

GLOBALIZAÇÃO E SAÚDE NO BRASIL: A BUSCA DA SOBREVIVÊNCIA PELAS CLASSES POPULARES VIA QUESTÃO RELIGIOSA

Victor Vincent Valla

1. Introdução.

O lugar de onde falo é o da educação popular e saúde e a preocupação central é a das relações entre os mediadores (educadores populares, professores, religiosos, técnicos) e as classes populares. A idéia básica do artigo é que termos como “redes sociais” e “poder” se relacionam mais com as formas em que as classes populares se defendem e como buscam sua sobrevivência diante de quem as dominam. Trata-se de uma postura de defesa, e neste sentido as classes populares se preocupam com que a justiça seja feita mais do que alcançarem o poder (Chuai, 1989:54). Assim, trabalho com a idéia de que as redes sociais das quais as classes popular participam já existem e que o poder que buscam é o de se defender deste capitalismo dito “selvagem”, buscando dessa forma sua “sobre-vida”.

A crise do que se fala se refere à inserção da América Latina no atual processo de mundialização. Stotz lembra que as empresas transnacionais -- em número cada vez menor, em virtude de fusões e incorporações -- passaram a impor seus interesses em todos os cantos do planeta, envolvendo questões como o grau de proteção das economias nacionais, o âmbito da intervenção direta do Estado na economia e os limites para o endividamento público em função de gastos sociais. Mas o problema é que os sacrifícios impostos à maioria das populações que vivem apenas do seu trabalho não tem a contrapartida de economias em crescimento -- pelos menos a taxas compatíveis com as populações e com garantia de melhoria da renda e bem-estar. O mundo do trabalho hoje está constrangido, de um lado, pelo desemprego estrutural e, de outro, pela precarização do trabalho (Valla e Stotz, 1997, p. 7-8). Desde a implantação do Plano Real, por exemplo, pelo menos 800.000 empregos já foram perdidos, enquanto 2.500.000 vagas de trabalho já têm sido eliminados desde o início dos anos 90 (Rodrigues, 1997, p. 1).

Em fevereiro deste ano haviam 1.474.013 desempregados nas seis maiores regiões metropolitanas do Brasil. Trata-se do maior número de desempregados na história do país (Brafman, 2000: 13). Ao mesmo tempo, a indústria brasileira registrou seu melhor empenho

desde 1997, demonstrando que a melhoria da economia, aos olhos do governo, não necessariamente reflete nas condições de vida das classes populares (Clemente, 2000: 2-1). Mas esse fato traz pouco otimismo, pois não há previsão da índice de juros cair para estimular o crescimento econômico. Luís Gonzaga Bellosso, da Unicamp, coloca que “Essas história de que não dependemos mais de capitais de curto prazo é conversa fiada”, pois os juros altos são para atrair mais investimentos de capital estrangeiro especulativo e não para conter a inflação (Ribeiro, 2000: 2-1). Tão grave é a situação econômica do país que o 1% mais rico da população detém 13,8% da renda total, enquanto os 50% mais pobres, 15,5% da renda. Ou seja, um rico ganha tanto quanto 50 pobres (Escóssia e Grillo, 2000, 3-1).

O pagamento da dívida externa, já consome 65% do PIB do país, e o governo já começa a gastar as verbas dos projetos sociais para poder cumprir com seus “compromissos” com o FMI. O PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento) da ONU advertiu o governo brasileiro que não somente são os seus gastos na área social muito aquém do esperado, mas que beneficiam mais as classes médias e os ricos que os pobres (Rossi, 2000: 2-11). E desde 1998 a Caixa Econômico Federal não libera dinheiro do Governo Federal para saneamento básico como forma de cumprir com as metas do FMI. Os especialistas em saneamento básico lembram que, num período de três anos, cada dólar gasto em saneamento significa três dólares economizados em saúde. Este ano o Governo Federal cortou em mais de sete bilhões de reais gastos na área social de saúde, educação, assistência e reforma agrária (Pacelli, 2000: 4). A situação nos países em desenvolvimento é muito dramática porque políticas, instituições e serviços voltados para a proteção social -- que nunca foram muito eficazes e dificilmente tinham caráter universal -- vêm sendo revistas, desmontadas ou limitadas.

Entretanto a profunda crise daí decorrente deve estimular reflexões e proposições capazes de redimensionar as relações entre o Estado e a sociedade, particularmente para favorecer a ampla maioria dos que se encontram excluídos dos benefícios da riqueza e do bem-estar. Com isso Stotz chama atenção para a necessidade de superar a mera defesa do papel do Estado em prover diretamente ou em regular a oferta privada (contratada ou autônoma) de serviços. Para que tais serviços contemplem de fato as necessidades sociais

das populações, precisam levar em conta, obrigatoriamente, o que as pessoas pensam sobre seus próprios problemas e que soluções espontaneamente buscam. (Valla e Stotz, 1997: 8).

Até recentemente, a proposta hegemônica entre aqueles que se preocupam com a qualidade e quantidade dos serviços básicos, e, portanto, com o destino do dinheiro público, era a de reivindicação e pressão sobre os governantes (Valla, 1991: 95-96). Embora se julgue que tal proposta seja correta --e na última instância é como se provoca mudanças no mundo político, ou pelas eleições, ou nas ruas -- o que se observa em quase toda a América Latina é uma certa perplexidade quanto aos resultados obtidos. O rígido mas contraditório controle fiscal exercido a partir do Governo Federal -- seja em atendimento às exigências do Fundo Monetário Internacional, seja em gastos do dinheiro público, como, por exemplo, no pagamento da dívida externa ou no solucionamento dos bancos privados em apuros -- gera um ambiente de penúria e controle de tal modo que as autoridades contam com estes limites para poder dar pouca atenção às reivindicações dos setores organizados da sociedade civil de caráter popular.

A recente epidemia de cólera no Peru, por exemplo, teve como desfecho uma surpreendentemente baixa taxa de mortalidade, mas muito mais em função da iniciativa dos grupos populares do que em função dos investimentos do governo peruano. Simbolicamente denominado o "duplo caminho", este movimento, de um lado, cobrou do governo o que seria da sua responsabilidade, e, de outro lado, quando percebeu que o governo não respondia com os recursos necessários para combater adequadamente a epidemia, implementou uma política própria de mutirão para salvar os atingidos (Valla, 1996: 3).

O sacrifício que está sendo imposto a milhões de pessoas reabre a discussão dos problemas sociais como não sendo questões apenas do Estado. Necessariamente, a formação do mundo neo-liberal excludente, "cria novas 'autonomias' na base da sociedade....e remete para a construção de um outro mundo, com um novo tipo de consciência social, estimulada pela solidariedade, que se traduza em atos concretos vivenciados pelas pessoas no seu cotidiano" (Genro, 1997: 3).

2. Apoio social e formas de saúde alternativa.

Os graves problemas de desemprego e crescente pobreza indicam os limites do sistema de saúde atual. Há um questionamento que se difunde entre profissionais de saúde: se a maneira que o atendimento de saúde se estrutura no Brasil seja capaz de lidar com que alguns chamam de “sofrimento difuso apresentado pelas classes populares”. Alguns profissionais estimam que quase 60% das consultas tratam de problemas psicossomáticos, onde o tempo necessário de lidar com cada paciente não coaduna com a relação eficiência-eficácia (Valla e Siqueira, 1996: 89).

O que está em discussão é a real capacidade do Estado brasileiro, como se estrutura hoje, de satisfazer as demandas que as classes populares vêm apresentando. “Fazer o melhor possível” em cada unidade de saúde do país é certamente importante, mas não necessariamente leva em conta uma grande parcela da população que não se apresenta mais às unidades de saúde. Também não leva em conta se todas as queixas apresentadas são solucionadas de uma forma satisfatória (Vasconcelos, 1998: 47).

Inicialmente, o que se propõe é lançar mão de um debate da saúde pública que ocorreu com muito intensidade em setores progressistas nos Estados Unidos na década dos anos oitenta. O debate em torno do que se chama *social support*, isto é, apoio social, está relacionado com a crise de saúde pública naquele país, mas que foi desenvolvido numa conjuntura diferente à da mundialização no Brasil. Neste sentido, propõe-se uma releitura da proposta norte-americana, mas à luz destes aspectos particulares da sociedade brasileira (Valla, 1996: 4-5).

Apoio social se define como sendo qualquer informação, falada ou não, e/ou auxílio material, oferecidos por grupos e/ou pessoas que se conhecem, que resultam em efeitos emocionais e/ou comportamentos positivos. Trata-se de um processo recíproco, isto é, que tanto gera efeitos positivos para o recipiente, como também para quem oferece o apoio, dessa forma permitindo que ambos tenham mais sentido de controle sobre suas vidas e que desse processo se apreende de que as pessoas necessitam umas as outras (Minkler, 1985: 305). Uma proposta, que embora não fosse uma questão essencial quando o debate foi lançado originalmente, aproxima muito da discussão que se trava hoje no Brasil sobre a solidariedade.

Essencialmente, o debate em torno da questão do apoio social se baseia em investigações que apontam para o seu papel na manutenção da saúde, na prevenção contra doença e como forma de facilitar a convalescença. Uma das premissas principais da teoria é a de que o apoio social exerce efeitos diretos sobre o sistema de imunidade do corpo, isto é, como *buffer*, no sentido de aumentar a capacidade das pessoas a lidar com o estresse. Outro possível resultado do apoio social seria sua contribuição geral da sensação de coerência da vida e o controle sobre a mesma, que, por sua vez, afeta o estado de saúde de uma pessoa de uma forma benéfica (Cassell, 1976: 122).

Em momentos de muito estresse, o apoio social contribui para manter a saúde das pessoas, pois desempenha uma função mediadora. Assim, permite que as pessoas contornem a possibilidade de adoecer como resultado de determinados acontecimentos, como, por exemplo, a morte de alguém da família, a perda da capacidade de trabalhar, ou um despejo da casa onde se reside por muitos anos.

Cassell levanta a hipótese de que lugares de alta densidade populacional não necessariamente aumentam a suscetibilidade à doença por causa da densidade em si, mas por outras razões. Uma sensação de não poder controlar sua própria vida juntamente com a sensação de isolamento podem ser relacionados com o processo de saúde doença. A proposta do apoio social sugere que as conseqüências da desorganização social não necessariamente atinge todas as pessoas afetadas da mesma forma. Estudos têm demonstrados que os apoios disponíveis de determinadas organizações sociais podem influir benéficamente no sentido de proporcionar fatores de proteção contra o aparecimento de doenças, oferecendo melhorias de saúde física, mental e emocional (Cassell, 1974: 1041). Trata-se da noção de *empowerment*, isto é, um processo pelo qual indivíduos, grupos sociais e organizações passam a ganhar mais controle sobre seus próprios destinos e para quem a vida tem sentido (Minkler, 1985: 304-305).

3. Saúde alternativa, religiosidade e as classes populares.

Embora a proposta de apoio social não seja uma solução para a crise de saúde, foi essa própria crise que serviu como motivo para que fosse discutido. Em propor a questão do apoio social, não se busca apenas uma solução pontual para os chamados “excluídos”, mas embutido na proposta está a pergunta se tal proposta não merece ser considerada

também exclusivamente por seus méritos. Nesse sentido, serve como uma espécie de trampolim para rever a relação da saúde com a questão médica.

De um lado, o apoio social oferece a possibilidade de realizar a prevenção através da solidariedade e apoio mútuo; de outro, oferece também uma discussão para os grupos sociais sobre o controle do seu próprio destino e a autonomia das pessoas face à hegemonia médica, através da “nova” concepção do homem como uma unidade só (Tognoni, 1991: 1; Valla, 1996: 8).

É neste sentido que a discussão do apoio social, dentro de um contexto de uma relação homem integral e meio ambiente, cabe como questão nos currículos das escolas públicas, nas plataformas dos partidos políticos mais progressistas, nas associações profissionais e de moradores, e, nas igrejas. Uma das propostas deste trabalho é relacionar a questão do apoio social com a religiosidade das classes populares.

Bermann (1995: 115) chama atenção para o efeito ideológico do termo “estresse”. Normalmente a discussão desse termo se desenvolve em torno do resultado, e não em torno do processo em si, que é mais importante. Tratar apenas as sintomas transmite a ilusão de que o problema está no mal-estar que a pessoa sente quando procura assistência, dessa forma não sendo visto como parte de um processo mais longo que acaba produzindo o mal-estar (Stotz, 1996: 44-45). Neste sentido, esconde o desgaste do trabalho excessivo que o trabalhador se submete para não perder o emprego, como também os horários irregulares que impõe o trabalho precário e terceirizado. Quem não tem emprego fixo que coaduna com seus interesses dificilmente escapa do mercado informal e um “trabalho frustrante”. Um trabalho frustrante para as classes populares não se trata de uma “má escolha”, mas quase sempre de uma “única escolha” por causa das poucas ofertas no mercado.

Embora não se pretenda negar os processos de estresse que ocorrem aos membros das classes média e alta, ao mesmo tempo se quer chamar atenção para o fato de que as classes populares nas grandes cidades tendem a sofrer um processo de estresse muito mais intenso. A vereadora Jurema Batista do Rio de Janeiro pergunta se há remédio para pressão arterial alta quando o helicóptero da Polícia Militar sobrevoa a favela procurando componentes do narcotráfico. Até as pequenas irritações podem significar para as classes

médias um engarrafamento no trânsito, mas para o morador da favela trata-se frequentemente de uma falta de água contínua ou quedas frequentes na voltagem e a danificação dos eletrodomésticos (McEwen, 1998).

Uma das propostas para o combate ao estresse é a de introspecção e meditação. Embora teoricamente a prática de meditação não seja impossível em qualquer circunstância, certamente um lugar relativamente espaçoso e quieto facilita a concentração. Normalmente o período de meditação mais curto, uma hora, é dividido em duas partes: uma meia hora de ouvir uma leitura para fazer a passagem da rua para a sala de meditação, e uma meia hora de meditação de fato. Uma tarefa difícil para quem trilha o que Chuai (1989: 80-81) chama o “caminho estreito”, isto é, uma vida de pouco dinheiro, espaço e tempo livre.

McEwen lembra que essas recomendações não são suficientes em muitos casos, se não houver como agir na causa imediata do problema, pois o estresse tem causas sociais complexas, que não podem ser resolvidas pela medicina, como a pobreza, más condições de trabalho ou o ambiente poluído. McEwen acrescenta que pesquisas mostraram que quanto mais pobre uma pessoa, pior é sua saúde, não importando se ela tem ou não acesso a tratamento médico (McEwen, 1998: 177; Bonalume, 1998: 15).

Como ser menos competitivo e ansioso como forma de reduzir o estresse num mundo onde as ofertas do trabalho formal estão rapidamente declinando e onde o mercado informal está se saturando? Assumir uma postura desarmada, franca e aberta se relaciona pouco com uma parcela da população que como forma de sobrevivência emprega uma linguagem permeada do “duplo código”, onde o “dizer e desdizer” na mesma frase é um constante (Martins, 1989: 115)

Numa recomendação genérica, Garrido Pereira e Barros chamam atenção para a importância do desabafo e do não “engolir sapos”, pois assim, em vez de expulsar o veneno do corpo, faz com que seja acumulado e assim, expulso de outras formas. Mas o que pode significar “engolir sapos” ou desabafar para a maioria das classes populares? Desabafar na hora pode resultar em vários desfechos para as classes populares: pode significar perder o emprego, seja no trabalho da fábrica, seja como empregada doméstica. Numa cultura

machista, desabafar na hora, ou seja “não engolir sapo”, “não levar desaforo para casa”, pode terminar num enfrentamento com fim incerto.

É nesse sentido que cabe considerar como uma das explicações do extraordinário crescimento da presença das classes populares nas igrejas de todas as religiões, mas principalmente nas chamadas “evangélicas” ou “pentecostais”(Barros e Silva, 1995; Mariz e Machado, 1994: 140). Machado (1994: 30) observa que a falta de apoio institucional nesta época de mudanças sociais intensas faz com que essas igrejas ofereçam um “potencial racionalizador”, isto é, um sentido para a vida. Mariz (apud., Machado, 1996: 30), por sua vez, comenta a frágil presença dos partidos políticos, associações e o próprio Estado de Bem-Estar entre os pobres e que as religiões oferecem “alguns grupos de suporte alternativos....e criam motivações para resistir à pobreza”.

Assim, a busca simultânea por grandes parcelas das classes populares pelo alívio dos seus sofrimentos, mas também a procura da solidariedade e conforto do apoio social fazem com que “abaixo da linha-dágua, move-se um vasto conjunto heteróclito de articulações...em contextos de religiosidade e magia que são não-governamentais, sem fins lucrativos, e no entanto, informais...”(Fernandes, 1994: 28). De um lado, o próprio processo do crescimento da urbanização, juntamente com a consequência do aumento das demandas dos bens coletivos e individuais; e, de outro, a dilapidação dos direitos sociais e humanos -- tudo isso faz com que as “formas tradicionais de ajuda mútua...as reservas de ação social existentes à margem das instituições tipicamente modernas” atraem a atenção dos mais variados setores da sociedade civil (Fernandes, 1994: 26).

Montero chama atenção para o fato de que a mundialização tem criada uma nova situação para os governos nacionais: muitas decisões sendo tomadas aos níveis ambientais e financeiros não dependem da participação dos governos nacionais. Esse cenário novo faz com que freqüentemente o papel do cidadão seja reduzido unicamente ao exercício do voto, diminuindo dessa forma, o interesse pelas eleições. Como oconsequência, há “O ressurgimento dos poderes locais...(e) a fragmentação do arcabouço jurídico-político dos

Estados nacionais “, assim resultando em novas maneiras de ver a “soberania popular” e “vontade geral” (Montero, 1998: 116-118).

“Na sociedade brasileira, “cuja formação social não deu lugar à elaboração de um Estado de direito nos moldes clássicos -- Estado submetido a leis, no qual o princípio de liberdade reconhecido é o da defesa de interesses definidos em termos da razão...as diferenças culturais...invés de serem vistos como resquícios de um passado colonial ou obstáculos à modernização democrática, elementos fundamentais de nossa cultura tais como a magia, a possessão religiosa, o sentido da comunidade, etc. se incorporam pouco a pouco à reflexão do modo particular como se constitui, no Brasil, o espaço público” (Montero, 1998: 119).

O que muitos religiosos vêm proclamando por séculos, e o que igrejas como as das espiritualistas, dos espíritas e dos pentecostais vêm afirmando por algumas décadas, é objeto de investigação científica nas últimas duas ou três décadas em várias partes do mundo. O “efeito placebo”, i.e., um efeito benéfico num(a) paciente que sinceramente acredita que uma determinada terapia traz benefícios -- de onde vem a noção comum que alguém melhorou depois de ingerir um comprimido de “açúcar” -- é um assunto que mais e mais aparece nas revistas científicas. Alguns pesquisadores já levantam a hipótese de que certos ritos afetam os sistemas endócrino e imunológico e que transe e outros estados alternativos de consciência tem algo a ver com curas (Eng et alli, 1985: 82; Glik, 1988: 1197; 1990: 158; Kark et alli, 1996: 341; Cox, 1995: 109-110).

4. Religião popular e modernização capitalista: uma outra lógica na América Latina.

O sub-título acima é o nome de um estudo desenvolvido pelo sociólogo chileno Cristián Parker, onde o autor desenvolve uma discussão que levanta novas abordagens em relação àquilo que foi até aqui discutido. Utilizando os primeiros contatos dos indígenas com os colonizadores religiosos espanhóis e portugueses cria um “ato inaugural simbólico” em torno do evento da “conversão”. Parker pensa que a conversão ao cristianismo foi possível através de um “deslizamento no código de significação correspondente”, isto é,

uma reinterpretação dos seus conteúdos e ritos e imagens sagradas da sua cultura originária. Parker levanta a hipótese de que as classes populares, de uma forma semelhante, através do sincretismo, fazem a mesma para “resistir ao perigo de uma desintegração anômica que, em muitos casos...ocorreu levando milhares de índios ao suicídio” (Parker, 1996: 32; Duviols, 1976: 32). Utilizando o exemplo da aparição da Nossa Senhora de Guadalupe, Parker demonstra como foi possível as classes populares mexicanas transformarem um ato de dominação da igreja mexicana oficial numa devoção onde os pobres enxergaram a santa como sua protetora contra seus dominadores, inclusive os da própria igreja oficial (Parker, 1996: 34).

Atrás dessa forma de ver a importância da religião popular para as classes populares está uma reinterpretação do processo de modernização na América Latina, fruto dos discursos modernizantes sobre o prometido progresso para todos (Parker, 1996:36). No bojo dessa nova interpretação são os estudos que chamam atenção para a possibilidade de que a “religião popular” seja uma das características principais da cultura das classes populares latinoamericanas (Parker, 1996: 40-41; Beozzo, 1990). Neste sentido, a religião popular pode ser descrita não somente como uma reinterpretação das propostas da religião oficial, mas também como uma forma particular e espontânea de expressar as “necessidades, as angústias, as esperanças e os anseios que não encontram resposta adequada na religião oficial...nas expressões religiosas das elites e das classes dominantes” ou até nos partidos políticos progressistas (Parker, 1996: 55-56).

Nos países de inserção periférica, como é o do Brasil, o crescimento veloz do setor de serviços como também o setor da economia informal fazem um contraste grande com a introdução e consolidação da tecnologia de informática, que por si mesmo é poupador de mão de obra. Essa lógica global de acumulação, onde prédios luxuosos fazem vizinhança com barracos precários criam a imagem de um mundo “menos maleável e mais arbitrário” onde as classes populares terão imensas dificuldades em satisfazer suas necessidades básicas (Parker, 1996: 120-21).

Esse processo de modernização, que inclui no seu interior o de secularização, se manifestam de forma diferente aos que se processaram nos Estados Unidos e na Europa.

Dados os resultados desse processo que pouco têm a ver com a melhoria das condições de vida dos pobres, esse processo vai resultando no que o Parker denomina como uma “transformação da mentalidade religiosa e não tanto como uma queda irreeversível da fé do povo”(Parker, 1996: 124). Mas o que Parker chama atenção é que essas mudanças que são introduzidas na América Latina, mas num ambiente de extrema desigualdade de condições de vida e de oferta de trabalho, não modificam o fato de que o “povo latinoamericano tem um fundo sentido religioso...que forma parte do sentido comum popular” (Parker, 1996: 138). Neste sentido

“Deus, compreendido como Pai e como Criador, poderoso e benevolente, que cuida e se lembra de seus filhos, ‘e a realidade mais fundamental da religiosidade popular’é a transmissão de uma experiência vital; mais que a razão da vida, é a força que sustenta” (Parker, 1996: 139; Gonzales, 1987: 59).

Justamente por causa da maneira que o processo de modernização e secularização se implanta na América Latina, aprofundando as desigualdades em vez de garantir um conforto mínimo para a maioria, há uma tendência que “revitalizam-se a magia e as superstições....que a urbanização subdesenvolvida pode igualmente estar na origem de transformações do campo religioso que...estimula a criatividade religiosa no povo” (Parker, 1996:145). Mas ao mesmo tempo é um “elemento de identidade coletiva” que “possibilita a manipulação de eventos ameaçadores, o reforço das energias de sobrevivência, a resistência cultural” (Parker:150; Kudo, 1980: 69- 89).

Na realidade a discussão que o Parker desenvolve sobre a religião popular tem como hipótese latente é se a miséria e a pobreza que grandes parcelas da sociedade latinoamericana estão sujeitos é um momento passageiro, ou se este estado de coisas seja parte da parcela do próprio processo de modernização na América Latina.

Assim, a pobreza e miséria para quais as classes populares estavam sujeitos antes do aparecimento do processo de mundialização vêm se agravando depois do reajuste. O intenso incentivo a consumir faz com que se busque uma saída:ou pelo consumo simbólico,

seja televisão e vídeo, seja pelos jogos ou drogas, seja pelas práticas e ritos mágico-religiosos (Parker, 1996: 122; Evers, 1985: 130).

Embora o sentido religioso forme parte do sentido comum popular, não é de uma forma estática, mas que se modifica de acordo com as circunstâncias históricas. O que se pode afirmar é que certamente não deve ser visto como uma questão tradicional e arcaica (Parker, 1996: 138). Nem se trata de frequentar as igrejas, nem “um simples costume introjetado nos processos de socialização precoce”, “mas de uma vivência da providência divina” (Parker, 1996: 139-40).

...o aspecto religioso é um componente da cultura e esta deve se entendida como um fenômeno histórico. Isto quer dizer que os significados e funções do religioso são relativos às épocas e às situações específicas dos agentes sociais que produzem e reproduzem esse conjunto de sentidos codificados” (Parker, 1996: 272).

A hipótese do Parker é que as classes populares produzem coletivamente suas representações e práticas simbólico-religiosas, mas que essas manifestações se apresentam de formas diferenciadas, de acordo com sua inserção de classe na sociedade e de acordo com a manifestação religiosa. Essas representações e práticas frequentemente têm o sentido de um protesto simbólico, que, de acordo com a conjuntura possa não ser visível. São estratégias de sobrevivência que as classes populares lançam mão dentro de uma sociedade que as nega oportunidades de trabalho e os seus direitos legítimos (Parker, 1996: 272). De uma forma geral, mas com diferenças, a “catolicismo popular, o pentecostalismo abstencionista, os cultos afro-americanos e o espiritismo supersticiosos”, todas apontam para uma “eficácia simbólica” em função das necessidades básicas do presente (Parker, 1996: 274). A fé em Deus e na Virgem Maria oferece um sentido para a vida. O espaço onde as manifestações (igreja, centro, templo) “garante um âmbito simbólico onde buscar consolo e encontrar energias morais e orientação para enfrentar a incerteza apresentada pela angustiada situação da fome e da miséria familiar” (Parker, 1996: 275; Zuluaga, 1985: 33).

A fome e miséria são tão agudos, que as classes populares frequentemente vivem no que Parker chama de “imediatismo”, “presentismo”, onde a busca de uma solução para a

subsistência da família é uma forma solução racional de “adequação à realidade” (Parker, 1996: 277). Como na discussão sobre as categorias de “previsão” e “provisão” (Valla, 1996: 179), não se pensa no futuro (previsão) porque todas as energias estão mobilizadas para evitar a sensação de fome que já havia no passado, e garantir a subsistência no dia de hoje (provisão). É a busca da ajuda “sobrenatural”, na realidade, é também uma estratégia de sobrevivência.

“A fome, o frio, a falta de recursos mínimos, uma vida marcada pela dor, o sofrimento e a violência...elevam os umbrais de incerteza. Tudo isso marca um certo encolhimento sobre si mesmo e sobre o núcleo familiar. A promessa à Virgem não supre, mas complementa as ações tendentes a obter o pedaço de pão para os filhos. O ritual--com certo conteúdo mágico-- oferece um sentido, tira a angústia, alivia as tensões, possibilita fazer frente à incerteza nesa vida, fortalecendo e revitalizando o indivíduo na busca de soluções concretas para seu problema imediato de fome.

Não se busca um benefício compensatório na outra vida...mas uma relação direta com os poderes sobrenaturais...a fim de tornar a vida mais suportável neste mundo” (Parker, 1996: 283).

5. Buscando compreender os caminhos das classes populares.

Luz chama a atenção para a insatisfação de parcelas de todas as camadas sociais do Brasil com os serviços de saúde, sejam eles públicos ou privados. É esta insatisfação que empurra as pessoas a buscar alternativas. Teoricamente, não há nada que impeça que essas próprias alternativas existam no serviço público, mas não é uma questão só de investimento; há a necessidade de ver a relação saúde-doença de outra perspectiva. Tudo isso faz sentido quando nos lembramos que “...as camadas populares mantiveram sobre as questões envolvendo a saúde uma cosmovisão próxima da *tradicional*, na medida em que...não separam o homem da natureza, o corpo da alma” (Luz, 1996, p. 275) .

Dentro de uma perspectiva de uma educação popular transformadora, é necessário distinguir entre propostas de saúde alternativa “individualizantes” das classes média e alta e os caminhos coletivos das classes populares, criados a partir das suas condições de vida.

Certamente os caminhos alternativos percorridos pelas classes populares para aliviar seus problemas de saúde são diversos. Tanto pela questão da relação corpo-mente, quanto pela perspectiva do apoio social, o caminho da espiritualidade e da religião parece apontar como uma das trajetórias principais (Valla, 1998, p. 166).

A questão apontada acima de “engolir sapos” e/ou de desabafar pode ser uma pista de compreender melhor o “uso” que as classes populares fazem das igrejas, especialmente as igrejas que desenvolvem cultos onde o gritar e o cantar alto é uma constante (Cox, 1995, p. 109-110).

É frequente que os mediadores progressistas -- militantes, profissionais, políticos -- demonstrem dificuldades e conflitos com a relação que as classes populares mantem com a questão religiosa. Se, de um lado, o debate sobre a existência ou não de Deus não parece mais um obstáculo na discussão política, por outro, a inclusão da questão religiosa incorpora, com poucas exceções, apenas a proposta da Teologia da Libertação defendida pelas alas progressistas da Igreja Católica. Quando as propostas de outras religiões, tais como as pentecostais ou evangélicas, são abordadas, é frequente que seja por um prisma de categorias como as de “manipulação” e “alienação”.

Mas a dificuldade de compreender o que os membros das chamadas classes populares estão dizendo ou fazendo -- por exemplo, no caso das igrejas já referidas -- pode bem estar relacionado mais com um problema de postura do que com questões técnicas como, por exemplo, lingüísticas. A questão de postura estaria relacionado com a dificuldade em aceitar que as pessoas "humildes, pobres, moradoras da periferia" são capazes de produzir conhecimento, são capazes de organizar e sistematizar pensamentos sobre a sociedade, e dessa forma, fazer opções que apontam para possíveis melhorias para suas vidas.

A compreensão do que está sendo dito também decorre da capacidade de entender quem está falando. Com isso, quer se dizer que dentro das classes populares há uma diversidade de grupos, e a compreensão deste fato passa pela compreensão das suas raízes

culturais, seu local de moradia e a relação que se mantém com os grupos que acumulam capital (Martins, 1989, p.109) .

Na realidade, essa discussão -- que certamente não é nova no campo de educação popular -- trata das dificuldades dos mediadores em interpretar as classes populares, ou seja, como afirma Martins (1989, 122), que a "crise de interpretação é nossa" (Valla, 1997).

É necessário que o esforço de compreender as condições e experiências de vida como também a ação política da população seja acompanhado por uma maior clareza das suas representações e visões de mundo. Se não, corre-se o risco de procurar (e não achar) uma suposta identidade, consciência de classe e organização que, na realidade, é uma fantasia de muitos mediadores (Martins, 1989, p.106).

Não é o nosso desejo, nem nosso incentivo verbal, que garante a suposta unidade das classes populares, mas, sim, a avaliação correta da maneira com que compreendem o mundo. "...a prática de cada classe subalterna e de cada grupo subalterno, desvenda apenas um aspecto essencial do processo do capital....Há coisas que um camponês, que esta sendo expropriado, pode ver, e que um operário não vê. E vice-versa" (Martins, 1989:108). É necessário desfazer a impressão de que o processo histórico anda mais rápido para o operário do que para o trabalhador rural ou morador de favela desempregado.

Finalmente, a idéia da cultura popular como memória da alternativa (Martins, 1989: 115), deveria ser pensada no contexto da dificuldade que uma grande parcela das classes subalternas têm de poder agir somente dentro de um quadro previamente delimitado; tem sentido então "que a mudança só possa ser pensada em termos de milagre (ou seja, de que contém)...a possibilidade de uma outra realidade no interior do existente" (Chauí, 1990:79). Isto porque "...o milagre, pedra de toque das religiões populares e de estonteante simplicidade para a alma religiosa é ...inaceitável pelas teologias e apenas de fato por elas tolerado, pois rompe a ordem predeterminada do mundo por um esforço da imaginação" (Chauí, 1990: 79).

6. Conclusão

A crise do Estado provedor, provocada pelo processo de globalização, afeta de uma maneira dramática a relação das classes populares com os serviços de saúde no Brasil. O

surgimento de um mundo neo-liberal, concentrador de renda e excludente necessariamente aponta para a construção de um outro mundo, onde a sobrevivência será íntimamente relacionada com a solidariedade.

Talvez não fosse por essa crise, uma proposta com a do apoio social na área de saúde não chamasse tanto atenção. No entanto, uma vez “aberta a janela” para ver com mais cuidado essa proposta, é possível reconhecer que ela possui legitimidade por seus próprios méritos, e até independe da própria crise.

A discussão do apoio social como proposta de educação e saúde abre a perspectiva de abordar uma questão que frequentemente gera contradições no meio dos mediadores de educação popular: a religiosidade das classes populares. É algo a ser superado com tempo, ou é parte integrante da cultura popular?

Dentro da perspectiva de que as classes populares estão sistematicamente produzindo conhecimento sobre a realidade em que elas vivem, e como consequência, fazem uma avaliação desta mesma realidade, é provável que as dificuldades que alguns mediadores enfrentam com a religiosidade popular esteja relacionada com o que Martins (1989) aponta como “uma crise de compreensão”.

A proposta do apoio social, além de oferecer uma contribuição para a crise da saúde no Brasil, é também um instrumento que auxilia os mediadores a decifram as várias mensagens que as classes populares estariam produzindo através da religiosidade popular.

7. Referências bibliográficas

BARROS e SILVA, F. Pesquisadora vê democracia religiosa. **Folha de São Paulo**, I-6, 26 de dezembro de 1995.

BEOZZO, J.O. Evangelização e V Centenário. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. Vol. 50, Fasc. no. 199: 556-617, 1990.

BERMANN, S. **Trabajo precario e salud mental**. Cordoba. Navajo Editor. 1995.

BONALUME NETO, R. Pesquisa revela “mapa “do estresse. In: **Folha de São Paulo**, 1o Caderno, p. 14-15, 15.01.98.

BRAFMAN, .L. Aumenta crise do emprego. **Jornal do Brasil**, 24.03.00.

BRAGA, .U. Zero para o saneamento básico. **Jornal do Brasil**, 26.05.00.

CASSELL, E. J. An epidemiological perspective of psychosocial factors in disease etiology. **American Journal of Medicine**. Vol. 64, No. 11, p. 1040-1043, 1974.

-----**The Healer's Art**. New York. J.P. Kippincott Company. 1976.

CHUAI, M. Notas sobre cultura popular. In: **Cultura e democracia**. São Paulo. Cortez. 1990.

CLEMENTE, I. IBGE confirma a virada da indústria. **Folha de São Paulo**, 07.04.00.

DUVIOLS, P. Religiones y represión em Los Andes em los siglos XVI y XVII . Em: R.Jaulin (ed.), El etnocidio a través de los Américas. **Mensaje**, No. 396, p. 84-94, 1976.

ENG, E.: HATCH, J. e CALLAN, A. Institutionalizing Social Support Through the Church and into the Community. **Health Education Quartely**. Vol. 12 (1): 81-92, 1985.

ESCÓSSIA, F. e GRILLO, C. Rico ganha tanto quanto 50 pobres. **Folha de São Paulo**, 29.04.00).

FINKLER, K. **Spiritualist Healers in Mexico - Successes and Failures of Alternative Therapeutics**. New York. Praeger, 1985.

GENRO, T. Globalitarismo e crise da política. **Folha de São Paulo**, 25 de março de 1997, 1o Caderno.

GLIK, D. C. Participation in Spiritual Healing, Religiosity, and Mental Health. **Sociological Inquiry**. Vol. 60, No. 2, 1990, p. 158-176.

----- Symbolic, Ritual and Social Dynamics of Spiritual Healing. **Social Science Medicine**, vol. 27, No. 11, 1988, p. 1197. 1197-1206.

GONZALES, J.L. **La religión popular en el Perú**. Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, 1987.

KARK, J. D et alli. Does Religious Observance Promote Health? Mortality in Secular vs Religious Kibbutzim in Israel? **American Journal of Public Health**. March 1996, Vol. 86, No. 3, p. 341-346.

KUDO, T. **Prática religiosa y projeto histórico II**, CEP, Lima. 1980.

LUZ, M. T. **A arte de curar versus a ciência das doenças**. São Paulo. Dynamis. 1996.

MACHADO, M. D. C. **Carismáticos e Pentecostais. Adesão religiosa na esfera familiar**. São Paulo. Anpocs/Editora Autores Associados. 1996.

MARIZ, C. L. e MACHADO, M. D. C. Pentecostalismo e a redefinição do feminino. In: LANDIN, L. (Org.) - **Pentecostes e Nova Era: Fronteiras, passagens**. Rio de Janeiro. Instituto Superior de Religião (ISER). Série Religião e Sociedade, 17/1-2, 1994.

MARTINS, J. S. Dilemas sobre as classes subalternas na idade da razão. In: **Caminhada no chão da noite**. São Paulo. HUCITEC. 1989.

McEWEN, B.S. Protective and Damaging Effects of Stress Mediators. In: **The New England Journal of Medicine**, Vol. 338, No. 3, Jan. 15, 1998, p. 171-79.

MINKLER, M. Building supportive ties and sense of community among the inner-city elderly: The Tenderloin Outreach Project. **Health Educational Quarterly**, Vol. 12, No. 4, 1985, p. 303-314.

asto social, **Folha de São Paulo**, 05.04.00.

STOTZ, E.N. - A fábrica -- Saúde e servidão burguesa. In: VALLA, V.V. e STOTZ, E.N. - **Educação, saúde e Cidadania**. Petrópolis. Vozes. 1996.(2a edição), p. 37-52.

TOGNONI, G. - Epidemiologia comunitária. **Salud Comunitária**. Lima. Vol. 1, No. 1, 1991.

VALLA, V. V. Investigação científica, assessoria popular e capacitação técnica. In: SPÍNOL, A. W..P. et alli - **Pesquisa Social em Saúde**. São Paulo. Cortez. 1991.

----- *Educação popular, saúde comunitária e apoio social numa conjuntura de globalização*. **Cadernos de Saúde Pública**. Suplemento 1. Rio de Janeiro. 1999.

----- A crise da compreensão é nossa: Procurando compreender a fala das classes populares. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, Vol. 22, No. 2, 1997.

----- Apoio social e saúde: buscando compreender a fala das classes populares. In: COSTA, M.V. (Org.) - **Educação popular hoje**. São Paulo. Loyola. 1998: 151-180.

----- e SIQUEIRA, S.A.V. O centro municipal de saúde e as necessidades de saúde da população trabalhadora - **Educação, saúde e cidadania**. Petrópolis. 1996. 2a Edição, p. 87-98.

VASCONCELOS, E.M. - Educação popular como instrumento de reorientação das estratégias de controle das doenças infecciosas e parasitárias. In: VALLA, V. V. -

Participação popular e controle de endemias. Cadernos de Saúde Pública.Suplemento 2, Volume 14, 1998, p. 39-58.

ZULAGA F. (s/d). **Religiosidad popular em Colombia**, Pontificia Universidad Javeriana, Colección Profesores, n. 7, Botogá.