por um lado, o interesse pelo mundo manifestado pelo Confucionismo e, por outro lado, o distanciamento do mundo manifestado pelo Budismo.

O estudo que fizeram destaca duas medidas da religiosidade a nível macroeconómico. Primeiramente, a intensidade das crenças religiosas num país, identificada pela crença no inferno e no paraíso, e, depois, a intensidade da prática religiosa, medida pela proporção das pessoas que participavam nos ofícios religiosos. Assim, são considerados três indicadores: a crença no inferno, a crença no paraíso e a participação nos ofícios religiosos. Os autores constataram que as três variáveis tinham um efeito importante sobre estes indicadores. Uma variável que manifesta a ausência ou presença de uma religião de Estado, um índice de pluralismos religiosos e uma variável que indica a intensidade da regulação do mercado religioso. Os autores apresentam estes resultados: primeiro, as religiões muçulmanas, hindus, ortodoxas e protestantes estão negativamente correlacionadas com o crescimento económico em relação à religião católica. Assim, estas observações comprovam as críticas das teses de Weber, contradizendo a existência da relação entre protestantismo e crescimento. Depois, o indicador de prática religiosa está ligado negativamente ao desenvolvimento económico, quando existe uma correlação positiva entre os indicadores de fé e o crescimento. Quando a taxa da prática religiosa é constante, a relação entre fé e crescimento é positiva. Assim, não é preciso deduzir daí que a prática religiosa é desfavorável ao crescimento. Mais ainda, um aumento da prática religiosa sem variação da fé afeta negativamente o crescimento. O efeito sobre o crescimento surgiria de um aumento da fé aliado à prática constante e inversamente. Por fim, a correlação positiva entre a fé e o crescimento é mais importante para a variável “crença no inferno” que para a da “crença no paraíso”. O impacto da fé religiosa sobre o crescimento económico, ilustrado por Barro e McCleary, não se contradiz face a uma visão sociológica, uma vez que neste estudo a contribuição institucional dos países é, supostamente, fixa. A causalidade macroeconómica foi estabelecida através do trabalho de Barro e McCleary que encontraram uma relação fundamental entre a fé e o desenvolvimento económico.

Vários autores, a nível sociológico consideraram o Islão como sendo desfavorável ao desenvolvimento económico. Ora, o estudo de Noland (2005) rejeita esta conclusão, apoiando-se em dados científicos no plano macroeconómico.

Para excluir o impacto desfavorável do Islão sobre o desenvolvimento económico, Noland elaborou um estudo empírico fundado no crescimento económico como indicador do desenvolvimento, acrescentando um fator suplementar: o crescimento da produtividade global dos fatores de produção. Na sua perspetiva experimental, ele demonstra o papel económico das diferentes crenças religiosas baseando-se noutras variáveis que afetam o crescimento da produtividade dos fatores de produção. Ele constata que as partes relativas à religião Judaica, Católica e Protestante na população nacional estão negativamente correlacionadas com o crescimento económico, enquanto que o resultado da religião muçulmana não está estatisticamente especificado. Com o objetivo de verificar se o Islão é desfavorável ao desenvolvimento, ele reflecte em três etapas: primeiro, opõe o impacto da religião muçulmana sobre desenvolvimento ao conjunto dos não muçulmanos. O autor constata que o Islão está positivamente correlacionado com o crescimento da produtividade global dos fatores de produção. Depois, pondera a parte dos muçulmanos em diferentes países, por inversão da distância que os separa de Meca, considerando que os países mais próximos desta região detêm os valores do Islão. Noland encontra o mesmo resultado que antes. Finalmente, inclui a variável “exportador líquido de petróleo” para poder examinar o seu impacto sobre o desenvolvimento. Constata que ela não está significativamente correlacionada com o desenvolvimento económico. Apesar do estudo sociológico e histórico, Noland pode verificar que existe uma relação positiva entre Islão e crescimento económico.

No seguimento do seu estudo, Noland analisa o efeito do Islão sobre o desenvolvimento económico. Ele constata que esta religião não é desfavorável ao desenvolvimento. Ilustra o seu argumento recorrendo

ao caso de três países: Índia, Malásia e Gana. No caso da Malásia, o resultado é singular porque todos os coeficientes de correlação são negativos, e, estatisticamente, significativos também para a religião cristã, o Islão, o Budismo e o Hinduísmo. Depois, o efeito do Islão sobre o desenvolvimento económico não é característico no caso da Índia. Por fim, no Gana, a influência do Islão sobre o crescimento económico é positiva e estatisticamente significativa. A difusão desta religião pode assim marcar uma evolução institucional e jurídica maior num tal país, incentivando, no seu seguimento, o crescimento económico. O estudo de Noland constitui uma crítica a uma abordagem sociológica e histórica. No seguimento da análise empírica no plano macroeconómico, a religião muçulmana é assim favorável ao desenvolvimento económico. Nenhuma religião é desfavorável ao desenvolvimento económico do ponto de vista histórico, económico e sociológico.

Conclusão

Convém recordar que o impacto potencial que podem ter as correntes religiosas nos nossos comportamentos individuais implica a questão da relação do facto religioso com o desenvolvimento.

Apoiando-nos numa perspetiva histórica e sociológica, verificamos que as correntes e crenças religiosas influenciam o desenvolvimento económico. Numa perspetiva histórica, fundada numa comparação entre o ocidente cristão e o mundo árabe-muçulmano, foi possível distinguir os fatores de desenvolvimento no ocidente ligados à secularização, desenvolvida a partir do pensamento de Max Weber e as ruturas que encorajaram o desenvolvimento e o surgimento da individualização. Estas determinantes do mundo ocidental opõem-se às conceções do mundo árabe-muçulmano. Assim, o declínio económico do mundo árabe-muçulmano foi incrementado pelas organizações institucionais que impediam a concretização de reformas. Daí a diferença entre o coletivismo do mundo árabe-muçulmano e o individualismo

do ocidente. Numa perspetiva sociológica podemos ver as ligações entre as correntes religiosas e o desenvolvimento económico. Através dos modelos estudados, constatámos uma convergência entre a visão histórica e a visão sociológica. Notamos também que a resposta a esta problemática necessitava também de uma determinação de causalidade que liga as correntes religiosas ao desenvolvimento. No plano macroeconómico existe uma causalidade entre a religião e o desenvolvimento como podemos ver nos trabalhos de Couplet e Heuchenne podendo ser as correntes religiosas fonte ou obstáculo ao desenvolvimento. Podemos então dizer que existe uma correlação positiva entre a fé e o desenvolvimento, o que prova a influência das correntes religiosas no desenvolvimento. Há uma correlação entre o espiritual e a economia. Nenhuma religião é desfavorável ao desenvolvimento (Zingales 2004).



Bibliografia

- BARRO, Robert; McCLEARY, Rachel – Religion and economic growth. *Harvard University*. (2003).
Disponível em <http://www.nber.org/papers/w9682.pdf>.
- FACCHINI, François – Culture, diversité culturelle et développement économique: une mise en perspective critique des travaux récents. *Revue Tiers Monde*. 95 (2008) 523-554.
- FACCHINI, François – De la transition vers le développement économique. *Revue d'économie industrielle*. 44 (2006) 61-76.
- GAUCHET, Marcel – *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- NOLAND, Marcus – Religion, Islam et croissance économique. *Revue française de gestion*. 171 (2007) 97-118.
- WEBER, Max – *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Claret, 2002.
- ZINGALES, Luigi – In god we trust: comment les attitudes religieuses influencent l'économie. *La recherche*. 14 (2004) 56-60.
- NOLAND, Marcus; PACK, Howard – *The East Asian industrial policy experience: implications for the Middle East*. Cairo: The Egyptian Center for Economic Studies, 2005.

Religião e trabalho: a mutação da realização humana

António Matos Ferreira // Doutor em História Contemporânea / Investigador do Centro de Estudos de História Religiosa

O trabalho constitui, nas nossas sociedades modernas, o principal referencial da integração social. Nem sempre assim foi, e nem tal ocorre em todas as sociedades organizadas. Na atualidade o facto de existir uma persistente situação de desemprego tornou-se um perigo social, sobretudo porque fundamenta práticas objetivas de exclusão.

Apesar desta situação persistem ainda, de um modo geral, os paradigmas do desenvolvimento, do progresso e da valorização pessoal assentes, em larga medida, nessa valorização do trabalho. Onde, ser questão crucial esta problemática, a da sua justa remuneração e, sobretudo, a daquele ser entendido como um direito.

O trabalho surge, nesta perspetiva, como a realização da atividade de cada um, através da qual se dá a inserção social e a respetiva autonomia. Oscila entre ser o meio pelo qual cada um se realiza, e ser a própria finalidade (objetivo) que mobiliza a vida de cada um.

O trabalho e a sua «justa remuneração» é, certamente, a maneira mais adequada de concretização da justiça social e da necessária equidade própria da harmonia e da paz social. Com efeito, se estiver disponível para todos e for justamente remunerado, torna-se no melhor instrumento de produção e de distribuição de riqueza enquanto apanágio da realização dos indivíduos e das sociedades.

As religiões, entendidas como as formas e as mundividências que fornecem sentido à vida coletiva e individual, todas integram, na sua estruturação, uma determinada valorização do trabalho.

Duas aceções sobre o trabalho aparecem, distintas, mas interligadas, nos universos religiosos. Por um lado, o trabalho como pena ou castigo, aquilo



O trabalho passa a ser cada vez mais a fonte de sustento da maioria (paradigma da sociedade liberal), perdendo, paulatinamente, as suas dimensões de realização e de criação, para se tornar o meio pelo qual se adquire o salário de sustento.

que resulta «do suor e das lágrimas» do homem que tem de lutar para sobreviver; e, por outro lado, o trabalho como manifestação da capacidade criativa, em disputa ou em complemento do ato criador inicial, isto é, onde ele surge como arte. Num certo sentido metafórico «o trabalho é arte de se viver».

Nas mais variadas correntes do Cristianismo, desde a sua herança semita e ao longo da sua história, estas duas perspetivas estiveram sempre presentes, umas vezes interligadas, outras vezes mais concentradas numa dessas dimensões.

Certas formas históricas da concretização do Cristianismo, como algumas experiências monásticas e de vida religiosa, procuram articular a finalidade divina do homem com a ascese fornecida pelo trabalho, procurando através de várias atividades humanas alcançar a realização de santidade como destino.

É, de certo modo, a secularização da noção de pecado que contribui para se encarar a superação dos limites humanos através do trabalho, do progresso, do desenvolvimento.

Esta noção de trabalho associada ao progresso e desenvolvimento é central na cultura e na civilização ocidentais. Trata-se de uma compreensão que expressa a falta que, marcando a condição humana, afasta o

homem da sua finalidade e da sua realização, entendidas como comunhão com Deus criador. Este entendimento, mais do que uma “crença”, corresponde a uma determinada perceção sobre o homem e o seu destino. O trabalho constitui-se, deste modo, progressivamente, como expressão de uma ascese cívica que, de algum modo, restitui ao homem a medida da sua realização. E, assim, foi encarado não como fruto da miséria humana, mas como possibilidade de a superar.

Este processo lento, mas sintomático, é simultâneo à fragmentação da cristandade ocidental, particularmente a partir dos séculos XV e XVI, com os diversos movimentos da *reforma religiosa*, e à emergência de uma economia na qual se dá uma determinada apropriação do tempo¹ e cujo centro dinâmico é o desabrochar da *economia de mercado*.

Alteração da noção de trabalho

Tal processo acelera-se com a Revolução Industrial, nas suas diferentes fases, contribuindo para uma profunda e substancial alteração do âmbito da noção de trabalho.

A Revolução Industrial acelerou os ritmos de trabalho e quebrou a experiência do trabalho como reprodução da natureza (na sua dimensão cíclica), centrando-se na produção de objetos, de bens, cujo valor passa a ser intensamente marcado pela dinâmica do mercado. Esta dimensão cíclica não se reduz às circunstâncias de uma sobrevivência através de uma agricultura de subsistência, mas refere-se, sobretudo, ao peso determinante na organização e na vida das sociedades, e pela qual o homem se encontra e se sente dependente. O valor da produção humana é relativizado, valendo sobretudo pela possibilidade de se tornar consumo, mais que por si mesmo.

1. «Ao tempo do mercador [...] a esse tempo opõe-se o tempo da Igreja, tempo que pertence a Deus e não pode ser objeto de lucro». «É talvez sobre a sua ação conjugada que o tempo se quebra, e o tempo dos mercadores se liberta do tempo bíblico, que a Igreja não sabe manter na sua ambivalência fundamental». Jacques LE GOFF – *Para um novo conceito da Idade Média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980, p.44; 60.

O trabalho passa a ser cada vez mais a fonte de sustento da maioria (paradigma da sociedade liberal), perdendo, paulatinamente, as suas dimensões de realização e de criação, para se tornar o meio pelo qual se adquire o *salário* de sustento.

Cada vez mais a relação entre o homem e o trabalho faz-se através de um salário que permita, ou não, a sobrevivência e que, através da sua acumulação, pode responder às expectativas de enriquecimento e de realização.



Enquanto ser capaz de trabalho, como condição e como sujeição, o homem insere-se na sociedade, dependendo dessa sua capacidade para sobreviver e viver, através do salário que auferir. Este passa a ser um fator determinante na organização e na hierarquização sociais; pois, enquanto *ordenado*, ele oferece uma referência de ordem social e cria expectativas de «subir ou melhorar» a vida de cada um.

Pensamento social da Igreja

É no interior desta mutação no universo do trabalho e da importância do salário, acompanhada também pelo aparecimento de novos setores sociais (as classes operária e média), que as Igrejas –

nomeadamente a Católica – desenvolveram o seu pensamento (doutrina) social como resposta ao conjunto dessa mudança social.

Quando surge, em 1891, a *Rerum Novarum* de Leão XIII, fundamentalmente a Igreja Católica pretende apresentar uma crítica à mudança social, às soluções preconizadas para superar os conflitos sociais, propondo uma perspectiva que restitua uma unidade e uma harmonia social, consideradas quebradas pelas mudanças ocorridas².

A questão central colocada pelo salário é a da *justiça social*, isto é, a relação entre a necessidade de através do trabalho cada um poder responder às suas necessidades não só de sobrevivência, mas de responder àqueles que dele dependem (concretamente a família), ao mesmo tempo que garante uma sociedade ordenada. Isto é, não só organizada, mas também constituída por grupos sociais distintos, interdependentes e hierarquizados ou subordinados.

Contudo, com a revolução cibernética – designação genérica para as inovações tecnológicas e de organização de trabalho – dá-se uma diferenciação muito acentuada entre os diversos níveis de realização do trabalho, pela cada vez maior especialização, pela distância mais acentuada entre as tarefas do trabalho de cada um e a produção final de um determinado bem, e pela substituição do homem pela robotização em determinados âmbitos.

O intuito de tornar certas tarefas menos pesadas constitui um dos objetivos mais importantes.

2. «[...] impedir a exploração, removendo a tempo as causas de que se prevê que hão-de nascer os conflitos entre os operários e patrões (...) só a religião, como dissemos a princípio, é capaz de arrancar o mal pela raiz. Lembrem-se todos de que a primeira coisa a fazer é a restauração dos costumes cristãos, sem os quais, os meios mais eficazes sugeridos pela prudência humana serão pouco aptos para produzir salutareos resultados» (*Rerum Novarum*).

O trabalho, se tem a ver com o que cada um faz, é cada vez mais encarado como *emprego*, isto é, onde e como cada um está inserido na sociedade, a partir do qual auferir um salário pela troca das suas capacidades físicas, intelectuais e técnicas. Mas o trabalho passa também a deter um valor social pelo nível salarial que oferece. Em consequência desta transformação no universo do trabalho e da economia, determinante na organização da sociedade, a realização de cada um está cada vez mais dependente do binómio

importante do que aquilo que de concreto se faz, isto é, daquilo que constitui o trabalho nas suas tarefas específicas.

Hoje, a integração na sociedade do homem e da mulher não se realiza tanto pelo trabalho que eles podem efetivar, mas pelo modo como esta capacidade de trabalhar pode responder à disponibilidade do emprego existente no mercado. É através deste nível de resposta que acontece hoje a definição de um lugar e a participação de cada um na sociedade.



emprego *versus* desemprego. A muitos níveis, e em certas sociedades, o trabalho e o seu valor tornam-se fortemente dependente da raridade dos empregos, concretamente aqueles que respondem às expectativas de realização e que possibilitam atingir certos níveis de vida.

Secundarização da dimensão social do trabalho

A dimensão social da utilidade do trabalho, nas suas múltiplas diferenciações encontra-se secundarizada pela questão de se ter ou não um emprego. Esta possibilidade de se ter emprego torna-se mais

Pode-se dizer que, nesta deslocação da problemática do trabalho, se assiste à laicização desse mesmo trabalho. Este conceito de laicização é bastante amplo, ainda que utilizado correntemente para designar a autonomia do social em relação ao controlo exercido pelas Igrejas e pelas Religiões. Porém, mais do que a ausência do referencial religioso, a laicidade corresponde a uma dinâmica social onde a religião, enquanto geradora de valores e de sentido, se encontra em concorrência com outras fontes de significação, disputando a sua pertinência social, passando esta a constituir a base de uma legitimidade na sociedade. Nesta circunstância, o mundo do trabalho deixa de se compreender a partir da sua finalida-

de enquanto sentido, onde já não está em jogo a visão reparadora ou criadora do próprio homem, mas da concorrência entre diversas hipóteses de emprego que permite, melhor ou pior, viver na sociedade e aí desempenhar um determinado papel ou função que marcam o estatuto de cada um.

Por isso mesmo, talvez a questão central para as novas gerações seja exatamente a possibilidade de entrar ou não no mercado de trabalho, conseguindo obter um qualquer emprego.

Enquanto, no século XIX e em parte no XX, o problema do mundo do trabalho se situava ao nível da justiça social, das melhores condições de vida, de melhor repartição da riqueza entre quem produz e quem detém os meios de produção e os lucros, atualmente, sem que estes aspetos deixem de estar presentes, a questão mais aguda é a de obter um emprego. Um emprego que dispense condições para responder às expectativas de nível de vida que a própria sociedade exige: habitação, constituição de família, níveis de consumo, etc. – enfim, que permita a autonomia de cada um.

O problema central de hoje, se continua ainda a ser em muitas sociedades o de realizar um trabalho em condições justas, para outros – e cada vez em maior número – é o de obter um emprego, um posto de trabalho. Conta cada vez menos o que se faz, o que importa é o poder-se fazer qualquer coisa, para através dessa ocupação auferir um salário e um estatuto que permita fugir à dependência e à marginalização sociais.

A questão do trabalho na sua vertente religiosa é colocada menos hoje em termos da sua compreensão como realização humana, mas mais como fator de integração social.

De qualquer forma, a Doutrina Social da Igreja tem abordado de um modo sistemático estas evoluções e estas transformações do trabalho e das suas condições. Para o catolicismo, muito especialmente, o trabalho é expressão do ser humano e da sua dignidade, quer porque através dele o homem e a mulher participam na ação criadora de Deus, quer porque através dele se libertam e aperfeiçoam.

Anteriormente à *Laborem Exercens*, publicada por João Paulo II em 1981, havia sobretudo uma valorização da defesa da dignidade concreta do trabalho e dos direitos dos trabalhadores. Neste documento o trabalho, apresentado já como autorrealização do homem, é valorizado na sua dimensão espiritual e como expressão da manifestação da própria transcendência, na medida em que Jesus não se alheou desta mesma realidade³.

Função do Estado

Neste contexto, o trabalho é entendido como um direito e um dever, enquanto dimensão essencial, mas não exclusiva, da realização de cada um. E, por isto mesmo, caberá ao Estado conduzir uma justa política de trabalho⁴.

Esta perspetiva sobre a função do Estado resulta, por um lado, da compreensão de que a este não lhe cabe uma mera função arbitral, pois deve contribuir para uma «ordem social do trabalho» que garanta a dignidade do homem enquanto sujeito, considerada como finalidade da atividade laboriosa. Por outro lado, o trabalho corre o risco, em certas circunstâncias, de se voltar contra o próprio homem, desumanizando-o ou constituindo uma forma de exploração⁵.

A Doutrina Social da Igreja, ao chamar a atenção para os modos como o trabalho pode constituir

3. «[...] no trabalho humano, o cristão reencontra uma pequena parte da cruz de Cristo e a toma sobre si, no espírito de redenção com o qual Cristo aceitou a sua cruz por nós» (*Laborem Exercens*, 27).

4. «[...] à sociedade cabe, por sua parte, ajudar enquanto possa, segundo as circunstâncias vigentes, os cidadãos para que possam encontrar oportunidade de trabalho suficiente» (Concílio Vaticano II – *Gaudium et Spes* 67, 2).

5. «Mais científico e melhor organizado, corre o perigo de desumanizar o seu executor, tornando-o escravo, pois o trabalho só é humano na medida em que permanece inteligente e livre» (Paulo VI – *Populorum Progressio*, 28). Ou ainda: «Não ignoramos que é possível, de muitas maneiras, usar o trabalho contra o homem, que se pode mesmo punir o homem com o recurso ao sistema dos trabalhos forçados nos campos de concentração; que se pode fazer o trabalho meio para a opressão do homem e que, enfim, se pode explorar, de diferentes maneiras, o trabalho humano, ou seja o trabalhador» (João Paulo II – *Laborem Exercens*, 9).

uma forma de alienação e de exploração, visa sobretudo sublinhar como o seu valor se situa numa rede complexa de relações e de direitos interpessoais que não se reduzem a ele, na medida em que a própria civilização humana não se pode restringir à economia.

Deste modo, e em conclusão, a problemática da reflexão das Religiões e das Igrejas, como é o caso particular do pensamento católico sobre o sentido do trabalho, no interior da mutação social, visa interrogar o modo como o homem e a mulher são modelados na sua condição e na sua dignidade. Isto é, como o trabalho não pode resultar somente da necessidade de sobrevivência, uma vez que através dele se joga a qualidade de vida que se quer para todos, ou, ainda, o modo como o trabalho se situa no interior da construção dos laços sociais e lhes confere um determinado significado. 

Bibliografia

CONCÍLIO VATICANO II – *Gaudium et Spes*.

JOÃO PAULO II – *Laborem exercens*.

LE GOFF, Jacques – *Para um novo conceito da Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980.

LEÃO XIII – *Rerum Novarum*.

PAULO VI – *Populorum Progressio*.

PUBLICIDADE

CRISTÃOS PERSEGUIDIDOS NO MUNDO



FUNDAÇÃO AIS
ORGANIZAÇÃO DEPENDENTE DA SANTA SÉ

**A nossa ajuda lembra-lhes que é possível resistir.
A resistência deles lembra-nos que vale a pena ajudar.**

Lisboa (Sede) Rua Professor Orlando Ribeiro, n.º 5 D, 1600-796 Lisboa | Tel. 217 544 000 | Fax 217 544 001 | fundacao-ais@fundacao-ais.pt
Fátima (Domus Pater Werenfried) Rua Francisco Marto, 205, 2495-448 Fátima | Tel. 249 534 956 | www.fundacao-ais.pt

Algumas considerações sobre a Economia de Comunhão

Francisco João Osswald do Amaral // Licenciado em Economia

Introdução

Nos manuais de gestão sempre se fez uma clara distinção entre as teorias de gestão direcionadas às empresas orientadas para o lucro e as teorias vocacionadas para as organizações não-lucrativas. Porém, a partir da segunda metade do século XX, tem vindo a assistir-se a uma convergência dos vários conceitos de gestão. Por um lado, muitas das empresas orientadas para o lucro começaram a adotar técnicas utilizadas pelas empresas sem fins lucrativos, principalmente no que diz respeito ao capital humano. Por outro lado, as organizações sem fins lucrativos comportam-se cada vez mais como se estivessem inseridas dentro de mercados competitivos. Que conclusões se pode tirar desta realidade? Em simultâneo com este cenário conhecemos também um debate cada vez mais intenso sobre a inclusão de perspectivas religiosas no mundo dos negócios. Num universo altamente competitivo onde o tempo é escasso e as decisões tomadas, por regra, sob grande pressão, será que existe espaço para os valores religiosos? O projeto Economia de Comunhão conta hoje com 840 empresas dispersas pelo globo, que se comprometeram a viver os valores da reciprocidade e da fraternidade na condução dos seus negócios. Com bastantes casos de sucesso, convém perceber o que está por detrás destas empresas. Uma teoria que surgiu e vai surgir-

do da prática, mas alicerçada em ideias e ideais que contam já com alguns séculos. Começado em 1991, este projeto pretende alterar alguns dos pressupostos da teoria económica e mostrar que é possível uma abordagem diferente do mercado.

Economia Social

Nas últimas décadas tem surgido cada vez mais o interesse pela chamada economia social, que estuda os vários mecanismos e empresas que produzem maioritariamente bens públicos, dos quais não há oferta suficiente. Esta área de estudo incide sobre aquilo a que normalmente se chama o 3º sector da economia em contraste com o sector público e sector privado. Neste enquadramento têm surgido vários tipos de novas empresas sem o objetivo de alcançarem lucro, mas com o propósito de criarem valor na sociedade. Estas empresas operam em setores periféricos do mercado (saúde), ou mesmo fora do mercado (caridade). Nos Estados Unidos, onde a falta de bens e serviços públicos fornecidos pelo Estado é mais evidente do que na Europa, tem-se verificado desde os anos 70 do século passado um crescimento particularmente intenso das empresas sociais. Um crescimento que aparece sempre ligado ao desenvolvimento de novas teorias de gestão para este setor. Resumidamente, o que se tem tentado fazer é suprimir a incapacidade de criação de lucros atra-

vés da divisão da empresa em duas partes. De um lado uma empresa orientada para o lucro, utilizando as teorias mais avançadas de gestão e atuando num mercado competitivo e rentável. Do outro, uma empresa social que vai utilizar os lucros da outra para realizar os seus projetos sociais. Ou seja, quanto mais lucros uma empresa tiver, mais a outra poderá investir na provisão de bens públicos. Porém, este facto, que à partida parece ser positivo, não inclui uma ponderação sobre como esses lucros são alcançados. Ora acontece que esta circunstância afigura-se-nos de grande importância, porque, muitas das vezes, o que se observa nestas empresas é a completa descoordenação em termos de responsabilidade social entre o meio de alcançar os lucros e a distribuição desses lucros. Por outras palavras, não parece importar muito como o negócio é gerido, desde que crie lucros para serem gastos em projetos sociais.

Para além desta abordagem, mais presente na literatura americana, existem outras abordagens à economia social. A experiência de microcrédito, levada a cabo pelo Grameen Bank no Bangladesh, serve como exemplo de uma outra forma de abordar e gerir as empresas sociais. O Grameen Bank, apesar de ter um objetivo social, utiliza e adota mecanismos de empresas lucrativas para responder às questões sociais. O que se tem verificado é que o microcrédito, apesar de ser um ótimo mecanismo de ajuda, não deixa de se revelar insuficiente e requer um outro tipo de sistemas auxiliares. Foi, portanto, no meio deste movimento em torno da Economia Social, que nasceu o projeto de Economia de Comunhão, em 1991. Apesar de ter grandes semelhanças com os modelos referidos, apresenta várias características que o distinguem da generalidade dos projetos desta área.

Reciprocidade

Podemos classificar várias das características mencionadas acima como sendo intrínsecas à economia de comunhão (EdC). Em primeiro lugar, o projeto EdC nasceu também com o intuito de satisfazer o ex-



Chiara Lubich

cesso de procura por bens e serviços públicos. Numa visita a São Paulo, em 1991, Chiara Lubich, fundadora do Movimento dos Focolares, ao observar o contraste entre as favelas e os arranha-céus teve a ideia original de onde surgiria todo o projeto EdC. Chiara Lubich propõe uma forma nova de ultrapassar a pobreza. As empresas dividiriam os seus lucros para que dois terços fossem para projetos de ajuda aos pobres. Esta ideia serviu como guia para todo o desenvolvimento do conceito EdC. Todo o projeto nasce, portanto, desta observação e toda a teoria que foi sendo construída à volta do novo conceito tem partido muito das experiências feitas pelas empresas. Em segundo lugar sempre foi uma grande preocupação dos empreendedores da EdC a adoção dos mecanismos e das teorias mais atuais de gestão no combate aos problemas sociais.

Seja como for, para descrever de forma precisa aquilo que uma empresa de economia de comunhão é, estamos obrigados a explorar variáveis que praticamente não são abordadas no estudo da economia social atual. Como o próprio nome indica, o projeto EdC tem como objetivo final a comunhão entre todas as partes com interesse na empresa (*stakeholders*). Obviamente, parece ser e é um objetivo muito exigente, mas parte do princípio que o ser humano alcança a felicidade em comunidade, sendo virtuoso. Como vem sendo defendido por vários autores (Bruni, Sugden) o mercado é também um lugar onde há espaço para a virtude, para a reciprocidade. Opostamente à noção clássica de que os indivíduos têm comportamentos racionais baseados no seu próprio interesse, e que o agregado destes comportamentos leva ao bem comum, a EdC defende que a reciprocidade deve ter um espaço primordial dentro do mercado. É através de comportamentos de reciprocidade que a economia consegue chegar ao bem comum ou “felicidade pública”.

Esta conceção está ligada, nas suas origens, à escola de economia napolitana, bem representada na pessoa do economista Antonio Genovesi, e constitui a grande base de apoio para toda a filosofia que

Como o próprio nome indica, o projeto Economia de Comunhão tem como objetivo final a comunhão entre todas as partes com interesse na empresa (*stakeholders*).

sustenta a EdC. Basicamente, esta corrente de pensamento económico, também conhecida como economia civil, defende que os lucros e os bens só provocam felicidade, quando num contexto de relações interpessoais profundas (Bruni, 2006). Neste sentido a economia civil defende que, para um melhor funcionamento da economia, a primazia dada aos direitos e contratos deve ser transferida para os vínculos sociais e ligações interpessoais que constituem a essência das democracias e das economias de mercado. Esta ideia vem ao encontro do conceito de bens relacionais recentemente desenvolvido por vários economistas e filósofos. Os bens relacionais definem-se como: “*bens que se podem obter apenas por acordos recíprocos, que se transformam depois em ações conjunta, realizadas por uma pessoa com outras pessoas não arbitrarias*”(Uhlener 1989, p. 254; cit. Bruni; Uelmen, 2006). Este tipo de bens apresentaram-se necessariamente como um terceiro tipo de bens, em relação à divisão clássica entre bens públicos e privados, pois na definição destas últimas duas categorias não se encontra qualquer componente do relacionamento. A aceitação da existência deste tipo de bens assim como o reconhecimento de que são um fator constitutivo dos processos que se desenvolvem na economia, vem alertar para a importância de uma melhor compreensão e implementação dos me-

canismos através dos quais os relacionamentos interpessoais geram resultados mais benéficos para as partes intervenientes. Aquele que parece ser o mecanismo mais indicado e que vem a ser implementado é a cooperação.

Defendia o filósofo inglês John Stuart Mill (1806-1873) que a cooperação está na base do mercado. Aquilo que leva ao crescimento do mercado é a capacidade das pessoas de cooperarem umas com as outras. De forma muito geral pode dizer-se que é a cooperação ao nível dos negócios que conduz à especialização. E, para que a cooperação económica traga benefícios, é necessária alguma forma de sociabilidade que, muitas vezes, resulta da noção de benefí-



cio para as partes envolvidas. Contudo, existe sempre uma altura durante o negócio em que uma das partes tem a hipótese de atuar de forma oportunista, desrespeitando o interesse da outra parte. A fraternidade é, talvez, a única orientação moral capaz de ignorar e evitar uma “oportunidade” dessas. Logo a fraternidade assume um papel fulcral no mercado, e é partindo deste pressuposto que as empresas EdC se inserem no mercado. Igualmente nas últimas décadas, o mercado tem vindo a especializar-se de forma acelerada para responder a necessidades cada vez mais específicas. Nesse sentido, os bens e serviços estão a tornar-se mais subjetivos e personalizados e, consequentemente, a relação entre as partes contratuais vem assumindo uma relevância crescente. A reciprocidade e a fraternidade revelam-se, portanto, indis-

sociáveis e intrínsecas ao mercado contemporâneo, e as empresas EdC tentam responder a essa realidade. Neste ponto reside um grande fator diferenciador das empresas EdC em relação às teorias existentes de economia social. Uma empresa de economia de comunhão deve estar presente no mercado e não deve operar na sua periferia, ou mesmo, fora dele. É, pois essencial que as empresas que tentam seguir este projeto sejam confrontadas com as exigências do mercado e que as ultrapassem de uma forma inovadora. O comportamento que a empresa EdC adota perante o mercado é que representa o fator verdadeiramente diferenciador.

A Empresa de Economia de Comunhão

Para compreender a empresa de Economia de Comunhão importa, primeiramente, fazer uma análise micro do funcionamento desta. Partindo do princípio que cada negócio é, em si mesmo, uma oportunidade de reciprocidade, privilegia-se, antes de mais, o respeito por cada um dos intervenientes na empresa. A reciprocidade vem antes da hierarquia nas em-



presas EdC. Isto significa que dentro destas empresas devem ser promovidos salários justos, no sentido em que grandes diferenças salariais destroem à partida as bases para a construção de relacionamentos fraternos dentro da empresa. De acordo com esta premissa a empresa tem que fomentar relações de fraternidade com a comunidade na qual se insere.

Não só porque a empresa pode contribuir com dinheiro para o desenvolvimento dessa comunidade, mas também porque deve concorrer para a criação de um bom ambiente e de reciprocidade dentro da comunidade. Um bom exemplo disto mesmo é o Bangko Kabayan. Este banco das Filipinas tem visto o seu negócio crescer de forma sustentada desde que se comprometeu a atuar segundo os princípios da EdC. Num negócio onde as relações com os clientes são tão importantes, como o da banca, o facto de haver uma aposta num relacionamento de confiança e na reciprocidade serviu como forma de fidelizar clientes e criar um am-

verdadeiro fim da empresa. Uma das condições para se criar uma empresa de economia de comunhão é ter pelo menos uma pessoa que esteja bem ciente da missão social a desenvolver (Crivelli, 2011). É esta pessoa que vai estar intrinsecamente motivada para levar o projeto para a frente, e é esta pessoa que vai assumir o desafio de contagiar os outros trabalhadores. Através desse contágio – e este facto encontra-se já amplamente confirmado pela realidade –, todas as pessoas que de certa forma estão relacionadas com a empresa sentem-se mais motivadas para trabalhar. Esta motivação, que resulta de forma muito dire-



biente muito positivo em torno do banco. Consequentemente, não é de estranhar que o banco tenha passado incólume à crise asiática de 1998.

O papel da missão nas empresas EdC é extremamente importante. A missão, que deve ter um cariz social, serve como guia para a empresa. É pois sempre necessário relembrar a todos os trabalhadores o

ta da missão, é a força principal que vai fazer a empresa evoluir.

De modo a concretizar a missão, as empresas EdC têm adotado essencialmente três mecanismos:

- Um primeiro grupo de empresas EdC tem tentado respeitar ao máximo a ideia original de Chiara Lubich doando dois terços dos seus lucros para o desen-

volvimento de projetos de ajuda aos mais desfavorecidos (estima-se que nos últimos dez anos cerca de 5% das empresas EdC tenham doado 80% dos seus lucros);

- Um segundo grupo tem tentado atuar de forma mais direta, através de iniciativas de microcrédito, da contratação de trabalhadores com deficiências físicas e mentais, e da adoção e promoção de políticas mais amigas do ambiente;
- Por fim, um terceiro grupo tem procurado desenvolver os conceitos de fraternidade e reciprocidade na governação e gestão de empresas através de conferências e cursos.

Estes mecanismos estão longe de serem exclusivos entre si, e mostram claramente como o centro de atenção das várias empresas EdC tem variado ao longo destes anos. Aquilo que se espera alcançar no futuro é conseguir atuar em cada um destes grupos de forma eficiente sem prejuízo da base essencial de valores do projeto EdC.

Uma das questões essenciais no que concerne às empresas de economia de comunhão reside na sua sustentabilidade. Para gerir uma empresa deste género tem de se conseguir aliar dois conceitos muito opostos, nomeadamente a rentabilidade da empresa e a sua missão social. É necessário, como tal, saber equilibrar estas duas vertentes da empresa. De um lado será sempre bastante complicado atuar num mercado muito competitivo onde todos os recursos são escassos. Por razões óbvias, uma empresa destas vai acabar por incorrer em custos maiores do que os da concorrência. Também ao nível de preços não é de esperar que uma empresa destas consiga ter grande margem para praticar preços módicos. Por outro lado as empresas EdC poderão contar com um capital humano altamente motivado, disposto a fazer mais do que aquilo que está no contrato. Através da aposta contínua na fraternidade em todos as relações da empresa é natural que as empresas EdC tenham mais facilidade em fidelizar clientes que outras. De uma forma geral pode dizer-se que estas empresas conseguem tirar grande vantagem do fac-

A crise que vivemos evidenciou a ausência e a fragilidade de valores morais e éticos em vários setores da nossa sociedade e, subsequentemente, da economia. O pressuposto segundo o qual o mercado funciona através do interesse pessoal de cada um tem-se revelado bastante perigoso.

to de os agentes económicos não serem totalmente racionais, no sentido económico da palavra, e, nesta aceção, estarem dispostos a contribuir com algo mais para este tipo de empresas. Estas contribuições podem passar, por exemplo, pelo fornecedor aumentar o prazo de pagamento das matérias-primas, pois sabe que do outro lado está uma empresa que fará tudo para cumprir as suas responsabilidades. Em suma, é um processo muito delicado saber gerir uma empresa EdC, porém, convirá ter presente que, por norma, as ações de reciprocidade e fraternidade acabam sempre por ter uma resposta. E é muitas vezes nessa resposta que reside a sobrevivência deste tipo muito particular de empresas.

Conclusão

A crise que vivemos evidenciou a ausência e a fragilidade de valores morais e éticos em vários setores da nossa sociedade e, subsequentemente, da economia. O pressuposto segundo o qual o mercado funciona através do interesse pessoal de cada um tem-se revelado bastante perigoso. Os processos económicos são também constituídos por relacionamentos interpessoais, que são ignorados quando submetemos a economia a uma análise estática e utilitarista, baseada somente na procura de riqueza material. Portanto, afigura-se necessário renovar a forma como o mercado e as empresas são pensadas. Neste sentido, o projeto EdC mostra que é possível incorporar valores, presentes na vida cristã, num meio que tendencialmente parece ser hostil a estes. Infelizmente, ou felizmente, não podemos separar o mercado da nossa sociedade. É um espaço onde também o ser humano pode e deve crescer, pois, como escreveu Antonio Genovesi há cerca de 250 anos: «Se cada um

procurasse apenas o seu próprio interesse, ninguém seria capaz de fazer outra coisa que não fosse pensar na sua própria felicidade, e seria menos Homem; mas se tu podes, tanto quanto podes, tenta fazer os outros felizes. É lei do universo que não se pode criar a nossa própria felicidade sem cuidar da dos outros». 

Bibliografia

CRIVELLI, Luca; GUI, Benedetto – Do “Economy of Communion” enterprises deserve the “social” label? A comparative discussion of their aims and logic of action”. In *EMES Conferences Selected Papers, 3rd EMES International Research Conference on Social Enterprise*, 2011. Disponível em www.emes.net.

BRUNI, Luigino; UELMEN, Amelia – Religious Values and Corporate Decision Making: The Economy of Communion Project. *Fordham Journal of Corporate and Financial Law*. 11:3 (2006) 645-680.

BRUNI, Luigino – *A ferida do outro: economia e relações humanas*. Abridada: Editora Cidade Nova, 2010.

BRUNI, Luigino – *Civil Happiness*. London/New York: Routledge, 2006.

FALISE, Michel; REGNIER, Jérôme – *Économie et Foi*. Paris: Éditions du Centurion, 1993.

PUBLICIDADE



SEMANÁRIO ECCLESIA

Atualidade social e religiosa à distância de um clique.

Assinaturas em www.ecclesia.pt/semanario

Trabalho, emprego e justiça

João Coelho Azevedo // Licenciado em Economia

Não há dia que passe sem que ouçamos falar dos números do desemprego em Portugal, mas, ao mesmo tempo, damo-nos conta de que poucos querem discutir o grave problema que temos entre mãos, pois o desemprego é mais do que a soma dos problemas de cada um, é um problema da sociedade.

A relação entre o emprego e o trabalho de cada um deve ser estável e não pender demasiado para um emprego sem trabalho, ou seja, um emprego que leva a pessoa a sentir que o seu trabalho não é mais do que aquilo a que Keynes se referia na célebre expressão – «pagar às pessoas para cavar buracos e logo de seguida tapá-los» – e que não está realmente a produzir algo útil para a sociedade. O dinheiro não pode ser a única preocupação em relação aos desempregados; também nos temos de preocupar com o trabalho que desempenharão tanto para o bem da sociedade como para a sua própria realização.

Ao mesmo tempo, não podemos cair no erro de considerar que o dinheiro não importa, visto que na sociedade atual não se consegue viver dignamente sem dinheiro se não se depender de alguém. É pois necessário juntar ao trabalho produtivo de uma pessoa a devida recompensa pelo trabalho feito, de modo a ter uma vida digna e esperança num futuro melhor.

Temos assim duas preocupações: que o trabalho seja recompensado devidamente e que seja produtivo. Só assim podemos começar a definir o que queremos para a nossa sociedade, em termos de ní-

veis de desemprego, porque todos sabemos que os níveis atuais são insustentáveis, não só em termos económicos, pois o Estado gasta mais com os apoios sociais do que recebe em impostos, mas principalmente em termos de justiça, porque o desemprego é o maior fator de injustiça num país desenvolvido.

Assim sendo, essa justiça não se atinge só com os direitos adquiridos, porque não é pelo facto de a Constituição nos proteger, ao dizer que todos devem ter direito ao emprego, que realmente o temos. É preciso agir, é preciso combater a injustiça que impera onde pessoas capazes e interessadas, aliás necessitadas de trabalhar, não o podem fazer e são obrigadas a pedir apoio, seja ele estatal ou da sociedade civil.

O desemprego atinge hoje níveis demasiado elevados, todos concordamos, mas até que ponto devemos ir na nossa luta contra o desemprego? Porque antes de pensarmos em agir e no modo de agir temos de saber que níveis de desemprego a nossa sociedade acha aceitáveis.

Proponho convocar a esta reflexão o melhor dos casos: o pleno emprego, ou seja, uma taxa de desemprego reduzida num mercado de trabalho onde o número de empregos disponíveis seja maior que o número de pessoas à procura, de modo a que ninguém esteja desempregado durante longos períodos de tempo quando está disposto a trabalhar. Parece utópico falar de pleno emprego numa altura destas, mas, mais do que nunca, é preciso pensar no rumo



que queremos como sociedade e, se é uma sociedade justa que queremos, não a podemos equacionar com níveis de desemprego como os de hoje.

A noção de pleno emprego que aqui exponho é a usada tanto por William Beveridge como por William Vickrey. Em primeiro lugar, seria um estado de coisas onde o desemprego seria temporário e, em segundo lugar, o trabalho teria de ser remunerado justamente, o que exclui a sua precarização.

Este pleno emprego traria consigo melhorias sociais, tais como:

1. Promoção da igualdade social, porque os desempregados recebem um rendimento superior ao que receberiam de apoio social, ajudando a mitigar a pobreza de muitos para quem os apoios muitas vezes não são o suficiente;
2. Acabar com a exclusão social dos desempregados e com o medo de se poder ficar desempregado durante vários anos, trazendo esperança para quem ficar desempregado, pois confia que poderá arranjar emprego rapidamente;
3. Melhorar a situação dos atuais empregados, acabando com a possibilidade de haver sempre alguém disposto a receber menos do que eles para fazer exatamente o mesmo trabalho. Seria ótimo para a confiança dos trabalhadores e acabaria por

contrariar aquela teoria de que para alguém sair do desemprego é preciso que outra pessoa perca o emprego;

4. Promoção da coesão social, ao acabar com a subsidiação das pessoas, que cria clivagens entre quem subsidia e acha que está a pagar demasiado e quem recebe e se sente constrangido por não poder autossustentar-se;
5. Contribuir para equilibrar o atual défice do Estado, ao reduzir o número de prestações sociais concedidas e ao aumentar os impostos recebidos. Mas, mais importante, seria a estabilização da segurança social, visto que, ao aumentar o número de contribuições, estaríamos a garantir não só as reformas atuais como as reformas futuras.

Como podemos então reduzir o desemprego? Há vários pensamentos económicos sobre o assunto. Se por um lado há quem ache que o problema do desemprego se deve aos desempregados, que não são ativos o suficiente na procura de emprego e se acomodaram ao apoio da sociedade, também há quem ache que o problema é estrutural e se deve à falta de formação dos desempregados ou à falta de empregos. Consoante o pensamento económico, reparamos que a solução pode passar por um incentivo à procura ativa de emprego e pelo combate à desocupação, por

uma crescente e melhorada formação dos desempregados para combater o desemprego tecnológico ou, segundo uma perspetiva mais keynesiana, por aumentar a procura agregada levando as empresas a contratar mais gente para cumprir as encomendas.

Chegamos pois a um grande dilema: que pensamento devemos seguir? O mais discutido atualmente é a diminuição do desemprego por aumento da procura agregada, cabendo ao Estado esse papel, mas todos sabemos, por muito que nos custe, que não pode ser o Estado a carregar sozinho esse fardo, como o ano de 2009 nos provou.

E se o incentivo não fosse dado aos desempregados para procurar emprego mas às empresas para o criar? E não podem os atuais trabalhadores ser mais solidários? Se pensarmos que o problema é de todos, então a resposta é simples: não só podemos como devemos ser solidários.

Podemos então juntar vários pensamentos políticos, tanto de direita como de esquerda, e arranjar algumas soluções como as que se seguem.

Em primeiro lugar, comecemos pelo Estado e pela solidariedade fiscal, que poderia aumentar e ao mesmo tempo beneficiar o crescimento do emprego através da descida dos impostos indiretos (em especial do IVA) e do IRC para as PME, aumentando o IRS de forma a compensar a quebra de receita e ampliando a solidariedade pelo maior contributo de quem tem mais rendimentos.

Em segundo lugar, a curto prazo, os trabalhadores com maiores rendimentos deveriam disponibilizar-se para ver o seu salário e os prémios reduzidos, enquanto os acionistas aceitariam pôr de lado

Num país desenvolvido, é socialmente inaceitável que quem trabalhe não consiga deixar a pobreza.

parte dos seus lucros para aumentar a disponibilidade financeira das empresas para empregar mais pessoas. No longo prazo, a principal medida passa por não haver aumentos salariais sem que haja aumentos da produtividade e que os primeiros sejam menores que os segundos de modo a criar mais emprego.

Em terceiro lugar, para que ter emprego signifique ter uma possibilidade de fugir à pobreza, devemos aumentar o salário mínimo porque neste momento quem o recebe corre o risco de viver abaixo do limiar da pobreza ou muito perto dele. Num país desenvolvido, é socialmente inaceitável que quem trabalhe não consiga deixar a pobreza.

O desemprego é o nosso maior desafio atual porque é um grande desperdício de recursos humanos, potencia a pobreza, as doenças (devido à falta de cuidados higiénicos e má alimentação ou até falta dela) e a exclusão social, tendo chegado a um nível tal que a sociedade, como está organizada, não tem capacidade de acudir a tantas pessoas necessitadas. Esta incapacidade de proteger os que estão mais fracos deveria forçar-nos a repensar os nossos objetivos coletivos e a procurar uma sociedade mais justa e igualitária. 🖐



Globalização e partilha de bens

Francisco João Osswald do Amaral / João Coelho Azevedo // Licenciados em Economia

Introdução

 constante avanço tecnológico verificado a partir do Renascimento permitiu, entre outras coisas, baixar substancialmente os custos da interação económica entre nações. A redução destes custos foi procedida por um processo de globalização dos mercados, que se revelou através do incremento de trocas comerciais. Em particular a revolução que ocorreu nos transportes (comboio e barco a vapor) e comunicações (telégrafo), no século XIX, associada ao crescente peso do pensamento liberal nos governantes desse período impulsionou as trocas de bens e ideias a um nível mundial. Consequentemente, assistiu-se ao desenvolvimento de uma nova série de fenómenos para os quais se exige uma explicação a partir da teoria económica. A globalização do ponto de vista económico pode ser traduzida no facto de os agentes e os vários processos económicos em todo o mundo estarem cada vez mais interligados e interdependentes, pelo que interessa analisar as consequências desta crescente interdependência.

O porquê do “*Made in China*”

Embora as trocas comerciais a nível internacional tal como as migrações não tenham começado nos séculos XVIII e XIX, foi neste último que se deu o início da sua massificação assente na baixa dos custos

dos transportes e das comunicações da qual surgiu a ideia económica que sustenta todo este processo de crescentes trocas comerciais – a teoria das vantagens comparativas. Esta diz-nos que quando os custos de transporte baixam é preferível a cada nação especializar-se na produção dos bens em que têm vantagem comparativa em relação às outras nações. A chave desta teoria é que mesmo os países sem vantagens absolutas em relação a outros terão sempre vantagens comparativas.

A teoria das vantagens comparativas tornou-se o suporte para a defesa da especialização de cada nação num determinado número de produtos ficando por isso dependente das trocas comerciais para obter os produtos que não produz. A especialização anda de mão dada com a interdependência e consequente globalização. Para além desta teoria inicialmente pensada por David Ricardo nos princípios do séc. XVIII, tem surgido nas últimas décadas vários modelos de crescimento económico em que as ideias têm um papel fundamental, ou seja, estes novos modelos partem do pressuposto de que a grande fonte de crescimento económico é o progresso tecnológico gerado por investimentos em capital humano e em investigação e acabam por concluir que quanto maior o conhecimento, seja ele através da inovação ou da imitação, e o número de pessoas capazes de o criar e utilizar, maior o crescimento económico. É aqui que a globalização se torna importante ao permitir uma maior troca de ideias e de bens, que podem ser alvo de imita-

ção, permitindo assim fazer chegar as mais recentes conquistas tecnológicas a todo o mundo, desde que do outro lado esteja alguém capaz de as compreender e imitar, acabando eventualmente até por inovar.

Se tomarmos como certas estas duas teorias, então a globalização é uma via para o crescimento económico e para desenvolvimento mundial. Existe um consenso geral entre vários académicos em relação a esta casualidade e consequente necessidade de uma maior integração; no entanto, as opiniões divergem em relação ao processo que deve ser seguido para estender ainda mais a globalização.

no mostram em média um aumento do crescimento anual do PIB *per capita* em 1,5 pontos percentuais em relação aos anos antes da liberalização. Mostram igualmente que nos países abertos ao comércio externo se verifica um aumento contínuo da taxa de investimento. Este crescimento económico que tem providenciado a essas nações aumentos sucessivos de riqueza é, atualmente, objeto de pesquisa de vários economistas. De um modo geral, as conclusões a que se tem chegado convergem na ideia de que o comércio tendencialmente livre de tarifas tem sido um dos grandes, senão o grande, impulsionador deste cresci-



Globalização é sinónimo de desigualdade?

A evidência empírica ao longo do séc. XX aponta claramente para maior crescimento das economias abertas face às fechadas. Analisando uma amostra bastante considerável de países entre 1958 e 1998, Wacziarg e Welch (2003) observaram as variações de diversos indicadores. Utilizando um leque de critérios, os autores conseguiram definir as datas da liberalização do comércio externo para vários países em desenvolvimento. Chegaram à conclusão que aqueles países que se tinham aberto ao comércio exter-

mento. No entanto, este efeito causal entre abertura de mercado e consequente crescimento económico tem-se revelado extremamente complexo. Se, por um lado, são inquestionáveis os benefícios de uma troca livre de bens e capitais ao nível do aumento do produto, por outro lado, a nível social a crescente desigualdade que tem acompanhado a globalização lança dúvidas sobre a melhor forma de gerir este processo. Mas para explicitar melhor cada um destes aspetos é necessária uma análise mais detalhada.

Numa primeira abordagem, compreende-se facilmente como vários países asiáticos têm beneficiado tanto com a sua abertura ao mercado internacional.

A China, com uma mão-de-obra abundante e relativamente barata, conseguiu tornar-se competitiva a nível mundial após a sua abertura aos mercados em 1978. Concentrando-se na produção de bens manufaturados com processos de produção relativamente simples, os níveis de produção atingiram valores altíssimos. O grande crescimento das suas exportações permitiu uma entrada cada vez maior de riqueza no país, criando ao mesmo tempo uma abundância de novos empregos. Esta entrada da China permitiu também que os países desenvolvidos pudessem começar a importar mais barato e consequentemente em maior quantidade. Os baixos salários chineses dão a possibilidade aos consumidores de países desenvolvidos de gastarem uma cada vez menor proporção dos seus rendimentos em bens manufaturados e assim terem mais dinheiro para gastarem em bens ou serviços tendencialmente mais caros. Estes bens e serviços mais caros são, por sua vez, produzidos nos países desenvolvidos dando emprego às populações locais. Devido ao facto de haver uma crescente procura por este tipo de bens e serviços, os seus preços aumentam também, o que, por sua vez, leva a um aumento dos lucros das empresas nos países desenvolvidos. Daqui podemos retirar que não só as economias em desenvolvimento (China) como também as desenvolvidas saíram beneficiadas desta abertura aos mercados por parte da China. Este exemplo da China ilustra bem como a teoria das vantagens comparativas não só funciona como é exponenciada pelo comércio livre. No entanto, este processo está longe de ser tão linear quanto foi representado em cima.

A riqueza resultante da abertura do mercado não tem sido equitativamente distribuída. Isto significa que, por um lado, nos países desenvolvidos houve e há um grande número de indústrias que de um momento para o outro se veem incapazes de competir com a mão-de-obra relativamente mais barata dos países em desenvolvimento, o que significa, em muitos casos, o seu desaparecimento. Igualmente, o processo de transição para uma economia que procura um número cada vez maior de trabalhadores alta-

mente instruídos pode ser mais rápido do que a evolução do mercado de trabalho, provocando um aumento do desemprego. Por outro lado, os países em desenvolvimento, no caso particular da China, conseguem um alto crescimento, mas que demora a providenciar às suas populações melhores condições de vida e que vai causando uma série de problemas ambientais.





Estas consequências da globalização económica certamente muito têm contribuído para a evolução dos níveis de desigualdade nas últimas décadas. Tem-se constatado um aumento geral da desigualdade a nível mundial desde 1820. Este fenómeno pode ser dividido entre desigualdade entre países e desigualdade dentro dos países. Em relação à primeira

convém perceber a sua evolução e relacioná-la com a globalização. Aquilo que a evidência empírica nos fornece é que nos períodos de comércio tendencialmente mais livre (1820-1914; 1950-2000) a desigualdade entre países diminui particularmente entre aqueles que tinham aderido ao comércio livre e aumentou entre os que abriram e os que não abriram os seus mercados. O facto de na China e na Índia, que representam mais de um quarto da população mundial, ter havido um enorme número de pessoas a superarem o limiar da pobreza nas últimas décadas, veio acelerar este processo de convergência entre os países com políticas de comércio livre. Quanto ao segundo tipo de desigualdade, aquela que diz respeito ao interior dos países, os efeitos da globalização não têm sido tão claros. Se, por um lado, é um facto que a desigualdade tem vindo a aumentar em termos mundiais desde 1820, por outro este aumento não se tem verificado de forma linear em todos os países. Nomeadamente, podemos verificar que no período entre 1820-1914 a globalização e a liberalização do comércio fizeram diminuir a desigualdade na Europa, mas aumentaram-na nos EUA, Austrália, Argentina e Canadá devido à migração massiva da primeira para os últimos.

Mais tarde, analisando o período entre 1950 e 2000, a conclusão a que se chegou é que a globalização aumentou a desigualdade na maioria dos países participantes no comércio internacional. A explicação deste fenómeno parece estar ligada a diferentes fatores nos países em desenvolvimento e nos desenvolvidos. Nos primeiros, tem-se verificado uma crescente diferença entre as regiões mais participantes no comércio internacional e as não participantes. Um exemplo disto são as barreiras internas de migração impostas na China. O que se parece poder concluir deste facto é que, nas palavras de Martin Wolf, «temos pouca globalização, devemos ter mais».

Nos segundos países, as razões apontadas estão ligadas à crescente diferença salarial entre trabalhadores especializados e não especializados. Uma série de factos resultantes da globalização explicam esta crescente diferença. Em primeiro lugar, o aumen-

to das importações de bens manufaturados; em segundo lugar, o facto de haver uma crescente competição a nível internacional no mercado deste tipo de bens; por fim, o aumento de imigração de trabalhadores não especializados, oriundos dos países em desenvolvimento, levaram a uma diminuição dos preços destes bens relativamente aos bens produzidos por trabalhadores especializados. Isto teve, por sua vez, reflexos nas diferenças salariais e no aumento do desemprego ao nível dos trabalhadores não especializados. Resumindo, pode-se afirmar que a globalização veio acelerar processos de intensificação de desigual-

te aquela que se encontra dentro dos países, acabou por constatar que, a partir de um certo patamar, a redução de tarifas começa a gerar retornos económicos cada vez menores e que estes acabam por não compensar o gasto que esses países acabam por ter a nível social com o crescente desemprego e a desigualdade salarial.

Por isso, defende que os países possam montar mecanismos que tornem esta distribuição mais equitativa e que tenham liberdade para adotarem as medidas macroeconómicas que acharem melhores para os seus países, tais como o aumento de tarifas à im-



dade, próprios da deficiente distribuição de riqueza, que explicam entre outros fenómenos o facto de a desigualdade nos Estados Unidos estar a voltar a níveis perigosamente perto dos verificados em plena grande depressão. Esta realidade tem suscitado muita controvérsia no que respeita à forma como a liberalização do comércio internacional deve ser conduzida, controvérsia esta que se tem revelado a vários níveis.

A nível económico a deficiente distribuição da riqueza resultante do processo de globalização é uma das críticas apontadas por diversos economistas sendo um deles Dani Rodrik, professor de Harvard. Ao analisar a crescente desigualdade, especialmen-

portação e a subsidiação das indústrias exportadoras, dando como argumento o facto de os países que conseguiram triunfar no mercado global terem sido aqueles que no início protegeram as suas indústrias e só quando estas estavam competitivas é que começaram a liberalizar o mercado, como a China, Singapura, Coreia do Sul, entre outros.

Tal como Rodrik, vários economistas acreditam que a solução não passa tanto por voltar atrás na globalização, mas sim continuar este processo com um maior cuidado, permitindo que os países sigam políticas que achem melhores para combater os seus problemas internos (inflação, desemprego, pobreza,

iliteracia) e que as regras de comércio impostas aos países subdesenvolvidos pelos desenvolvidos sejam aligeiradas, em especial no que concerne à defesa da propriedade intelectual, reduzindo o tempo das patentes e permitindo a estes países aumentarem o seu conhecimento através da imitação, o que levaria a um crescimento económico mais sustentado. A redução do lucro de alguém que fez um investimento produtivo é em larga medida compensada pela possibilidade de tirar milhões de pessoas da pobreza.

Os baixos salários chineses dão a possibilidade aos consumidores de países desenvolvidos de gastarem uma cada vez menor proporção dos seus rendimentos em bens manufacturados e assim terem mais dinheiro para gastarem em bens ou serviços tendencialmente mais caros.

Por fim, também é observável que fenómenos “económicos” estão a desenrolar-se a uma velocidade que parece ser superior à da dos fenómenos de adaptação política e social, o que cria desequilíbrios e coloca grandes desafios. Mais uma vez, é Dani Rodrik que nos alerta para o trilema em que nos encontramos. Este trilema consiste em termos três opções disponíveis (continuação da liberalização económica e maior integração, soberania nacional e por último a democracia), mas apenas podemos ter duas

delas simultaneamente. Nesta linha, Rodrik considera que se continuarmos este caminho de maior integração teremos que pôr de lado ou a soberania nacional, como é o caso do federalismo europeu, ou a capacidade de executar políticas contrárias às seguidas pelos blocos económicos dominantes e aqui o exemplo da crise europeia vem rapidamente à cabeça.

Conclusão

Este breve texto pretende explicitar, por um lado, o funcionamento e as teorias que estão na base do comércio livre, e por outro, analisar a forma como a abertura de mercados influenciou o crescimento económico. Terminámos o texto com uma tentativa de apresentar as dificuldades sociais e políticas que acompanham esta maior abertura dos estados ao mercado internacional. 

Bibliografia

CRAFTS, Nicholas; VENABLES, Anthony – *Globalization in History: a Geographical Perspective*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

DOWRICK, Steve; DeLONG, Bradford – *Globalization and Convergence*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

LINDERT, Peter H.; WILLIAMSON, Jeffrey G. – *Does Globalization Make the World More Unequal?* Chicago: University of Chicago Press, 2003.

RODRIK, Dani – *The Globalization Paradox: why Global Markets, States and Democracy Can't Coexist*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

ROMER, Paul M. – The origins of Endogeneous Growth. *The Journal of Economic Perspectives*. (1994).

WOLF, Martin – *Why Globalization Works*. New Haven/London: Yale University Press, 2004.

A justiça e a solidariedade nas organizações do terceiro setor

Inês Rodrigues // Licenciada em Serviço Social / Assistente Social

Numa sociedade cada vez mais marcada pela descontinuidade, pela incerteza e pelo risco onde, entre outros problemas, surgem novas e mais complexas formas de pobreza e exclusão social, as organizações do terceiro setor assumem um papel relevante na resposta a necessidades sociais e no acompanhamento próximo e relacional de pessoas em situação de vulnerabilidade social, fazendo jus a valores como a justiça e a solidariedade.

Como Inês Amaro (2012) referencia no seu livro *Urgências e Emergências do Serviço Social*, compreender as transformações das sociedades atuais implica perceber que o mundo se encontra assente num capitalismo de base tecnológica e científica que visa, essencialmente, a acumulação de riqueza e o progresso frenético da inovação, e que não está ao serviço de um projeto de desenvolvimento ético-humanitário baseado em padrões de paridade, justiça, segurança e bem-estar. Na perspetiva da autora, esta economia de mercado aliada à tecnologia torna centrais valores como a competitividade, o individualismo e a eficiência que, por sua vez, favorecem a análise e a avaliação das políticas sociais segundo uma lógica de mercado, dependentes dos ditames da procura e da oferta, da eficácia e da eficiência e da capacidade de obter retorno.



Percebe-se, por isso, que a aptidão para empreender deve e tem que ser vinculada à felicidade humana, ao bem-estar, à segurança, à qualidade de vida e não o contrário, porque «nos negócios, a procura maior que a oferta faz crescer os lucros; no Estado Social a procura maior que a oferta produz miséria», como alerta Sennett (2003) citado por Amaro (2012, p. 55).

Ora, numa sociedade moderna que se diz democrática, fundada na ideia de pacto social solidário, de bem-comum e de reciprocidade, que apela ao valor da dignidade humana e que defende uma abordagem de direitos humanos e sociais, como é que se agudizam fenómenos de diferenciação que produzem maior desigualdade e miséria? Onde está presente a ideia de direito e de cidadania, para além da participação num mundo do trabalho marcado pela sua precarização e escassez?

De facto, presencia-se uma crise do laço social, onde os apelos para a autonomia, responsabilização



e ativação dos cidadãos não estão a ser acompanhados de uma suficiência de recursos, não existindo assim uma igualdade de oportunidades e de capacidade de ação que assegure a possibilidade de todos os indivíduos se tornarem sujeitos, agentes, protagonistas, capazes de estabelecer pactos sociais (Castel 2007 e Châtel 2006, citados por Amaro 2012).

Refletindo, neste contexto de profundo individualismo e de progressiva competitividade e tecnicismo, onde se atingem crescentes níveis de eficiência e eficácia produtiva e de geração de lucros independentes dos níveis de bem-estar dos indiví-

duos, qual é o papel e o lugar das organizações do terceiro setor? Como é que este setor se organiza para dar resposta a necessidades sociais tão complexas e diversificadas? Que relações são estabelecidas com o Estado e com o mercado? De que forma na intervenção se torna explícito o comprometimento dos atores sociais com a missão das organizações? Quais são os princípios e os valores que orientam o propósito e a intervenção das organizações e como é que estes se concretizam efetivamente e se tornam sustentáveis na realidade social? Que desafios são colocados ao terceiro setor na contempora-

neidade portuguesa? Estas e outras questões são de proeminente resposta e reflexão para que se pense nas intenções conferidas à própria ação, para que se reflita se se está a estimular e a contribuir para uma verdadeira inclusão social, para a autonomia e realização pessoal, para o desenvolvimento local de comunidades e o mais imprescindível: se se está a respeitar e a promover a igualdade de todos em dignidade e direitos.

O lugar e o papel das organizações do terceiro setor na sociedade portuguesa

O terceiro setor tem raízes profundas e seculares na sociedade portuguesa exemplificadas pela atuação de entidades como as misericórdias, as cooperativas, as coletividades de cultura e recreio, as fundações que, durante anos, se estruturaram para responder a situações sociais diversas. Porém, e desde a década de 1970, em que o setor emergiu como ator nas políticas de bem-estar, a sua saliência e a variedade de papéis atribuídos tem aumentado crescentemente.

De acordo com o Projeto de Lei de Bases (2011), aprovado em março de 2013, as organizações de economia social, de natureza e configuração diversa, representam respostas organizadas da sociedade civil a necessidades sociais, constituindo em Portugal 5,64% do Produto Interno Bruto (PIB).

Mas afinal, o que é o terceiro setor? Qual é o seu papel e o seu lugar na sociedade? O que representa? Por que princípios e valores rege os seus propósitos e consequentes ações? Que tipo de relação estabelece com o Estado, que se deseja organizador e provedor de bem-estar?

Analisando, para alguns autores, o terceiro setor ocupa um lugar específico ao lado de outros setores como o Estado/público, mercado/economia/privado ou comunidade/família. Para outros situa-se na interseção desses setores, ocupando um espaço na esfera pública que articula problemas e necessidades



individuais, transformando-os em problemas e necessidades coletivos (Ferreira 2012).

Para Vasco Almeida (2011), que partilha da primeira perspetiva apresentada anteriormente, o terceiro setor não deve ser encarado como um resíduo deixado pelo mercado e pelo Estado, considerando-o assim como uma forma de coordenação da atividade socioeconómica, com especificidades e dinâmicas de funcionamento características sendo, no seu parecer, um dos elementos da estrutura de governação da economia.

No entendimento do autor, mas também de Ferreira (2012), o terceiro setor tornou-se num parceiro do Estado na partilha de responsabilidades públicas, pela atuação crescente na governação societal, designadamente na provisão de bens e serviços sociais. Atente-se que em Portugal, cerca de 70% das respostas sociais na área da ação social são fornecidas, ao nível local, pelas organizações do terceiro setor, particularmente pelas Instituições Particulares de Solidariedade Social (Almeida 2011).

Verifica-se também que as organizações têm constituído importantes fontes de criação de emprego a nível local, constituindo-se como polos dinamizadores da vida social de comunidades ao estabelecerem novos fluxos económicos e novas redes de envolvimento cívico.

Ainda assim, importa referir que o setor, tendo uma lógica autónoma de funcionamento com atores, processos e quadros cognitivos próprios, deve deter relações de interdependência e de articulação/cooperação com os restantes setores institucionais da economia, neste caso, com o Estado e com o mercado. Por isso e no que diz respeito ao relacionamento do terceiro setor com o Estado, pensa-se que este último não se deve afastar ou demitir das suas funções sociais que o caracterizam como intervencionista, porque e como atenta Amaro (2012), se se tornar somente regulador/administrador determinar-se-á pelo poder de cobrar impostos e de gastar recursos, aumentando exponencialmente a função de definição de regras.

Compreende-se, e com base no que Amaro (2012) e Ferreira (2012) analisam, que cada vez menos o Estado se concebe como fornecedor direto, deixando essa regulação aos serviços fornecidos pelo terceiro setor, assumindo-se mais como promotor e regulador. A questão é: para além de se ter que definir, concretamente, o papel e o lugar do Estado, do mercado e do terceiro setor no que toca ao bem-estar social, importa entender como é que o terceiro setor influencia o processo político de modo a demonstrar as reais necessidades e situações dos cidadãos, para que as políticas sociais estejam sintonizadas e coadunadas com as fragilidades e dificuldades apresentadas. Exemplificando, entende-se que existem questões estruturais como o desemprego, a infoexclusão e a desafiliação que têm que ser refletidas e resolvidas com base numa ação concertada e de parceria entre as três estruturas de governação – Estado, mercado e terceiro setor. Só assim se torna possível obter soluções concretas e oportunidades eficazes e sustentáveis.

O fim último de concertação de relações entre estas três estruturas (Estado, mercado e terceiro setor) e como Paugam (2007) citado por Amaro (2012) afirma, é garantir uma justa distribuição de direitos e proteção social, das condições de integração social e da oportunidade de desenvolvimento das capacida-

des de cada indivíduo para que se trabalhe efetivamente para uma sociedade mais avançada e inclusiva, mais centrada no bem-estar e em modos de vida dignos e justos.

Não se desconsiderando a importância e a urgência de um repensar ético, assumido por cada um e que se dirija a todos os indivíduos, interessa mostrar um pouco do trabalho construído, todos os dias, por vários interventores sociais que se preocupam e que se colocam no lugar do outro, respeitando a sua dignidade e tentando promover valores como a justiça e a solidariedade.

Alguns espelhos que refletem o comprometimento com a dignidade, a justiça e a solidariedade

O terceiro setor apresenta uma heterogeneidade interna que caracteriza o conjunto das várias atividades socioeconómicas que conciliam os interesses dos membros das organizações, das pessoas a quem se destinam as respostas desenvolvidas e o próprio interesse geral.

Ainda que estas entidades detenham propósitos distintos, os valores que orientam as suas intervenções são idênticos e baseiam-se, de entre outros, na solidariedade, na justiça, na coesão social, na igualdade e na não discriminação, na responsabilidade individual e social partilhada (Lei de Bases da Economia Social, 2013).

Sabendo-se que as organizações do terceiro setor detêm configurações específicas, torna-se importante perceber o seu contributo para uma sociedade mais justa e mais solidária, primando sempre pelo respeito da dignidade transcendente da pessoa humana. Apresentam-se, de seguida, alguns projetos de organizações do terceiro setor que refletem a motivação, a vontade, o interesse e a capacidade em tentar fazer mais e melhor pelo bem-estar dos cidadãos coordenando, por vezes, a sua intervenção com contributos relevantes do Estado e do mercado.



UNIÃO DAS MISERICÓRDIAS
PORTUGUESAS

 **Cáritas**
Portuguesa



Confederação Nacional
das Instituições de
Solidariedade



mutualidades
portuguesas

ENCONTRAR+SE



A “ENCONTRAR+SE” – Associação de Apoio às Pessoas com Perturbação Mental Grave – é uma Instituição Particular de Solidariedade Social (IPSS), de utilidade pública, sem fins lucrativos e sediada no concelho do Porto, que surgiu da necessidade de se criar soluções para o desenvolvimento, implementação, avaliação e investigação de respostas adequadas às exigências de reabilitação psicossocial de pessoas com doença mental grave.

Reconhecendo e procurando minimizar a falta comprovada de respostas integradas de reabilitação a nível nacional, a “ENCONTRAR+SE”, ao privilegiar um modelo comunitário de ação e ao promover a participação ativa de pessoas com doença mental e seus familiares, procura reabilitar e reintegrar essas pessoas no seio da sociedade, promovendo a sua autonomia e inclusão social.

Para execução dos seus objetivos, a associação desenvolve várias atividades, entre elas: a implementação de uma diversidade de respostas (fóruns-ocupacionais, unidades de vida protegida, etc.), disponibilizadas na comunidade e que pretendem fazer face às múltiplas necessidades de intervenção psicossocial das pessoas afetadas, direta ou indiretamente, por perturbações mentais graves; e a elaboração, implementação e avaliação de iniciativas de sensibilização, divulgação e formação em saúde mental e doença mental grave, com vista a informar a população geral e a formar técnicos especializados (Estatutos da Associação, 2007).

Projeto “Abrir Espaço à Saúde Mental”

O projeto “Abrir Espaço à Saúde Mental” é um dos projetos em curso que se enquadra nas atividades da associação “ENCONTRAR+SE”.

Por se ter identificado que os adolescentes são um público-alvo prioritário para a promoção da saúde mental e para a redução do estigma a problemas associados, o projeto “Abrir Espaço à Saúde Mental” decorre em contexto escolar, com a participação de jovens (entre os 12 e os 14 anos) do 3º ciclo do ensino básico.

Sendo desenvolvido pela Faculdade de Educação e Psicologia da Universidade Católica Portuguesa, com financiamento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia e em parceria com a “ENCONTRAR+SE”, o projeto visa essencialmente contribuir para o aumento do conhecimento dos jovens sobre questões de saúde mental – *mental health literacy* –, sensibilizando-os para a necessidade de promoção da sua saúde mental/bem-estar, diminuindo igualmente atitudes discriminatórias e estigmatizantes, incentivando-os à procura precoce de apoio.

O Felicidadeário

Este é outro dos projetos da “ENCONTRAR+SE” que nasceu da necessidade de, em 2013, se continuar a trabalhar para um envelhecimento ativo e para a solidariedade entre gerações, rentabilizando e maximizando o trabalho realizado no ano anterior.

O Felicidadeário é um calendário e uma espécie de dicionário com 365 definições práticas de felicidade que são disponibilizadas diariamente em <http://felicidario.encontrarse.pt>. Cada uma das definições encontradas no *website* foi escrita por uma pessoa com mais de 65 anos e exprime histórias de felicidade (atividades ou sonhos), acompanhadas de ilustrações criadas por profissionais da Lintas que se associaram ao projeto.

Santa Casa da Misericórdia do Porto



A Santa Casa da Misericórdia do Porto (SCMP) é uma instituição integrante da ordem jurídica canónica como associação de fiéis pública, regida pelos princípios da doutrina e moral cristãs, tendo, na ordem jurídica civil, a natureza de IPSS.

Com uma intervenção secular, a SCMP visa satisfazer carências sociais e praticar atos de culto católico, prestando serviços à comunidade sempre com o máximo intuito de ajudar o próximo. Esta instituição preocupa-se também com as novas problemáticas sociais que surgem, atualmente, a um ritmo acelerado procurando, por isso, garantir uma maior eficácia no conjunto de respostas existentes, criar novas estruturas e equipamentos, alargando o seu campo de ação, contribuindo assim para a resolução ou, pelo menos, minimização de situações prementes.

Projeto no Estabelecimento Prisional Especial de Santa Cruz do Bispo

Cumprindo um dos seus compromissos originários e fazendo alusão a uma das 14 Obras de Misericórdia – “Remir os Cativos e os Presos” –, a SCMP mantém um projeto de cooperação na gestão do Estabelecimento Prisional Especial de Santa Cruz do Bispo (EPESCB), através de um protocolo de cooperação com a Direção-Geral dos Serviços Prisionais. Esta parceria inovadora no âmbito do sistema prisional permite a gestão, o funcionamento e a organização partilhada do

EPESCB pela colaboração de outras entidades (não estatais), possibilitando à SCMP auxiliar a população que se encontra em reclusão, nomeadamente mulheres e as suas famílias.

A instituição, no EPESCB, assegura as atividades de apoio ao tratamento penitenciário, como a gestão de programas em áreas de formação profissional credenciada, formação escolar, saúde, etc., procurando igualmente garantir (direta ou indiretamente) a realização de atividades complementares (restauração, manutenção e conservação de espaços, etc.).

Lares de Apoio a Pessoas Idosas

De acordo com o seu compromisso e a sua secular atuação, a SCMP sentiu necessidade, também como outras instituições e para além de outras respostas concebidas na área da gerontologia, de criar uma resposta social desenvolvida em estabelecimentos para alojamento coletivo, de utilização temporária ou permanente, para pessoas idosas que se encontrem em situação de risco ou perda de autonomia, podendo beneficiar de atividades de apoio social e cuidados de saúde.

Dispondo de 4 lares de apoio a pessoas idosas, com o desenvolvimento desta resposta pretende-se assegurar cuidados de higiene, de alimentação, médicos e de enfermagem às pessoas, mas não só. Privilegiando-se e incentivando-se a interajuda e a valorização da singularidade de cada um, o cuidado do outro distingue-se também pela estimulação e a satisfação de outras dimensões do desenvolvimento humano, como a afetiva (relações singulares e próximas), a social (relações com familiares, residentes dos lares e comunidade) e a espiritual (através de assistência religiosa).

EcoGerminar



A EcoGerminar é uma associação sem fins lucrativos, constituída em 2006 e sediada em Castelo Branco, que tem como missão gerar valor sustentável do local para o global.

Estabelecendo, uma vez mais, parcerias com outras organizações do terceiro setor, com empresas nacionais e internacionais e com entidades do setor público, a EcoGerminar deseja combater e prevenir a desertificação rural, potenciando as mais-valias territoriais através de redes sociais criadas e preservando o património português aos níveis alimentar, cultural e natural.

Querendo «mudar o mundo», a associação pretende promover as regiões do interior, através de iniciativas de economia solidária que possibilitem a criação de valor ao património rural e natural. Igualmente, procura contribuir para o desenvolvimento sustentável de comunidades, com práticas inovadoras que fomentem a mudança de atitudes e valores locais. Apoiar, por isso, empreendedores na criação do seu negócio social e ajudar entidades que queiram desenvolver novas fontes de negócio com fins sociais.

Projeto “Comércio Solidário e Sustentável”

Assentando na Economia Solidária e na Ecologia (ecoturismo, turismo de natureza, turismo em espaço rural, produção biológica) como pilares essenciais e estimuladores do “germinar” (crescimento e desenvolvimento) sustentável das regiões do interior português, a EcoGerminar criou o projeto “Comércio Solidário e Sustentável” (CSS) que valoriza e certifica os produtos regionais associando-os a práticas susten-

táveis. Construiu-se um selo de certificação que adapta o modelo de comércio justo ao território nacional, contribuindo-se ao mesmo tempo para a criação de uma rede de postos de comercialização e divulgação.

Comunidade Vida e Paz



A Comunidade Vida e Paz é uma IPSS, canonicamente ereta, com personalidade jurídica do foro canónico e civil, sediada no concelho de Lisboa, que visa prestar apoio espiritual e material a pessoas em situação de rutura familiar e social, de acordo com os princípios do Evangelho e da Doutrina Social da Igreja (informações manifestas nos estatutos da associação). Pretende ajudar a desenvolver nas pessoas, em situação de vulnerabilidade, a consciência da sua dignidade, o desejo de mudança de vida e a capacidade da realização pessoal, proporcionando experiências de vida comunitária equilibradoras, programas de tratamento, recuperação e reabilitação nas áreas da saúde física e mental e também formação técnico-profissional.

Com vista a uma apropriada reabilitação psicossocial que proporcione a reinserção na sociedade, a Comunidade Vida e Paz cria e dinamiza respostas, de referência e de excelência, às necessidades e potencialidades das pessoas sem-abrigo ou em vulnerabilidade social, respeitando os princípios da dignidade humana, bem comum, justiça social e subsidiariedade e apelando a valores como a esperança, a comunidade, a solidariedade, o comprometimento, entre outros.

Medição e Avaliação do Impacto Social da Comunidade Vida e Paz

Não menosprezando a variedade e a riqueza das respostas sociais que a Comunidade Vida e Paz oferece a pessoas em situação de vulnerabilidade social, considerou-se importante apresentar um dos novos projetos (em curso), que tem como objetivo realizar um diagnóstico social e elaborar diversas recomendações para medir e avaliar o impacto social gerado pela organização.

A partir de uma parceria com a Everis (consultora multinacional), a Comunidade Vida e Paz deseja aferir os resultados da sua ação, compreendendo se está a intervir de acordo com a sua missão, a sua visão e os seus princípios e valores.

Em entrevista realizada ao Dr. Henrique Joaquim, presidente da Comunidade Vida e Paz, percebeu-se que a metodologia utilizada para medição e avaliação do impacto social da organização é a *Social Return on Investment* (SROI) que, sucintamente, se traduz numa análise custo-benefício do valor social gerado pela intervenção, neste caso, da associação, comparando esse valor produzido pela intervenção (benefícios) com a despesa necessária (investimento).

Como se constatou, a partir da entrevista realizada, o que se pretende e, citando palavras do Dr. Henrique Joaquim, é «aferir» se os resultados das ações da organização estão em concordância com a sua intenção; perceber se, de facto, se está a contribuir para a capacitação, para a autonomia e para o bem-estar das pessoas ou se a intervenção se está a desviar dos reais propósitos da associação. A grande diferença nesta aferição é que a mesma é realizada pelas pessoas envolvidas, por todos os *stakeholders* (partes interessadas) e não apenas a partir de critérios quantificáveis. Como afirma o Dr. Henrique: «Não é aferir para quantificar, não é esse o fim, é sim um meio que me permite perceber onde estou face à missão, à visão, à natureza da organização».

Para além de se compreenderem os benefícios e as “perdas” (em termos de bem-estar, autonomia, etc.)

da intervenção (para os profissionais, para os voluntários, para os beneficiários e restantes partes interessadas), a aplicação desta análise permite também que se criem relações com outro dos setores da sociedade – o mercado. Aqui, e como refere o presidente da Comunidade Vida e Paz, impõe-se um desafio às organizações do terceiro setor e, neste caso, à associação: não se deixarem «mercadorizar» ou «laicizar», conseguindo comunicar com o mundo do mercado; ou seja, ter consciente a sua identidade, o seu “ADN” e criar relações de parceria e de cooperação.

Santa Casa da Misericórdia de Lisboa



Com 515 anos de história e de pioneirismo na procura de novas respostas sociais, a Santa Casa da Misericórdia de Lisboa (SCML) é uma pessoa coletiva de direito privado e utilidade pública administrativa que prossegue o seu exercício na área do município de Lisboa (informações retiradas dos estatutos, presentes no Decreto-Lei n.º 235/2008).

A SCML tem como fins a realização da melhoria do bem-estar das pessoas, prioritariamente dos mais desprotegidos e vulneráveis, promovendo a sua autonomia e inclusão social em prol de uma sociedade mais justa e mais humana, tendo em conta diferentes áreas de intervenção (infância e juventude, população idosa, pessoas portadoras de deficiência, família e maternidade, grupos sociais desfavorecidos e desenvolvimento comunitário).

Sendo mais conhecida pela sua ação social e por assegurar a exploração dos jogos sociais do Estado

português, importa também mencionar que desenvolve um importante trabalho nas áreas da saúde, educação e ensino, cultura e promoção da qualidade de vida. Intervém igualmente no auxílio e realização de atividades para a inovação, qualidade e segurança na prestação de serviços e no fomento de iniciativas no âmbito da economia social. Pode, ainda, por solicitação estatal ou de outras entidades públicas, desenvolver atividades de serviço ou interesse público.

A importância de ações comprometidas com o bem-estar social nas várias Unidades de Desenvolvimento e Intervenção de Proximidade (UDIP) da Misericórdia de Lisboa

De entre a variada intervenção da ação social da SCML, optou-se por fazer alusão às UDIP que estão integradas na Direção de Desenvolvimento e Intervenção de Proximidade (DIDIP) que, por sua vez, pretende promover processos de autonomia e inclusão social, colaborando igualmente na conceção e formulação de políticas de ação social a prosseguir pela Misericórdia de Lisboa.

Organizadas por unidades geográficas, priorizando uma intervenção social próxima, territorializada e integrada e de entre as suas diversas competências, as UDIP asseguram o acolhimento social da população residente na área geográfica abrangida procurando, complementarmente, desenvolver ações participadas, cooperantes e emancipadoras junto e com as próprias pessoas que são parte integrante dos territórios.

A intervenção nas, com e pelas próprias comunidades, junto dos cidadãos, possibilita não apenas uma relação muito próxima, de escuta ativa e de partilha com as pessoas, mas também um conhecimento real e aprofundado das potencialidades e das fragilidades dos indivíduos e dos locais onde residem/ permanecem, facilitando um encontro de oportunidades de ação com parceiros locais, quer públicos quer privados.

Ao mesmo tempo, esta intervenção tão rica e diversificada das UDIP, que permite uma ação individualizada, grupal e comunitária, deve estimular e proporcionar o comprometimento de todas as partes constituintes das comunidades – Estado/público, privado/ mercado, terceiro setor – para um desenvolvimento, uma melhoria sustentável para todos e com todos os cidadãos incluídos nos territórios, para a sua qualidade de vida e bem-estar individual e social. A intervenção sustentável das UDIP consciencializa os cidadãos, na sua singularidade, e os parceiros, no seu conjunto, para uma maior interdependência e sensibilidade social para com o próximo.

Associação Nacional de Direito ao Crédito



A Associação Nacional de Direito ao Crédito (ANDC) é uma associação privada sem fins lucrativos, fundada em 1998 por um conjunto de pessoas que desejavam promover em Portugal o desenvolvimento da experiência do Grameen Bank, criado por Muhamad Yunus no Bangladesh (1976). Em 2004, considerou-se que a ANDC tinha “utilidade pública”, pelo que passou a dispor de um Estatuto de Utilidade Pública.

Sendo a instituição portuguesa mais antiga de microcrédito, trabalha para apoiar pessoas que não têm acesso ao crédito bancário (nas condições normais de mercado) e que precisam de um empréstimo para criar o seu próprio negócio. O empréstimo tem valores definidos e a pessoa que pretender criar o negócio tem que reunir condições específicas (expressas em www.microcredito.pt). Para além do empréstimo que é concedido, a ANDC esclarece dúvidas que se pren-

dam com a abertura da empresa e com outras exigências administrativas, ajuda na preparação do plano de financiamento e acompanha o microempresário na criação e no desenvolvimento do negócio. De acordo com as parcerias que mantêm, podem-se obter informações não apenas junto da ANDC, mas também em Câmaras Municipais e Instituições de Solidariedade Social.

Reinventar os objetos

A “Água de Prata”, situada em Évora, nasceu em 2006 e é um dos exemplos da capacidade de iniciativa e de autonomia de um criador português que, com o apoio do microcrédito, superou a situação de desemprego ao desenvolver uma marca de produtos artesanais que explora a utilização da lã de Arraiolos para fins diversos (mobiliário, tapeçaria, etc.).

Com formação em comunicação, o microempresário que deu vida à “Água de Prata” confere uma originalidade e identidade próprias a peças diversas, jogando com as cores vivas e a qualidade e resistência da lã de Arraiolos, fazendo dessa arte o seu próprio negócio.

Cáritas Diocesana do Funchal



A Cáritas Diocesana do Funchal é uma IPSS que detém personalidade jurídica do foro canónico e do foro civil. Sendo um serviço e um organismo oficial da Diocese do Funchal, visa exercer a caridade cristã, de forma estruturada, apoiando as pessoas que mais necessitam. Procurando gerir os diferentes e complementares contributos de pessoas e entidades, a Cári-

tas Diocesana do Funchal coloca bens e serviços doados à disposição da comunidade, pretendendo apoiar pessoas em situação de vulnerabilidade social, ajudando a torná-las mais autónomas e redistribuindo os bens partilhados de forma mais justa.

Projeto “Um Presente, Um Sorriso”

Desenvolvido pela SIC Esperança e pela Cáritas Diocesana do Funchal, em parceria com a Escola Superior de Enfermagem de São José de Cluny, o Projeto “Um Presente, Um Sorriso” teve início em outubro de 2013. Pretendem-se realizar oito ações de formação sobre os cuidados a ter com bebés entre os 0 e os 18 meses, nos concelhos de Câmara de Lobos, Funchal, Santa Cruz e Machico, com a participação de famílias de baixos recursos económicos que se encontram em situações de risco (sinalizadas por diversos parceiros da comunidade). No final de cada ação realizada é entregue às famílias que participaram um *kit* de higiene, alimentação, vestuário e brinquedos para o bebé desejando-se, com a execução do projeto, sensibilizar os cuidadores para a importância de proporcionar às crianças a satisfação das suas necessidades (ao nível dos cuidados de higiene e alimentação, afeto, saúde e segurança) para o seu desenvolvimento integral, pleno e saudável.

Norte Crescente



A Norte Crescente – Associação de Desenvolvimento Local – é uma IPSS, sem fins lucrativos, e uma associação de juventude.

Constituída em 2003, pretende ser um impulso para o desenvolvimento integrado das freguesias da costa Norte do concelho de Ponta Delgada, intervindo de forma integrada, nas áreas social, cultural, desportiva, económica, ambiental, juvenil e educativa, fomentando sinergias através do aproveitamento de recursos (humanos, materiais e financeiros) locais.

Projeto “Igualdades”

De entre os variados projetos que detém, de acordo com as áreas em que intervém, a Norte Crescente tem um que se enquadra na área de igualdade de oportunidades da associação.

O projeto “Igualdades” é um espaço aberto a toda a comunidade, especialmente a crianças e jovens em idade escolar e a professores, onde o que se pretende é contribuir para a consciencialização da população para os problemas de desigualdade de oportunidades, discriminação e violência, esperando-se que se alterem ou modifiquem comportamentos e mentalidades. Para tal e sendo este um projeto financiado pela Direção Regional da Igualdade de Oportunidades (DRIO) do Governo dos Açores, são realizadas ações de sensibilização e oficinas temáticas sobre os diversos assuntos da igualdade com o intuito, sobretudo, de mostrar que a igualdade de oportunidades deve ser a afirmação e o exercício de uma efetiva cidadania a que todos têm direito e dever.

Que caminhos e que prioridades/desafios são prementes de seguir?

A exposição longa e aprofundada de algumas respostas sociais e de alguns projetos de diversas e distintas organizações do terceiro setor, após uma contextualização do mundo moderno e discussão sobre o lugar e o papel do terceiro setor na sociedade portuguesa, foi propositada para estimular a reflexão de todos, porque todos integram e são parte constituinte da sociedade, com direitos e deveres, e foi pensada também para alertar consciências, para se compreender onde e como se está, o que há a fazer para continuar a percorrer o caminho e onde e como se quer chegar.

Percebe-se o contexto de incerteza e de risco em que os cidadãos vivem ou sobrevivem. Há novos e já existentes problemas que se complexificam face às profundas transformações que atravessam o mundo contemporâneo.

Assiste-se a uma redução das garantias dos sistemas de bem-estar associada a novos problemas sociais, ecológicos, financeiros, económicos e políticos que são conduzidos pelo desenvolvimento de um capitalismo tecno-global que prioriza a avaliação e a gestão de riscos em detrimento do atendimento das necessidades das pessoas e da alocação de recursos (Amaro 2012). Importa mesmo referenciar, segundo a perspetiva da autora que, numa lógica de democratização dos riscos, se entende que cada indivíduo se responsabiliza pela gestão dos seus próprios riscos, sendo capaz de assumir as consequências de uma eventual incapacidade, dando-se como exemplo as restrições à atribuição do subsídio de desemprego numa altura em que o mundo do trabalho está em retração.

Focalizando-se nos propósitos de algumas organizações, explanados no presente artigo, como se fomenta uma verdadeira e real inclusão social se, por exemplo, predominam trabalhos precários que promovem a própria exclusão? Como se favorece a autonomia, a emancipação, a realização pessoal se não há uma igualdade de oportunidades, se não há uma

igualdade de todos em dignidade e direitos? Que papéis têm as organizações do terceiro setor, o Estado e o mercado nesta matéria? Que relações podem estabelecer para, em conjunto, fomentarem uma sociedade mais justa, mais digna, mais solidária, orientada para o bem-estar dos cidadãos?

Estas e outras questões, aqui enunciadas, são de importante análise e reflexão para que as estruturas que compõem a sociedade – Estado, mercado e terceiro setor – tendo consciência das suas especificidades, aliem esforços de crescimento e desenvolvimento para a felicidade e qualidade da vida humana.

Verifica-se, de facto, que o terceiro setor é heterogéneo, mas complementar entre si, porque visa o bem-estar humano e social, porque respeita e deseja promover valores como a solidariedade, a justiça, a igualdade e a não discriminação, a coesão social (de acordo com a Lei de Bases de Economia Social, 2013). Todavia, como se percebem as intenções, os propósitos das organizações na própria intervenção? Como se detetam valores como a justiça e a solidariedade na atuação, na promoção da autonomia, na realização pessoal, no bem-estar?

É notório o trabalho de organizações do terceiro setor como as aqui focadas; entende-se a riqueza e a exigência da intervenção. Exemplificando, o projeto “Abrir Espaço à Saúde Mental” da ENCONTRAR+SE, ao sensibilizar e informar jovens para os problemas de saúde mental existentes tentando, simultaneamente, reduzir atitudes estigmatizantes e discriminatórias, está a respeitar e a promover a justiça e a solidariedade. Está a reconhecer que existem pessoas com doenças mentais, por vezes graves, que merecem respeito e que possuem igualdade na dignidade e nos direitos. Ao mesmo tempo, está-se a incentivar a procura de apoio precoce, caso necessário.

Também, ao cuidar de uma pessoa idosa, ao colocar-se no seu lugar, reconhece-se que a pessoa detém necessidades que não são somente físicas, mas igualmente psicológicas, sociais, espirituais (dando o exemplo dos lares da SCMP para pessoas idosas).

Conceder um microcrédito a pessoas que não conseguem aceder ao crédito normal, é reconhecer que o outro deve ter igual oportunidade no acesso a um empréstimo para criar um projeto seu, uma vontade e um desejo que todos podem ter, promovendo em última instância a sua autonomia, a sua realização pessoal, os seus direitos, o seu bem-estar.

Aferir o impacto social da Comunidade Vida e Paz pelas próprias pessoas que, de diferentes formas, estão associadas à mesma é compreender se se está a responder às necessidades das pessoas em situação de vulnerabilidade social, se se está a ajudar a recuperar a sua dignidade, a (re)construir o seu projeto de vida.

Mas, e como também o Dr. Henrique Joaquim mencionou numa entrevista que realizámos, é imprescindível que os profissionais, assim como os voluntários compreendam e estejam comprometidos com a missão, com a visão e sobretudo com os princípios e valores da organização entendendo-se, por exemplo, quando a intervenção é a desejada ou quando se desvia dos reais intentos. De igual modo, as pessoas que beneficiam dos serviços do terceiro setor têm um papel primordial uma vez que, por exemplo, ajudam a perceber se se está a colmatar as suas dificuldades e necessidades se se está a contribuir para a sua autonomia, para o seu bem-estar ou para outros benefícios que possam não ser reconhecidos pela entidade.

Mas será que sem uma ação concertada entre todas as estruturas da sociedade os propósitos, os princípios e os valores que o terceiro setor respeita e fomenta são sustentáveis?

Considera-se que problemas estruturais, como o desemprego, a pobreza, a exclusão social, exigem respostas estruturadas, ou seja, reflexões e ações envolvidas por todos os agentes da sociedade.

Como Ferreira (2004) aponta, para além da democracia interna das organizações do terceiro setor e da capacidade de resposta às necessidades sociais das pessoas que servem, estas entidades têm de influenciar o processo político nas suas várias fases e

isso prende-se, exatamente, com o lugar que têm que ocupar na estrutura societal.

Para esta autora, que detém como exemplos e modelos outras tipologias de sistemas de bem-estar, as organizações do terceiro setor têm que possuir a capacidade de chegar à agenda política nacional, tendo o Estado que aceitar e contribuir, para que se construam políticas sociais adequadas às necessidades e fragilidades dos cidadãos. Ferreira alerta mesmo que têm que se criar quadros legais que promovam o papel das organizações do terceiro setor como militantes e vozes de pessoas que não têm acesso ao sistema político.



Esta perspectiva, devidamente organizada, cruza-se, por exemplo, com uma das fragilidades que a associação ENCONTRAR+SE aponta. Tendo-se constituído, exatamente, pela necessidade de desenvolver soluções para as dificuldades encontradas no desenvolvimento, implementação, avaliação e investigação de respostas adequadas à reabilitação psicossocial de pessoas com doença mental grave, a associação continua a tentar encontrar formas de dar voz às pessoas que sofrem de problemas de saúde mental, num contexto, no seu entender, de políticas de saúde mental ineficazes (informações recolhidas com base no plano de atividades e orçamento de 2013 da associação).

Ora, organizações como a ENCONTRAR+SE que apoiam pessoas e seus familiares com problemas de saúde mental não poderiam dar o seu contributo e influenciar as políticas de saúde para que estas se coadunassem com as reais potencialidades e fragilidades das pessoas que se encontram nesta situação?

Pedindo de empréstimo o propósito da associação EcoGerminar – «gerar valor sustentável do local para o global» – torna-se importante que se criem sinergias entre o Estado e o terceiro setor, para que se concebam soluções reais e adequadas para situações e necessidades vivenciadas por cidadãos concretos. É primordial que, por exemplo, o Estado conheça o trabalho realizado pelo terceiro setor a nível local, que controle e avalie as atividades dinamizadas, porque e como menciona Ferreira (2004), a não participação/cooperação pode colocar em causa os próprios direitos básicos das pessoas.

Não se descurando os aspetos positivos e as mais-valias, existem relações de organizações do terceiro setor com o Estado que exprimem boas práticas de intervenção. A título de exemplo, o protocolo de cooperação da SCMP com a Direção-Geral dos Serviços Prisionais para gestão do EPESCB elucida o produtivo e sustentável contributo que duas entidades (do Estado e do terceiro setor) fornecem para o fim último de acompanhar, desenvolver e estimular competências de pessoas que se encontram em situação de reclusão.

Na lógica de Almeida (2011), conjuntamente com o Estado e com o mercado, o terceiro setor é parte constitutiva da configuração institucional dos sistemas socioeconómicos. Por tal, existem relações que podem ser estabelecidas, não somente com o Estado/público, mas também com o mercado/economia/privado.

A Comunidade Vida e Paz é um exemplo ilustrativo das relações que se podem criar entre o terceiro setor e o setor privado. Como se pôde verificar, esta organização, para além de ter procurado uma empresa, nesta caso a Everis, para a apoiar (com os instrumentos e técnicas necessários) na aferição do impacto social, percebe que, igualmente, através da construção de indicadores fiáveis no decorrer dessa aferição se consegue traduzir, numa linguagem acessível ao mercado, o fruto do trabalho da Comunidade Vida e Paz. Isso permite que o setor privado conheça e compreenda o valor social criado pela intervenção

da organização, possibilitando-se assim a construção de relações de cooperação e de complementaridade de ofertas/ benefícios entre as duas estruturas de governação societal.

Como o Dr. Henrique Joaquim mencionou, na entrevista realizada, «o segredo da promoção e do desenvolvimento velocíssimo do capitalismo é a capacidade de incorporação das críticas, do fator crítica; um dos pilares em que assenta o espírito do capitalismo é a capacidade que este tem de incorporar as críticas». Por isso e detendo consciência das suas especificidades, do seu propósito, também o terceiro setor tem que estar aberto a críticas (construtivas), tem que saber relacionar-se e colaborar com os outros setores, neste caso, o privado.

Nestas relações do terceiro setor com o Estado/público e com o mercado/economia/privado, compreendendo-se que cada um deve deter consciência do que os diferencia, mas também do que os torna mais fortes ao cooperarem, pois têm o fim último de proporcionar condições dignas de vivência à humanidade, de garantir o bem-estar individual e coletivo. Evita-se, por exemplo, o crescimento desligado da felicidade humana, possibilita-se a priorização da inclusão e a redução das desigualdades como focos essenciais para a competitividade económica. Ou seja e sem perder, como diz o presidente da Comunidade de Vida e Paz, o «ADN» das entidades, estas colaboram entre si, partilham o que de melhor têm e fazem, construindo-se assim uma sociedade mais justa (reconhecendo-se o valor da pessoa, da sua dignidade e dos seus direitos) e mais solidária, mais empenhada para o bem comum, para a igualdade em dignidade e direitos.

Para uma sociedade por, com e para todos, precisa-se da singularidade de cada um e da comunidade como um todo, numa relação de interdependência e partilha, de forma justa e solidária. 

Bibliografia

- ALMEIDA, Vasco – Estado, mercado e terceiro setor: a redefinição das regras do jogo. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 95 (2011) 85-104.
- AMARO, Maria Inês – *Urgências e Emergências do Serviço Social: fundamentos da profissão na contemporaneidade*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012.
- Comunidade Vida e Paz – *Estatutos*. Disponível em <http://cvidaepaz.pt/site/quem-somos/documentos/>.
- Deputados do PSD – *Projeto de Lei n.º 514/XI: Lei de Bases da Economia Social*. Lisboa, 2011.
- Diário da República*. I Série, n.º 88, 8 de maio de 2013, p. 2727-2728.
- Diário da República*. I Série, n.º 234, 3 de dezembro de 2008.
- ENCONTRAR+SE – *Plano de Actividades e Orçamento 2013*. 2012. Disponível em <http://www.encontrarse.pt>.
- ENCONTRAR+SE – *Estatutos Actualizados*. 2007. Disponível em <http://www.encontrarse.pt>.
- FERREIRA, Sílvia – Observando a indecibilidade da participação do terceiro setor na governação em rede. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 97 (2012) 107-132.
- FERREIRA, Sílvia – O papel de movimento social das organizações do terceiro sector em Portugal. In APS (org.) – *V Congresso Português de Sociologia*. Braga: APS, 2004.

Gosta de escrever?

A sua tese de doutoramento dava um livro?

Conhece alguém com uma história de vida que merece ser contada?

Tem lá em casa uns poemas que gostava de valorizar?

E que tal fazer um livro com as composições escolares dos seus filhos para oferecer à família?



Com a ajuda da beebook.pt qualquer pessoa pode fazer o seu próprio livro com a mesma qualidade das edições profissionais, de forma fácil, económica e sem necessitar de conhecimentos técnicos específicos.

Na beebook.pt, tem tudo o que necessita para preparar e editar 1, 5, 20 ou os exemplares que quiser do seu próprio livro para oferecer, distribuir pela família e amigos, para memória futura ou mesmo para vender.

- > **fazer um livro está ao alcance de todos**
- > **pequenas tiragens com um valor à sua medida**
- > **calculadora de preços online**
- > **guia de paginação gratuito**
- > **qualidade profissional**



beeBook.pt
O seu livro, feito por si.

“

A caridade que deixa o pobre na pobreza não basta.

A verdadeira misericórdia, a que Deus nos concede e ensina,
exige justiça, pede que o pobre encontre o caminho para deixar de o ser.

”

Papa Francisco