

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

**Daniela Ramos de Oliveira**

**Sacralidade, religiosidade e dedicação materna:**  
a atuação de mães sociais em abrigos de crianças e adolescentes

Juiz de Fora  
2022

**Daniela Ramos de Oliveira**

**Sacralidade, religiosidade e dedicação materna:** a atuação de mães sociais em abrigos de crianças e adolescentes

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título em doutor em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira

Juiz de Fora

2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Oliveira, Daniela Ramos de.

Sacralidade, religiosidade e dedicação materna : A atuação de mães sociais em abrigos de crianças e adolescentes. / Daniela Ramos de Oliveira. -- 2022.  
232 f. : il.

Orientador: Emerson José Sena da Silveira

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2022.

1. Mãe Social. 2. Abrigos. 3. Feminino. 4. Maternidade. 5. Religiosidade. I. Silveira, Emerson José Sena da , orient. II. Título.

**Daniela Ramos de Oliveira**

**Sacralidade, religiosidade e dedicação materna:** a atuação de mães sociais em abrigos de crianças e adolescentes

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título em doutor em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Aprovada em 12 de dezembro de 2022.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira – Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rodrigo Portella  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Sônia Regina Corrêa Lages  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Claudete Beise Ulrich  
Faculdade Unida de Vitória

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Vanda Fortuna Serafim  
Universidade Estadual de Maringá

Dedico este trabalho a todos aqueles que colaboraram para que o mesmo se tornasse real, seja através do compartilhar de conhecimentos, ou por apoio e incentivo.

## **AGRADECIMENTOS**

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a Deus e a Meishu-Sama pela presença constante em minha vida e por me permitir obter mais essa conquista.

À minha família, pela paciência e compreensão de minha ausência durante o período intenso de estudos e produção dessa tese.

Aos meus amigos, pelo incentivo, paciência e carinho, em especial a minha amiga Josie, que sempre me acompanha nos momentos importantes de minha vida.

Ao meu orientador, Emerson José Sena da Silveira, pelo apoio, pelas reflexões e direcionamentos durante este estudo, além da paciência em períodos tão turbulentos atravessados por uma pandemia e pela rotina cansativa de meu trabalho.

Aos professores da minha banca, pela disponibilidade e contribuição, e aos professores do PPCIR pelo conteúdo transmitido.

Às mães sociais da Casa do Menor São Miguel Arcanjo, pela possibilidade de troca e disponibilidade.

Os devires são geografia, são orientações, direções, entradas e saídas. Há um devir-mulher que não se confunde com as mulheres, com seu passado e seu futuro, e é preciso que as mulheres entrem nesse devir para sair de seu passado e de seu futuro, de sua história (...) Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. (...) À medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio. (DELEUZE & PARNET, 1998, p.2-3)

## RESUMO

Esta pesquisa visa compreender a construção da religiosidade e o lugar ocupado pela mãe social, profissional que trabalha em tempo integral em abrigos denominados casas-lares, tendo como pré-requisito ser religiosa e residir juntamente com os jovens abrigados, com o objetivo de desenvolver a ideia de família nesses espaços. A figura da mãe, personagem imprescindível em uma composição familiar, parece se tornar a responsável por inserir na rotina da casa atividades religiosas com o intuito de ligar os jovens a Deus. Na instituição pesquisada, Casa do Menor São Miguel Arcanjo, localizada no município de Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, o catolicismo está presente por meio do método pedagógico aplicado na casa, apesar de serem espaços que deveriam ser pautados pela laicidade. A religião parece se tornar um fator importante para a construção e legitimação do lugar da mãe social, oferecendo-lhe elementos sagrados para justificar a construção desse lugar enquanto missão. Em meio a uma rotina que faz com que as crianças e os adolescentes frequentem a missa e desenvolvam as atividades religiosas dentro dos abrigos, as mães sociais podem funcionar enquanto reprodutoras desses modos de ser pautados no sagrado. A escala de trabalho intensa e sua consequente presença constante nas casas pode contribuir para que ocorra uma adesão por parte delas por esse universo em que precisam ser mães religiosas e grandes exemplos para as crianças e adolescentes. A ideia de maternidade que atravessa sua função está ligada a concepções tradicionais e religiosas sobre o feminino, o que influencia seu modo de ser nas casas. Para responder a essas questões, a presente tese trilhou a metodologia qualitativa, combinando história oral, observação participante e pesquisa empírica. Procurou-se analisar as falas registradas em entrevistas e conversas registradas em diário de campo. Como resultado, recuperou-se histórias não conhecidas e desconstruiu-se o lugar de "dominadas". A mãe social em um abrigo religioso, não obstante os problemas do conservadorismo religioso e das questões legais, da baixa remuneração, exerce um importante papel social.

**Palavras-chave:** Mãe Social. Abrigos. Feminino. Maternidade. Religiosidade.

## ABSTRACT

This research aims to understand the construction of religiosity and the place occupied by the social mother, a professional who works full time in shelters called home-houses, having as a prerequisite to be religious and reside together with sheltered youths, with the aim of developing the idea of family in these spaces. The figure of the mother, an essential character in a family composition seems to become responsible for inserting religious activities into the routine of the house with the aim of connecting young people to God. In the researched institution, Casa do Menor São Miguel Arcanjo, located in the municipality of Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, the Catholicism is present through the pedagogical method applied at home, despite of being spaces that should be based on secularism. Religion seems to become an important factor for the construction and legitimation of the place of the social mother, offering her sacred elements to justify the construction of this place as a mission. In the midst of a routine in which children and teenagers must attend mass and develop religious activities within shelters, social mothers can function as reproducers of these modes to be based on the sacred. The intense work schedule and its consequent constant presence in the homes can contribute to the occurrence of adherence by part of them for this universe in which they need to be religious mothers and great examples for children and teenagers. The idea of motherhood that crosses its function is linked to traditional and religious conceptions about the feminine, that influence their way of being in the houses. To answer these questions, this thesis followed the qualitative methodology, combining oral history, participant observation and empirical research. We tried to analyze the speeches recorded in interviews and conversations recorded in the field diary. As a result, unknown stories were recovered and the place of the “dominated” was deconstructed. The social mother in a religious shelter, despite the problems of religious conservatism and legal issues, low pay, plays an important role Social.

**Keywords:** Social Mother. Shelters. Female. Maternity. Religiosity.

## RESUMEN

Esta investigación tiene como objetivo comprender la construcción de la religiosidad y el lugar ocupado por la madre social, profesional que trabaja a tiempo completo en albergues llamadas casas-hogar, teniendo como requisito ser religiosos y residir juntos con jóvenes acogidos, con el objetivo de desarrollar la idea de familia en estos espacios. La figura de la madre, personaje imprescindible en una composición familiar, parece hacerse responsable de insertar actividades religiosas en la rutina de la casa con el objetivo de conectar a los jóvenes con Dios. En la institución investigada, Casa do Menor São Miguel Arcanjo, ubicada en el municipio de Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, el catolicismo está presente a través del método pedagógico aplicado en casa, a pesar de ser espacios que deberían basarse en el laicismo. La religión parece convertirse en un factor importante para la construcción y legitimación del lugar de la madre social, ofreciéndole elementos sagrados para justificar la construcción de este lugar como una misión. En medio de una rutina en la que hace niños y los adolescentes asisten a misa, y desarrollan actividades religiosas dentro refugios, las madres sociales pueden funcionar como reproductoras de estos modos basarse en lo sagrado. La intensa jornada de trabajo y su consecuente presencia constante en los hogares puede contribuir a la ocurrencia de la adherencia por parte de ellas para este universo en el que necesitan ser madres religiosas y grandes ejemplos para niños y adolescentes. La idea de maternidad que atraviesa su función está ligada a las concepciones tradicionales y religiosas sobre lo femenino, lo que influyen en su forma de estar en las casas. Para responder a estas preguntas, esta tesis siguió la metodología cualitativa, combinando historia oral, observación participante e investigación empírica. Intentamos analizar los discursos registrados en entrevistas y conversaciones registradas en el diario de campo. Como resultado, se recuperaron historias desconocidas y se deconstruyó el lugar de los “dominados.” La madre social en un albergue religioso, a pesar de los problemas de conservadurismo religioso y cuestiones legales, bajos salarios, juega un papel social importante.

**Palabras-clave:** Madre Social. Albergues. Mujer. Maternidad. Religiosidad.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fotografia 1 – Igreja da Matriz (Paróquia São Miguel Arcanjo) .....	182
Fotografia 2 – Dado do Amor .....	185
Fotografia 3 – Casa Herbalife (Crianças de zero a cinco anos) .....	186
Fotografia 4 – Casa Reviver (Crianças de seis a 12 anos /Jovens com deficiência) .....	187
Fotografia 5 – Sede da Casa do Menor São Miguel Arcanjo .....	187

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>OS ABRIGOS DE CRIANÇAS E ADOLESCENTES E MÃES SOCIAIS: INFLUÊNCIAS RELIGIOSAS E RAÍZES HISTÓRICAS.....</b>	<b>20</b>
2.1	CONTEXTO HISTÓRICO DA CRIAÇÃO DOS ABRIGOS E A INFLUÊNCIA DA RELIGIÃO.....	21
2.2	CASAS-LARES, ORGANIZAÇÕES NÃO-GOVERNAMENTAIS E ATRAVESSAMENTO RELIGIOSO.....	31
2.3	A CRIAÇÃO DAS MÃES SOCIAIS E OS LARES SOCIAIS.....	46
<b>3</b>	<b>A CASA DO MENOR SÃO MIGUEL ARCANJO E A MÃE SOCIAL: ESTRATÉGIAS DE PESQUISA E CONTEXTUALIZAÇÃO DO CAMPO.....</b>	<b>62</b>
3.1	UM BREVE PERCURSO METODOLÓGICO.....	62
3.2	HISTÓRIA E DELIMITAÇÃO DA “MISSÃO” DAS MÃES SOCIAIS NA CASA DO MENOR.....	75
3.3	A CASA DO MENOR SÃO MIGUEL ARCANJO E AS VELHAS PRÁTICAS NO CAMPO DAS POLÍTICAS SOCIAIS .....	89
<b>4</b>	<b>O CATOLICISMO E O COTIDIANO DAS MÃES SOCIAIS NA CASA DO MENOR SÃO MIGUEL ARCANJO.....</b>	<b>100</b>
4.1	TIPOS DE CATOLICISMO E O PLURALISMO RELIGIOSO.....	100
4.2	ROTINA DA CASA E OS ASPECTOS REFORÇADORES DAS IDEIAS DE FAMÍLIA E RELIGIÃO.....	108
4.3	METODOLOGIA DA CASA DO MENOR E A INFLUÊNCIA RELIGIOSA.....	132
<b>5</b>	<b>MATERNIDADE E RELIGIÃO: A CONSTRUÇÃO DO FEMININO EM MÃES SOCIAIS.....</b>	<b>140</b>
5.1	A MATERNIDADE E SEUS ATRAVESSAMENTOS NAS MÃES SOCIAIS.....	140
5.2	O MITO DO AMOR MATERNO E O PAPEL DA MÃE SOCIAL.....	162
<b>6</b>	<b>A INSTITUCIONALIZAÇÃO DE MÃES SOCIAIS: UMA TENTATIVA DE PRODUZIR MÃES “PERFEITAS”? .....</b>	<b>175</b>

6.1	A RECLUSÃO DOS ABRIGOS E A CRIAÇÃO DO LUGAR DAS MÃES SOCIAIS.....	176
6.2	MARIA, MÃE DE JESUS E MÃES SOCIAIS.....	192
7	CONCLUSÃO.....	207
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	218
	<b>ANEXO A</b> - Roteiro de entrevista.....	230
	<b>ANEXO B</b> - Termo de consentimento livre e esclarecido .....	231

## 1 INTRODUÇÃO

Objetivo, com esta tese, estudar a religiosidade das mães sociais, profissionais que atuam em abrigos de crianças e adolescentes e devem proporcionar um ambiente familiar nesses espaços. Tal função social tem o propósito de buscar atenuar os efeitos sofridos pelo longo tempo de institucionalização, bem como as dificuldades de retorno aos seus lares. Apesar de não estar previsto na lei que regulamenta sua profissão, a mãe social precisa ser religiosa para cumprir esta tarefa e não colocar de forma prioritária o exercício de sua função pela busca por um salário, compreendendo que é um cumprimento de uma missão. Mãe social é, portanto, um exercício profissional, e ao mesmo tempo uma espécie de doação e opção de vida, o que se traduz na hibridez e complexidade de sua posição.

A ideia de pesquisar sobre o tema mãe social se iniciou no ano de 2007, ocasião em que eu realizava um estágio durante minha graduação em Psicologia. Naquele momento, iniciamos uma parceria entre a equipe de estágio ao qual pertencia, em Psicoterapia de Casal e Família, e a Psicologia Comunitária, ambas ligadas ao Serviço de Psicologia Aplicada (SPA) da Universidade Veiga de Almeida (UVA), para atuação dentro de um projeto chamado Aluno Residente, em um Centro Integrado de Ensino Público (CIEP) na cidade do Rio de Janeiro, onde atuava uma mãe social. Esse projeto, ligado à Prefeitura do Rio de Janeiro, visava manter sob a guarda de pais sociais, crianças e adolescentes, matriculados naquela escola, que estivessem em situação de vulnerabilidade social. Havia uma residência no espaço desses CIEPs que servia de moradia para esses jovens e para a mãe ou pais sociais.

Antes de entrar em contato com a mãe social dessa residência, esperava me deparar com outro tipo de realidade. Imaginava a sua figura como uma mulher sem vínculos familiares e que permanecia o tempo todo dentro do CIEP, com outras obrigações além daquela de cuidadora de crianças e adolescentes; pensei que seria uma pessoa somente com uma preocupação maior com esses jovens, e não alguém que se colocasse no lugar de mãe destes. Contudo, para meu estranhamento, me deparei com uma mulher que fazia daquela residência, além de um local de trabalho, o seu próprio lar, pois havia perdido o seu próprio lar em uma grande enchente; além

de trazer consigo marido, filhos e um neto<sup>1</sup>. Ela era alguém que ficava no lar social mais tempo do que eu imaginava, cozinhando, limpando e exercendo outras tarefas domésticas. Cada espaço da casa parecia estar marcado não só com as histórias das crianças, mas também com a própria história dela. Como a distância daquilo que eu imaginava ser para a realidade encontrada era bastante significativa, comecei a me questionar o que seria estar na posição de uma mãe social, e quais eram as dinâmicas que a constituíam. Esses questionamentos resultaram na produção de minha monografia de conclusão de curso em psicologia (OLIVEIRA, 2007) e na construção de minha pesquisa de mestrado (OLIVEIRA, 2011).

Em minha pesquisa de mestrado, abordei aspectos relacionados com maternidade, acolhimento institucional e sexualidade sob o enfoque da psicologia. Dentro desse contexto, o assunto religião foi bastante recorrente e era notório o quanto atravessava as escolhas dessas mulheres por essa profissão. Como ainda permaneceram muitas perguntas, resolvi dar continuidade a esses estudos no curso de doutorado em ciência da religião, com o intuito de abordar os aspectos religiosos tão presentes nessa profissão e assim compreender quais são as nuances por trás desse lugar que se coloca como um cumprimento de missão.

Esse é um tema com poucas referências e os estudos atualmente encontrados abordam e privilegiam os aspectos ligados ao acolhimento institucional e maternidade, e pouco problematizam a religião enquanto fator importante na constituição do lugar dessas mães. Por isso, acredito ser importante um estudo para a compreensão do atravessamento de ideias religiosas em instituições de crianças e adolescentes, e na composição e escolhas dessas mães sociais. Assim, essas questões acabam trazendo pontos de reflexão importantes para o estudo em ciência da religião, contribuindo para o aumento de pesquisas nesta área e numa consequente ampliação de um olhar metodológico em seu repertório de estudos.

Dessa forma, com o objetivo de compreender a função das mães sociais e a construção da religiosidade delas, esta pesquisa buscou acompanhar o trabalho da Casa do Menor São Miguel Arcanjo, abrigo de crianças e adolescentes na modalidade casa-lar localizado no município de Nova Iguaçu, no estado do Rio de Janeiro.

---

<sup>1</sup> As mães sociais desse Projeto Aluno Residente (PAR) tinham como pré-requisito levar suas famílias para o espaço dessas residências, diferente das que trabalham nas Aldeias SOS e na Casa do Menor. Esse projeto foi suspenso pela Prefeitura no ano de 2009.

A Casa do Menor é uma instituição dirigida pela Igreja católica, e que mantém em sua rotina tarefas que se mesclam com o catolicismo, apesar de os abrigos serem espaços que devam respeitar a religião dos jovens e suas famílias de origem. As mães sociais são na sua maioria católicas e evangélicas e têm a responsabilidade de conduzir atividades religiosas e sociais. As orações feitas antes das refeições, a prática de algumas passagens da Bíblia junto com as crianças e pelas próprias mães sociais, e ainda as missas que todos precisam assistir, me fez pensar que lugar é esse ocupado pelas mães sociais que deve forjar nesses espaços institucionais modelos de família para esses jovens. Nas casas dos adolescentes e jovens com deficiência há a presença de alguns pais sociais, que também colaboraram com essa pesquisa, apesar de não serem o foco da mesma.

A religião, nesse contexto, se torna um fator extremamente importante e de acordo com Berger (1985) ela tem participação significativa na constituição dos seres humanos na criação de sentido de vida. A religião funciona como um cosmo sagrado que confere ordem à vida das pessoas e possibilita que as mesmas busquem uma compreensão sobre a realidade, dando-lhes explicações e sentido. De acordo com Berger (1985), a realidade para se manter enquanto algo real e plausível precisa ser legitimada e a religião historicamente vem ocupando um lugar significativo nessa esfera; ela liga as situações atuais, até mesmo as mais precárias construções da realidade, a algo supremo. Nesse processo, se oculta o máximo possível o sentido de que essas explicações religiosas foram construídas e com isso proporciona-lhes a sensação de tratar-se de algo que sempre existiu. A religião legitima, portanto, a realidade conferindo-lhe um status de universal e sagrada. Dessa forma, sendo a religião tão importante na construção de sentidos da realidade, seu estudo se torna imprescindível para a compreensão do lugar da mãe social, tão atravessado por ideias religiosas.

Para realizar esse estudo, os métodos da história oral e da observação participante foram utilizados nas análises feitas sobre as interações estabelecidas no abrigo, nas falas das mães sociais, e suas relações com seus filhos sociais, e dos demais personagens que compõem esse contexto. Tais métodos foram ferramentas importantes para permitir que múltiplas vozes ganhassem expressão, sem que uma tentasse calar a outra, e onde uma pluralidade de vozes se permitiram falar e narrar, nossos momentos de afetação, por meio de uma autoridade compartilhada. Sua aplicação ao campo da ciência da religião é fundamental para entender as

configurações interpretativas da religião, trazendo reflexões sobre questões metodológicas e teóricas.

Silveira e Moraes Junior (2017) apontam que, mesmo com o aumento de estudos na área da ciência da religião nos últimos anos, não houve proporcionalmente um debate metodológico de forma mais profunda acerca de seu conhecimento acumulado. No âmbito da ciência da religião é importante pensar sobre a necessidade de problematizar não apenas o objeto ligado à religião, mas também o próprio investigador de forma proporcional. Nesse contexto, Silveira e Moraes Junior (2017) continuam e afirmam sobre a importância de pensar quem é esse sujeito que estuda e se implica nesse lugar, desconstruindo significados que foram depositados ao longo do tempo, e olhares cristalizados sobre a ciência da religião.

Nessa reflexão dentro da ciência da religião, as definições seriam consideradas provisórias e em processo de construção, de modo a não criar conceitos fechados voltados a critérios e elementos definitivos. Nesse sentido, considera-se que ao se conceituar algo pode-se promover uma exclusão, na medida em que, ao se incluir determinados elementos, se excluem outras possibilidades. Assim, utilizar essas âncoras para se conceitualizar processos pode não levar à resolução de problemas teóricos e metodológicos, levando a um caminho de não enfrentamento da questão (SILVEIRA & MORAES JUNIOR, 2017).

Dessa forma, a história oral, nesse contexto, pode servir como um valioso instrumento, na medida em que seu foco está voltado para a oralidade, dispondo-se de interpretações de cunho qualitativo de processos histórico-sociais, que destacam e centralizam a visão e versão construídas a partir das mais profundas experiências dos atores envolvidos. A partir de seus registros, ela produz conhecimentos científicos e novas fontes para a pesquisa sob métodos e pressupostos teóricos específicos (LOZANO, 2001). Já a observação participante pode contribuir enquanto técnica de investigação, na descrição das situações vivenciadas, na percepção de sentidos e na dinâmica dos relacionamentos construídos no espaço dos abrigos (CORREIA, 2009).

Desse modo, a história oral e a observação participante nortearam a escuta nas entrevistas e falas das mães sociais ligadas à Casa do Menor. Em meio a uma rotina bastante intensa dessas mães, devido à responsabilidade em preparar as refeições das crianças, organizar medicamentos, levar ao médico, ajudar em trabalhos escolares, organizar e limpar a casa, entre outros, consegui realizar entrevista com oito mães sociais e dois pais sociais, além de ter participado de cinco missas na igreja

matriz próxima ao abrigo, já que a mesma é direcionada para as crianças e adolescentes acolhidos, além de terem sido realizadas pelo padre que é diretor da Casa do Menor. Todos os entrevistados tiveram suas identidades preservadas e seus nomes foram modificados e transformados em nomenclaturas relacionadas ao contexto do catolicismo. Não tive autorização para tirar fotos da casa para mostrar sua organização e composição.

A pesquisa foi atravessada, nesse ínterim, por alguns desafios em seu percurso: atrasos em sua aprovação pelo comitê de ética e a sindemia de covid-19. Iniciei o processo de submissão de meu projeto de pesquisa ao comitê de ética em novembro de 2018 e somente em junho de 2019, sete meses depois, ele foi aprovado<sup>2</sup>, apesar de ter enviado toda a documentação necessária sempre que solicitado.

Algumas dificuldades em relação ao campo também se apresentaram. Além da Casa do Menor, entrei em contato ao longo dos anos de 2018 e 2019, com a Aldeias SOS, que é uma instituição de abrigo que também trabalha com mães sociais, e onde realizei minha pesquisa de mestrado, entre 2009 e 2011, mas não tive sucesso, e nem autorização para dar continuidade aos meus estudos, o que fez com que eu modificasse meu planejamento e realizasse a pesquisa somente na Casa do Menor.

A covid-19, iniciada no início de 2020, acabou interrompendo minhas idas à Casa do Menor, tendo conseguido retornar apenas em março de 2021, quando novamente houve um aumento significativo de mortes por covid e conseqüentemente foi declarado em todo o estado do Rio de Janeiro um *lockdown*, restringindo de novo minhas idas à casa-lar. Algumas tentativas de contato pela internet e telefone com as mães sociais foram feitas durante os anos de 2020 e 2021, a fim de dar continuidade à pesquisa, mas apenas com respostas de recusa por parte delas. E conseqüentemente, apenas no início de 2022 consegui retomar os encontros presenciais e dar continuidade à pesquisa.

Realizar o presente estudo sobre a construção da religiosidade dessas mulheres, nos espaços de abrigos, torna-se importante já que poucas pesquisas relacionadas às mães sociais foram encontradas, o que dificulta a compreensão do

---

<sup>2</sup> Número de protocolo de aprovação no Comitê de Ética: 09761318.1.0000.5147, em 4 de junho de 2019.

lugar ocupado por essas mães, assim como questões relacionadas às suas escolhas e os desdobramentos desta opção para suas vidas. Desse modo, no capítulo dois desse trabalho, “Os abrigos de crianças e adolescentes e mães sociais: influências religiosas e raízes históricas”, busco fazer uma contextualização histórica sobre a institucionalização de crianças e adolescentes, que nos séculos passados eram tratadas como “menores”, carregando em si o lugar da periculosidade e influência de famílias consideradas negligentes e incapazes. Abordo a influência da religião, sobretudo católica, que se mostrou presente na atuação e produção de leis que envolviam a situação desses “menores” em situação regular. Apresento as leis atuais que regem os abrigos e as novas modalidades de acolhimento, casas-lares, em sua maioria pertencentes ao Terceiro Setor, criadas com o intuito de oferecer um ambiente familiar a partir do trabalho de mães sociais. No final desta parte, discuto o surgimento da mãe social e trago algumas definições a respeito de seu papel encontradas na reduzida literatura sobre o assunto.

No capítulo três, “A Casa do Menor São Miguel Arcanjo e a Mãe Social: estratégias de pesquisa e contextualização do campo”, apresento os objetivos da pesquisa e a História oral como metodologia, discutindo definições e as contribuições de seu papel na pesquisa. Abordo como surgiu a Casa do Menor e as ideias que motivaram o padre Chiera a iniciar esse trabalho. Aponto a participação da mãe social nesse processo e começo a pontuar as expectativas colocadas na execução de seu trabalho. Por último, problematizo o termo “menor” colocado no nome da instituição, já em desuso, devido ao sentido exclusório construído em seu entorno durante a história da institucionalização de crianças e adolescentes.

No capítulo quatro, “O catolicismo e o cotidiano das mães sociais na Casa do Menor São Miguel Arcanjo”, discuto sobre os tipos de catolicismos e suas influências no papel das mães sociais no contexto da Casa do Menor. Além disso, abordo sobre o cotidiano dessas mães e como a religião atravessa suas rotinas e forjam determinados modelos de família. Apresento também a metodologia do abrigo e os atravessamentos e influências de ideias oriundas do catolicismo.

No capítulo cinco, “Maternidade e religião: a construção do feminino em mães sociais”, contextualizo como a ideia de feminino veio sendo construída ao longo dos anos e de que forma essas concepções influenciam o lugar da mãe social. Discuto a maternidade como uma construção social e analiso criticamente a visão que percebe esse lugar como uma concepção natural da mulher, visão esta sustentada pelo

catolicismo.

No capítulo seis, “A institucionalização de mães sociais: tentativa de produzir mães religiosamente ‘perfeitas’”, dou continuidade à reflexão sobre a construção do feminino em torno das mães sociais e discuto a idealização que ocorre em seu papel, na medida em que é esperado que elas se tornem mães perfeitas e idealizadas, com aspectos que se aproximam da figura de Maria, mãe de Jesus. A mãe social, por exercer uma maternidade livre do “pecado”, e conseqüentemente não necessitar de sexo para gerar seus filhos, e ainda ter a função de preparar os jovens institucionalizados para Deus, acaba construindo em seu entorno algumas aproximações do lugar ocupado pela mãe de Jesus, e que serão abordados nesse capítulo.

Dessa forma, esta tese tem o intuito de compreender e aprofundar o papel da mãe social, discutindo sobre as principais instâncias que permeiam esse lugar, abordando a respeito de instituições de acolhimento à infância e juventude e as leis que regem seu funcionamento, a influência da religião – em particular do catolicismo –, e sobre a ideia de feminino e maternidade construídas ao longo da história e que reforçam a idealização de seu lugar maternal.

## **2 OS ABRIGOS DE CRIANÇAS E ADOLESCENTES E MÃES SOCIAIS: INFLUÊNCIAS RELIGIOSAS E RAÍZES HISTÓRICAS**

No início do século XX, era comum a internação de crianças em instituições totais, onde permaneciam, com frequência, até completarem a maioridade. Goffman (1961/2007) define instituição total como uma residência ou trabalho com a presença de um número significativo de sujeitos em situação semelhante, que estejam separados da sociedade, por tempo considerável, marcando uma vida fechada e administrada de maneira formal. As prisões, quartéis, hospitais psiquiátricos, conventos e orfanatos são exemplos de instituições totais, por se constituírem enquanto espaços fechados e isolados em relação ao social e externo.

Em relação às instituições voltadas para crianças e adolescentes em situação de risco social, grande parte eram católicas, o que contribuiu para que a igreja tivesse autonomia para a tomada de ações e intervenções nesse contexto. Mas, nos últimos vinte anos, o Estado tem buscado formular políticas públicas que deem conta daqueles que por algum motivo não podem permanecer com suas famílias (RIZZINI & RIZZINI, 2004). Dentre essas tentativas percebemos a criação de mães sociais, profissionais regulamentadas pela Lei nº 7.644 de 18 de dezembro de 1987 (BRASIL, 1987), cuja atribuição é fornecer aos jovens abrigados um ambiente familiar em espaços de abrigos e que precisam ser religiosas para desempenhar tal função. Como essas mães sociais tinham que ter um perfil religioso, os abrigos e casas-lares que trabalhavam com essa modalidade possuíam influência e abertura para o atravessamento de ideias religiosas em seu contexto. A religião teve e ainda mantém um papel importante na institucionalização de crianças e contribui para a execução de ações e medidas nesse contexto.

Nesse capítulo serão abordadas as raízes históricas da criação dos abrigos e a delimitação sobre a criação dos modelos atuais de institucionalização de crianças e adolescentes, bem como a influência religiosa sobre esses espaços. Dessa forma, discutirei sobre as definições de abrigos e casas-lares e suas diferenças, apontando sobre aqueles que são públicos e privados vinculados ao Terceiro Setor. A Casa do Menor São Miguel Arcanjo, foco de minha pesquisa, se trata de uma instituição privada ligada ao Terceiro Setor, por isso torna-se importante contextualizar esse campo.

Farei também uma introdução sobre o trabalho das mães sociais, seu contexto histórico e definições, para começar a pensar sobre a religiosidade que atravessa o papel dessas cuidadoras de crianças e adolescentes em abrigos.

Por fim, reflito sobre os atravessamentos históricos e religiosos na institucionalização de crianças e adolescentes para começar a compreender a demanda e a necessidade do surgimento do trabalho das mães sociais. Dessa forma, tentarei esboçar algumas definições sobre quem são as mães sociais, apesar de tal resposta ainda parecer ser bastante complexa e até mesmo árdua. Parece-me que várias respostas e conceitos atravessam esse lugar e que, por ora, através de sua contextualização histórica, podem ser percebidos como uma tentativa de oferecer respostas aos modelos tradicionais de institucionalização de crianças e adolescentes.

Através da literatura utilizada, entendo que ser mãe social é visto como um cumprimento de missão, devido à presença e influência da religião nos abrigos e pela dedicação intensa que precisa prestar às crianças e adolescentes que se encontram sob seus cuidados.

## 2.1 CONTEXTO HISTÓRICO DA CRIAÇÃO DOS ABRIGOS E A INFLUÊNCIA DA RELIGIÃO

A religião e o assunto abrigamento de crianças e adolescentes por vezes se cruzam e acabam por produzir discussões importantes. Alves et al. (2012) apontam que desde o período do Brasil Colonial há uma participação considerável do catolicismo dentro do contexto de jovens em situação de risco social. As leis criadas para esses fins eram atravessadas por medidas assistencialistas vindas da influência da Igreja católica. Somente após a República, o Estado assumiu esse papel, o que não isentava a influência contínua do catolicismo institucional nesses termos. Ainda hoje percebe-se a presença de missionários religiosos que desempenham trabalhos religiosos nesses espaços.

No Brasil Colônia, o catolicismo era um monopólio religioso, e de acordo com Sanchis (1997), desde o início da colonização ele possuía inclusive influência nas leis brasileiras, através de autoridades políticas que contribuíram para que ele assumisse a função de cimento social para seu estabelecimento enquanto colônia. Sua importância se configurava e se entrelaçava nas maneiras de ser dos sujeitos da sociedade, influenciando suas condutas e pensamentos.

Esse fato contribuiu para que, durante séculos, o catolicismo fosse visto em uma posição central no país, ganhando legitimação, inclusive, em intervenções políticas que envolviam a nação, e incluem-se aqui as questões voltadas ao assistencialismo de crianças e adolescentes (SANCHIS, 1997).

Freitas (2005) esclarece que a colonização no Brasil tinha o objetivo de garantir lucros para sua metrópole, Portugal, através da exploração de riquezas naturais e pedras e metais preciosos. Os métodos utilizados na época envolviam ações ligadas à missão evangelizadora, já que a mesma foi considerada enquanto um pressuposto jurídico que iria garantir o direito de conquista de Portugal sobre as terras do Novo Mundo. Desse modo, a religião se estabeleceu como um elemento importante nas relações entre a Igreja, o Estado e a sociedade colonial.

Nesse período, as ações dos colonizadores portugueses objetivavam levar uma ideia de superioridade para os nativos indígenas, para que conseqüentemente fossem considerados como capazes de levar a salvação para aquele espaço. Todavia, essas ações são atravessadas por críticas contemporâneas, já que os portugueses foram os principais responsáveis por epidemias e até pela introdução de pólvora no país, o que levou a milhares de mortes de indígenas. O contato entre os europeus e os índios foi baseado nos mais variados métodos, desde a simples troca de bugigangas, formas de dominação com o emprego da força, e a dominação psicológica sofrida pelos índios, através da ação da Igreja (FREITAS, 2005).

No período colonial, a fé cristã possuía um caráter obrigatório, o que configurava como heresia atos e pessoas que estivessem ligados a outra fé, podendo ser, inclusive, considerados como inimigos do rei, cujo poder era considerado divino na época (DE OLIVEIRA, 2006).

Desse modo, o Brasil colônia se mostrou um país intrinsecamente católico, sendo “impensável um Brasil que não se defina, entre outros traços, pelo Catolicismo” (SANCHIS, 1997, p.147). A Igreja católica veio em um movimento de representar e se corporificar na cultura brasileira, intencionando se manter dominante.

De acordo com Alves et al. (2012), o Catolicismo se manteve majoritário<sup>3</sup> e ainda se mostrou bastante atuante no âmbito do acolhimento de crianças e

---

<sup>3</sup>O censo evangélico trouxe um abalo para esse ponto, já que ocorreu um crescimento notório a partir dos anos 1950 e 1960, marcando a diminuição do monopólio católico no contexto brasileiro. Nesse período, houve uma eclosão do pentecostalismo, através das sucessivas missões de evangelização no contexto brasileiro. Com seu caráter de ruptura em relação às

adolescentes, sobretudo no período após o século XVIII, através de sua participação na responsabilidade pelas necessidades sociais desse grupo e, inclusive, na influência na criação de leis nesse contexto.

Segundo Rizzini e Rizzini (2004), as primeiras instituições voltadas para educação de órfãos no país surgiram através da iniciativa de religiosos, durante o século XVIII. Eram instituições que mantinham em sua rotina o modelo do claustro, com contato restrito ao mundo exterior, e a vida orientada por práticas religiosas. Nos locais de recolhimento feminino, a clausura era imposta com maior rigor se comparado aos masculinos.

O Brasil apresenta uma extensa tradição no que tange à internação de crianças e jovens em instituições asilares. E essas intervenções, que tinham como foco principalmente meninos pobres, foram iniciadas durante o período do Brasil colonial, através dos jesuítas. Nesse período, foram implantadas escolas para o ensino de leitura e escrita para crianças pequenas das aldeias indígenas, além de colégios voltados para a formação de religiosos e instrução superior de filhos pertencentes às classes mais privilegiadas (RIZZINI & RIZZINI, 2004).

Em meados do século XVIII, os jesuítas desempenharam o papel de educadores, até serem expulsos, em 1759, pelo Marquês de Pombal. Na segunda metade de 1700, outras ordens religiosas também participaram desse contexto, através da criação de seminários, colégios para órfãos e recolhimentos de órfãos (RIZZINI & RIZZINI, 2004). Segundo Wernet (1997) durante o século XVI, além dos jesuítas, houve a presença da ordem dos beneditinos, franciscanos e carmelitas, e nos séculos seguintes chegaram os capuchinhos, os mercadários, os agostinianos, os carmelitas descalços e os oratorianos. Mas foram os jesuítas que mais se destacaram no contexto educacional de jovens na época.

De acordo com Viegas (2007), a situação de abandono de crianças, entre o fim do século XVIII e o fim do século XIX, era bastante alarmante. Segundo estimativas, a cada cem nascimentos de crianças livres, cinco eram abandonadas e, dentre estas, em média 36 – ou seja, 40% – eram consideradas ilegítimas, fora de relações conjugais definidas dentro dos padrões religiosos e sociais (VIEGAS, 2007). Essas crianças, em sua maioria, eram oriundas de famílias pobres. A pobreza era, e ainda

---

tradições religiosas brasileiras, o pentecostalismo contribuiu para a construção de duas culturas: a tradicional, católica, e a aquela voltada para a escolha individual (SANCHIS, 1997).

é, a causa primária do abandono de crianças. Todavia, a pobreza não era suficiente para explicar a complexidade da exposição de crianças, sendo associada a outras causas, tais como a doença do pai ou da mãe, a ilegitimidade, a morte da mãe, a falta de leite e as enfermidades graves dos bebês.

Neste período, até meados do século XX, havia também a iniciativa da Santa Casa de Misericórdia através da roda de expostos, onde eram postos os bebês abandonados anonimamente. Eles eram cuidados por amas de leite contratadas pela Santa Casa. No entanto, as altas taxas de mortalidade se mantinham devido à falta de higiene e desconhecimento sobre patologias causadas por bactérias. Muitas escravas eram alugadas por seus proprietários para servirem na função de amamentar esses bebês (RIZZINI & RIZZINI, 2004). A roda dos expostos acabava sendo uma saída para os pobres, migrantes, doentes, mendigos, entre outros, que não tinham recursos ou solução para cuidar de seus bebês (VIEGAS, 2007). Enquanto, na Europa, as rodas de expostos eram criticadas e reavaliadas por higienistas e reformadores devido à alta mortalidade e pelas acusações de abandono de crianças, no Brasil essa discussão ainda não havia iniciado nenhuma mudança (RIZZINI & RIZZINI, 2004).

Para Viegas (2007), as instituições de internamento, que recebiam essas crianças abandonadas, funcionavam como espaços de segregação delas da sociedade. No Código Penal de 1890, havia em seus artigos a necessidade de serem criadas instituições de prevenção e correção de grande porte (VIEGAS, 2007). O intuito era formar indivíduos submissos, a partir de atividades regulares, trabalho em comum, silêncio, respeito, bons hábitos. Essas técnicas de correção não visavam a formação de um sujeito de direito, mas alguém obediente, sujeito a hábitos, regras, ordens. Esses menores abandonados, com necessidades de socorro público, precisavam ser educados, para que se prevenisse uma ameaça à sociedade no futuro, a partir da formação de um trabalhador ideal, e integrado às normas da sociedade (VIEGAS, 2007).

Surgiu, então, a categoria do menor abandonado que propunha definir crianças e adolescentes órfãos ou aqueles que possuíam famílias consideradas incapazes de oferecer condições apropriadas de vida à sua prole. Esses menores eram alvo de intervenção do Estado e de instituições como as religiosas e filantrópicas. A institucionalização e a reclusão passaram a ser a principal forma de oferecer assistência à infância. Foi um período de forte presença do Estado, tanto no

planejamento, quanto na implementação das políticas de atendimento ao menor. Os poderes públicos passaram a ser cobrados por especialistas a realizar uma centralização da assistência, apontada como uma prática de caridade oficializada, e que não possuía uma orientação unificada, sem o olhar alcançado pelos avanços das ciências na época (RIZZINI & RIZZINI, 2004).

A instituição onde realizei a presente pesquisa, chamada de “Casa do Menor São Miguel Arcanjo”, possui justamente esse termo em seu nome, cujo sentido foi atravessado por muitos anos com as ideias excludentes de que esses jovens eram sujeitos com predisposição ao crime. Parece que o sentido desse termo tem ligação com o papel exercido pelas mães sociais nesse contexto. Contextualizarei, mais adiante, no próximo capítulo, o trabalho da Casa do Menor, e dessa forma esse assunto será retomado e problematizado.

Viegas (2007) também aponta que o termo “criança” era utilizado para nomear os filhos de famílias com posições sociais mais abastadas. Mas o termo “menor” discriminava a infância desfavorecida, considerada delinquente, carente, abandonada. Acreditava-se que esses menores pertenciam a famílias incapazes de educar seus filhos segundo os padrões de moralidade vigentes. Os filhos dos pobres que se enquadravam nesse perfil eram nomeados como “menores”, sendo mais passíveis de passar por intervenção judiciária.

Passeti (1999) descreve que muitos sujeitos viviam sob condições deploráveis, com carências sociais e econômicas, o que levava a sua desqualificação por parte das demais pessoas na sociedade. Tais posicionamentos ajudaram na propagação da ideia de que famílias pobres seriam desestruturadas e, portanto, formadoras de criminosos, norteados a opinião e o pensamento de muitos, válidas até hoje. Pobreza e marginalidade, nos tempos atuais, quando não são vistas como sinônimos, são entendidas como intimamente ligadas.

O Estado passou a desempenhar a tarefa de intervir junto à juventude e à infância pobre com o objetivo de conter toda e qualquer disposição e inclinação para a criminalidade, supostamente presente de forma natural, e empenhando-se na elaboração de políticas sociais especiais voltadas exclusivamente para a diminuição da delinquência (PASSETTI, 1999; ARANTES, 1995).

A prática desse controle ocorria no interior das instituições voltadas para a internação de crianças e adolescentes. Rizzini e Rizzini (2004) relatam que nas casas de recolhimento havia bastante controle sobre a vida externa, uma rotina baseada em

práticas religiosas e na simplicidade do vestir. Eram atendidas órfãs brancas, pobres, filhas de casamentos considerados legítimos. Mas também eram acolhidas as filhas de mães pobres ou órfãs, que recebiam um determinado tipo de atendimento de acordo com essas diferenças. A questão racial também influenciava na diferença de tratamento: enquanto as brancas e de casamento “legítimo” recebiam formação religiosa, moral e prática de boas empregadas domésticas e donas-de-casa, as meninas negras e/ou de famílias pobres, recebiam somente a formação de empregadas domésticas. Essas divisões se refletiam também na ocupação dos espaços físicos e sociais, definidos de acordo com a rígida hierarquia social da época (RIZZINI & RIZZINI, 2004).

Em 1927, ocorreu um movimento para a elaboração de leis voltadas para a assistência à infância, que culminaram na criação do primeiro Juízo de Menores do país, no Rio de Janeiro, e na aprovação do Código de Menores em 1927. Estas leis reproduziam modelos de países como Estados Unidos e da Europa, que incentivavam a prática a partir de um sistema de assistência social e jurídica. Essas ideias tiveram bastante influência pela América Latina, tendo o Brasil tomado a frente do processo de discussão dessas novas propostas (RIZZINI & RIZZINI, 2004). O Juízo de Menores colaborou na estruturação de um modelo de trabalho em relação à infância e adolescência que perdurou na assistência pública no país até meados da década de 1980. Seu funcionamento se dava como um órgão centralizador para o atendimento oficial ao “menor”, mantendo funções relativas à vigilância, regulamentação e intervenção direta sobre esses jovens. Através do Juízo de Menores foi consolidado um modelo que classificava a intervenção sobre o “menor”, baseado na ação policial, através da identificação, transferência e desligamento daqueles que estivessem sob seus cuidados. Assim, os estabelecimentos de internação passaram por um processo de estruturação, ampliação e aprimoramento (RIZZINI & RIZZINI, 2004).

Nesse contexto, famílias e “menores” foram inseridos em práticas e discursos relacionados a instituições que passaram a produzir saberes sobre essa população. Juizados de menores, Serviço de Assistência a Menores (SAM), Fundação Nacional de Bem-estar do Menor (FUNABEM), entre outros, passaram a criar e expor teorias, estudos e análises de suas experiências, muitas vezes por meio de revistas, relatórios e folhetos, onde classificavam, mediam e interpretavam os “menores” com passagem pela Justiça. Os esforços desses órgãos eram voltados para a construção de saberes que de alguma forma dessem conta das causas da delinquência e do abandono de

crianças, de seus comportamentos e de suas famílias, justificando de forma ideológica a necessidade de intervir nesse grupo específico (RIZZINI & RIZZINI, 2004).

O espírito científico da época passou a influenciar no campo da assistência para que o modelo do inquirido deixasse de seguir a referência da ação policial, incorporando olhares e técnicas de profissionais ligados a psiquiatria, psicologia, medicina higienista, entre outros ainda em definição no Brasil. O olhar científico da época contribuía para que as famílias pobres e seus filhos fossem rotulados como incapazes, insensíveis, entre outros. Estudos na época realizados após aplicações de testes de quociente de inteligência (Q.I.) apontavam que 81% desses “menores” foram considerados como “subnormais”.

Caponi (2009) discute que algumas classificações, relacionadas a comportamentos socialmente indesejados, passaram a contribuir para que sofrimentos e condutas dos indivíduos fossem redefinidos em termos médicos. A partir da segunda metade do século XIX, condutas rotuladas como anormais passaram a ser medicalizadas e se estenderam aos domínios de quase todas as existências humanas. Assim, iniciou de forma mais intensa um movimento de classificação de desvios e anomalias relacionados a determinados comportamentos, em que os corpos passaram a estar sujeitos à gestão política, objetivando uma melhora, baseada em critérios discriminatórios (CAPONI, 2009).

O conceito de normalidade, se por um lado era ligado a médias estatísticas e tipologias, por outro possuía um sentido valorativo, referindo-se ao que era considerado desejável em determinada sociedade e momento, e apontando como deveriam ser as condutas e processos. Dessa forma, o conceito de normal pode ser compreendido como um valor que não se opõe à doença e à morte, mas à anormalidade e à monstruosidade. A anormalidade era considerada um fenômeno médico ao fugir das médias estatísticas e de valores desejáveis, e também jurídico, quando se afastava do modo como um comportamento ou fato deveria ser. O anormal estava ligado a tudo aquilo que fosse diferente, representando um desvio da média e ameaça às normas, e conseqüentemente definido enquanto jurídica e medicamente perigoso pela sociedade (CAPONI, 2009).

Essas concepções de anormalidade atravessaram o período aqui discutido, envolvendo a procura e permanência da infância e juventude em instituições totais. O foco das pesquisas realizadas com crianças e adolescentes institucionalizados na época era direcionado para os considerados delinquentes devido ao julgamento por

serem percebidos como um risco na qualificação da população internada. Todavia, outros estudos realizados pelo diretor da Escola de Aprendizes de Manaus demonstraram os motivos pela procura por essa instituição e entre eles foram apontados o seguinte: o desejo das famílias de ver seus filhos educados e a necessidade de alimentá-los. Muitos dos pais desses alunos eram operários e empregadas domésticas, e muitas vezes criavam os filhos sozinhos (RIZZINI & RIZZINI, 2004).

Fonseca et al. (2005) dizem que após a promulgação do Código de Menores e a instituição do Juízo de Menores, muitos pais e responsáveis passaram a solicitar a internação de crianças e adolescentes pobres, como uma forma de oferecer para os mesmos cuidados e educação. Desse jeito, em poucos anos houve uma saturação no sistema de internações, que passou a não mais dar conta de toda a demanda.

Em 1941, após a criação do Serviço de Assistência aos Menores (SAM), se iniciam conflitos de poder relacionados à internação de crianças e adolescentes, com denúncias de descontrole administrativo e más condições de vida dos jovens internos. O internamento passa a ser alvo de críticas, relatórios, denúncias e artigos de jornais, o que deu abertura para denúncias sobre abrigamentos desnecessários (FONSECA et al., 2005).

Rizzini e Rizzini (2004) também discutem sobre a criação dos órgãos nacionais de assistência, como o Serviço de Assistência a Menores (SAM), em 1941, e a Fundação Nacional de Bem-Estar do Menor (FUNABEM), em 1964 (RIZZINI & RIZZINI, 2004). O SAM foi instituído durante o Estado Novo, no governo Vargas, e mesmo após o término da ditadura e a mudança da constituição em 1946, a estrutura social do Estado brasileiro só sofreu modificação após 1964. Quase não ocorreram mudanças em relação ao assunto infância e juventude entre o período do Estado Novo até 1964, contudo após esse período, a influência da normativa internacional nesse contexto passa a fazer parte desse cenário. Com os avanços de algumas áreas das ciências, tais como a medicina, ciências jurídicas, pedagogia e psicologia, a especificidade da criança passa a ser ressaltada e conseqüentemente, a necessidade de formular seus direitos passaram a ser percebidos como especiais (VIEGAS, 2007).

A partir da Política Nacional de Bem-Estar do Menor (PNBEM), algumas diretrizes foram fixadas sob o discurso de valorização da vida familiar e da integração do “menor” na comunidade, o que fez com que passasse a ser considerado que a internação deveria ocorrer somente em último caso. Todavia, percebe-se dificuldade

em verificar a fidedignidade de informações recebidas à época, já que algumas delas pareciam ter sido utilizadas para enaltecer sua ação institucional, e ao mesmo tempo acabavam denunciando práticas não mais admitidas. Os dados mostravam ações ligadas a “limpeza” das ruas da cidade de elementos indesejáveis, assim como de punições e afastamento da família e de seu meio social, o que comprometia os laços afetivos e reproduzia uma visão negativa e estigmatizante em relação às famílias dos “menores” (RIZZINI & RIZZINI, 2004).

As intervenções do Estado passaram a ser influenciadas pelos ideais que atravessaram o chamado “século das luzes”, momento em que a Revolução Francesa influenciou os programas educacionais através de conceitos relacionados a progresso e civilização. Desse modo, os asilos para crianças pobres sofreram gradativamente mudanças em direção à secularização da educação. Apesar disso, o olhar religioso não deixou de fazer parte desses espaços, pois se manteve como garantia da transmissão da moralidade, dos bons hábitos, da ordem e hierarquia (RIZZINI & RIZZINI, 2004). Nesse mesmo período, a roda dos expostos sofreu uma profunda mudança, quando a medicina filantrópica passou a confrontar dois setores que sustentavam o sistema da roda: as amas-de-leite, que por falta de conhecimentos e ignorância sobre as regras de higiene, foram acusadas de serem a principal causa da alta mortalidade infantil das crianças; e o anonimato do expositor, que se aproveitava para manter nenhum tipo de rastro ou ligação com o filho não desejado (VIEGAS, 2007).

A partir da década de 1980, o contexto da institucionalização de crianças e adolescentes ganhou outros rumos, com o início do questionamento da cultura institucional vigente no país. A eficácia dessas medidas de reclusão passou a causar incômodos e inquietações que começaram a ser verbalizados em um grande número de seminários, publicações e discussões que propunham novos caminhos. Esse novo olhar trouxe outro nível de conscientização e impulsionou diversas mudanças, como a organização de movimentos sociais, que fomentaram a manifestação e participação da população. Surgiram estudos que ressaltavam as consequências da institucionalização em relação ao desenvolvimento das crianças e adolescentes, além do alto custo para serem mantidos em funcionamento (RIZZINI & RIZZINI, 2004).

Foi nesse contexto que o trabalho das mães sociais, cuidadoras de crianças e adolescentes internadas nessas instituições, passou a ser regulamentado pela Lei nº 7.644, no dia 18 de dezembro de 1987. Segundo o artigo 2º desta lei (BRASIL, 1987),

a mãe social deveria se dedicar “à assistência ao menor abandonado” e exercer seu trabalho “dentro do sistema de casas-lares”, ou seja, em espaços diferentes dos tradicionalmente ocupados pelas crianças e adolescentes, mas com o intuito de proporcionar um ambiente familiar para eles. Ainda neste capítulo irei retomar a contextualização histórica do surgimento do trabalho das mães sociais.

Desse modo, a década de 1980 foi marcada por calorosos debates e articulações sobre a pauta da inclusão da infância e juventude em todo o país, e que geraram importantes avanços, como a inclusão sobre os direitos da criança na Constituição Federal de 1988. Mas o acontecimento de maior impacto foi a substituição do Código de Menores pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). Passou a ser visto que o tema infância e juventude era atravessado por mitos de que as crianças e adolescentes eram abandonados, e, portanto, se encontravam em situação irregular, ou que a maioria era delinquente. Questões que envolviam o desenvolvimento político-econômico do país e a má distribuição de renda e a desigualdade social passaram a ser vistas como causas estruturais ligadas às raízes históricas dessa discussão (RIZZINI & RIZZINI, 2004). A internação foi apontada como limitante do desenvolvimento da criança, assim como o afastamento desta de sua família e comunidade. Os grandes internatos passaram a sofrer pressão para fechar, para que assim, a lógica de correção do “menor” passasse por uma profunda transformação, e a internação em massa de crianças não mais fosse vista como uma forma de evitar o “menor” carente, que poderia vir a se transformar em infrator (RIZZINI & RIZZINI, 2004).

Em 1990, é promulgado o Estatuto da Criança e do Adolescente, por meio da Lei Federal nº 8.069/90. As regras escritas nesse novo ordenamento institucional voltado ao atendimento à criança e ao adolescente definem os direitos que garantem cada fase da vida desses jovens, ações necessárias ao seu desenvolvimento global. No ECA passam a ser assegurados direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, à cultura, ao lazer e à profissionalização, além do direito à liberdade, ao respeito, à dignidade e à convivência familiar e comunitária (VIEGAS, 2007).

Após a implementação do Estatuto da Criança e do Adolescente, algumas mudanças já podiam ser visualizadas, tais como o emprego da internação dependendo da natureza da situação em que se encontrava a criança ou o adolescente. Assim, os abrigos passaram a ser uma medida de caráter provisório e excepcional de proteção de crianças e adolescentes em situações de vulnerabilidade

pessoal e social, e a internação de adolescentes em instituições por situações de conflitos com a lei, como uma medida socioeducativa de privação de liberdade (RIZZINI & RIZZINI, 2004).

Viegas (2007) também cita essas mudanças no estatuto e na política de atendimento às crianças e adolescentes, que passaram a incluir três tipos de medidas: as medidas de proteção, as socioeducativas e as direcionadas aos pais e responsáveis. As medidas socioeducativas são voltadas aos adolescentes com autoria ou ligação com um ato de infração: internação, semiliberdade, liberdade assistida, prestação de serviços à comunidade, obrigação de reparar danos e advertência. As medidas de proteção, que incluem os abrigos, são aplicadas a qualquer criança ou adolescente, no momento em que seus direitos forem ameaçados ou desrespeitados, ou por omissão ou falta do Estado ou dos pais ou responsável.

É justamente no contexto dessas importantes modificações que o trabalho da mãe social passou a ganhar maior conotação. Novos formatos de abrigos foram implantados, e a categoria casa-lar passou a ser inserida, com o intuito de criar um ambiente mais próximo possível de um lar nesses espaços institucionais, e que terá a mãe social como protagonista, conforme será abordado no item a seguir.

## 2.2 CASAS-LARES, ORGANIZAÇÕES NÃO-GOVERNAMENTAIS E ATRAVESSAMENTO RELIGIOSO

Conforme foi visto, o abrigamento é definido pelo ECA como medida de proteção que visa atender crianças e adolescentes que tenham tido seus direitos violados, e que necessitem ficar temporariamente afastados da família, até que haja condições de retorno ao lar familiar, ou colocação em famílias substitutas. Um significativo número de crianças permanece em abrigos por razões ligadas à pobreza, e mesmo não existindo uma relação linear entre esta e a violência, a condição financeira pode agravar ainda mais esse contexto. Desse modo, o abrigamento acaba representando um caminho para tentar atenuar as situações de violência, evitando consequências desastrosas (ORIONTE & SOUZA, 2007).

De acordo com Viegas (2007), o acolhimento institucional em abrigos pode ser dividido em três modalidades: abrigos, casa-lar e casa de passagem. Os abrigos são entidades que acolhem crianças e adolescentes em grupo, em regime integral, permeadas por normas e regras estabelecidas por órgãos governamentais ou não-

governamentais. A casa-lar é muito semelhante aos abrigos, com a diferença de que oferecem unidades residenciais pertencentes a órgãos governamentais ou não-governamentais e a presença de um cuidador residente. A casa de passagem é um acolhimento de curta duração, com o intuito de realizar um diagnóstico e movimento mais rápido para reintegrar à família de origem ou encaminhar para acolhimento institucional ou familiar. Darei ênfase aos abrigos e sobretudo às casas-lares, pois fazem parte do contexto das mães sociais, foco da minha pesquisa.

Dentre os modelos de abrigos existentes, segundo Fonseca et al. (2005), há os de médio porte (de 26 a 35 crianças e adolescentes) e os de grande porte (mais de 36 crianças e adolescentes), com funcionários chamados de educadores sociais e uma equipe técnica especializada no atendimento; há as casas-lares, que acompanham um número menor de crianças e adolescentes, até o limite de 15 acolhidos, sob a responsabilidade de pais e mães sociais. Algumas unidades das casas-lares trabalham com educadores sociais em vez de pais sociais, embora também associem esse espaço a uma unidade familiar. A construção de um ambiente familiar se constitui como um princípio de organização social desses abrigos. A maior parte dos acolhimentos feitos para crianças e adolescentes é realizado através dos abrigos de grande e médio porte. Uma pequena parte é abrigada nas casas-lares (FONSECA et al., 2005). Para que as casas-lares se tornem uma unidade familiar, elas são construídas com uma estrutura física semelhante à de uma casa comum: cozinha, quartos, salas, jardim, entre outros, características consideradas como fundamentais para a reconstituição de um ambiente familiar. As crianças e adolescentes possuem quartos com três a quatro camas, com armários e objetos pessoais, auxiliam nas tarefas domésticas, fazem as refeições junto com seus pais sociais (FONSECA et al., 2005).

A diferença entre os abrigos e as casas-lares, segundo a literatura consultada, é a proposta de um atendimento próximo ao que a criança e adolescente teriam em uma família. Além disso, as casas-lares possuem a proposta de evitar a massificação dos abrigados, procurando manter um número reduzido de crianças no mesmo local, e oferecer atendimentos individualizados. O local de moradia dos funcionários também é uma diferenciação entre os abrigos e as casas-lares: há pais sociais que residem junto com as crianças e adolescentes nas casas-lares, assim como há casos em que isso não ocorre. Residir no mesmo local que as crianças e adolescentes abrigadas, e em alguns casos com seus próprios filhos, acaba por criar tensões

particulares, que envolvem a necessidade e dever de construir um ambiente de pertencimento e proteção. Percebe-se que a coabitação entre crianças e adolescentes e as mães e pais sociais se tornam complexas devido a esse processo de criação de uma família (FONSECA et al., 2005). Na Casa do Menor, conforme mostro nos próximos capítulos, as mães e pais sociais permanecem numa escala de 48x48 horas e não levam seus familiares para permanecerem juntos no ambiente de trabalho. Trata-se de um ambiente que envolve ideias de missão, dedicação, de fundo religioso.

Fonseca et al. (2005) dizem, no contexto de sua pesquisa, que as casas-lares nas quais os pais sociais residiam junto com as crianças e adolescentes abrigadas eram localizadas na periferia das cidades, em bairros populares, o que marcava uma proximidade de classe social entre cuidadores e abrigados, o que pode ser percebido também na Casa do Menor, como será discutido nos próximos capítulos. Tal fato em relação aos abrigos tradicionais nem sempre ocorria, já que os técnicos, na sua grande maioria, eram pertencentes a segmentos de classe diversos daqueles das crianças e adolescentes.

Fonseca et al. (2005) também descrevem um caso em que os pais sociais foram morar com seus filhos sociais juntamente com seus filhos biológicos. Pertencentes à casa-lar da igreja evangélica Ação Social da Fé, em Porto Alegre, esses pais sociais eram responsáveis por 8 crianças. Esse casal conheceu o projeto das casas-lares através de uma igreja evangélica (não identificada no corpo da pesquisa), e foi motivado a buscar esse trabalho em função de suas inspirações religiosas. Inicialmente, eles relataram ter sentido extrema dificuldade no tratamento das crianças e adolescentes, mas com o tempo passaram para uma fase de descobertas das características de cada um, suas histórias de vida e necessidades, que contribuíram para a construção de afetos e um sentido de pertencimento (FONSECA et al., 2005).

Outro exemplo de casa-lar com atravessamento religioso são as Aldeias SOS, instituição que lançou a profissão da mãe social no Brasil e no mundo. As Aldeias Infantis SOS são instituições privadas mantidas através de contribuições voluntárias, voltadas ao acolhimento de crianças entre 0 e 18 anos em situação de vulnerabilidade social. Atualmente existem em mais de 100 países do mundo, inclusive no Brasil. Nas Aldeias SOS as mães sociais residem durante a semana com as crianças e adolescentes e aos finais de semana retornam para suas casas, enquanto as funcionárias denominadas “tias” assumem o trabalho. As tias são funcionárias em

tempo de experiência aguardando a promoção para se tornarem mães sociais (OLIVEIRA, 2011).

A linha pedagógica das Aldeias tem como fundamento a ideia de que o ambiente familiar é imprescindível para o desenvolvimento de crianças abandonadas<sup>4</sup>, colocando como meta “fundar ‘famílias’ que, na medida do possível, desempenhem as mesmas funções que as famílias normais” (GMEINER, 1976, p.13, grifo nosso), proporcionando a elas um ambiente mais acolhedor. O termo “famílias normais” traz novamente a discussão da culpabilização das famílias dos jovens acolhidos, e a ideia de que existem modelos familiares “mais corretos”. A mãe social parece ser aquela que vai inserir nas casas-lares princípios que levarão aquele lar a se tornar “normal”, conforme será discutido ao longo dessa tese.

As Aldeias SOS têm como princípios básicos quatro pontos considerados como triviais na construção desse espaço familiar. São eles: a mãe, os irmãos, a casa-lar e a aldeia. O primeiro deles se refere ao fato de serem contratadas mulheres que sejam sós, viúvas ou solteiras para exercerem a função dos cuidados nesses espaços. Ou seja, mulheres que possam se dedicar integralmente aos cuidados dos jovens nas casas-lares (OLIVEIRA, 2011).

No programa, não basta ter somente “o amor maternal”<sup>5</sup>, mas é preciso outros atributos, tais como firmeza, convicção, conhecimentos e experiência pedagógica, para que o trabalho possa ser desenvolvido com qualidade. Contudo, o sentimento de amor que as mães precisam proporcionar a seus filhos torna-se imprescindível devido ao fato de ser considerado nas Aldeias que “não há boa educação sem amor. Se a criança não se sentir querida e segura no seu novo ambiente, serão inúteis as ‘medidas educativas’, por melhor que seja a intenção de seus promotores” (GMEINER, 1976, p.18). Desse modo, a mãe vai se constituir como a base principal da proposta desse trabalho, convivendo e compartilhando o dia-a-dia com os jovens abrigados.

O segundo princípio básico das Aldeias são os irmãos. Por isso se procura manter os vínculos entre irmãos biológicos e também se estimula a convivência entre as crianças nas casas-lares dentro de um sistema de coeducação. Esse sistema

---

<sup>4</sup> Terminologia utilizada na época em que surgiram as primeiras Aldeias SOS.

<sup>5</sup> Termo utilizado por Gmeiner – Fundador das Aldeias SOS.

implica em fazer com que se criem laços fraternos entre os jovens abrigados, de modo que um cuide e se preocupe com o outro (OLIVEIRA, 2011).

O terceiro relaciona-se com a casa-lar, que é um espaço que ajuda a definir e delimitar os lugares ocupados pelas crianças, tais como sua cama, seu lugar na mesa de jantar e outros. Além disso, a casa, segundo Gmeiner, é extremamente importante para a função da mãe social, pois ela “somente poderá desempenhar sua missão se tiver esse ‘estar-em-casa’, um lar bem ordenado e aconchegante” (GMEINER, 1976, p.28). Assim, “a sala de estar tomou o lugar do refeitório e a cozinha familiar e a cozinha coletiva, o dormitório comum foi substituído pelos pequenos quartos de nossas casas familiares” (GMEINER, 1976, p. 30-31).

O quarto princípio básico é a aldeia, que tem como finalidade propiciar às crianças um sentimento de segurança em relação ao externo, além de possibilitar uma troca maior com as outras crianças das outras casas. As aldeias devem ser constituídas de modo a não ressaltar seu aspecto institucional, facilitando para que o crescimento dos jovens abrigados seja semelhante ao de outros não institucionalizados (OLIVEIRA, 2011).

A proposta desses quatro princípios básicos, com a intenção de “fundar famílias” que desempenhem as mesmas funções que “famílias normais”, provoca algumas reflexões sobre a proposta de construir um espaço familiar em uma instituição. A ideia de “famílias normais” pressupõe a existência de famílias anormais, que geralmente são associadas às famílias dos jovens abrigados, conforme discutido anteriormente. Dessa forma, tal proposta não parece criar um espaço para que essas crianças e adolescentes sejam reintegrados a suas famílias, pois seu *status* de incompetência parece reafirmar a tarefa da mãe social de fundar famílias normais (OLIVEIRA, 2011).

Assim, as casas-lares realizam um trabalho em aproximar e transformar esses espaços institucionais em ambientes mais familiares. Mas, além desse ponto, é também nas casas-lares onde foi encontrada de forma mais marcada e assumida uma orientação religiosa como doutrina dos cuidadores ou vinculação institucional. Foram encontradas em algumas unidades imagens de santos católicos, orações e até uma pequena capela como parte do ambiente. Na Casa do Menor, cuja direção é realizada por um padre, a presença de símbolos e preceitos católicos são percebidos notoriamente, através das imagens dos santos nas casas e pelas atividades realizadas com os jovens e com as próprias mães sociais com temas relacionados à

Bíblia. Em alguns casos, dentro da pesquisa realizada por Fonseca et al. (2005), a unidade afirmou não ter vinculação religiosa, apesar do espaço apresentar fortemente uma vinculação religiosa. O vínculo religioso acaba por fornecer uma fonte de pertencimento e de relações sociais importantes no contexto do abrigo das crianças e adolescentes. E, no caso das casas-lares, a religião pode se constituir como uma rede de educação compartilhada, fornecendo doações diversas e apoio na gestão das casas (FONSECA et al., 2005).

Na Aldeias SOS, localizada no Rio de Janeiro, onde realizei minha pesquisa de mestrado, pude perceber um discurso religioso atravessando as falas de funcionários e mães sociais, principalmente relacionado ao movimento católico e evangélico. Todo final de semana as mães sociais se organizavam para levar as crianças e adolescentes para a igreja, e algumas permaneciam nas Aldeias, pois era realizado um culto da Igreja Assembleia de Deus em uma das casas-lares (OLIVEIRA, 2011).

As casas-lares com maior vínculo religioso são na sua maioria privadas. Conforme Rizzini e Rizzini (2004) discutem, dentre as casas-lares e os abrigos existem aqueles que se configuram como instituições públicas e privadas. Enquanto as públicas eram ligadas aos municípios ou estados, as privadas surgiram a partir de iniciativas ligadas a diversas igrejas e a organizações não-governamentais (RIZZINI & RIZZINI, 2004).

Viegas (2007) coloca que, no Brasil, um número bastante elevado do atendimento às crianças e aos adolescentes em abrigos ocorre em organizações não-governamentais, principalmente em relação às casas-lares. Essas organizações são de ordem privada e estão ligadas ao setor público não-estatal, sem fins lucrativos, regidas pelo direito privado. Em alguns casos estabelecem parcerias com o poder público por meio de convênios ou recebem apoio por meios externos, com ajuda internacional e também da comunidade local, como é caso da Casa do Menor São Miguel Arcanjo, instituição abordada nesta tese.

Para Nascimento (2013), essas organizações não-governamentais, também chamadas de Terceiro Setor, possuem diferentes maneiras de serem nomeadas, tais como: “terceiro sistema, sector não lucrativo e sem fins lucrativos, economia social e economia solidária, organizações não-governamentais, organizações da sociedade civil, organizações voluntárias, organizações” (NASCIMENTO, 2013, p.48) entre outros.

Apesar de não existir um consenso sobre a definição de Terceiro Setor, ele pode ser descrito como um espaço de participação de diversos atores e organizações, que experimentam novas formas e maneiras de pensar e agir sobre a realidade social. Esse termo possui um recorte do social baseado nas seguintes esferas: o Primeiro Setor constituído pelo Estado, o Segundo Setor pelo mercado e o Terceiro Setor, pela sociedade civil (VIEGAS, 2007).

Nascimento (2013) coloca que o Terceiro Setor se situa entre o Estado e o mercado como uma espécie de “terceiro” produtor voltado para o bem-estar social e para a prestação de serviços sociais, devido ao enfraquecimento do Estado-Providência em relação à intervenção sobre essas questões. O Terceiro Setor surgiu com a demanda de minimizar os efeitos negativos da economia e seus descontroles, com o intuito de criar formas de organização em relação à produção e ao consumo. Assim, ele se constitui como um campo dedicado a estudar formas de organização da sociedade civil, sendo notório seu grau de desenvolvimento em países menos industrializados e urbanizados e com uma forte presença da igreja. Ele pode ser fundado a partir de doativos ou através de vendas, controladas por seus doadores individuais ou empresas (NASCIMENTO, 2013). O terceiro setor também designa um complexo e heterogêneo conjunto de entidades que não possuem fins lucrativos e ao mesmo tempo não são públicas, e realizam tudo aquilo que o Estado e o mercado não conseguem realizar de forma satisfatória.

As entidades que compõem o Terceiro Setor mantêm com as empresas uma relação como instituição privada, e com o Estado partilham questões relacionadas ao bem-estar social. Desse modo, estas organizações não são públicas, mas possuem objetivos sociais e, mesmo sendo privadas, não têm fins lucrativos, se caracterizando, assim, através da combinação de características de ambos os setores (NASCIMENTO, 2013). Dessa forma, para que uma organização seja definida como Terceiro Setor, é necessário que ela apresente determinadas características, tais como: ter estrutura e regularidade, ser separada do Estado de forma institucional, não distribuir lucros, possuir uma governação interna, e manter participação de seus membros de forma voluntária. Há também as organizações distribuidoras de benefícios pelos seus sócios, além das mais formais, burocratizadas e profissionalizadas, que podem trazer mais complexidade para essas características (NASCIMENTO, 2013).

Ao longo da década de 1990, no Brasil, o Terceiro Setor ganha mais visibilidade, após o período em que se iniciam as privatizações de empresas, e que o Estado passa a promover a transferência de determinadas funções a entidades privadas sem fins lucrativos. A partir desse acontecimento, a iniciativa privada passa a receber um financiamento público para a execução de serviços públicos. Assim, essas organizações acabam oferecendo uma contribuição dupla para a esfera pública, pois oferece apoio à auto-organização social e, ao mesmo tempo, uma prestação de serviços públicos sob os princípios da solidariedade social. A partir disso, surgiram algumas discussões de que esse contexto poderia promover uma transferência de funções do Estado para essas organizações, ao trazer grandes vantagens para si diminuindo problemas organizacionais, com apoio de pessoal mais motivado e prestação de serviço com menos recursos (VIEGAS, 2007). É interessante pensar sobre as mãos sociais, já que recebem salários baixos, mas se mantêm no trabalho de forma intensa, na condição de cumprimento de missão, motivadas na maioria das vezes por ideias religiosas, conforme será abordado mais à frente.

A partir dos anos 80, as organizações conhecidas como Terceiro Setor experimentam um crescimento significativo, que não se limitava apenas a produção de bens, sendo também um espaço de democracia participativa, dando abertura a uma interação dos cidadãos em assuntos públicos. Gohn (2000) descreve que o Brasil, nos anos 80, passou a realizar movimentos e organizações de lutas por direitos de segmentos sociais que promoveram a abertura de inúmeras organizações, fundações, associações, movimentos, entre outros, com o intuito de promover o desenvolvimento econômico local, defender os direitos civis e atuar em áreas onde o Estado não conseguia suprir ainda certas demandas e necessidades, assim como a questão das crianças e adolescentes em internatos e em situação de risco social. Nesse momento os registros de números de crescimento do Terceiro Setor ainda eram meio imprecisos, não sabendo se se tratavam de sindicatos, ou se tinham ligação estrangeira ou religiosa

Mello e Pereira (2022) discutem que o Terceiro Setor teve uma diminuição em seu crescimento nos anos 1990, voltando a crescer em ritmo pequeno nos anos 2000. Segundo eles, a maior parte dessas organizações eram associações privadas (85%), em seguida organizações religiosas (13%) e em proporção menor as fundações privadas (1,6%) e organizações sociais (0,13%). Em 2020, houve uma redução no

ritmo de abertura de novas organizações, em relação a todas as naturezas jurídicas, o que pode ser justificado pela pandemia da covid-19 (MELLO & PEREIRA, 2022).

As organizações não-estatais eram simultaneamente econômicas e políticas, o que faz com que elas produzam, por um lado, serviços e bens públicos e por outro, expandam sua ação inicial do contexto de serviços sociais para a política, tornando-se, também, fonte de poder político (VIEGAS, 2007). Assim, ao se tornarem essa fonte de poder político, é possível perceber o quanto seus valores permeiam e atravessam o local e o contexto dos serviços prestados. E, dentre essas organizações, aquelas ligadas a religião, foco deste trabalho, acabam disseminando suas doutrinas como forma pedagógica de trabalho. Nascimento (2013) coloca que a Igreja muitas vezes é considerada como a iniciadora de trabalhos sociais devido ao esforço de padres em seu contexto pastoral, onde posteriormente o Estado acaba por assumir essa missão, conforme o caso da Casa do Menor São Miguel Arcanjo, foco desta pesquisa.

Nascimento (2013) continua e afirma que as religiões podem assumir a forma de instituições religiosas e organizações prestadoras de serviços sociais, devido a sua tendência a manter, aumentar e se adaptar aos campos de intervenção social. Esse tipo de intervenção social não se constitui devido a uma falha do Estado e do mercado, mas pela natureza da sua “missão”, e pelo fato da caridade fazer parte da sua essência.

Pereira (2010) discute sobre a significativa presença da religião no Terceiro Setor, e aponta através de estudos coordenados pela “Fundações Privadas e Associações sem Fins Lucrativos no Brasil” (FASFIL) que os números dessas entidades entre os anos de 2002 e 2005 – 25,53% e 24,8%, respectivamente – eram voltados para atividades confessionais. Nesse grupo foram incluídas as organizações que cultivam crenças religiosas e administram serviços religiosos, assim como aquelas que desenvolvem outras atividades com personalidade jurídica própria, e que tenham origem na religião, como o caso da Casa do Menor São Miguel Arcanjo, coordenada pela Igreja Católica. Essas instituições citadas passaram a ocupar espaços importantes como debates e deliberações de políticas públicas, em conselhos, conferências e outros espaços, devido a sua forte presença. Além disso, essas pesquisas também demonstraram que a religião foi apontada de forma significativa, como o motivo e a destinação das doações, e também dos trabalhos voluntários, sendo 57% dos voluntários ligados a instituições religiosas.

Nascimento (2013) também aponta que um terço das instituições pertencentes ao Terceiro Setor possuem ligação com a Igreja Católica, sob formas jurídicas e inspiradas em princípios católicos. Países da Europa, tal como Portugal, possuem uma significativa rede solidária de políticas sociais ligadas a redes solidárias de serviço contribuindo para que haja uma baixa penetração estatal nos serviços públicos. Esse aspecto é fortemente influenciado pela Igreja católica e por sua doutrina social principalmente no período após a Segunda Guerra Mundial. Esses movimentos sociais acabaram por se tornar a base de edificação de organizações do Terceiro Setor, que se constituiu como atividade econômica alternativa para a economia capitalista.

A presença da religião nas atividades da sociedade civil vinculadas ao Terceiro Setor ocorre de forma predominante após o processo de separação entre Estado e Igreja, momento em que a religião passa a ser relegada à esfera privada, e seus símbolos excluídos do público. A influência religiosa foi perdendo seu espaço de atuação em relação a questões sociais, e estas passaram a ganhar conotação a partir da crença na ação humana racional, se aliando à demanda da sociedade civil em alcançar igualdade política e ordenação das condições sociais objetivando um bem comum. As dificuldades sociais, as desigualdades entre pobres e ricos eram percebidas de forma naturalizada pela Igreja, o que contribuía para que suas práticas não fossem para além da caridade (NASCIMENTO, 2013).

A separação entre Igreja e Estado marcou o início do processo de laicização e contribuiu para a ruptura do monopólio, no qual uma única religião era imposta sobre diferentes grupos e culturas, ocasionando o desenraizamento dos indivíduos, e estimulando o pluralismo religioso. Desse modo, o avanço da secularização promoveu o aumento e a variedade de movimentos espirituais, já que a mesma passou a relativizar os compromissos religiosos. Todo esse movimento fez com que a religião permanecesse sob o domínio privado, na esfera individual e no nível das relações pessoais, o que fez com que perdesse seu poder de influência na esfera pública mantido até então (PEREIRA, 2010).

A partir do século XIX, a caridade começa a passar pelo processo de laicização, incentivada pelos governos liberais e pela industrialização. Os custos gerados em função daqueles que poderiam trabalhar para se sustentar começaram a chamar atenção, já que eram mão-de-obra em potencial (NASCIMENTO, 2013). O assunto laicidade será retomado e mais bem discutido no próximo capítulo.

No século XX, na década de 40, período em que os países começaram a organizar suas políticas de segurança social, iniciou-se um movimento em proporcionar segurança em relação à incerteza da proteção religiosa, através de providências estatais. Esse movimento, em que os acasos da caridade foram substituídos pelas regularidades do Estado, reforçou também o processo de secularização dos mesmos, trazendo para si os benefícios do poder divino. Tanto a miséria quanto a pobreza antes não eram percebidas como questões sociais, mas enquanto um descuido moral ou desígnio divino, para os quais competia à Igreja ou à sociedade darem as devidas soluções. Nesse contexto, a desigualdade era compreendida sob o olhar da moral, destituída da esfera dos direitos e responsabilidade pública. A ajuda voluntária era vista como um dever de caridade e uma esmola traduzidas enquanto um meio de salvação da alma (NASCIMENTO, 2013).

Para Montero (2006), a Igreja católica, apesar dos impactos sofridos com a laicização e com a secularização, se estabelece enquanto uma legitimadora das ações religiosas e assistenciais, no âmbito da sociedade civil. E, como consequência, conforme ponderou Nascimento (2013), a Doutrina Social da Igreja (DSI), além de passar a nortear esse trabalho, ganhou um caráter dinâmico e adaptável às transformações e mudanças suscitadas pela modernidade e pelo capitalismo. Essas doutrinas passaram a atravessar de forma significativa os trabalhos sociais realizados, inclusive o da Casa do Menor, aqui analisado.

Ribeiro et al. (2019) retratam a DSI como um corpo teórico ligado à Igreja católica, atravessado por orientações filosóficas e teológicas, que se constituem como base de diretrizes éticas voltadas para a organização econômica e política da sociedade. Sorge (2018) descreve que a tarefa da Doutrina Social da Igreja seria de traduzir de forma racional para que todos, crentes ou não, compreendam e tenham acesso à fé cristã. Para tanto, a DSI abrange princípios de reflexão, critérios de julgamento e orientações de ação, elaborados pelo magistério da Igreja, de acordo com o evangelho, com o intuito de ajudar os crentes, e todos aqueles que tiverem interesse em compreender as situações pelas quais a sociedade atravessa de acordo com essa ótica, para que assim possa fazer as escolhas necessárias. A proposta da Doutrina Social colocada pela Igreja seria de acompanhar o crescimento da sociedade moderna, apoiando-a no enfrentamento de desafios oriundos das transformações sociais, sobretudo a partir do último século (SORGE, 2018).

A DSI foi elaborada de forma mais estrutural no final do século XIX, momento em que os olhares para as questões sociais no Ocidente estavam em alta devido à influência da Revolução Industrial. Ao longo dos anos ela veio sendo atualizada devido às situações sociais que a obrigaram a renovar seus métodos e olhares diante de situações históricas, assim como em relação às respostas ético-religiosas dadas aos problemas novos que surgiam (SORGE, 2018). Dessa forma, a DSI passou por algumas fases importantes de transformação, tais como: fase da “ideologia católica” (1891-1931)<sup>6</sup>, da nova cristandade” (1931-1958)<sup>7</sup>, do “diálogo” (1958-1978)<sup>8</sup>, de um

---

<sup>6</sup> A fase da “ideologia católica”, ocorrida entre 1891 e 1931, é regida por Leão XIII, marcada pelo conflito ideológico entre socialismo e liberalismo, e pela luta de classe entre proletários e patrões, na qual foi baseada a primeira grande encíclica social, ou seja, cartas promulgadas pelo Papa, denominada naquele período como *Rerum novarum* (1891) de Leão XIII. Nessa encíclica houve um posicionamento da Igreja diante dos dramas da classe proletária, e também um olhar condenatório em relação ao liberalismo e socialismo, reforçando os valores morais, e colocando como solução a filosofia cristã, fundamentada na revelação e no direito natural, como caminhos para compreender a situação. Nesse momento não havia a percepção da importância da análise científica para a compreensão adequada dos problemas sociais, sendo estes colocados enquanto uma mera questão de ética filosófica (SORGE, 2018).

<sup>7</sup> A fase da “nova cristandade”, ocorrida entre 1931 e 1958, é aquela regida por Pio XI e Pio XII em um contexto de conflito entre dois sistemas socioeconômicos contrapostos: capitalismo e comunismo. Pio XI elaborou a encíclica “*Quadragesimo anno*” (1931), pontuando a condenação das duas ideologias, e propôs que a construção de uma civilização com uma forma de organização cristã, seria o melhor caminho para sair desse dilema. Já Pio XII, propôs a criação de uma forma de “nova cristandade”, mas que foi superada após o Concílio Vaticano II (SORGE, 2018).

<sup>8</sup> A fase do “diálogo”, no período de 1958 a 1978, passa para a responsabilidade de João XXIII, do Concílio Vaticano II e de Paulo VI, e a discussão agora envolve o próprio equilíbrio da humanidade, entre as regiões ricas e pobres do mundo, influenciado pelo processo de globalização mundial. A Igreja nesse momento busca sua renovação através do Concílio Vaticano II (1962-1965), coloca a necessidade do diálogo e produz alguns registros importantes com esse objetivo. Foram produzidas as encíclicas “*Mater et magistra*” (1961) e “*Pacem in terris*” (1963) e as constituições do Concílio Vaticano II: “*Lumen gentium*” (1964) e “*Gaudium et spes*” (1965), e as intervenções de Paulo VI, através da encíclica “*Populorum progressio*” (1967) e com a carta apostólica “*Octogesima ad-veniens*” (1971). A encíclica “*Pacem in terris*” influencia na elaboração da DSI, fazendo com que a Igreja não parta mais de altos princípios da revelação para construir um modelo de sociedade cristã, mas passe a criar uma leitura das demandas das comunidades cristãs, e interpretá-los de acordo com o evangelho, para construir escolhas junto com aqueles que tivessem boa vontade (SORGE, 2018).

novo “humanismo global” (1978-2013)<sup>9</sup> e a “revolução” do Papa Francisco<sup>10</sup> (SORGE, 2018).

Dessa forma, a Doutrina Social da Igreja se resume enquanto o encontro do discurso religioso com a vida em sociedade, através de princípios e atitudes que visam

---

<sup>9</sup> No período do novo “humanismo global”, entre os anos 1978 e 2013, os papas João Paulo II (1978-2005) e Bento XVI (2005-2013) propõem discursos que vão além das dimensões quantitativas planetárias e focam na qualidade de vida, no respeito à vida humana, nos seus direitos fundamentais e bens relacionais. João Paulo II escreve as encíclicas: “*Laborem exercens*” (1981), “*Sollicitudo rei socialis*” (1987), “*Centesimus annus*” (1991), voltando-se para além das diferenças culturais e dos diferentes sistemas políticos, econômicos e sociais. O foco não é mais atingir a sociedade perfeita, mas se tornar o povo de Deus que caminha no contexto da história (SORGE, 2018). Esse período foi atravessado por muitas transformações sociais importantes, como a queda do muro de Berlim e a consequente crise do socialismo, em 1989, a crise econômico-financeira, ocorrida em 2008, o processo da secularização, entre outros, que contribuíram para a construção de uma nova ideologia libertária e tecnocrática, que se tornou um pensamento único e dominante no mundo globalizado. Bento XVI escreve “*Caritas in veritate*” (2009) para abordar os desafios oriundos da propagação desse pensamento único e dos processos de globalização, e que acaba por se tornar a “magna charta” para enfrentar o desafio do século XXI. Nessa carta é frisada a elaboração de um novo modelo de desenvolvimento focado em um novo humanismo que contribua na convivência entre os povos baseada na união e respeito pela diversidade. Assim, Bento XVI, sem retirar nada do que foi colocado pelos pontífices que o antecederam, ressalta que o magistério social de Paulo VI seria o mais adequado para os problemas sociais da atualidade. A questão social desse momento, portanto, passa a ser antropológica, no modo de conceber a vida humana, sobretudo no recurso das biotecnologias, em que a fecundação pode ser manipulada de formas diferentes, como a fecundação *in vitro*, pesquisas com embriões, a clonagem e a hibridação humana. Para Bento XVI, o homem foi tomado pelo poder devido à ciência, que o fez considerar ser autor de si mesmo, da sua vida e da sociedade (SORGE, 2018).

<sup>10</sup> Segundo Sorge (2018), a fase atual, denominada como a marca fraternal do Papa Francisco, foi um momento em que a Igreja nutria um sentimento de inacabamento do Concílio durante os últimos anos do pontificado de Bento XVI. A Igreja passava por um período de exaustão, devido a preocupações com a significativa diminuição de praticantes da fé e por algumas situações polêmicas expostas de maneira sensacionalista à opinião pública, tais como os numerosos escândalos envolvendo padres pedófilos, a falta de transparência em operações financeiras no Vaticano, o carreirismo mundano e as divisões nas cúpulas da Santa Sé. Tudo isso se agravou ainda mais após a renúncia do Papa Ratzinger. Com a eleição do Papa Francisco, a Igreja assistiu a uma transformação da fase sombria pela qual passava durante os dois pontificados precedentes. Para Sorge (2018), Bergoglio desejou retomar com o Concílio e com as ideias de Paulo VI, e enfatizou a importância da força renovadora do evangelho vivido e testemunhado com a vida, colocando esses aspectos como mais eficazes do que um tratado teológico, sendo caminhos mais eficazes para a compreensão da mensagem de Cristo. Francisco defendeu que esse olhar não teria a intenção de diminuir a importância das intervenções doutrinárias do magistério, mas de sair do movimento de anunciar a verdade cristã em termos abstratos para fazer com que as pessoas a testemunhassem com mais facilidade, utilizando a linguagem concreta da vida. Na avaliação de Sorge (2018), o novo bispo de Roma conseguiu mudar o clima dentro e fora da Igreja, mostrando à humanidade uma Igreja renovada e mais unida. Até o presente momento ele deixou registrados os seguintes documentos: a carta apostólica “*Evangelii gaudium*” (2013), a encíclica “*Laudato si*” (2015), a exortação apostólica pós-sinodal “*Amoris laetitia*” (2016) (SORGE, 2018).

transformá-la segundo o projeto defendido pela igreja. A DSI teria o propósito de orientar a prática dos religiosos em relação ao meio social e político (ALVES, 2017), tendo, portanto, significativa influência no contexto de crianças e adolescentes em situação de risco social, e na metodologia pedagógica de abrigos com influência religiosa, como o caso da Casa do Menor.

A influência da religião em relação ao setor social foi avançando, e com isso o catolicismo se voltou para a realização de obras sociais como uma estratégia para preservar seu monopólio em relação à população e, conseqüentemente, reivindicar um lugar privilegiado em relação ao Estado laico na organização político-institucional-social. A caridade se transformou em um instrumento de poder utilizado pelas religiões, com o intuito de se consolidarem diante do Estado e da sociedade civil (CAMURÇA, 2001). Conseqüentemente, o catolicismo social começa a crescer a partir do século XIX, quando a Igreja passa a ter a necessidade de responder a respeito dessas questões sociais. Como consequência, foram criadas algumas iniciativas importantes tais como: católicos operários, obras sociais, sindicatos de inspiração católica, centro de estudos e de apologética e congressos católicos. A Igreja passou a estabelecer um pensamento doutrinal em relação às questões sociais, ou seja, a partir de leis naturais e revelações próprias criou um conjunto de ideais, valores e princípios com o intuito de ajudar na organização da sociedade (NASCIMENTO, 2013).

Na década de 60, a questão social passa a ser percebida enquanto uma questão universal e que, portanto, envolve todos os países. As questões sociais promovem uma ideia de sociedade sem classe e sem pobreza, tendo como princípio fundamental a promoção da dignidade da pessoa humana. Os princípios da DSI, que englobam a dignidade da pessoa humana, o comum, entre outros, possui o objetivo de colaborar na orientação e formação de consciências. O bem comum se constitui enquanto determinadas condições sociais em que grupos e membros tenham acesso e condições de viver de forma plena. Esse bem comum tem como parâmetro o modelo de Jesus Cristo como exemplo de elevação da condição humana; e o Estado seria o conciliador dos bens privados, particulares, de indivíduos, de grupos trabalhando pelo bem comum do país (RIBEIRO et al., 2019).

A DSI defendia a ideia de desenvolver a propriedade privada em prol dos pobres e excluídos. Para a Igreja, as sociedades consideradas “superiores” deveriam apoiar e ajudar as “inferiores”. Assim, a DSI passou a subsidiar ações sociais que

deveriam ser responsabilidade do Estado. O papa Pio XI apoiava a ideia de que uma unidade maior não deveria assumir responsabilidades que poderiam ser assumidas por unidades menores, devendo assim a Igreja assumir o papel de intervenção e apoio social junto ao Estado (PEREIRA, 2010).

Essa transferência de responsabilidades assumida pela DSI colaborou para o surgimento do conceito do princípio da subsidiariedade, que de acordo com Nascimento (2013) consiste na ideia de que aquilo que pode ser realizado por si mesmo não deve ser conduzido à sociedade, tendo, portanto, o sujeito, que procurar criar meios para a resolução das demandas e situações evidenciadas. Desse modo, o autor aponta que países do sul da Europa, tais como Portugal, Espanha e Itália, possuem menos gastos com questões sociais devido à aplicação do princípio de subsidiariedade, diferente dos demais, que não utilizam esse princípio e acabam acumulando mais despesas. A subsidiariedade se torna uma alternativa para as questões ligadas à burocratização e assistencialismo em que o Estado se mantém presente de forma exaustiva. Essa ideia acabou por incentivar e valorizar a criação de associações e de organizações intermediárias, tais como o Terceiro Setor, incentivando a iniciativa privada a uma maior articulação com a sociedade. Os países que possuem forte influência católica, e inclusive da DSI, como por exemplo Portugal, acabaram adotando o princípio de subsidiariedade em suas ações sociais, e criando conseqüentemente um Estado com funções de suplência em relação ao Terceiro Setor (NASCIMENTO, 2013).

Todavia, essas instituições possuem seus limites e fragilidades sociais, tais como uma grande dependência financeira do Estado, recursos humanos pouco qualificados, condições de trabalho não eficientes, defasagem entre necessidades dos usuários e serviços prestados, controle e avaliação insuficientes por parte do Estado, e uma conseqüente autonomia exagerada. Além disso, estas instituições possuem salários menores e baixos níveis de qualificação de mão-de-obra, em relação às entidades públicas ou privadas com fins lucrativos (NASCIMENTO, 2013).

Na Casa do Menor São Miguel Arcanjo, de forma recorrente, são realizados movimentos para a busca por apoio financeiro. O Estado não destina recursos diretos para essa instituição, mas lhe oferece a isenção do Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU) e outros impostos estaduais e municipais, sendo uma prerrogativa por ser uma instituição filantrópica voltada para a defesa de direitos sociais. Isso parece contribuir para os baixos salários oferecidos para as mães e pais sociais e o

consequente reforço de que, para assumir essa função, não pode ser pelo dinheiro, mas pelo cumprimento de missão. Esta questão financeira, aliada a outros elementos, tais como a ideia de maternidade em torno dessa função, acaba colaborando para a construção de um lugar idealizado da mãe social, conforme será analisado no próximo capítulo.

A Casa do Menor São Miguel Arcanjo se tornou uma casa-lar ligada ao Terceiro Setor, após iniciativa de um padre que estabeleceu o objetivo de oferecer respostas a questões sociais ligadas a adolescentes, no bairro de Miguel Couto, município de Nova Iguaçu, constantemente jurados de morte. Após a morte de um dos adolescentes sob seus cuidados, o sacerdote responsável relata ter compreendido que sua missão era preparar esses jovens para Deus, e que cada um deles representava a figura de Jesus, pedindo-lhe ajuda, mesmo que esse apoio o colocasse em risco de vida, devido ao envolvimento dos jovens com o tráfico e as constantes ameaças recebidas por aquelas que procuravam ajudá-los (CHIERA, 2015). As informações sobre o contexto de criação da Casa do Menor serão retomadas e mais bem fundamentadas no terceiro capítulo.

O padre relata ter compreendido que o caminho para ajudar esses jovens seria fazer com que eles experimentassem o amor de Deus através da presença de um pai e uma mãe num lar. E assim surgiu a Casa do Menor, instituição que visa cuidar dos jovens acolhidos oferecendo-lhes um ambiente familiar através da presença de mães sociais, com uma metodologia pedagógica atravessada pela doutrina da Igreja católica (CHIERA, 2015). Assim, nessas casas-lares a presença das mães sociais é fundamental para que esse sentido familiar seja construído. Desse modo, torna-se importante, após ter percorrido as definições e contextualização das casas-lares e do Terceiro Setor, conceitualizar o papel das mães sociais nesses espaços.

### 2.3 A CRIAÇÃO DAS MÃES SOCIAIS E OS LARES SOCIAIS:

Os lares sociais, conhecidos como casas-lares, foram construídos com o intuito de oferecer aos jovens abrigados um ambiente mais acolhedor e próximo a uma ideia de família. Dentre os lares existentes, esse trabalho versa sobre aquele que propicia a convivência com mães sociais, atividade esta que antecede a criação do ECA, e

coloca em análise os cruzamentos entre abrigo e família, instâncias que costumávamos pensar simplesmente como opostas.

As mães sociais, cuidadoras de crianças e adolescentes em situação de acolhimento institucional, atuam em sua grande maioria em casas-lares ligadas ao Terceiro Setor que possuem influência religiosa. Conforme apontado, as mães sociais que colaboraram com essa pesquisa trabalham em casas-lares ligadas à Casa do Menor São Miguel Arcanjo, vinculadas ao Terceiro Setor e dirigidas pela Igreja católica. O trabalho da Casa do Menor será mais bem definido e detalhado no próximo capítulo.

Para compreender a atuação dessas mães sociais, iniciarei uma discussão sobre sua definição e surgimento dentro desse contexto social e a dinâmica de seu trabalho nas casas-lares. Essas mães sociais, profissionais que atuam de maneira integral e exclusiva em abrigos, são contratadas com o intuito de proporcionar uma melhor qualidade de vida aos seus protegidos através de uma intervenção materna, supostamente desempenhando o cuidado e a atenção usualmente esperados de uma mãe aos seus filhos na sociedade. Gostaria de salientar que a maior parte dessas crianças possui uma família para a qual em princípio se pretende que sejam reintegradas, e que muitas ainda mantêm um convívio nos finais de semana.

De acordo com a Lei nº 7.644, de 18 de dezembro de 1987 (BRASIL, 1987), as mães sociais são cuidadoras de crianças e adolescentes em situação de acolhimento institucional, com a atribuição de transformar tais contextos em um ambiente familiar. As primeiras mães sociais eram mulheres que haviam perdido suas famílias devido às consequências da Segunda Guerra Mundial, e se tornaram voluntárias, acolhendo as crianças órfãs. Contudo, nesse momento, ainda não se tratava de uma profissão (CASAGRANDE, 2013).

Para compreender o lugar ocupado pela mãe social, convém historicizar seu conceito, partindo também de informações da instituição mais conhecida no Brasil por possuir mães sociais, as Aldeias SOS. Segundo dados dessa instituição (COMO TUDO..., ca2022), a mãe social como profissão surgiu no ano de 1949, quando um estudante de medicina austríaco, Hermann Gmeiner (1976), resolveu dar início a um trabalho de acolhimento de crianças órfãs em seu país. Naquela ocasião, muitos países ainda sentiam o impacto da Segunda Guerra Mundial e o resultado desses acontecimentos a nível populacional foi um número elevado de crianças órfãs e mulheres viúvas. Hermann decide dedicar-se ao trabalho de unir essas crianças às

viúvas, para que elas assumissem seus cuidados, fazendo com que surgissem as primeiras mães sociais (GMEINER, 1976). Essas mães passaram a viver em casas construídas por voluntários se dedicando de maneira exclusiva ao atendimento dessas crianças. Todo esse processo culminou na criação das Aldeias SOS, que são atualmente instituições privadas ligadas ao Terceiro Setor, voltadas para a assistência de jovens em situação de vulnerabilidade social encontradas em muitos países do mundo<sup>11</sup> (GMEINER, 1976).

Hermann Gmeiner<sup>12</sup>, fundador das Aldeias SOS, nasceu em 1919 em Vorarlberg, Áustria, e pertencia a uma família de camponeses. Dedicou-se à questão da infância a partir de seus 30 anos de idade, quando fundou a primeira Aldeia SOS. Foi reconhecido como pioneiro na questão do cuidado com crianças em situação de vulnerabilidade social.

O trabalho social de Gmeiner teve alcance mundial, mas no Brasil se iniciou por volta de 1966. O país vivia os problemas da urbanização e industrialização aceleradas, o que causava graves problemas sociais, ainda não resolvidos: miséria e maus tratos com crianças e adolescentes (CASAGRANDE, 2013). Nesse contexto, em que as Aldeias SOS iniciam seu trabalho no Brasil e lançam o trabalho das mães sociais, ocorriam simultaneamente alguns movimentos significativos em relação às religiões no país. Segundo Sanchis (1997), durante esse período, nos anos 1960, ocorreram “cruzadas de evangelização” no território brasileiro, trabalho este voltado para a população mais pobre e que contribuiu significativamente para o aumento do pentecostalismo. Esse fato contribuiu para que o pentecostalismo fosse conhecido enquanto a religião dos pobres, por abarcar em maior número pessoas de renda baixa. Desse modo, no período em que o trabalho da mãe social se iniciava no Brasil, ocorria uma expansão do movimento do protestantismo, e que, segundo Siepierski (1997) passou a atrair aqueles que não concordavam com o engajamento político do

---

<sup>11</sup> São 39 Aldeias SOS na África, 17 na Ásia, 20 na Europa e 19 na América Latina. (NO MUNDO, ca 2019).

<sup>12</sup> Nomeado membro honorário da Academia Austríaca de Ciências, recebeu prêmios como os de Doutor *Honoris Causa* em duas universidades, a medalha de mérito da República Federal da Alemanha, o Prêmio *Sonning* da Universidade de Copenhague, o Wateler Paz e o Prêmio Humanitário Internacional do *Variety Club* Internacional, a medalha do Comendador Sangregorio, além de ter sido considerado cidadão honorário de sua cidade natal, de Alberchwege de Imst, Berlim e Rio de Janeiro (CASAGRANDE, 2013).

catolicismo. Além disso criou espaço para a participação das massas na sociedade civil, encorajando a ação coletiva e o desenvolvimento de uma conscientização social.

Durante minha pesquisa de mestrado, escutei relatos de funcionários e de mães sociais de que a direção das Aldeias SOS era ligada à igreja evangélica, e foi justamente no momento em que as Aldeias se iniciaram no Brasil que esses movimentos religiosos ganharam expansão, através do pentecostalismo e neopentecostalismo (OLIVEIRA, 2011). Nessa pesquisa, a partir de algumas falas analisadas à época (OLIVEIRA, 2011), trago o relato de duas mães sociais, Mônica e Débora, para pontuar essa discussão. Seus nomes são fictícios e foram alterados na época para garantir o sigilo nas entrevistas.

- Tem o culto aqui também.
- Aqui dentro?
- É, com a Creuza, na casa dela. E todo mundo gosta de ir, pelo menos os que estão comigo gostam de ir.
- Qual a religião dela?
- Ela é da Assembleia de Deus. Então, aí quem quer vai, às vezes eles vão por curiosidade, às vezes eles vão, gostam de ir, e às vezes vão e não gostam de ir. Eu tenho o hábito de cada um agradecer antes da alimentação; então todo mundo agradece do seu jeito, eu falei o importante é agradecer, então eu procuro respeitar tudo, tudo. (Mônica – mãe social - 44 anos - Aldeias SOS)

Mas aqui a maioria frequenta a evangélica, porque tem culto aqui todo sábado (...) Vem uma pessoa pra cá faz o culto, e como a direção é evangélica e também tem muitas mães que são evangélicas... (Débora - Tia – 44 anos - Aldeias SOS).

O culto da Assembleia de Deus no interior da casa, além das falas de que “todo mundo gosta de ir” e “a maioria é evangélica”, inclusive a direção do abrigo, marcam a influência do movimento evangélico nessas Aldeias SOS.

Oliveira et al. (2017) apontam que o pentecostalismo<sup>13</sup> brasileiro começa a crescer e se expandir no contexto das periferias, e se torna um movimento religioso

---

<sup>13</sup> No final dos anos 1970, surge o neopentecostalismo, considerado como o evento de maior importância no campo religioso brasileiro das últimas décadas. Ele se tornou uma vertente que vem contribuindo para transformações significativas em todo o movimento pentecostal. O neopentecostalismo defende valores seculares, deixando de lado os costumes ligados ao pentecostalismo tradicional, liberando inclusive vestimentas e espaços de sociabilidade, de modo que o evangélico, antes atravessado e marcado tradicionalmente por uma concepção de dignidade particular, fosse dissolvido no contexto da massa (OLIVEIRA et al., 2017). O crescimento do pentecostalismo e do neopentecostalismo foi muito influenciado pelo processo que Pierucci (2012) apresentou como o aumento da liberdade religiosa no país. Nos

com feições urbanas, com uma formação de militâncias que pregavam de forma livre em praças e calçadas. Desse modo, o pentecostalismo passa a criar espaços de escuta entre os desesperançados, pobres e todos aqueles que atravessavam uma realidade hostil.

Todavia, o catolicismo continuou influenciando significativamente o assistencialismo, com o intuito de se aproximar do Estado laico e, assim, legitimar a prática da caridade (OLIVEIRA, 2013). Essas demandas sociais, que não paravam de surgir, contribuíram para que em 1987 fosse regulamentada a profissão da mãe social, pelo presidente José Sarney, enquanto uma resposta a tais problemas sociais, o que ainda tem ocorrido atualmente. As mães sociais ganharam a função de cuidar desses jovens em situação de vulnerabilidade, contribuindo para que eles tivessem novamente uma estrutura física e emocional (CASAGRANDE, 2013).

A assistência aos jovens em situação de vulnerabilidade social, desenvolvida a partir do trabalho de Gmeiner, responsável pelo lançamento do trabalho das mães sociais no mundo, possuía também alguns olhares de cunho religioso que nortearam o projeto, sendo eles provindos de August Hermann Francke, e Johann Heinrich Wichern (GMEINER, 1976). O próprio Gmeiner (1976) relata que esses autores foram considerados por ele como idealizadores desse projeto. Johann Heinrich Wichern foi o primeiro homem a acolher jovens, nomeados na bibliografia como “vagabundos”,

---

tempos atuais no Brasil, nunca houve tanta liberdade religiosa, o que proporcionou às religiões maior abertura para se colocar e se manifestar publicamente. Essa liberdade desencadeou uma vontade ainda maior de ampliar a fé e converter novos fiéis, em um movimento de subtrair adeptos de outras religiões, aqueles que se mostravam infidelizáveis. Os mais visados são aqueles pertencentes a uma religião monopolista e majoritária, fato constatado enquanto um fenômeno mundial e globalizado. No Brasil, os infidelizáveis eram oriundos em sua maioria do catolicismo, marcado por um declínio indisfarçável e uma destradicionalização cultural inédita em suas dimensões. Tudo isso contribuiu para que a esfera religiosa brasileira se mostrasse bastante dinâmica e agitada, em um movimento de competição para converter novos fiéis, o que resultou para o catolicismo, em particular, uma diminuição demográfica de forma progressiva (PIERUCCI, 2012). As religiões atualmente no Brasil vivem em um regime de concorrência desregulado e fora do controle, ligadas a um cenário pluralizado que oferece possibilidades de escolhas das mais diversas formas de organização: igrejas, seitas, denominações, cultos, ordens, federações, comunidades, congregações, centros, casas, redes, entre outras (PIERUCCI, 2012).

Em consequência dessas transformações, o catolicismo entra em declínio e os pentecostais e os sem religião, em ascensão. No censo de 2000, apesar dos católicos se manterem majoritários no país, nos estados do Rio de Janeiro e Rondônia houve uma redução de mais de 50% em seu quantitativo. Os resultados do censo de 2010 pela primeira vez apresentam um declínio de seguidores do catolicismo em números absolutos. Em 2000, 125 milhões de pessoas se declararam católicas, e em 2010, 123 milhões, apresentando uma diferença de 2 milhões (PIERUCCI, 2012).

em Hamburgo. August Hermann Francke, no final do século XVII, iniciou uma tentativa de abrigar crianças órfãs em famílias consideradas por ele como dignas de confiança. Para Francke, os esforços para apoiar os órfãos precisavam ser tão grandes quanto “salvar suas almas para Deus” (GMEINER, 1976, p.8).

Essas colocações trazem elementos interessantes para essa pesquisa, na medida em que o tema “salvação” de crianças emerge, o que me faz pensar: do que essas crianças precisavam ser salvas? Qual a intenção em levá-las ao caminho de uma salvação? Seria uma necessidade de controlar aquilo que elas poderiam vir a ser quando crescessem? Esses questionamentos remetem à discussão feita na primeira parte desse capítulo, em que os jovens em situação de vulnerabilidade social vieram ocupando o lugar de sujeitos potencialmente perigosos, marcando a assistência a esse público com a intenção de identificar categorias que necessitavam de proteção para que o Estado se tornasse capaz de “salvar” a infância brasileira (RIZZINI & RIZZINI, 2004).

O próprio Wichern nomeia esses jovens como “vagabundos” e fala sobre uma vontade do Criador de que eles crescessem em meio a uma família considerada por ele como autêntica (GMEINER, 1976). O termo “vagabundo” foi construído nas raízes históricas da institucionalização de crianças e adolescentes, conforme foi visto no primeiro item desse capítulo, em que esses jovens eram vistos como potencialmente perigosos devido à situação de vulnerabilidade em que se encontravam. É importante refletir também sobre as famílias, pois Wichern afirma a necessidade desses jovens crescerem em um contexto de uma família autêntica. E o que é uma família autêntica? Seria aquela que é baseada em valores religiosos e que é de alguma forma produzida nos abrigos por meio das mães sociais? Esses discursos marcam a desvalorização das famílias desses jovens e a necessidade de se criar ambientes que compensem a criação considerada “inadequada”.

Conforme foi apontado anteriormente, o olhar de culpabilização da família pelo “estado de abandono do menor” surgiu muito antes da criação da Política Nacional de Bem-Estar do Menor. Essas representações negativas nasceram junto com a construção da assistência à infância no Brasil, que passaram a alimentar a ideia de que a proteção à infância partia de uma proteção contra a família. As famílias das classes populares se tornaram alvo de estudos e teorias que defendiam a incapacidade de seus membros em educar e disciplinar os filhos (RIZZINI & RIZZINI, 2004).

Contudo, esses estudos também apontavam, com base nos levantamentos estatísticos, que a busca pelo internamento pelas famílias se dava em idade escolar, com o intuito de conseguir um local seguro onde os filhos pudessem estudar, se alimentar e garantir uma formação profissional. A procura por essas instituições para controlar filhos rebeldes tinha uma incidência muito pequena. Mesmo com esses apontamentos de que a falta de recursos era um dos fatos que determinavam as internações, a disseminação da ideia de que os pais desejavam se livrar dos filhos permanecia predominante. Os dados obtidos nas pesquisas não levavam em conta o contexto familiar de mães solteiras, que precisavam trabalhar como domésticas, o que contribuía para internações sucessivas de seus filhos (RIZZINI & RIZZINI, 2004). Essa discussão relacionada a famílias autênticas é um ponto importante para ser refletido nesse contexto e tratarei melhor dela mais à frente neste trabalho.

Além desses pontos, as mães sociais, segundo o fundador das Aldeias SOS, precisam ter base religiosa sólida para desempenhar suas tarefas. Assim ele diz: “As mães sociais das Aldeias Infantis SOS devem ser mulheres alegres, psicologicamente saudáveis, e com sólida base religiosa” (GMEINER, 1976, p. 21). Quanto às crianças, ele afirma que elas precisam assistir “aos atos religiosos em igrejas da localidade mais próxima e se integrarem nas comunidades paroquiais existentes” (GMEINER, 1976, p.32), devendo ser o papel das mães sociais conduzi-las nesse sentido.

Dessa forma, percebe-se que o trabalho da mãe social parece extrapolar uma proposta assistencial e caminhar em terrenos religiosos, trazendo para si a responsabilidade de “salvar” jovens em situação de vulnerabilidade, enquanto mães formadas para tal. Chama a atenção a necessidade de que elas sejam religiosas, e o discurso novamente de “salvar as almas dos jovens acolhidos para Deus”. Ainda hoje, essa necessidade de que as mães sociais sejam religiosas parece ser predominante, sendo elas principalmente católicas e evangélicas conforme será visto nas entrevistas realizadas na Casa do Menor.

Para chegar a uma compreensão desse atravessamento religioso no lugar da mãe social, além da contextualização histórica de seu papel, é importante discutir seus conceitos atuais, para seguir na reflexão do lugar religioso construído ao seu entorno. Conforme já apontado, a mãe social é uma profissional regulamentada pela Lei nº 7.644, de 18 de dezembro de 1987, que mantém a função de cuidadora de jovens em situação de abrigo, segundo a lei, “com exclusividade” e proporcionando-lhes “condições próprias de uma família” (BRASIL, 1987).

Assim, são atribuições da mãe social:

- I – propiciar o surgimento de condições próprias de uma família orientando e assistindo os menores colocados sob seus cuidados;
- II – administrar o lar, realizando e organizando as tarefas a ele pertinentes;
- III – dedicar-se, com exclusividade, aos menores e à casa lar que lhes forem confiados” (BRASIL, 1987).

Segundo o artigo 2º dessa lei, a mãe social deveria dedicar-se “à assistência ao menor abandonado” e exercer seu trabalho “dentro do sistema de casas-lares”, ou seja, em espaços diferentes dos tradicionalmente ocupados pelas crianças e adolescentes, com o intuito de proporcionar um ambiente familiar para os mesmos. É importante ressaltar que essa lei é anterior ao estabelecimento do ECA, em 1990, e ainda traz em sua redação o termo “menor”, que se encontra em desuso nos dias atuais, assim como o nome da Casa do Menor. E, além disso, não há a presença da questão da religiosidade das mães sociais, apesar das instituições colocarem esse ponto como importante no cumprimento de suas funções e enquanto um diferencial em sua contratação.

Casagrande (2013) relata que a criação da profissão mãe social foi considerada como um momento visionário para a época em questão. O surgimento dessa profissão foi uma resposta aos problemas sociais que a sociedade enfrentava, ligados ao abandono e maus tratos. A preocupação com as questões sociais parecia atravessar aquele período dos anos 1980, visto que a própria Constituição Federal tinha como proposta a garantia de inúmeros direitos nesse contexto social (CASAGRANDE, 2013).

A lei define essa função enquanto exercida por uma pessoa do sexo feminino para cuidar de crianças e adolescentes em situação de risco social em espaços de casas-lares. E, apesar da lei denominar esta profissão como mãe social, elas também são frequentemente chamadas de tias, mães substitutas, crecheiras, mães atendentes (CASAGRANDE, 2013).

As mães sociais exercem um papel maternal nas casas, mas ao mesmo tempo precisam não criar um vínculo com os jovens para que possam auxiliá-los no processo de reintegração familiar ou adoção. E, ainda, elas convivem com grupos bastante diversos: desde bebês até adolescentes, com histórias extremas e complexas. Lidam com carências e emoções desses jovens recebendo projeções de afetos e desafetos,

podendo até ser agredidas física e verbalmente por eles. Assim, “[ela] será a pessoa de referência para aqueles que não puderam contar com nenhuma boa referência até então. Será a administradora de um ambiente de inconstâncias, incertezas e extremos” (CASAGRANDE, 2013, p.6). A mãe social, é, portanto, aquela que vai ser a referência positiva de comportamentos na vida dessas crianças, o que traz a discussão do quanto ela pode ocupar um lugar idealizado, como a mãe perfeita.

Esse comportamento parece estar muito atrelado à concepção e às expectativas em relação à maternidade que são construídas na sociedade, e que contribuem para a construção de um comportamento esperado e validado, o que pode ser ainda mais reforçado pelo olhar religioso. Nesse ambiente complexo, sujeito a constantes tensões e dilemas, a mãe social assume o papel de educadora, e de forma curiosa, segundo Casagrande (2013), sem a necessidade de ter um diploma ou ter maiores conhecimentos sobre educação. A falta de necessidade de um treinamento traz, então, a ideia de que ser mãe é algo natural, ou seja, da natureza da mulher? Então, a mãe social, além de ser “perfeita”, possui esses atributos que são “naturais”?

França (2008), ao fazer uma análise sobre o nome “mãe social”, descreve a junção desses dois termos referentes aos âmbitos privado e coletivo enquanto uma marca que ressalta a posição ambígua de mãe e profissional, e lhe assegura um lugar dúbio. A posição ocupada por ela, algumas vezes, pode ser sua única possibilidade de exercer a maternidade, em função da exclusividade exigida e da faixa etária à qual deve pertencer<sup>14</sup>. A partir daí, identifico uma tensão nessa dinâmica, uma vez que existe uma forte cobrança do exercício de determinada função, a existência de características esperadas de uma mãe – bastante naturalizadas, como pode ser visto no exemplo anterior –, mas elas podem não ter experimentado isso que lhes é cobrado, na medida em que algumas começam jovens o trabalho, em torno dos 25 anos, e não tiveram filhos. Tampouco podem exercer a função, caso tenham filhos menores, no caso das Aldeias SOS.

Assim, há uma intensa demanda e exigência para que elas exerçam sua função a partir de uma postura maternal – dada como universal, o que pode ser comprovado a partir do discurso da diretora nacional das Aldeias SOS, Luísa Marinheiro (Mães em

---

<sup>14</sup> A mãe social deve ter, no momento da contratação, entre 25 e 45 anos, ensino médio completo, ser solteira, viúva ou divorciada e ter filhos somente se forem maiores de idade ou não dependentes. Seu trabalho é realizado de segunda a segunda, tendo somente seis folgas durante o mês.

abrigos, 2018)<sup>15</sup>. Ela afirma que ser mãe social é uma opção de vida, e que a candidata a assumir essa função precisa ter seu “instinto maternal aflorado, capacidade de amar incondicionalmente seus filhos com diferentes necessidades e em situações diversas”. E, além disso, ela afirma também que é imprescindível a mãe social “ter uma base religiosa e, acima de tudo, ter vocação para assumir a missão de criar famílias”.<sup>16</sup>

Mãe social é vista e apresentada como um exercício profissional e, ao mesmo tempo, uma espécie de doação e opção de vida, o que se traduz na hibridez e complexidade de sua posição. O trecho ressalta ainda a existência de um “instinto maternal”, já discutido por tantos autores e autoras, em geral fazendo referência aos estudos de Badinter (1985) e que será abordado nos próximos capítulos.

De acordo com Badinter (1985), a partir do século XVIII começou a se perpetuar a ideia de que a maternidade e o amor materno eram algo natural e inerente a toda mulher. Esse discurso acabou por valorizar o papel da mulher unicamente dentro do lar, além de reforçar a maternidade enquanto uma vocação. Com isso, a maternidade passou a ser vista como uma condição essencial à mulher, e como um lugar que precede a cultura, sendo, portanto, natural, o que acaba por determinar apenas um modo de ser feminino como correto e imutável.

A mãe social parece estar também atravessada por essas concepções essencialistas relativas à maternidade, o que contribui para que se criem expectativas de que elas se tornem mães “perfeitas”, e conseqüentemente sejam construídos determinados padrões familiares baseados nesse mesmo olhar.

De acordo com a Lei 7.644/1987, que regulamenta a profissão da mãe social, sua função principal é “propiciar o surgimento de condições próprias de uma família orientando e assistindo menores” (BRASIL, 1987). Mas que condições são essas e em que parâmetros elas estão baseadas? Que dispositivos de poder atravessam essa profissão e de que forma as mães sociais vêm se apropriando desse lugar de mãe em nome da proteção dos abrigados? Parece-me que essa concepção de maternidade como algo natural e idealizado seja umas das premissas que atravessam esses

---

<sup>15</sup> Retirado do site: <http://www.aomestre.com.br/105.htm>. Acesso em 18/01/2018.

<sup>16</sup> Retirado do site: <http://www.aomestre.com.br/105.htm>. Acesso em 18/01/2018.

questionamentos e que serão retomados e mais bem abordados nos próximos capítulos.

Nogueira e Costa (2005a) apontam dificuldades em se encontrar estudos relacionados ao tema em questão, fato que se mantém atualmente, visto que poucas foram as pesquisas encontradas no levantamento bibliográfico que fiz, voltadas para a compreensão do lugar ocupado pelas mães sociais, assim como questões relacionadas a suas escolhas e os desdobramentos desta opção para suas vidas e, ainda por cima, com o recorte da religião. Dentro da literatura reduzida encontrada, alguns autores<sup>17</sup> propõem definições e questões a respeito desta atividade, ressaltando pontos conflitantes dentro desse exercício profissional materno com o objetivo de refletir sobre a atuação de mães dentro de abrigos.

Segundo Nogueira e Costa (2005b), a mãe social é uma profissional que responde aos cuidados de crianças em estado de extrema fragilidade e que demandam atenção e qualidade em seu atendimento. Imaculada, mãe social, fala sobre o que é ser mãe social e o quanto é desafiador cuidar de jovens que chegam ao abrigo bastante fragilizados. Ela explica:

A gente cuida deles, dá carinho, conversa né, a gente faz o papel de mãe né. É... mãe social, eu entendo como mãe de coração, porque eles vêm muito debilitado, eles chegam aqui precisando muito do nosso carinho, a maioria deles é revoltada, a maioria deles é retirada bruscamente da família, aí eles chegam muito revoltado, não é fácil não, a gente tem que ter todo um processo. (Imaculada – Mãe Social – Casa do Menor - Evangélica praticante -- 52 anos – morena).

Através desse relato, percebe-se que essas mães, ao acolherem esses jovens, que chegam com demandas emocionais a serem trabalhadas, precisam dar conta destas questões, sem muitas vezes terem um preparo profissional para isso.

Sá (1998) define a mãe social como “uma pessoa da comunidade supostamente qualificada para cuidar de crianças e jovens residentes em uma casa-lar” (SÁ, 1998, p.1). Trata-se de uma mãe substituta que “cuida, protege, guarda, zela pelo bem-estar, integridade física e moral de seus pupilos” (SÁ, 1998, p.1). Por ser uma atividade remunerada, sua posição acaba por se diferenciar da mãe biológica ou

---

<sup>17</sup> Ver os autores a seguir: (CASAGRANDE, 2013); (LIMA, 2009); (PARENTE et al., 2006); (FIGUEIREDO, 2006); (FRANÇA, 2008); (NOGUEIRA & COSTA, 2005a); (SÁ, 1998).

adotiva, mas variadas atividades e funções as aproximam: “autoridade, pessoa de referência, coordenadora, administradora e cuidadora” (SÁ, 1998, p.1). Ela “lida com múltiplas demandas e torna-se alvo de afeto, desafeto, expressão de desejo, agressão e hostilidade” (SÁ, 1998, p.2).

Parente et al. (2006) também definem a mãe social como a responsável pelos cuidados, educação, lazer, saúde de crianças abrigadas, funcionando inclusive como facilitadora das relações entre os jovens e também no lidar com a falta da mãe biológica.

Encarnação, mãe social, frisou sobre os cuidados que precisa ter com seus filhos sociais: “Muito cuidado, em todos os sentidos, cuidar com a alimentação, cuidar da higiene, cuidar na segurança, cuidar pra ir ao médico, nas consultas... (Encarnação, Mãe-Social, Casa do Menor, Católica praticante, 52 anos, branca) ”.

Nogueira e Costa (2005a) ressaltam a importância desta profissional na promoção da saúde mental dos jovens abrigados, já que ela se responsabiliza por suas rotinas e atividades, acompanhando-os em seu desenvolvimento. Assim, “são elas que observam e estão em contato direto com as reações, comportamentos, demonstrações de angústia, ansiedade, alegria e dificuldades das crianças” (NOGUEIRA & COSTA, 2005a, p.38-39).

Figueiredo (2006) fala sobre a opção de ser mãe social, enquanto uma nova categoria de mãe, dentro do ponto de vista psicanalítico, ressaltando que essa atividade seria uma resposta para as questões do abandono que ainda hoje perduram. Ela afirma que a maternidade é o período de um gozo fálico da mulher e aborda sobre o mito do amor materno colocando em evidência a ruptura dos laços familiares das crianças, reforçando nas mesmas a ideia de abandono.

Enquanto Casa Grande (2013), Parente et al. (2006), Figueiredo (2006), Nogueira e Costa (2005a) e Sá (1998) discutem o conceito de mãe social, pode-se encontrar também, na literatura reduzida sobre esse tema: Lima (2009), França (2008) e Nogueira e Costa (2005) abordando as relações construídas por essas mães nos abrigos e casas-lares e os efeitos do seu lugar híbrido de mãe e profissional de forma simultânea.

França (2008) discute as tensões existentes na instituição e no papel da mãe social, quando ela deve contribuir para a construção de um modelo familiar nesses espaços. Nesse modelo familiar procura-se se aproximar o máximo dos modelos tradicionais, com a presença de mães e pais sociais, mas nas casas-lares em que

realizei a pesquisa, em sua grande maioria, a presença só de mães é predominante.

Para a autora, tais relações, por possibilitarem uma mistura entre a figura materna e a profissional, podem se constituir enquanto um paradoxo, pois a função deveria ser ajudar e apoiar a criança no momento de sua partida. No entanto, acaba por dificultar esse processo, ao reproduzir um modelo de mãe marcado pelo que se concebe como instinto materno, o que torna a separação entre ambas – a profissão e a maternidade - uma situação difícil e traumática. Assim, “...se a pessoa que cuida considera-se e coloca-se no lugar de mãe, como será possível que ela ajude a criança a se adaptar em sua nova família (...) sem que isso se torne um episódio traumático para ambas?” (FRANÇA, 2008, p.3-4).

Em uma das entrevistas que realizei com as mães sociais, esta dificuldade em separar o profissional da figura materna ficou bastante evidente no discurso de Maria do Céu, no momento em que ela fala sobre o desafio de permanecer longe do abrigo em suas férias, por preocupação em relação aos seus filhos sociais.

Se eu fico de férias, aquilo já me incomoda, passou 1 dia, 2 dias, 3 dias, eu já tenho que ver as crianças. Aí eu tenho que ver, aí venho aqui. Eu não consigo tirar uma férias sem vir aqui umas 3 ou 4 vezes. Eu não consigo, eu sinto falta, aí venho ver. Nem que seja um pouquinho, aí tranquiliza meu coração. Eu falo que é o complemento das minhas medicações (Maria do Céu – Mãe-Social – Casa do Menor - Católica praticante - 45 anos - branca).

Na fala de Maria do Céu fica nítido o quanto essas mães acabam por entrar num lugar afetivo importante na vida dessas crianças, e que isso pode trazer dificuldades em separar o lugar de profissional de “mãe”, já que, mesmo de férias, ela volta para ver como seus “filhos” estão passando.

França (2008) e Nogueira e Costa (2005b) defendem a posição de que as mães sociais acabam por não encarar a sua atividade de cuidado com as crianças enquanto uma profissão devido à falta de treinamento e qualificação para ajudarem-nas a definir seu papel de profissional nessa relação.

Nas Aldeias SOS, local onde realizei minha pesquisa de mestrado, a mãe social precisa passar por uma preparação onde deverá estudar alguns conteúdos teóricos relacionados aos seguintes eixos: desenvolvimento de crianças e adolescentes, desenvolvimento da família social (construída no abrigo) e da família biológica (OLIVEIRA, 2011). Em seguida a mãe social passa por um estágio, onde somente observa a atuação de uma mãe social já experiente, para depois assumir a casa

somente aos finais de semana, passando a ser intitulada como tia. Após ter somado um total de dois anos de treinamento e ter sido aprovada, a tia é nomeada mãe social e assume uma casa-lar com autonomia para conduzir seu trabalho, mas tendo que seguir a linha pedagógica proposta pelas Aldeias. Durante sua carreira ela ainda terá que passar por uma formação continuada, através de uma série de aprimoramentos que visam aprofundar e reciclar os temas já trabalhados anteriormente. Apesar de o trabalho previsto ser apenas aos finais de semana, além de cobrir férias, folga ou licença da mãe social, nas Aldeias SOS em que tive contato, as tias possuíam a mesma carga horária que as mães sociais, mesmo tendo uma diferença em seu salário (OLIVEIRA, 2011).

Na Casa do Menor São Miguel Arcanjo, a formação das mães e dos pais sociais se dá através de reuniões com a equipe técnica das casas-lares, que são baseadas em práticas ligadas à Bíblia, sorteadas através de um dado chamado “dado do amor”, e que precisam ser treinadas durante aquela semana até a próxima reunião. Esse assunto será mais bem abordado nos próximos capítulos, mas já se percebe que a formação da Casa do Menor possui um teor mais religioso do que das Aldeias SOS, apesar desta última também manter práticas religiosas em seu espaço de forma significativa, através de cultos no interior da casa-lar, da preocupação em levar as crianças e adolescentes a igrejas e do discurso de cumprimento de missão das mães sociais encontrado na própria fala delas e da direção do abrigo (OLIVEIRA, 2011).

Desse modo, conclui-se que há muitos casos em que as mães sociais não recebem nenhum tipo de formação ou, quando ocorre, muitas são atravessadas por olhares religiosos, o que pode reforçar ainda mais a ideia de que esse lugar se trata de um cumprimento de missão. Além disso, a falta de formação e apoio psicológico para essas mães pode contribuir para que muitas tenham dificuldades em delimitar fronteiras entre seu papel de cuidadora e o lugar de mãe, o que pode causar dor e sofrimento no momento do rompimento do vínculo com essas crianças, já que elas estão no abrigo de forma provisória (OLIVEIRA, 2011).

Dentro desse ponto de vista, para Nogueira e Costa (2005a), o espaço da maternidade deveria permanecer em aberto, pois são inúmeras as possibilidades em relação ao futuro dessas crianças, tais como: “adoção, reintegração familiar, colocação em família substituta” (NOGUEIRA & COSTA, 2005a, p.47). A falta de preparo para o desempenho dessa função, segundo essas autoras, pode levar à massificação das crianças, ou seja, a uma postura de não levar em conta que elas

são, na verdade, sujeitos de escolha e que, portanto, podem agir de forma mais ativa nas atividades do seu dia a dia, expressando desejos, questionando regras, produzindo demandas. Assim, muitas mães sociais, ao acompanharem o desenvolvimento das crianças, suprimindo suas necessidades básicas, tais como alimentação e higiene, tendem a ter dificuldades em identificar questões e anseios particulares de cada uma (NOGUEIRA & COSTA, 2005a).

Lima (2009) tentou compreender como as mães sociais criam sua identidade profissional no contexto do acolhimento institucional de crianças. Ela destaca as vozes das crianças como importantes nesse processo de construção de identidade dessas mães, já que por vezes elas se colocam no papel de filhos e em outros negam tal lugar, além do próprio contexto institucional reforçar a mesma questão ao denominá-la como mãe social e exigir dela a construção de uma relação familiar naquele espaço, apesar da existência de um salário.

Essas definições sobre o exercício das mães sociais acabam por trazer uma questão importante para essa discussão: a suposta existência de uma vocação natural para ser mãe. Nesse primeiro momento já fica evidente o quanto esse lugar é idealizado, ocupado por uma mãe que precisa ser religiosa, e com talento “natural”, sem necessariamente ter passado por algum tipo de treinamento, e que deva salvar crianças e adolescentes oriundos de lugares julgados como problemáticos. E, para cumprir esta “missão”, ela precisa ter uma vocação religiosa e um dom para exercer seu papel.

Rodrigues (2017) afirma que a palavra vocação foi originada do latim “vocare”, que significa “chamar”, sugerindo um chamamento para exercer determinada atividade. Tal vocação pode ser definida enquanto uma disponibilidade que condiciona o indivíduo a certas habilidades e estilo de vida. Essa concepção traz a ideia da existência de um dom, ou seja, de predisposições que já nascem com o sujeito, e que consequentemente ignora outros fatores que influenciam no processo de formação, tais como: fatores históricos, relacionamento com grupos e família, e até contexto socioeconômico. Dessa forma, conclui-se que todo esse processo se trata muito mais de uma construção provinda do meio, do que algo intrínseco ao ser. Rodrigues (2017) expõe o perigo em compreender esses aspectos sob o ponto de vista da vocação, visto que tal concepção não concede ao indivíduo um papel ativo em sua vida e em suas escolhas, já que seu entendimento se baseia na existência de uma predisposição e numa expectativa que se consiga ser naturalmente bem em algo.

Como o papel da mãe social costuma ser atravessado pela ideia da vocação, durante minha pesquisa de campo era recorrente a fala de que, para ocupar este lugar, era preciso ter vocação e compreender que esse trabalho se tratava de uma missão. Aqueles que não estivessem de acordo com essas perspectivas, segundo a direção, funcionários e mãe sociais, não conseguiriam permanecer no emprego, pelo grau de disponibilidade e dedicação exigidos pela função. A concepção era de que, para ser mãe nesses abrigos e casas-lares, não poderia ser qualquer mulher, mas sim aquela que traz em si o que eles parecem julgar como “predisposição” materna, ou seja, a ideia de que ser mãe faz parte da essência da mulher e por isso se trata de uma missão que ela precisa cumprir, e que a aproxima de Deus, conforme veremos nos próximos capítulos, quando tratarei sobre o trabalho dessas mães na Casa do Menor São Miguel Arcanjo.

Uma mãe que cumpre missão em casas-lares e abrigos e que não permanece nesses espaços apenas pela necessidade de emprego, parece-me que possui uma função significativa com os jovens abrigados. Pois afinal, qual a intenção de colocar essas “mães” em abrigos? Por que construir esta figura? De quem é essa demanda? Das crianças e adolescentes abrigadas? Das mães sociais? Ou do Estado? E se for de todos, que perspectivas os distanciam e os aproximam? Será que esta hibridez é fruto do pensamento de que a família é, em princípio, o melhor lugar para a criança, com o reconhecimento pelo Estado? Em que valores, então, tal família deve se basear? Religiosos?

Na primeira parte deste capítulo, ao fazer um percurso histórico sobre o acolhimento de crianças e adolescentes, ficou claro o quanto a necessidade de manter jovens institucionalizados tinha a intenção de controlar os “menores” que tinham potencial para a criminalidade. Construir o lugar de mães religiosas parece-me ser um caminho para se forjar espaços que consigam manter devidamente controlados esses jovens, que podem oferecer futuramente problemas para a sociedade.

Esses pontos e questionamentos serão retomados ao longo do desenvolvimento dessa pesquisa, na medida em que a revisão de literatura e os resultados da pesquisa forem apontando melhores formas de compreensão sobre a construção do lugar dessas mães religiosas. Para tanto, nos próximos capítulos serão contextualizados o estudo realizado, bem como seus objetivos.

### **3 A CASA DO MENOR SÃO MIGUEL ARCANJO E A MÃE SOCIAL: ESTRATÉGIAS DE PESQUISA E CONTEXTUALIZAÇÃO DO CAMPO**

Neste capítulo, apresentarei o trabalho desenvolvido na Casa do Menor São Miguel Arcanjo, local onde realizei a presente pesquisa. Esse espaço de acolhimento institucional, que funciona na modalidade casa-lar, localiza-se no bairro de Miguel Couto, município de Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, e traz em seu discurso o objetivo de proporcionar um espaço personalizado para crianças e adolescentes, tentando atenuar os efeitos sofridos pelo longo tempo de institucionalização, conforme foi apontado no capítulo anterior. Além disso, por ter sido criada através de uma iniciativa de um padre, a Casa do Menor traz, em sua rotina e práticas, elementos religiosos e uma metodologia com atravessamentos de ideias católicas. As mães sociais são imersas nessas rotinas religiosas e cumprem um papel importante para difundir concepções cristãs entre as crianças e adolescentes. Dessa forma, para se compreender essa dinâmica de relações realizei visitas a esta instituição, entrevistando mães sociais e até pais sociais, e alguns funcionários das casas-lares. O método da história oral foi utilizado como um analisador das falas, tanto nas entrevistas quanto nas conversas informais, que também tiveram como instrumento a observação participante, cujas impressões foram registradas em diário de campo.

Abordarei com mais detalhes a proposta de trabalho a ser desenvolvida pelas mães sociais na Casa do Menor, além de discutir a metodologia utilizada e os problemas vividos durante a vigência da síndrome de covid-19. Por fim, irei problematizar o uso do termo “menor” no nome da Casa do Menor São Miguel Arcanjo, já que se trata de um nome já em desuso no que diz respeito às leis que envolvem a assistência à infância e adolescência, conforme pontuado no capítulo anterior.

#### **3.1 UM BREVE PERCURSO METODOLÓGICO**

A Casa do Menor é uma instituição privada de acolhimento de crianças e adolescentes em situação de risco social, que possui a proposta de oferecer-lhes um ambiente familiar através do trabalho de mães sociais. Atravessada por concepções religiosas, a casa acaba por levar para as mães sociais que ali trabalham expectativas de que elas construam lares idealizados e deem conta das demandas de seus filhos sociais ligando-os a Deus. Para o padre responsável, Renato Chiera, os jovens

acolhidos necessitam sentir o amor de Deus em suas vidas e, para tanto, o relacionamento com um pai e uma mãe seriam importantes para despertar-lhes esse sentimento. Ao perceber que somente seus cuidados como pai espiritual eram insuficientes, o padre notou a necessidade daqueles jovens receberem afeto também através de uma mãe. Assim, o trabalho das mães sociais passou a ganhar um peso e conotação significativa nesses espaços, quando Chiera define que o amor e cuidado oferecido por essas mulheres deveriam ser concretos e completos.

Desse modo, nessa pesquisa busquei compreender o sentido desse amor concreto e completo, contextualizando o lugar maternal criado em torno dessas cuidadoras e quais princípios e funções precisam exercer, além de suas funções como cuidadoras em abrigos e casas-lares. Responder a essas questões não será uma tarefa simples, pois o lugar da mãe social é atravessado por muitas vertentes, ligadas às discussões sobre o acolhimento de crianças e adolescentes em situação de risco social, além da ideia de maternidade e feminino que envolvem e constroem seu papel, e a religião enquanto fator que atravessa e reforça a concepção de que seu trabalho é um cumprimento de missão, entre outros.

O acolhimento de crianças e adolescentes envolve tentativas de promover a garantia de seus direitos e sua inclusão social, ao mesmo tempo em que ainda se nota o reflexo de concepções exclusórias, que os mantêm no lugar de “menores”, ou seja, daqueles que ainda estão ligados à ideia de infância abandonada, delinquência, passível de intervenção jurídica. A infância em risco era associada a famílias consideradas despreparadas e negligentes em relação aos seus cuidados e educação, necessitando, com isso, da intervenção do Estado.

A função da mãe social seria ocupar o lugar de dar conta desta infância que precisa ser vigiada e controlada para que não gere frutos negativos para a sociedade. E, com essa tarefa, seu lugar maternal precisa ser exercido de forma peculiar, sendo uma mãe carregada por muitas expectativas, já que precisa dar conta de “consertar as falhas” cometidas pelas famílias de origem das crianças e adolescentes acolhidas.

Esse lugar idealizado de mãe recebe o reforço de concepções religiosas, que colocam sua posição enquanto um cumprimento de missão, e que precisa ser exercido com muita dedicação e empenho para ligar esses jovens a Deus e, assim, levá-los ao que se considera como salvação. Esse caminho de salvação será mais bem pontuado ao longo desse trabalho.

Para aprofundar essas questões, realizei uma investigação de campo, inicialmente, a partir de entrevistas e conversas informais dentro das casas-lares da Casa do Menor. A imersão em campo foi um processo fundamental para se perceber e observar as relações que ali se estabeleceram e que apontavam para os pontos relacionados aos objetivos dessa pesquisa mencionados anteriormente. Com o intuito de responder meus questionamentos, busquei iniciar o quanto antes minha inserção no campo da pesquisa. Todavia, meus estudos foram atravessados por inúmeros desafios, tais como atrasos em sua aprovação pelo comitê de ética e ainda a ocorrência da síndrome de covid-19. Apesar de ter iniciado o doutorado em fevereiro de 2018, somente oito meses depois, em novembro, foi iniciado o processo para aprovação de minha pesquisa no comitê de ética. Tive que aguardar a autorização pelo abrigo para desenvolver a pesquisa. Meu projeto foi aprovado pelo comitê em 04 de junho de 2019, após sete meses, até que toda a documentação fosse aceita. A todo momento era solicitada a modificação ou acréscimo de documentos ou elementos, muitos deles já inclusos anteriormente no trabalho e na plataforma.

Além disso, tive algumas dificuldades em relação ao campo, pois inicialmente tive a proposta de desenvolver esse estudo em duas instituições distintas: na Casa do Menor São Miguel Arcanjo e nas Aldeias Infantis SOS. Tentei entrar em contato com as Aldeias SOS, que é uma instituição de abrigo que trabalha também com mães sociais, e onde realizei minha pesquisa de mestrado, mas não tive sucesso, e nem autorização para dar continuidade aos meus estudos. Dessa forma, tive que modificar meu planejamento inicial e realizar a pesquisa somente na Casa do Menor.

Após a aprovação pelo comitê de ética<sup>18</sup> foi iniciado meu estudo, na Casa do Menor São Miguel Arcanjo, no município de Nova Iguaçu, com a distância de duas horas e meia de minha residência. Esta instituição possui uma média de 20 mães sociais, e a grande maioria delas é católica e evangélica. Planejei realizar esse estudo durante três anos e meio, com o intuito de criar um vínculo de confiança com a instituição e com as mães sociais e colher o máximo de informações possíveis.

Nos primeiros contatos com o abrigo, fui bem recebida, mas tive que aguardar três meses para retornar devido à troca da coordenação técnica. Logo após esse período, contactei as mães sociais, porém, não consegui de imediato realizar as

---

<sup>18</sup> Número de protocolo de aprovação no Comitê de Ética: 09761318.1.0000.5147, em 4 de junho de 2019.

entrevistas. A rotina delas é bastante dura, pois precisam preparar as refeições das crianças, organizar medicamentos, idas ao médico, trabalhos de escola, organização e limpeza da casa, entre outros. No início de 2020, com a covid-19, que provocou milhares de mortes no mundo todo, sobretudo no Brasil, passamos a ter que conviver com protocolos de segurança e isolamento social. Minhas idas ao abrigo foram interrompidas, o que diminuiu ainda mais o processo de articulação das entrevistas. Somente em março de 2021, consegui uma liberação para entrar, contudo, em todo estado do Rio de Janeiro foi declarado uma espécie de *lockdown*. Muitos estabelecimentos não tinham liberação para abertura, e outros tinham horários restritos, com toque de recolher para toda população. Dessa forma, precisei adiar minha visita ao abrigo para continuar as entrevistas com as mães sociais. Tentei formas alternativas como contatos por celular e por e-mail, mas não consegui um retorno positivo. Algumas nem responderam e outras alegaram não conseguir tempo para responder mensagens em celular. Outras explicaram ter dificuldades em escrever, e acharam melhor responder pessoalmente. Elas também recusaram a proposta de conversar por áudios por não se sentirem à vontade.

No início de 2022, consegui retomar os contatos presenciais e dar continuidade à pesquisa. As mesmas dificuldades em conseguir uma abertura para realizar as entrevistas foram encontradas, devido à intensa rotina da casa; é comum elas apresentarem dificuldades em dar uma pausa para conversar comigo. Mas, mesmo assim, dei continuidade às visitas, mesmo tendo ocasiões em que não conseguia realizar nenhuma entrevista.

Durante todo esse período, atravessado por essas dificuldades, conversei com oito mães sociais e dois pais sociais, além de ter participado de cinco missas na Igreja Matriz próxima ao abrigo. É nessa igreja que as crianças e adolescentes acolhidos são direcionados a participar das missas, sendo realizada pelo padre diretor da Casa do Menor. Nesse processo realizei uma pesquisa qualitativa, e o método da História oral ajudou a analisar as entrevistas com as mães sociais e seus relatos. Utilizei também a observação participante para colher informações e falas que escapassem das entrevistas, tendo o diário de campo para registro dessas impressões. Por meio destes, tive a intenção de refletir sobre a construção da religiosidade nos espaços de acolhimento institucional de jovens, colocando em análise o lugar híbrido, de profissional, mãe e religiosa da mãe social, assim como a sua influência na vida das crianças e adolescentes.

No abrigo, conforme já pontuado, existe o propósito de oferecer um espaço que, de alguma forma, possa atenuar os efeitos sofridos pelo longo tempo de institucionalização de crianças e adolescentes. Dentre as ferramentas utilizadas, seria a de forjar uma família nessas casas através da presença da mãe social, tendo a religião como uma base que atravessa as práticas e ações nesse contexto. Essas questões fazem emergir pontos que podem ser preciosos para o estudo em ciência da religião, contribuindo para o aumento de pesquisas nessa área e numa consequente ampliação de um olhar metodológico em seu repertório de estudos.

Huff Júnior (2008) discute que poucos historiadores e estudiosos demonstram interesse especificamente pelo assunto religião e pelos estudos que envolvem o campo religioso brasileiro enquanto fenômeno contemporâneo, o que reforça ainda mais a importância da criação de espaços que contribuam para a discussão desses aspectos.

Silveira (2016) destaca a importância de se construir debates acerca da questão metodológica em Ciência da religião, por esta ser pouco discutida entre os pesquisadores da área. Em um contexto em que os sujeitos se deparam com fundamentalismos seculares e religiosos, que produzem uma mistura e um confundir-se entre cultura e religião, a multivocalidade e o diálogo entre perspectivas teóricas se faz necessário, já que a própria ciência possui a inclinação a ser multiparadigmática. Silveira (2016) discute ainda a impossibilidade de haver uma resposta unívoca nesse contexto, o que pode trazer uma consequente ocorrência de ambivalências metodológicas. Por fim, é proposto o politeísmo metodológico como um caminho para a saída dos impasses construídos por tais ambivalências, abrindo-se a um não exclusivismo por determinado método e, consequentemente, para a abertura a novos caminhos (SILVEIRA, 2016).

Minha proposta, ao escolher o método da História oral, foi de compartilhar o pensamento sobre a importância em se utilizar o politeísmo metodológico e agregar outros métodos no contexto da ciência da religião, pouco utilizados e que contribuam para a ampliação de seu olhar. Ao utilizar o método da História oral, trouxe para esta pesquisa um repensar sobre os modos como temos conduzido as pesquisas em geral, já que “nas tradicionais metodologias de terceira e primeira pessoa há sempre a imposição de um ponto de vista capaz de representar ou significar o objeto estudado” (PASSOS & EIRADO, 2009, p. 120). Tal método nos convoca a nos posicionar enquanto “guia de cegos que não determina para onde o cego vai, mas segue também

às cegas, tateante, acompanhando um processo que ele também não conhece de antemão." (PASSOS & EIRADO, 2009, p. 123). O pesquisador é afetado por aquele encontro e acaba por construir algo a partir dele; ambas as partes constroem aquele momento, aquela história, permitindo que múltiplas vozes possam ganhar expressão, sem uma tentar calar a outra.

Assim, esse trabalho será composto por uma pluralidade de vozes, narrativas de mães sociais e meus momentos de afetação, através de uma autoridade compartilhada. "Não só o autor-pesquisador que aparece o seu nome no título do livro, mas todos que narram" (PORTELLA, 2009, p.10). Portanto, a proposta metodológica é compreender os paradigmas que envolvem sua função, através de um mergulho em "um saber que vem, que emerge do fazer" (PASSOS & BARROS, 2009, p.18).

Para Lozano (2001), trabalhar com a oralidade é estar próximo a processos muito importantes na vida dos indivíduos, tais como o processo de comunicação e o desenvolvimento da linguagem, que envolvem a construção da cultura e dos aspectos simbólicos nos seres humanos. François (2001) relata que a História oral já foi considerada como uma técnica de investigação da história do século XX, sendo uma espécie de ciência auxiliar. Contudo, essa definição não ganhou muitas adesões, pois seu trabalho extrapola o *status* de uma simples ciência auxiliar, já que possui um grande potencial documental e heurístico, estabelecendo uma relação original entre o historiador e os sujeitos da história.

Segundo Joutard (2001), nos fins dos anos 60, a história oral deixou de ser apenas uma fonte que complementava materiais escritos, e passou, através da Antropologia, a dar "voz aos 'povos sem história', iletrados, que valoriza os vencidos, os marginais e as diversas minorias, operários, negros, mulheres" (JOUTARD, 2001, p.45). De acordo com a maioria das historiografias, a História oral, desde seus primórdios, se apresenta como dupla: por um lado existe aquela, com viés político, onde a entrevista tem a função de complementar documentos escritos, e é voltada para atores principais; e temos também, desenvolvida mais tarde, uma História oral antropológica, voltada para assuntos ligados a diversas experiências nacionais (JOUTARD, 2001).

A grande maioria de trabalhos produzidos nessa área acaba seguindo a segunda tendência, sendo a mesma responsável por proporcionar à História oral sua dimensão e riqueza metodológica. Além disso, esse viés antropológico também influenciou a primeira tendência, contribuindo para que, além dos atores principais, se

iniciasse um interesse pelos demais envolvidos, como os executantes e até as testemunhas (JOUTARD, 2001).

Segundo Thomson et al. (2001), apesar de existir duas vertentes no contexto da História oral, é importante perceber “as aspirações democráticas da História oral como prática que recupera histórias não-conhecidas e capacita as pessoas a fazer suas próprias histórias” (THOMSON et al., 2001, p.66). Desse modo, para François (2001) a História oral acaba por trazer um aspecto inovador ao tratar de maneira especial seus entrevistados, que muitas vezes ocupam o lugar de “dominados”, silenciosos e excluídos da história, e ganham voz e importância nesse contexto, ao poderem se expressar a partir de sua própria ótica. Muitas pessoas acabam ganhando espaço para se colocar a partir de um ponto de vista que vai na contramão da tradição e da visão dominante do cotidiano (FRANÇOIS, 2001).

A História oral permite que realizemos interpretações qualitativas de processos histórico-sociais, destacando e colocando no centro de sua análise a “visão e versão que dimanam do interior e do mais profundo da experiência dos atores sociais” (LOZANO, 2001, p.16). Utilizar a História oral não significa realizar um relato de forma ordenada sobre a vida e a experiência de alguém, mas sim produzir conhecimentos históricos e científicos (LOZANO, 2001).

Apesar de todos esses aspectos apontados, a História oral ainda recebe rótulos e é menosprezada por aqueles que seguem a tradição clássica, envolvendo o historicismo, algumas versões atuais do quantitativismo, e alguns objetivismos que atravessam as Ciências Sociais em geral. Os motivos para essa postura estão ligados ao fato de não existir ainda um *corpus* significativo de trabalhos historiográficos dentro da História oral, e, também, devido à natureza da oralidade, rotulada enquanto um material muito subjetivo, e conseqüentemente de difícil manejo pela ciência (LOZANO, 2001).

Segundo Thomson et al. (2001), nos anos 1970, a História oral recebeu muitas críticas que acabaram por influenciar na sua construção e no modo de desenvolver seu trabalho. As principais críticas recebidas eram ligadas à não confiabilidade da memória enquanto fonte histórica, pois havia o risco de ser distorcida por preconceitos por parte do entrevistador ou do entrevistado, entre outras questões relativas ao ato de narrar o passado.

Na tentativa de consertar esses erros e distorções considerados pelos historiadores tradicionais, alguns praticantes da História oral passaram a trabalhar de

acordo com a mesma lógica desses pesquisadores, buscando uma validação. Este fato colaborou para que essa parcela de contribuintes da História oral passasse a desconsiderar que o ato de lembrar poderia contribuir para uma maior compreensão sobre os processos “subjetivos da experiência vivida e a natureza da memória coletiva e individual” (THOMSON et al., 2001, p.67). Consequentemente, as soluções encontradas para solucionar esses impasses foram demonstrar a tendenciosidade da memória e a influência do entrevistador pautados na psicologia social e na antropologia. Dentro da sociologia foram adotados métodos da amostragem representativa, e em relação à história documental buscaram-se regras para averiguar a confiabilidade e coerência em relação às fontes (THOMSON et al., 2001). Esse modo de agir focava em trabalhar em cima de uma história única e fixa, e que negligenciava os diversos níveis existentes na memória individual, assim como a variedade que poderia existir sobre as versões do passado, percebidas por diferentes sujeitos. Desse modo, houve uma dificuldade em perceber aquilo que era considerado como uma “distorção”, enquanto um recurso que poderia enriquecer o produto final daquele trabalho (THOMSON et al., 2001).

Para François (2001), a história oral possibilita encontros inesperados e muitas vezes impetuosos, que trazem à tona interesses e informações além das esperadas e abordadas. Ela suscita entre os entrevistados reações e emoções fortes, incentivando-os a colaborar ativamente na pesquisa, emancipando-se, recuperando histórias reprimidas, e assim redescobrando sua identidade; além disso, ela leva os historiadores a questionarem também a si próprios sobre a maneira como se relacionam com o conteúdo daquela história narrada (FRANÇOIS, 2001).

Amado (1997) relata que, através da discussão e expansão da História oral, nos é possível refletir sobre questões teóricas, metodológicas e técnicas, até então, não exploradas como questão. Assim, a história oral teria também a função de nos convocar a pensar sobre o modo de conduzir e utilizar o material coletado do outro, sob a luz da ética, onde a voz do outro é posta em evidência e não em silêncio.

Para Alberti (2013), a história oral está focada no desenvolvimento de projetos de pesquisa que utilizam as entrevistas enquanto fontes privilegiadas. Contudo, esse método de pesquisa não ocorre simplesmente ao se entrevistar alguém, deixando registrada a sua fala. A história oral é um meio de conhecimento, a partir de uma investigação científica, que se articula através de um projeto de pesquisa construído previamente.

De acordo com Batista et al. (2017), a entrevista se constitui enquanto a técnica que vem sendo utilizada há mais tempo no campo da pesquisa social, e que gradativamente foi difundida como forma de investigação científica no contexto das pesquisas qualitativas e quantitativas. Devido à sua flexibilidade, a entrevista passou a ser adotada em diversos campos de investigação, para coleta de dados e até mesmo para fins de diagnóstico e orientação, o que resultou numa contribuição significativa para o desenvolvimento das ciências sociais nas últimas décadas (BATISTA et al., 2017).

Alberti (2013) afirma que, de acordo com os propósitos da pesquisa, ela poderá ser escolhida entre dois tipos: temática ou história de vida. As entrevistas temáticas, que foram utilizadas na presente pesquisa, são aquelas cuja participação do entrevistado está ligada ao tema escolhido previamente, enquanto a história de vida tem como intuito abordar a trajetória do sujeito, desde a sua infância até o momento presente. Geralmente, as entrevistas temáticas são adequadas segundo temas predefinidos que atravessam a história de vida dos sujeitos, assim como “um período determinado cronologicamente, uma função desempenhada ou o envolvimento e a experiência em acontecimentos ou conjunturas específicos” (ALBERTI, 2013, p.48). Ela, no contexto da História oral estaria “onde a investigação e a prática científicas se aliam e produzem resultados. É na realização de entrevistas que se situa efetivamente o fazer a história oral” (ALBERTI, 2013, p.157).

Para Batista et al. (2017), a utilização da entrevista permite a compreensão da subjetividade do sujeito através de sua fala e de seus depoimentos, que retratam sua maneira de observar e analisar suas vivências, seu contexto histórico e social. O ato de entrevistar, é, portanto, uma extração daquilo que é subjetivo e pessoal, e também do que atravessa o coletivo, permitindo uma melhor compreensão das relações grupais ligadas ao entrevistado.

Para se compreender o processo da entrevista, é necessário considerar os vários pontos que a atravessam e influenciam, levando-se em conta seus passos, mudanças, a maneira como as perguntas são realizadas e as características das respostas, ou seja, é importante perceber de que forma se construiu aquela relação particular (ALBERTI, 2013).

O entrevistador precisa respeitar o lugar de produtor de sentidos que o entrevistado ocupa, de modo a não tentar equiparar ou dissuadi-lo em função das convicções defendidas pelo próprio entrevistador. A postura de interferir na resposta

do entrevistado, classificando-as como inadequadas ou erradas, está fora da proposta da História oral, que se caracteriza por recuperar e dar sentido à experiência e ao olhar daquele que viveu ou testemunhou a situação abordada (ALBERTI, 2013).

Alberti (2013) continua e afirma que tal fato também não quer apontar que o entrevistador deve permanecer calado, sem participar do processo, mas sim, de que sua intervenção deverá ocorrer de acordo com o ritmo do entrevistado, se ajustando ao diálogo e aos dados fornecidos. O entrevistador deverá apreender o estilo empregado pelo entrevistado na entrevista, procurando captar o tom do mesmo, se adequando àquela relação específica. Nesse diálogo é importante que o entrevistador escute as opiniões e convicções do entrevistado, mas também que procure colaborar na reflexão de pontos não considerados em sua narrativa, e julgados como irrelevantes. Este ato pode colaborar para que opiniões já cristalizadas sejam problematizadas e repensadas. Contudo, esse processo precisa ser conduzido com cautela para que o entrevistado não se sinta ofendido, já que o intuito dessa entrevista não é colocá-lo à prova, e sim compreender sua opinião e vivência sobre o assunto discutido. Na relação da entrevista, essas reflexões trazidas pelo entrevistador não devem ser colocadas como verdades absolutas, mas sim, como um novo olhar, uma nova possibilidade a ser verificada (ALBERTI, 2001).

Na relação que se estabelece na entrevista, o ritmo e o percurso são estabelecidos pelo entrevistado, mas o papel do entrevistador também é imprescindível, já que ele cria um ambiente propício e uma cumplicidade que propicia o diálogo e a fala nessa interação.

Segundo Tedesco et al. (2014), a realidade se compõe através de processos que não se limitam apenas a objetos, mas também a movimentos, com rupturas e mudanças, as quais a entrevista tem a função de acompanhar. As entrevistas acompanham esses processos, mas também podem ter um caráter de intervenção, provocando mudanças, que podem se apresentar como ferramenta eficaz na criação e no compartilhamento de experiências. Dessa forma, a entrevista não tem como foco objetos fixos e, conseqüentemente, ideias relacionadas a mundos preexistentes, pois além de permitir a troca de informações por meio de experiências, ela traz uma dimensão processual daquilo que foi vivenciado. A entrevista, portanto, não seria uma mera forma de acesso à experiência, pois ela seria “a porta em si mesma. O que nos permite dizer que a experiência ali em curso fala na entrevista” (TEDESCO et al., 2014, p.101). A experiência ocorrida nesse contexto pode ser verificada através das

indicações no olhar, no ritmo acelerado ou diminuído da fala, nas pausas, nos silêncios, entre outras expressões.

Durante esse processo, em que busquei compreender a subjetividade produzida pelos sujeitos, através das entrevistas, utilizei outros recursos bastante valiosos e úteis que vieram a acrescentar e agregar nesse estudo: a observação participante e o diário de campo, também chamado por alguns como caderno de campo.

Mónico et al. (2017) afirmam que a observação participante se trata de uma abordagem etnográfica, que estimula o observador a construir uma postura ativa no momento em que colhe os dados, e também a desenvolver uma capacidade de se adaptar às diversas situações ocorridas no ambiente estudado. Este método contribui para que sejam notadas situações e eventos de forma analítica, os quais não seriam percebidos apenas através das entrevistas e instrumentos de auto-avaliação. Os investigadores se utilizam de uma imersão na cultura e na vida da comunidade *in loco*, e algumas vezes partilham papéis e hábitos daquele espaço para observar comportamentos e situações que não ocorreriam na presença de terceiros (MÓNICO et al., 2017).

A observação participante é utilizada em estudos exploratórios e descritivos que buscam generalizar teorias interpretativas, recorrendo-se a ela com o propósito de elaborar, após observação do espaço em estudo, descrições qualitativas, que contribuem na obtenção de informações relevantes. Ao estar imerso no contexto da pesquisa, o investigador tem o intuito de se colocar numa posição privilegiada para obter mais informações e conhecimentos do que se estivesse observando de fora (MÓNICO et al., 2017).

Fino (2003) discute que a observação participante tem o intuito de descrever normas, valores e comportamentos relacionados ao grupo estudado, de modo que tais fatores são utilizados para interpretar e compreender os acontecimentos daquele cotidiano. Assim, este é um tipo de investigação que se baseia em interações sociais que ocorrem durante um determinado período, e de forma intensa, envolvendo investigador e os sujeitos da pesquisa.

Para Correia (2009), a observação se trata de uma técnica investigativa, sistematizada, com objetivos prévios, sujeita a validação, precisão e controle, e que acaba por complementar as entrevistas de uma maneira geral. Ela vai além da mera descrição dos fatos, contribuindo para a identificação de sentido e a dinâmica de

determinados espaços. Ela serve como uma ferramenta para a compreensão de situações novas, ajudando no conhecimento e significados de ações e interações estabelecidas. Ela traz consigo a necessidade de lidar com as situações do campo, sem um olhar preconceituoso, e sem rótulos que vinculem as ações dos sujeitos como certas ou erradas.

Todos os dados e informações percebidos através da observação participante foram registrados e consolidados por meio da ferramenta caderno de campo. Alberti (2013) explica que através do caderno de campo registram-se todas as observações feitas pelo entrevistador a respeito do entrevistado e o contexto que os cerca. Assim, questões que envolvem o contato do pesquisador com o entrevistado ou instituição escolhida, as reações, as formas como foram estabelecidas as sessões de entrevistas, as dificuldades, interrupções, comentários feitos após o gravador ser desligado, entre outros pontos considerados importantes são registrados (ALBERTI, 2013). O caderno de campo ajuda na reflexão do trabalho produzido, podendo ser um instrumento de crítica e avaliação das limitações que são deparadas pelo pesquisador diante das entrevistas (ALBERTI, 2013).

Weber (2009), defende que no diário de campo ocorre grande parte do trabalho envolvido na pesquisa, já que por meio dele executa-se uma observação direta dos comportamentos produzidos nos grupos estudados. Através dele, é possível relacionar os eventos que foram observados e compartilhados, acumulando-se assim material para a análise das práticas realizadas e as reflexões construídas. Assim, sua utilidade em cada etapa da reflexão no transcorrer da pesquisa torna mais claro também o que se liga a cada hipótese levantada, e como e quando elas sofreram modificações.

Para Alberti (2013), logo após o término das entrevistas, a utilização do diário de campo se torna muito útil e importante para o registro de fatos e impressões, que acabam não sendo registradas ou não tão enfatizadas durante a gravação da entrevista. Nele podemos registrar as reações do entrevistado e até nossas próprias expectativas, alterações no tom de voz, e o que aquela entrevista pode ter trazido de novo ou não para a pesquisa.

O diário de campo auxilia na organização das próximas entrevistas e sessões, permitindo visualizarmos quais pontos precisam ser mais aprofundados, e quais novas perguntas podem ser introduzidas. Dessa forma, ele auxilia na reflexão do objeto de estudo em análise. Contudo, ele não possui uma receita para ser conduzido ou

produzido; recomenda-se, apenas, que sejamos o mais sinceros e detalhistas ao reconstituirmos os fatos ocorridos (ALBERTI, 2013).

Toda metodologia de pesquisa citada foi aplicada na análise do material produzido em campo e no desenvolvimento dos capítulos desta tese. As entrevistas realizadas foram citadas ao longo deste trabalho de acordo com o assunto tratado, assim como os comentários e anotações realizadas por meio do caderno de campo. Todos os participantes receberam e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e foram devidamente informados de que seus dados e identificação seriam mantidos em absoluto sigilo.

Ao utilizar o olhar da História oral a partir das entrevistas realizadas, e do material produzido através da Observação participante, procurou-se ouvir e refletir sobre as narrativas que atravessavam os diversos lugares e papéis construídos na rotina da Casa do Menor, sobretudo as das mães sociais. Algumas falas naturalizadas e cristalizadas em torno do lugar da mãe social foram analisadas com o intuito de serem repensadas e desconstruídas, com o cuidado de que esse mesmo olhar voltado para a reflexão não se tornasse uma verdade absoluta, mas sim caminhos e novas possibilidades de compreensão. Desse modo, na busca por esses detalhes no cotidiano das mães sociais, e em suas falas, busquei esforços que permitissem a escuta das múltiplas vozes dessas mulheres, sem calar nenhuma delas, e a consequente expressão da pluralidade desse lugar.

As falas registradas ajudaram a levar essa pesquisa para caminhos diferentes, e criaram a possibilidade de discutir sobre as formas que a juventude abrigada vem sendo assistida, abrindo portas para que fosse, inclusive, questionado se tais medidas são formas de proteção, ou apenas recursos mais silenciosos para o controle de jovens. Além disso, nos deparamos diante de uma possível construção de maternidade que radicalizaria, se assim pode-se dizer, o que atualmente caracteriza as mulheres-mães-donas-de-casa na sociedade.

A partir dos registros dessas falas torna-se importante tentar responder: quem são, na verdade, essas mães sociais? Como definir essa maternidade tão peculiar, por ser temporária e assalariada, forjada no contexto de abrigos e casas-lares, atravessada por expectativas e concepções religiosas, e que precisam cuidar e ligar seus filhos sociais a Deus, para que estes não causem prejuízos sociais no futuro?

As mães sociais entrevistadas, conforme já apontado, pertencem à Casa do Menor São Miguel Arcanjo, que se trata de uma instituição confessional, baseada no

catolicismo e dirigida por um padre. As mães sociais, ao serem forjadas nesses espaços, recebem a tarefa de se tornar a expressão do amor de Deus para seus filhos sociais. Por isso, no próximo item irei descrever o campo estudado, sua história e a concepção de missão delimitada pelo padre fundador da instituição Casa do Menor para que as falas registradas nesta pesquisa possam ser mais bem compreendidas, e assim a pergunta feita sobre quem são as mães sociais possa começar a ganhar um esboço com mais riquezas de detalhes.

### 3.2 HISTÓRIA E DELIMITAÇÃO DA “MISSÃO” DAS MÃES SOCIAIS NA CASA DO MENOR

A Casa do Menor São Miguel Arcanjo foi criada por um padre italiano, Renato Chiera, em 1986, movido pelo desejo de realizar um trabalho com jovens da periferia do Rio de Janeiro. A violência e os assassinatos frequentes na região da Baixada Fluminense eram uma das suas principais razões (CASA DO MENOR, c2020).

Padre Chiera era ligado à diocese de Mondovì, pertencente à circunscrição eclesiástica da Igreja católica na Itália, na província eclesiástica do Piemonte. Ele relata ter tido a sensação de estar “apertado” em sua diocese, o que lhe produziu uma inquietação em seu coração e um desejo de trabalhar mais próximo à sociedade. Até que recebeu uma proposta do bispo de Mondovì, Massimo Giustetti, para se tornar missionário no Brasil, na diocese de Nova Iguaçu, uma região da periferia do Rio com alto índice de violência, como sacerdote *Fidei Donum*. *Fidei Donum* significa o ato de designar um padre missionário diocesano para atuar em determinado período, em algum país que a igreja julgue ter necessidade de ser evangelizado. Recebido por Dom Frei Adriano Mandarino Hypólito, Chiera no ano de 1978 inicia seu trabalho no Brasil, renunciando à cátedra de filosofia para entrar nas periferias da Baixada Fluminense, e segundo ele, conseguindo encontrar o seu lugar e a sua Igreja (DIOCESE DE BISSAU, 2019).

Chiera passou a fazer parte da Paróquia São Miguel Arcanjo, no bairro de Miguel Couto, Nova Iguaçu, sob administração pastoral da Congregação de Padres do Sagrado Coração de Jesus, auxiliada pela Congregação das Irmãs do Espírito Santo. Atualmente, a paróquia congrega 19 Comunidades Eclesiais de Base e está sob administração pastoral dos padres da Congregação dos Operários Calasantinos, auxiliada pela Congregação das Irmãs de Santa Catarina.

A Casa do Menor é desenvolvida até hoje pela coordenação da Igreja católica, e pelo padre Renato Chiera, mas apesar disso, eles afirmam realizar um trabalho ecumênico, a partir de um diálogo inter-religioso, até mesmo com aqueles que não possuem uma crença específica.

A Casa do Menor foi criada para entrar nesta tragédia dos filhos não amados do Brasil e, desde 1986, tenta mudar o destino deles sendo presença de amor e de oportunidade. O nosso objetivo é que eles possam rescrever as suas histórias com novos valores humanos inspirados ao Evangelho (CASA DO MENOR, ca.2019).

Segundo informações colhidas no site institucional (CASA DO MENOR, ca.2019), a Casa do Menor possui programas de acolhimento e desenvolvimento comunitário e oferece cursos profissionalizantes para jovens, encaminhando-os para o mercado de trabalho, funcionando em alguns estados do Brasil. Assim, no Rio de Janeiro existem as unidades de Miguel Couto, Tinguá, Guaratiba, Rosa dos Ventos, Vila Claudia e Shangri-lá; em Alagoas, em Santana de Ipanema; no Ceará, em Fortaleza; e na Paraíba, em Taperoá (CASA DO MENOR, ca. 2019). Há também uma unidade na França e uma na Itália, onde o padre Chiera também atua como vice-presidente (CASA DO MENOR, ca. 2019).

De acordo com a coordenação técnica do abrigo, na unidade de Miguel Couto (Nova Iguaçu) existem duas casas: casa das crianças, de 4 a 11 anos, e dos bebês, de 0 a 3 anos. Na unidade Tinguá (Nova Iguaçu), fica localizada a casa dos adolescentes que possuem dependência de álcool e drogas, entre 12 e 18 anos. Em Guaratiba (Rio de Janeiro), também são atendidos adolescentes de 12 a 18 anos, mas que não permanecem institucionalizados (CASA DO MENOR, ca. 2019). Em Rosa dos Ventos (Nova Iguaçu), funciona uma creche comunitária que recebe de bebês até crianças de 5 anos. Em Vila Cláudia (Nova Iguaçu), há também uma creche localizada na comunidade da região, que possui o intuito, segundo a direção do abrigo, de evitar que as crianças fiquem muito tempo nas ruas e acabem influenciadas pelo narcotráfico, muito forte naquela área. E, na unidade de Shangri-lá (Belford Roxo), são acolhidas crianças até 11 anos (CASA DO MENOR, ca. 2019).

No programa de acolhimento, além da presença da mãe social, em algumas casas encontra-se também a figura do pai social, para que os jovens tenham uma experiência familiar definida por eles como completa (com os papéis familiares tradicionais, aprendendo a amar e a se doar). O tempo desse acolhimento é

temporário, devendo a instituição realizar trabalhos que facilitem a reintegração familiar ou a colocação em família substituta.

Nesse contexto, é preciso pensar o que é ter uma experiência completa de família. Que relações são forjadas nesses abrigos para serem consideradas como completas, ou pelo menos em vias de ser completa? Nesse sentido, a mãe social parece ganhar a função de construir esse tipo de família no contexto das casas-lares, tendo que ela própria se tornar uma mãe que dê conta de forjar essas relações nesses espaços, e assim chegar ao conceito de “família completa”.

No começo deste estudo, numa tarde de setembro de 2018, visitei a unidade de Miguel Couto, onde fica localizada a sede do abrigo. O local fica na parte mais afastada do centro de Nova Iguaçu, com residências bem simples. Percebi que, ao pedir informações, as pessoas conheciam bem onde ficava o abrigo. Tive a impressão de ser um lugar bem conhecido pelos moradores da região. Ao chegar na sede do abrigo, havia várias fotografias na entrada, com crianças e adolescentes que pareciam estar participando de atividades diversas. Além disso, me chamaram a atenção fotos de um padre: em algumas delas ele estava com a fisionomia mais jovem, e estava ao lado do Papa João Paulo II, outra com Bento XVI e uma terceira com Papa Francisco. O rapaz da portaria me explicou que o padre era responsável por todo o trabalho ali desenvolvido, mas que ele não estava porque havia viajado para a Itália, local onde estaria localizada a sede geral do abrigo.

Fui encaminhada para uma senhora que cuidava da parte religiosa. Ela usava um crucifixo no pescoço e me direcionou para a equipe que trabalhava diretamente nos abrigos. Ainda assim, achei que uma conversa futura com ela poderia me dar mais informações para a pesquisa, mas com a pandemia da covid-19 esta conversa acabou não sendo possível.

Fui comunicada que ali havia projetos sendo desenvolvidos: tais como programas de acolhimentos em que estavam as mães sociais, cursos profissionalizantes, tais como: montagem e manutenção de computadores, cabeleireiro, informática, panificação, elétrica predial, *design* gráfico, mecânica de automóveis, mecânica geral (tornearia), assistente administrativo e assistente de RH. Havia também a oferta de reforço escolar e atividades pós-escolares, com oficinas de dança, percussão e arte. Todos esses projetos tinham o objetivo de diminuir a permanência nas ruas de crianças e adolescentes e desenvolver um trabalho

preventivo ao uso abusivo de drogas e ao envolvimento com o narcotráfico, através da arte-educação.

Em seguida, o rapaz da portaria pediu que eu aguardasse um pouco para falar com a coordenadora dos abrigos. Não cheguei a conhecer o espaço todo, mas no centro havia uma espécie de jardim com uma estátua pequena do Cristo Redentor. Após esperar, conheci a coordenadora, muito simpática, e que me recebeu muito bem em sua sala. Nesse espaço não vi nenhuma referência religiosa. Tive a impressão de que ela ficou bem à vontade quando eu disse que estudava Ciência da religião, pois ficou mais comunicativa após tomar conhecimento desse fato. Ela sorriu e disse: “muito bom”, e que já havia recebido outros estudantes ali, mas que eram pertencentes a área da antropologia. Ela disse que eu teria bastante campo ali, por ser um abrigo católico. Em seguida, ela me falou um pouco sobre o trabalho que desenvolvem ali.

Ela me falou que o trabalho das mães e pais sociais são essenciais para desenvolver o objetivo da Casa do Menor de proporcionar um ambiente familiar para as crianças e adolescentes. Os pais sociais só trabalham nas casas dos adolescentes e dos jovens com deficiência. Nas casas dos bebês e das crianças, só as mães sociais realizam o trabalho de cuidado e educação dos mesmos. Apesar dos pais sociais não serem o foco dessa pesquisa, alguns deles colaboraram também com entrevistas e informações sobre o trabalho realizado na Casa do Menor, conforme será visto nos capítulos seguintes.

A coordenadora das casas-lares disse também que as crianças e os adolescentes ficam em espaços com todas as características de um lar para receberem um melhor acolhimento. Recentemente contrataram educadores sociais, e seria a primeira experiência. Educadores sociais, conforme foi apontado no capítulo anterior, são cuidadores de jovens, que geralmente trabalham em abrigos tradicionais e que não possuem a atribuição de transformar ou aproximar esses espaços institucionais a ambientes familiares. Sua função é garantir que os direitos das crianças e adolescentes naquele espaço sejam cumpridos. Enquanto os pais sociais trabalham numa escala de 48x48 horas, os educadores trabalham 12 horas e folgam um dia. Além disso, ela falou que todos os dias, às 8h e 13h, tem oração numa capela localizada ali no espaço, da qual todos – funcionários, crianças e adolescentes – devem participar. Todo sábado tem missa na capela, e as crianças também participam.

Nas casas, são desenvolvidas várias atividades. Uma delas é o “dado do amor<sup>19</sup>”: cada face tem uma tarefa para as crianças e adolescentes cumprirem. Essas tarefas são baseadas nos salmos da Bíblia. Eles jogam o dado de manhã e à noite precisam se reunir com os pais sociais para falarem como foi cumprir tais tarefas. Para o padre, a proposta do dado do amor ia ao encontro de seu objetivo de ensinar a arte de amar a todas as pessoas para as crianças e adolescentes e todos aqueles que trabalhariam junto delas, para assim chegar ao propósito de ligar todos a Deus. Esse assunto será melhor aprofundado mais à frente e no próximo capítulo.

Há também o tema do mês. Todas as casas recebem o mesmo tema e ele precisa ser trabalhado com as crianças. A equipe técnica, as psicólogas e assistentes sociais desenvolvem atividades baseadas nesses temas, e as mães sociais recebem treinamento para também desenvolverem tal proposta.

Aqueles que estão realizando capacitação profissional, assim como os funcionários, precisam participar de missas realizadas numa capela localizada no interior da sede do abrigo, todas as quartas-feiras. Às quintas-feiras ocorre a adoração ao Santíssimo. No quarto domingo do mês, há a missa na Igreja Matriz São Miguel Arcanjo em Miguel Couto. Dela, os jovens acolhidos participam. No terceiro domingo os jovens da Casa Dom Bosco participam da missa na Paróquia São Paulo Apóstolo, em Copacabana. As mães sociais e funcionários de outras religiões também participam das missas e relatam participar das mesmas pelo fato delas fazerem parte da rotina do trabalho. Essas falas serão analisadas nos próximos capítulos.

Como se pode observar, as atividades são atravessadas por questões religiosas, e sua história parece se misturar com a trajetória do Padre Renato, responsável por iniciar todo esse trabalho. Dessa forma, torna-se importante realizarmos uma trajetória nesse contexto histórico, para melhor compreendermos os trabalhos atualmente desenvolvidos nesse abrigo. Essa análise partirá de um livro escrito pelo próprio padre contando como todo o trabalho na Casa do Menor se iniciou.

Chiera (2015) conta que sua trajetória com as crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade social começou quando ele tinha 8 anos. Na época, sua

---

<sup>19</sup> O dado do amor foi inspirado pelo Movimento dos Focolares, fundado por Chiara Lubich, em 1943 na Itália, e utilizado pelo padre na rotina da Casa do Menor. Os Focolares colocam que o objetivo de seu movimento é levar um estilo de vida religioso para o campo civil, baseado na construção de um mundo mais unido e cooperativo, e nos ensinamentos de Jesus, sobretudo os que frisam sobre a importância de que todos devam ser uma coisa só. (MOVIMENTO DOS FOCOLARES, 2006).

professora contava a história de Dom Bosco, um santo italiano do século XIX, nascido na mesma região que ele e que se dedicava à juventude excluída (CHIERA, 2015). Esta professora um dia perguntou quem queria ser como Dom Bosco, e ele diz ter levantado sua mão, mesmo sem saber o que isso significaria. E por isso, anos mais tarde, quando estava no Brasil, Chiera interpretou os fatos vivenciados como sinais de Deus para um chamado especial.

Houve também um acontecimento que Chiera considerou como fundamental nesse processo, que foi o encontro com Pirata. Pirata era um adolescente que morava nas ruas, roubando e usando drogas e bateu-lhe à porta gritando por ajuda, pois estava jurado de morte. Chiera então o acolheu. Disse que Pirata o considerava como pai, e pediu para ser batizado e fazer a primeira comunhão, além disso, arrumou-lhe um trabalho. Contudo, um dia o padre ítalo-brasileiro recebeu a notícia de que Pirata havia sido baleado e estava morto no hospital. Ele relata ter sentido uma grande tristeza, mas que, com isso, entendeu sua verdadeira missão: preparar seus filhos para Deus. Segundo ele, Pirata foi amado e agora seria amado para sempre por Deus (CHIERA, 2015). Essa missão de preparar seus filhos para Deus será um ponto importante que analisarei nos próximos capítulos. Esta preparação utilizará o papel da mãe social como parte fundamental.

A região de Miguel Couto, em Nova Iguaçu, era considerada uma das mais violentas da Baixada Fluminense, sendo ainda o berço do esquadrão da morte (CHIERA, 2015). Segundo o ISP (Instituto de Segurança Pública), no estado do Rio de Janeiro, os municípios de Japeri, Itaguaí, Angra dos Reis e São Gonçalo são as cidades com mais de 100 mil habitantes em que a violência é mais acentuada. Os números relativos a morte violenta no país entre os jovens é bastante significativa, e precisam ser constantemente avaliados.

Lopes et al. (2008) falam que, quanto à estrutura de mortalidade em relação aos jovens e os não-jovens, existe o percentual de 27,2% de mortes entre os jovens devido a causas naturais (doenças), enquanto que no grupo não-jovem esse índice atinge mais de 90,2%. Em relação a mortalidade envolvendo acidentes, homicídios e suicídios, dentre a população não-jovem o percentual é de 9,8% dos óbitos, enquanto 72,8% estão no grupo dos jovens.

Waiselfisz (2011) retrata que, entre os anos de 1998 e 2008, foram registrados de 41.950 para 50.113 de homicídios entre os jovens, representando um crescimento de 17,8%. Até 2003 houve um aumento em torno de 5% ao ano. Já em 2004, os

números apresentam uma redução de 5,2% em relação a 2003, o que pode ser atribuído às políticas de desarmamento desenvolvidas na época. Em 2004, esse declínio se mantém, mas a partir de 2005, os números absolutos apresentam uma oscilação significativa: em 2006 ocorre um aumento, em 2007 volta a cair, e em 2008 experimenta um crescimento novamente. Essa oscilação pode ser explicada devido à situação particular encontrada nas grandes regiões do país, o que acaba por gerar um panorama complexo e heterogêneo (WAISELFISZ, 2011).

A Região Sudeste apresentou a maior polarização, já que em Minas Gerais os homicídios duplicaram, crescendo 163% a partir de 2004. Em São Paulo, houve quedas expressivas a partir de 1999, e o número absoluto de homicídios se reduz a menos da metade em 2008. Como o estado de São Paulo representa um significativo peso demográfico no país, suas quedas acabam por afetar os índices regionais, que se reduziram em 29,9%, e também os nacionais. No Rio de Janeiro também há uma queda de 28,7% no número absoluto de homicídios de 28,7% a partir de 2003, período em que ocorria a campanha do desarmamento (WAISELFISZ, 2011).

A violência expressa nas regiões do país, e aqui nesse contexto em Nova Iguaçu, se refletiram nas situações que motivaram Chiera a desenvolver seu trabalho. O clérigo conta que foi constantemente visitado por outros jovens que pediam socorro por estarem jurados de morte. O padre confessou ter se considerado covarde por sentir medo de dar a sua vida por aqueles que necessitavam de ajuda: “aquele rapaz era Jesus, que me pedia ajuda para não morrer, mas eu tinha medo de amar até o ponto de arriscar a minha vida” (CHIERA, 2015, p. 60). Nesse discurso, percebo que parece existir uma aproximação com a figura de Jesus, na medida em que o sacerdote considera que deveria ter um nível de entrega, no cuidado desses jovens, a ponto de arriscar sua própria vida, assim como Jesus sacrificou a dele pela humanidade. Essa entrega, como será visto mais à frente, será também esperada pelas mães sociais no exercício de suas funções.

O cuidado desses jovens parece ser uma prática de seu sacerdócio, uma possibilidade de colocar em ação aquilo que ele considera estar presente na doutrina católica. Com isso, Chiera (2015) fala em preparar para Deus seus filhos, os jovens os quais ele passou a cuidar. Torna-se importante tentarmos compreender o que se trata essa preparação; o que é estar preparado para Deus? Quais atributos, posturas ou ações esses sujeitos deveriam ter para serem considerados preparados para esse fim? E essa preparação, como seria seu processo? Mais uma vez, o papel da mãe

social parece ocupar um lugar fundamental na construção desse espaço ideal planejado para a Casa do Menor. Esta preparação dos jovens para Deus pode estar ligada à ideia de doutriná-los para que não se tornem um problema social no futuro, adquirindo comportamentos considerados adequados.

Chiera (2015), continua e diz que começou a se perguntar como ele poderia ajudar esses jovens a encontrarem um caminho. Assim, ele relata esse momento:

Ficou no meu íntimo uma pergunta inquietante: como fazer para que essas crianças e adolescentes experimentem o amor de Deus, como fazer para que saibam que também são filhos amados? Tive uma luz: não devo apenas anunciar para eles o Deus-Amor. Eu devo ser esse Deus-Amor, ser uma presença de Deus Pai e Mãe, com gestos concretos (CHIERA, 2015, p.61).

Assim, segundo as narrativas do padre, nasceu a Casa do Menor São Miguel Arcanjo, iniciada em uma caminhonete para transportar cimento para algumas construções na comunidade. Após isso, a garagem da casa do clérigo diretor se tornou uma casa improvisada. Depois, com a ajuda financeira de alguns italianos, construíram uma sala, que foi denominada “Casa do Menor” pelos próprios jovens que ali residiam: o nome casa era porque não possuíam um lugar para morar e por não possuírem o amor de pai e mãe; e o termo “menor” era porque eles se consideravam pequenos e frágeis, e por se sentirem sem valor, devido aos hábitos de roubar e usar drogas (CHIERA, 2015).

Chiera (2015) diz que, para os jovens experimentarem o amor de Deus, ele mesmo deveria ser esse “Deus-Amor”, através de uma presença que representasse pai e mãe. Percebe-se que a presença do pai e da mãe na vida desses jovens é valorizada em seu discurso, e que a mãe social seria, então, representante deste amor, através de sua dedicação e sacrifício em prol dos jovens abrigados.

Conheço na minha Baixada Fluminense inúmeras Marias aos pés da cruz que oferecem a própria dor em silêncio e, apesar de tudo, continuam lutando e acreditando numa Baixada sem violência, onde as mães não mais precisam chorar os filhos que se foram antes do tempo, porque alguém os matou (CHIERA, 2015, p.80).

Seriam as mães sociais uma representação dessas Marias aos pés da cruz ao cuidarem desses jovens? Qual o sentido da analogia dessas mães com a figura de Maria? O que se espera dessas mães sociais? Conduas semelhantes à de Maria,

mãe de Jesus? O discurso de que as mães sociais devam ser representantes do amor de Deus, e devem encarar este trabalho como cumprimento de missão, faz com que se pense numa aproximação delas com o papel de Maria, mãe de Jesus. O sacrifício e dedicação apontados pelo padre, a serem colocados nesse trabalho, podem trazer a ideia da dor e do sacrifício dedicados por Maria em sua maternidade como uma fonte de inspiração para que as mães sociais se dediquem pela causa das crianças e adolescentes abrigadas, com esforço em se aproximar no mesmo nível de entrega. Desse modo, o discurso do padre acaba por trazer essas inquietações que serão abordadas novamente nos capítulos posteriores.

Chiera (2015) conta que uma vez estava com uma menina em seus braços, quando de repente ela começou a chorar; dizia que ele era seu pai, mas que sentia falta de uma mãe de “verdade”.

Quando uma menina, chorando no meu colo, implorou a presença de uma mãe de carne e osso, percebi o que cada criança mais precisa. Entendi melhor, como cristão, o gesto de um Deus que se fez homem só para ser presença para uma humanidade que se sentia órfã. Ele se chamou Emanuel, isto é, Deus que está presente ao nosso lado. Isso é divino e, por isso, divinamente humano. É aquilo de que a humanidade precisa. É aquilo que muitos filhos do Brasil e do mundo nunca tiveram: alguém que seja simplesmente presença (CHIERA, 2015, p.85-86).

A partir deste fato, o padre disse começar a perceber o plano de Deus para a Casa do Menor: oferecer um amor completo, segundo a sua concepção, para os jovens que ali residiam, com um pai e uma mãe presentes.

Depois de muito tempo e com muita dificuldade, entendi o plano de Deus para a Casa do Menor. Os meninos precisam de um amor completo. Deus é Pai e Mãe – como chegou a afirmar o papa João Paulo I. Por isso é necessário um pai e uma mãe, um amor concreto e completo. (CHIERA, 2015, p. 63).

Com isso, começou-se a implantar casas-lares com o objetivo de oferecer um lar com um pai e uma mãe, para esses jovens, preparando-os, quando for o caso, para retornar a suas famílias biológicas, e ainda promovendo-lhes autonomia de vida.

Assim, Chiera (2015) volta novamente à discussão sobre a expressão do amor de Deus através dos pais, e traz a ideia de que ele, como pai, não seria suficiente nesse processo de cuidado, sendo necessária a entrada de uma mãe nesse cenário.

Esta mãe, segundo ele, deveria, junto do pai, manifestar um amor concreto e completo.

Para compreendermos melhor do que se trata esse amor, o sacerdote ítalo-brasileiro trouxe o relato de uma mulher que se ofereceu para cuidar dos jovens, tornando-se mãe dos mesmos, confirmando, segundo ele, o sinal de Deus de que os meninos e meninas precisavam de fato de uma mãe presente, e que cumprissem essa missão junto com ele. Nesse relato, ela conta que sua mãe teve toxoplasmose durante sua gestação, e por isso nasceu cega; fez três cirurgias e recuperou 30% da visão do olho esquerdo e 10% do direito. Segundo sua fala, tais fatos fizeram com que ela começasse a se perguntar o que Deus queria dela e qual era a sua missão. Ela, que havia pensado em seguir a vida religiosa, conheceu o padre Renato, que iniciara um trabalho nas periferias da Baixada Fluminense, e assim passou a apoiá-lo mesmo ocorrendo ameaças de morte (CHIERA, 2015).

Com o passar do tempo, algo me atraía mais e mais. Foi quando percebi que eu não voltava mais para casa e já estava morando com os meninos; só ia para casa de visita. No meu coração havia sempre uma inquietação, um sentimento de um chamado para algo maior. Foram longos anos de luta com Deus, entre a minha vontade e a Dele, foram anos de sofrimento e de escuridão. Até que tomei a decisão de ceder e assumir aquilo para o qual fui criada: ser “mãe” de tantos filhos abandonados. Hoje vivo a realização da “maternidade coletiva”, as “dores do parto” diárias, mas principalmente as alegrias de ver tantos filhos que, fetos deformados, tornam-se filhos amados e lindos. Quando perdemos alguns deles sinto-me como Maria na via-sacra, que acompanha os passos de seu filho em direção ao Calvário, até perdê-lo na morte de cruz: é Jesus crucificado e abandonado, é Maria em sua desolação. Quando consigo amar, tudo isso se transforma em vida e ressurreição. Hoje sou leiga consagrada, doada a Deus nos filhos feridos, nos quais reconheço e amo o rosto de Jesus” (CHIERA, 2015, p. 63-64).

Interessante notar em sua fala a questão da maternidade coletiva, que remete ao fato de que cuidar de crianças em abrigos, fornecendo-lhes acolhimento e alimentação, era motivo suficiente para cultivar uma relação afetiva e simbólica, criando uma forma de parentesco “de suma importância – um parentesco que não se confundia, contudo, com o do sangue” (FONSECA, 2006, p.19).

As mães sociais, ao cuidarem de crianças e adolescentes em situação de risco, dando-lhes o *status* de “filhos de criação” em suas vidas, acabam por construir e ampliar as relações desses jovens, ao possibilitarem que convivam com uma família

diferente, adquirindo novos pais e novos irmãos sem que isto acarrete necessariamente ruptura nas relações anteriores (FONSECA, 2006). Além da ideia de família coletiva, o relato da mãe social acima traz a concepção de uma condição e um perfil determinado para a escolha dessa mãe que transformará a família do abrigo “completa”: mulheres que já passaram por dificuldades em suas histórias de vida, e que percebam essa função como uma espécie de chamado de Deus para o cumprimento de uma missão. O discurso dessa mãe social traz à tona novamente uma proximidade de sua função com o papel da Virgem Maria, questão que será analisada e discutida mais profundamente nos próximos capítulos. Essa mãe parece ser preparada para lidar com a dor e sacrifício através da maternidade, e estar disposta a encarar situações dolorosas e limitantes, assim como a Virgem Maria o fez nos pés da cruz.

Rosado-Nunes (2005) ressalta que, “em nome de Deus”, as mulheres acabam por se tornar “ativistas, freiras, obreiras, pastoras, bispas, mães-de-santo, políticas...” (p. 364), e dentro do contexto dessa pesquisa, acrescentamos as mães sociais.

Guedes (2008) afirma que a mulher se transformou em uma espécie de guardiã do sagrado, com a devida responsabilidade de propagá-lo dentro de seu meio, principalmente o espaço do lar. Assim, analisando a situação da mãe social, as casais acabam por se tornar lugares que transmitem a sensação do lugar ideal para o cuidado das crianças em situação de abrigo, que são reforçadas pela presença dessas mulheres que desempenham o afeto materno associado a renúncia, reclusão e execução de tarefas ligada às atividades da casa e do cuidado.

A questão da dor, aspecto recorrente nos discursos do padre Chiera, parece ser um fator que faz parte do cotidiano do abrigo e das mães sociais. A conotação sobre o sentido da dor neste contexto tem um viés religioso, atravessado por explicações bíblicas que abordam a vida de Jesus Cristo. As ideias da dor, do sacrifício e da renúncia trazem a concepção de que esses papéis podem estar ligados a um cumprimento de uma missão divinizada.

Chiera (2015) relata que a história da Casa do Menor sempre foi atravessada pelo sofrimento, devido às tristes histórias de vida dos jovens abrigados. Como foi dito, muitos deles receberam ameaças de morte pelo tráfico e milícias. Sem mencionar as dificuldades e desafios enfrentados na rotina das casas pelas mães e pais sociais. Ele acredita que a vida é gerada na dor, e por isso, ele e sua equipe também atravessaram sofrimentos para “gerar” novos jovens, considerados por ele como

deformados pela ausência de amor; tal dor seria como uma espécie de parto que levaria essas crianças e adolescentes ao caminho de seu nascimento, para se tornarem filhos.

A história da Casa do Menor foi e é marcada pelo sofrimento desde o começo. A vida é gerada na dor, e não foi diferente para nós, que queríamos gerar de novo esses meninos, fetos deformados pela falta de amor, que tentam se levantar e se desenvolver. É a dor do parto, caminho necessário para o filho nascer (CHIERA, 2015, p.64).

A casa parece ser uma espécie de útero simbólico, onde as mães sociais geram seus filhos através de ações religiosas, para que eles nasçam de novo, enquanto filhos de Deus, e não exponham o social com toda sua bagagem trazida de seu núcleo familiar, considerada negativa. Os fetos considerados como deformados seriam “salvos” por essas mães deixando sua potencialidade criminosa de lado. Mas, para além da gestação desses jovens, a casa parece ser também a própria gestação da mãe social, formando-a e docilizando seu corpo para agir de acordo com o esperado por uma mãe que precisa ser perfeita. As dificuldades da casa com a convivência e educação dos jovens eram meios de formar essas mães para cumprirem suas missões.

Assim, o clérigo ítalo-brasileiro foi entendendo que os obstáculos e sofrimentos causados pelo seu trabalho eram necessários, pois para ele eram uma forma de estar seguindo os passos de Jesus em sua trajetória e missão. Tudo aquilo era considerado por ele como um chamado para o cumprimento de uma missão maior. Ele relata que muitas vezes foi ameaçado de morte, além de ser também excluído pelas demais pessoas, mas todos esses fatos representavam, em sua concepção, a “marca da cruz” em sua trajetória. Assim, ele complementa e diz: “Fui ameaçado de morte muitas vezes e era malvisto pelo povo, pela polícia, pelos esquadrões da morte. Mas isso é “normal”. Quem trabalha com excluídos é excluído, não foi diferente para o filho do Homem” (CHIERA, 2015, p.65). Com o passar do tempo, os que vinham assassinar os menores passaram a dizer que não os matavam e que os enviavam para a Casa do Menor, para se recuperar, e assim deixarem de cometer crimes naquela região. E Miguel Couto, que era considerado um dos locais mais violentos de Nova Iguaçu, segundo o padre, passou a ter o menor índice de homicídios daquela área. “- Uma luz chegou! – Cantam felizes as nossas crianças e adolescentes. A luz

afasta as trevas e nasce a aurora da novidade. E a vida volta a vencer!” (CHIERA, 2015, p.66).

É interessante pontuar, que segundo o Instituto de Pesquisa Aplicada (IPEA) (CERQUEIRA et al., 2021), em 2021, os dados referentes à violência na Baixada Fluminense continuam crescendo. Dos 13 municípios que compõem o “grupamento Baixada”, usado pela Secretaria de Segurança, 11 estão na lista das 100 cidades com maior número de letalidades violentas do Brasil, incluindo Nova Iguaçu, município onde é localizada a Casa do Menor (CERQUEIRA et al., 2021).

O trabalho na Casa do Menor passou a gerar frutos, segundo o padre ítalo-brasileiro, que atribuiu a recuperação desses jovens ao processo de evangelização. Sendo assim, ele passou a considerar que o trabalho na Casa do Menor não era apenas social, pois visava anunciar aos jovens que eles são amados por Deus, por meio dessa evangelização. Sua proposta é mostrar que a dor é uma forma que Deus utiliza para purificar, educar, e gerar vida para esses jovens (CHIERA, 2015). O discurso salvacionista se repete bastante em sua fala, assim como a busca pela aproximação com a figura de Jesus, o que marca a Casa do Menor como local considerado com fins de salvação, e que irá levar Deus a todos os jovens. O abrigo e a casa-lar deveriam ser locais com medidas protetivas para essas crianças e adolescentes. Mas, nesse contexto, as formas para realização dessas medidas parecem ser atravessadas fortemente pelo catolicismo, o que contraria o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), que preconiza a laicidade nesses espaços.

Saraiva (2019) discute que o Estado, por ser laico, coloca a igreja e outros tipos de ordenamento religioso sem nenhum espaço de intervenção ou influência na tomada de decisões nos espaços dos abrigos. Porém, mesmo a modernidade preconizando que a religião deixe de ocupar de forma exclusiva o lugar de provisora legítima de preceitos morais e mediadora das ações dos sujeitos, para dar abertura para ação racional baseada nas leis civis e na ética, ainda assim não conseguiu superá-la plenamente nesses espaços. A religião ainda exerce influência significativa sobre os sujeitos e nas relações estabelecidas em repartições públicas, e naquelas que tenham ligação e interferência com o Estado, como é o caso das casas-lares, por exemplo. Os valores cristãos são implantados nas repartições públicas e em espaços que deveriam ser laicos, através de crucifixos, e até imagens de santos, conforme é o caso da Casa do Menor. Esta influência também se dá por meio das relações interpessoais com falas de cunho religioso cristão, e quando se realizam atendimentos

nesses espaços sem a suspensão de seus próprios valores religiosos e desconsiderando inclusive a existência de outras religiões (SARAIVA, 2019).

Esta dificuldade em se respeitar a laicidade dos espaços públicos é um traço histórico na formação social brasileira, e as tentativas de debater sobre o uso ou não de símbolos religiosos nesses contextos ainda causa um desconforto e resistência (SARAIVA, 2019). Esta resistência transparece no exemplo da Casa do Menor, na medida em que, em sua rotina, o catolicismo atravessa e se torna hegemônico na metodologia e nos trabalhos ali realizados. A Casa do Menor se torna um local de salvação e ligação com a figura de Jesus, de forma naturalizada, e sem que isso se torne uma questão a ser problematizada. Esse assunto ligado à aplicação do ECA e laicidade em espaços públicos será retomado no próximo item, ainda neste capítulo.

Para Chiera (2015), a religião é necessidade e ajuda no desenvolvimento dos indivíduos. Sem a religião, não seria possível a recuperação desses jovens e nem a realização na vida. Os traumas só serão de fato superados com auxílio da mesma.

Deus como médico e salvador que tudo sara, cura e recupera: 'Incurável é a tua ferida, e a tua chaga não tem remédio (...) Eu te trarei o remédio, curarei as tuas feridas' (Jeremias 30,12-17). Aos poucos, Deus cura corações já tão sofridos e feridos, embora tão pequenos. Como sábio cirurgião, ele precisa cortar, amputar e cicatrizar. É obrigado a dar remédios amargos, pois ama. (CHIERA, 2015, p.105).

Em seu posicionamento, Deus é aquele que tudo cura, e, portanto, estaria acima de todos os outros profissionais que atuam junto aos jovens acolhidos. Tal argumento justificaria a necessidade de seguir esses preceitos religiosos como algo acima dos outros olhares científicos. Dessa forma, como podemos pensar na atuação da equipe técnica, assistentes sociais, psicólogos, pedagogos e outros, nesse contexto? Seus olhares são atravessados pela religião, assim como a proposta de trabalho do abrigo? E a atuação das mães sociais? Elas seriam pessoas que prestam um serviço de cuidados sociais nesse espaço, ou estariam também desempenhando cuidados religiosos? As respostas dessas questões irão surgindo à medida em que se analisa o contexto de atuação da Casa do Menor, e das mães sociais, e que abordarei melhor nos capítulos seguintes. Por ora, elas servem como pistas para nortear qual caminho trilhei para compreender a construção da religiosidade das mães sociais nesse espaço.

### 3.3 – A CASA DO MENOR SÃO MIGUEL ARCANJO E AS VELHAS PRÁTICAS NO CAMPO DAS POLÍTICAS SOCIAIS

O nome da Casa do Menor estimula discussões bastante interessantes, pois ele traz em si dois termos que remetem a sentidos curiosos e que contribuem para as reflexões que estão sendo construídas nesta tese. Os termos “menor” e “São Miguel Arcanjo”, nesse contexto, parecem estar de alguma forma interconectados, conforme será visto a seguir.

Analisando primeiramente o nome “São Miguel Arcanjo”, Burnett (2021) pontua que ele simboliza o triunfo entre o bem e o mal, tendo sido aquele que conseguiu derrotar Satanás, triunfando a primeira vitória para o reino de Deus. São Miguel é o anjo considerado mais importante do céu. Anjos são considerados mensageiros e servos de Deus que possuem uma natureza espiritual elevada, com a missão de proteger os indivíduos em geral (BURNETT, 2021). Burnett (2021) explica que, devido a nossa fraqueza de espírito e carne, sem a intervenção de um anjo, não seríamos capazes de alcançar a graça.

São Miguel é citado na Bíblia três vezes, sendo uma no Antigo Testamento e duas no Novo Testamento. Suas menções versam em combater em favor do povo e do profeta. Ele também entra em uma disputa com diabo pelo corpo de Moisés, em Judas 1,9 e expulsa o grande dragão com um terço dos anjos do céu em Apocalipse 12,7-8 (BURNETT, 2021).

Campos (2004) relata que o nome Miguel tem origem do “hebraico Mi-câ-el, em latim *Quis ut Deus*, Quem (é) como Deus (Ex 23,20-21)” (CAMPOS, 2004, p.104). Assim, ele recebe a missão de avaliar as almas justas e as pecadoras, sendo o principal dos arcanjos, o mediador entre Deus e os homens, e encarregado de zelar por aqueles considerados como bons. Dentre as passagens nas escrituras, o arcanjo Miguel é considerado príncipe e defensor dos povos e o soldado na luta contra o Anticristo.

Campos (2004) continua e afirma também que Miguel recebeu a missão de conduzir as almas dos justos ao paraíso. E devido ao amor de Miguel à humanidade, Deus concedeu um dia e uma noite de suspensão das penas expiatórias às almas. Por este motivo, o arcanjo passou a rogar de forma fervorosa ao filho de Deus, para pedir em defesa dos filhos dos homens.

Miguel passou a ser representado, por meio de obras de arte, com balanças e seus dois pratos simbolizando justiça e a comparação do peso dos atos e das obrigações. No período relativo ao Renascimento, Maneirismo e Barroco, destaca-se a imagem de Miguel com balanças e almas, em vez de sua túnica de anjo pela armadura de soldado. Desse modo, ele não é apenas relacionado com o Juízo Final, mas também com a figura de Cristo, exercendo o papel de juiz (CAMPOS, 2004).

A representação e o sentido simbólico que refere o Arcanjo Miguel enquanto aquele que julga e avalia as almas enquanto boas ou más, sendo o juiz ligado ao juízo final, pode atravessar as ideias e concepções relacionadas ao trabalho desenvolvido na Casa do Menor. O termo menor traz em si a ideia de um indivíduo que possui um potencial negativo, e que precisa ser vigiado e controlado, e conseqüentemente seja avaliado enquanto bom ou mau em relação ao convívio social.

O nome dado à Casa do Menor traz algumas discussões, devido ao uso do termo “menor”, palavra que está em desuso desde a criação do ECA (BRASIL, 1990), e que possui vários atravessamentos exclusórios em si, tais como: a ideia de que eles provêm de famílias incapazes de cuidá-los, e de serem sujeitos instáveis e potencialmente perigosos, conforme apontei no capítulo anterior. O termo “menor” foi criado no início do século XX para denominar crianças e adolescentes em situações descritas como de abandono ou vulnerabilidade social (RIZZINI & RIZZINI, 2004).

Para Rizzini e Rizzini (2004), a categoria “menor” era definida tanto pela “ausência dos pais quanto pela incapacidade da família de oferecer condições apropriadas de vida à sua prole” (RIZZINI & RIZZINI, 2004, p.29). Vianna (1999) descreve o termo menor como algo que vai além de uma descrição da condição desses jovens e aponta para “uma espécie de status principal de sua identidade social” (VIANNA, 1999, p.26), se constituindo como algo que os define, levando suas outras atribuições e qualidades ao segundo plano.

O termo “menor” acabou por criar uma marca significativa na subjetividade dos sujeitos, ao longo dos anos e que ainda hoje atravessa as discussões e questões que envolvem o tema sobre a assistência à infância (SCHEINVAR, 2002). Esses “menores” eram submetidos a variadas avaliações e análises que buscavam a construção de um saber que possibilitasse a compreensão acerca das origens de sua

predisposição à criminalidade, evidenciando um olhar cristalizado e classificador direcionados a eles por serem considerados portadores de um grande mal (VIANNA, 1999).

Alves et al. (2012) afirmam que, desde o Brasil Colônia, as instituições religiosas participavam de forma significativa na trajetória do acolhimento de crianças e adolescentes. As leis criadas para crianças abandonadas foram influenciadas por ideais europeus com o apoio das práticas assistencialistas da Igreja católica, conforme já foi discutido no capítulo anterior, onde foi feito um breve percurso histórico sobre esse período. Somente após a Proclamação da República, o Estado passou a ser laico, assumiu as responsabilidades sociais da população, ainda que com a permanência ativa da Igreja nesse contexto. Observa-se o quanto a religião também teve uma participação ativa na construção desse lugar de “menores” ocupados pelos jovens da época. Os abrigos ainda apresentavam condições péssimas de acolhimento e ainda havia a necessidade de construir políticas públicas que apresentassem maior preocupação para a garantia de direitos desse público-alvo.

Com a mudança legal concretizada através do ECA, buscou-se produzir novos olhares sobre a infância e a adolescência, baseados na concepção de que são sujeitos de direitos, e que, portanto, o Estado deveria se responsabilizar por proporcionar sua inclusão na vida social, através da educação escolar, alimentação, lazer, entre outros (VIANNA, 1999).

A partir desse momento, o termo menor passou a entrar em desuso, pelo menos na letra da lei, ainda que seu sentido permaneça nos discursos voltados à infância e adolescência de parte da população desfavorecida economicamente (VIANNA, 1999). Se, após o estabelecimento do ECA, o termo “menor” ficou em desuso, por que então a Casa do Menor São Miguel Arcanjo permanece utilizando esta palavra em seu nome? Qual é a importância desse termo nesse contexto? E que ideias atravessam esse nome? Como o termo “menor” está vinculado à ideia de uma juventude que precisa ser controlada e vigiada, parece que a Casa do Menor se coloca como um espaço onde esse controle ocorra pela via religiosa. É interessante também notar que esse termo foi sendo retirado até mesmo da nomenclatura das legislações que abordam sobre os direitos da infância e da juventude, e mesmo assim permanece como um nome de um abrigo.

Essas dificuldades pontuam e reforçam que mesmo com as propostas desenhadas na Constituição Federal e no Estatuto da Criança e Adolescente não há

a anulação de velhas práticas no contexto dos abrigos de crianças e adolescentes, sendo necessárias ainda a construção de novas leis e múltiplas ações que possibilitem a garantia dos direitos desse público. A falta de anulação dessas velhas práticas acaba não desconstruindo a ideia e os valores ligados à categoria “menor” que ainda persiste em alguns tratos de crianças e adolescentes abrigados, conforme já pontuado. Por ter o termo “menor” um sentido excludente, ele traz a ideia da necessidade de controlar jovens que possuem o potencial para o crime, o que faz com que algumas instituições de acolhimento criem uma rotina que facilite a domesticação e o controle dessa juventude considerada perigosa. E nessas rotinas é comum constatar, sobretudo nas casas-lares, a presença religiosa como pano de fundo e instrumento de controle do comportamento dos jovens. Assim, crianças e adolescentes ainda tratados como “menores” não possuem, muitas vezes, a garantia de liberdade religiosa nos abrigos.

Menezes e Pontes (2015) falam que a liberdade religiosa constitui um direito fundamental assegurado de forma expressa na Constituição Federal a todas as pessoas (art. 5, VI, CF/88). Em relação às crianças e adolescentes, esse direito recebe uma ênfase especial em documentos internacionais, como a Convenção Internacional sobre os Direitos da Criança (1989), ratificada inclusive, no Brasil, através do Decreto 99.710/99 e do Estatuto da Criança e do Adolescente, nos artigos 15 e 16 (Menezes & Pontes, 2015).

Essa liberdade religiosa, no caso das crianças e adolescentes, está submetida à interferência das pessoas que possuem a responsabilidade sobre seus cuidados, e em alguns casos, mesmo que tenham a função de garantir-lhes um bom desenvolvimento, ocorre uma falta de consideração sobre a vontade das crianças e adolescentes e a consequente violação de seus direitos fundamentais (MENEZES & PONTES, 2015). Essa violação pode ocorrer quando existe resistência à orientação religiosa adotada pelos responsáveis ou quando forem impostos comportamentos ou restrições àqueles que ainda são incapazes de decidir. A incapacidade civil não se constitui enquanto um impedimento à manifestação volitiva de crianças e adolescentes, tendo eles o direito de ter espaço para a concretização de sua vontade e de interesses. Todavia, o Código Civil Brasileiro ainda segue a lógica patrimonialista do código anterior, mantendo um regime atravessado por essa ideia de incapacidade de escolha (MENEZES & PONTES, 2015).

No plano de formação religiosa, as crianças e adolescentes, mesmo sob a tutela de seus responsáveis, deveriam ter a possibilidade de decidir em relação à sua liberdade de crença e de culto. O artigo 12 da Convenção sobre os Direitos da Criança reconhece a criança dotada de discernimento, tendo, portanto, o direito de participar no processo de decisão das questões relacionadas a si mesma (MENEZES & PONTES, 2015). Apesar da liberdade religiosa estar prevista em lei para crianças e adolescentes, muitos abrigos adotam em sua rotina uma religião única de forma compulsória, e até mesmo diluída em atividades pedagógicas, com o discurso de que se trata de algo ecumênico.

Alves et al. (2012) falam sobre a existência de Unidades de Acolhimento (UAs) inseridas na Rede de Proteção Especial para jovens, da Secretaria Municipal de Assistência Social (SMAS) do Rio de Janeiro, que atuam como uma forma de medida protetiva prevista no Estatuto da Criança e do Adolescente, e que possuem uma intensa participação de entidades religiosas. Os autores pontuam sobre uma tendência entre os indivíduos em nortear sua atuação nos abrigos em crenças religiosas, propagando a fé e valores considerados por eles como positivos.

Alves et al. (2012) fazem distinção entre assistência e assistencialismo, em que a primeira insere suas ações na garantia de direitos sociais, por meio de políticas públicas, enquanto a segunda se baseia em uma caridade momentânea, que não possibilita a emancipação de seus beneficiários. Na pesquisa realizada pelos autores, notou-se que nas unidades de acolhimento mesclavam-se aspectos da assistência e do assistencialismo, na medida em que este último acabava por não ajudar os jovens a realizarem suas escolhas sobre seus projetos de vida; e o primeiro facilitava no processo para que o jovem se tornasse sujeito de suas escolhas, sem ou com menos influências de valores pessoais daqueles que os apoiavam através dessas redes.

É interessante pensar que a categoria “menor”, mencionada anteriormente, é um lugar no qual não se possibilita a construção de um lugar marcado por uma autonomia, visto que o sujeito assim nomeado já é visto como alguém problemático e de difícil recuperação. Essa concepção abre margem para se pensar que o assistencialismo, baseado numa doutrina religiosa, proposto pela Casa do Menor (e que carrega em seu nome o termo “menor”), pode ser uma forma de mantê-los nesse lugar de exclusão.

A Casa do Menor se tornou uma instituição confessional, baseada na doutrina católica, apesar de existir o discurso de que ali se trata de um espaço ecumênico.

Instituições de acolhimento institucional de crianças e adolescentes deveriam ser espaços não confessionais, já que no ECA é dito sobre seu direito à liberdade religiosa, o que faz com que esses locais devam oferecer a oportunidade desses jovens de frequentarem qualquer religião, o que parece não ocorrer nesse contexto.

Conforme já apontado no capítulo anterior, a influência religiosa no contexto da institucionalização da infância e juventude em risco é bastante significativa. Siqueira (2008) aponta que a origem do atendimento a crianças e adolescentes no Brasil, desde o século XVI, é oriunda da participação e intervenção de instituições religiosas. Essa participação nos tempos atuais ganha a responsabilidade em se fazer cumprir a implementação da política preconizada no ECA, dando-lhes abertura para o apoio técnico e financeiro necessário às ações realizadas nesse contexto.

Entretanto, apesar de ser indiscutível o significado do Estatuto da Criança e do Adolescente no Brasil, seus mais de 30 anos de existência não foram suficientes para que sua incorporação e cumprimento se estabelecessem na sociedade brasileira. As políticas voltadas para a garantia de direitos à infância e adolescência, ao enfrentar tais dificuldades em sua implementação, refletem o deficiente diálogo entre os órgãos voltados para a garantia de seus direitos, e o acompanhamento e a fiscalização ineficazes voltados para a própria execução da política (SIQUEIRA, 2008). Na Casa do Menor, apesar de haver a fiscalização da Vara da Infância e da Juventude, tendo a equipe técnica que fornecer regularmente relatórios sobre o acompanhamento dos jovens, e apresentá-los em audiência para o juiz, mesmo assim, práticas religiosas não são percebidas como violação dos direitos dos abrigados, mas sim como plenamente benéficas.

As irregularidades recorrentes das entidades religiosas, acabam por extrapolar a atuação e o esforço do Direito, pois ainda existe na cultura política do país uma valorização da atividade privada sem a contrapartida de critérios públicos, muito reforçado pelo olhar neoliberal, que propôs a redução da ação estatal no contexto do bem-estar social visando a redução de gastos com grupos carentes, eliminando e reduzindo programas e benefícios (SIQUEIRA, 2008).

A redução da ação estatal contribuiu para que entidades da sociedade civil passassem a assumir a responsabilidade na execução das políticas sociais, devido ao agravamento no campo social e pelas ações insuficientes provindas do governo para minimizar essa situação. Ocorreu então uma revalorização da filantropia, que fez com que as ações ligadas a essas entidades sem fins lucrativos recebessem recursos

públicos e empresariais. Entretanto, apesar do crescimento da filantropia, não se constata uma redução das desigualdades sociais e econômicas. E o que se observa é que as ações da sociedade civil passaram a ser utilizadas como mecanismos substitutivos e não complementares às ações do Estado, contribuindo para que, ao invés de promoverem a cidadania, passassem a estimular a filantropia (SIQUEIRA, 2008).

As políticas sociais, que deveriam se fortalecer através da intervenção do Estado enquanto um direito do cidadão, passaram para a responsabilidade da filantropia. Somado a esse, fato ainda há a herança no país de uma cultura política que privilegiou e reforçou relações patrimonialistas, clientelistas, de tutela e favor entre o Estado e a sociedade civil, e que ainda se fazem presentes nas práticas relacionadas às políticas sociais, entrando em conflito com uma cultura política que tem por base o direito, a cidadania e as relações democráticas (SIQUEIRA, 2008).

Tudo isso acaba colaborando para que as entidades religiosas se coloquem em evidência e tenham livre acesso a essas áreas, sobretudo a da infância e adolescência em situação de risco social, sem a fiscalização necessária. Todavia, o esforço necessário ainda deve ser o de buscar implementar o Estatuto da Criança e do Adolescente, visto ainda em processo de construção, e com a necessidade de mediações que colaborem com sua construção, para que não permaneçam apenas presas na letra da lei irrealizada (SIQUEIRA, 2008).

Os abrigos deveriam ser espaços laicos e marcados, portanto, por uma não identificação com uma religião específica, seguindo e respeitando o que preza o Estatuto da Criança e do Adolescente, se afastando, portanto, dessa ideia de assistencialismo citada acima. Contudo, o processo de secularização e laicidade ganhou uma conotação diferenciada no contexto brasileiro e, por vezes, se assistiu à legitimação de algumas religiões em detrimento de outras. De acordo com Mariano (2011), secularização é um termo considerado hegemônico e que divide as atenções com o conceito de laicidade, e promovem inúmeras reflexões acadêmicas e debates políticos envolvendo inclusive a relação entre Igreja e Estado, e grupos religiosos e laicos.

O conceito de laicidade está ligado à regulação política, jurídica e institucional relacionadas a religião e política, e também a Igreja e Estado. Ela se refere a uma emancipação do Estado em relação à legitimação da religião, conferindo-lhes o *status* de neutralidade confessional em relação a instituições políticas e estatais, aos

poderes político e religioso, e à manifestação de uma liberdade de consciência e de religião, podendo os indivíduos escolherem ter ou não religião (MARIANO, 2011).

A laicidade pode ser considerada como um desdobramento da secularização, o que marca entre elas uma relação de causalidade. Enquanto a secularização está ligada ao macrossocial, envolvendo múltiplos aspectos da vida em sociedade, tais como cultura, educação, economia e política, a laicidade trata e envolve o aspecto jurídico-político dado entre a religião e o Estado (VIERA & SOUZA, 2016).

A secularização refere-se a múltiplos fenômenos sociais e culturais, em que se constata uma redução da presença e influência das organizações e práticas religiosas. A secularização se apresenta enquanto o declínio de crenças e práticas religiosas e na conseqüente marginalização da religião para a esfera privada. Porém, esse movimento não implica necessariamente um confinamento das religiões, mas sim a emergência de movimentos e de grupos de pressão religiosos, em disputa de espaço e poder com grupos seculares na esfera pública (MARIANO, 2011).

Viera e Souza (2016) discutem que a secularização expressa um fenômeno ocorrido no Ocidente, em que se vivencia um declínio da presença massiva da religião cristã nos setores da vida social, após longo período de tempo, configurando o papel das instituições religiosas com um grau de importância menor, equiparando-se a papéis ligados a outros atores sociais.

Segundo Perlatto (2011), as discussões entre secularismo, religião e esfera pública vêm ganhando bastante notoriedade nos últimos anos. Apesar de ocorrer algumas sugestões secularistas de que a religião estaria desaparecendo do mundo pós-secular, ela continua tendo sua existência preservada, porém, com características diferentes. O secularismo está mais ligado à diversidade no contexto do mundo contemporâneo, do que nas relações estabelecidas entre Estado e religião; isso pode ser compreendido pelo fato da própria religião ser atravessada por crenças e valores (PERLATTO, 2011).

Assim, para se compreender o secularismo, a religião não precisa ser o centro da discussão, já que poderia acabar ressaltando a separação desta com o Estado, em vez de dar ênfase aos discursos religiosos. Para além dessa separação Igreja e Estado, é preciso pensar nas produções ocorridas na interação de ambos, e na tentativa de separá-los, e na produção de discursos religiosos. Com isso, a influência da religião sobre o Estado é algo que permanece e se transpõe de maneira variada na sociedade. Como é colocado por muitos autores, o Brasil é um estado laico, mas

não ateu. E diante disso, percebe-se que o processo de secularização não fez desaparecer a religião do espaço público, mas sim proporcionou outra conotação à mesma.

Miranda (2010) ressalta que a democracia ocidental foi construída em torno da ideia de que a modernização influenciaria na secularização, ou seja, na diminuição da influência da religião na sociedade, deslocando-a para a vida privada, levando à construção da laicização, que seria a criação de um espaço público sem vínculos com grupos religiosos, com tratamento igualitário entre eles, ressaltando a separação entre Igreja e Estado.

Contudo, tal processo não se deu de maneira uniformizada, já que além de ocorrerem movimentos de contrassecularização, o processo de laicização se deu de maneiras diversificadas em vários campos, e inclusive nas questões político-jurídicas que envolvem a religião (MIRANDA, 2010).

A liberdade religiosa é compreendida como direito civil básico, e Miranda (2010) faz uma análise desse ponto a partir de John Locke, onde este aponta que o Estado só deveria intervir na religião quando ela prejudicasse o direito das pessoas ou da sociedade. Os direitos civis e de cidadania eram pautados, segundo Locke, na igualdade entre todos perante a lei.

Dentro do processo de separação entre Igreja e Estado, houve inicialmente um retraimento do catolicismo diante de outras manifestações não-cristãs que buscavam sua legitimidade no espaço público. Diante disso, o Estado formalizou sua posição de não estabelecer vínculos com nenhuma religião específica. Porém, na prática alguns grupos tiveram que recorrer à justiça para conseguirem o reconhecimento desses direitos legais, tendo a Igreja católica permanecido com uma influência significativa (MIRANDA, 2010).

A liberdade religiosa, no contexto brasileiro, foi sendo estabelecida em um campo em que algumas religiões tinham reconhecimento e direito legal, enquanto outras ganhavam o *status* de antissociais e eram perseguidas. Os debates políticos eram geralmente voltados para a liberdade que a Igreja católica desfrutaria, bem como em sua autonomia política, ao invés da criação de espaços voltados para a diversidade nesse âmbito (MIRANDA, 2010). Esse modo de funcionar cria um acesso às políticas públicas de maneira desigual, não sendo generalista e universal perante outros credos. Com isso, esse tratamento desigual fez com que determinadas matrizes religiosas, como o catolicismo, conseguissem o acesso particularizado ao

espaço público, ressaltando a ideia de um sistema religioso enquanto legítimo, em detrimento de outro. Tal discussão fica muito clara quando se discute a metodologia utilizada na Casa do Menor, em que suas ações seguem pautadas na doutrina católica, sem que isso seja algo perturbador em relação à lei, mantendo seu funcionamento dentro desse padrão durante muitos anos.

É ressaltado, pelo padre responsável pelo abrigo, que Jesus não veio para fundar uma religião, mas para lembrar a cada um sobre o amor. E que ele não seria apenas dos cristãos, mas da humanidade. A partir dessa concepção, percebe-se que se generaliza os preceitos católicos, naturalizando-os de forma que não se entende estar violando o Estatuto da Criança e do Adolescente, e nem deixando de dar espaços para outros credos.

Com isso, conclui-se que o secularismo e o religioso são indissociáveis na atualidade, sendo ao mesmo tempo categorias que se diferenciam; assim, religiosos se adaptam ao meio secular, e questões seculares acabam por se encaixar ao religioso. Não há, portanto, um movimento de que a religião seja relegada à esfera privada, e seus símbolos excluídos do público, já que a separação entre Estado e Igreja é, na verdade, uma separação entre religião e poder estatal. Ou seja, a neutralidade, em termos de religião, parece nem favorecer, nem desfavorecer um credo ou uma fé religiosa. Isso significa dizer que, nessa dinâmica, o secularismo cria e elabora concepções variadas de religião, que colaboram com políticas públicas e se inserem em debates relacionados à ciência, à educação e outros campos. Como Montero (2018) afirmou, o desenvolvimento na participação democrática das religiões contribuiu para áreas como assistência pública e educação se transformassem em novas jurisdições religiosas. E como algumas concepções religiosas tornaram-se mais influentes e dominadoras desses espaços, acaba-se criando diferenciações, no grau decisório dessas religiões no espaço público, como o caso da Casa do Menor São Miguel Arcanjo.

A partir dessas discussões, pode-se perceber o quanto a religião se encontra presente nas questões que envolvem o espaço do público, influenciando inclusive na construção da subjetividade dos homens. Por isso, nos próximos capítulos irei procurar refletir sobre esses aspectos dentro do contexto das mães sociais, numa tentativa de compreender como ocorrem essas influências no cotidiano do abrigo que contribuem para que o religioso se transforme em um parâmetro dominante nesses espaços.

## **4 O CATOLICISMO E O COTIDIANO DAS MÃES SOCIAIS NA CASA DO MENOR SÃO MIGUEL ARCANJO**

Neste capítulo, destacarei o cotidiano das mães sociais, que se intercalam entre os cuidados com as crianças e adolescentes e as atividades religiosas, que forjam e criam situações com o intuito de levar seus filhos sociais ao caminho da salvação, de acordo com a proposta do padre responsável pelo abrigo. Assim, a proposta desse estudo é discutir o quanto esses elementos religiosos estão presentes na Casa do Menor São Miguel Arcanjo, e como eles forjam relações e condutas nesse meio. Tentarei dissertar, também, sobre a diferença conceitual entre os diversos tipos de catolicismo e Igreja (NEGRÃO, 2008; TEIXEIRA, 2005; SANCHIS, 1997; QUEIROZ, 1968). Para tanto, retomarei a discussão do quanto a religião parece se tornar um fator importante para a construção e legitimação do lugar da mãe social, já que oferece elementos sagrados para justificar a construção desse lugar. Além disso, irei discutir a proposta pedagógica do abrigo, que parece ter um predomínio de ideias cristãs-católicas, apesar do padre afirmar se tratar de uma proposta ecumênica. A figura de Jesus parece ser estabelecida enquanto o único salvador e, diante dessa ideia, a metodologia de trabalho desse espaço é construída, tornando-a universal, e, portanto, passível de ser trabalhada com todas as crianças e adolescentes, independentemente de suas religiões. O padre é figura institucional, portanto, é a mão da Igreja nessa instituição de acolhimento de menores. Alguns trechos das entrevistas realizadas nessa pesquisa serão utilizados. Os nomes reais dos entrevistados foram ocultados e colocarei nomes todos fictícios, por questões éticas: não expor as identidades. Além disso, trarei observações feitas em diário de campo, a fim de discutir os elementos religiosos e o lugar construído para as mães sociais.

### **4.1 TIPOS DE CATOLICISMO E O PLURALISMO RELIGIOSO**

Conforme já foi exposto, o catolicismo possui uma função bastante significativa no contexto da Casa do Menor, atravessando suas ações e práticas, desde a direção até a atuação das mães sociais. O olhar católico oferece uma linha de ação de trabalho nesse espaço, legitimando o papel das mães sociais enquanto um lugar sacralizado. O cuidado dos jovens acolhidos parece ser uma prática de seu

sacerdócio, uma possibilidade de colocar em ação aquilo que se considera estar presente na doutrina católica.

A maneira como o catolicismo é difundido nesse contexto extrapola os muros da igreja, já que o padre se utiliza de um abrigo para converter e manter fiéis católicos, apesar do mesmo afirmar que ali se trata de um espaço ecumênico, conforme será visto nas falas mais adiante. Dessa forma, antes de abordar o cotidiano e a rotina das casas-lares, torna-se importante buscar compreender a construção do catolicismo no território brasileiro, a fim de contextualizarmos melhor a inserção das mães sociais na Casa do Menor.

O catolicismo é uma religião que se caracteriza por uma polissemia em sua constituição devido à influência e ao atravessamento de diferentes culturas e religiões em seu contexto; apesar de ser predominante no Brasil, ele assiste a uma redução significativa de seus fiéis ao longo dos anos.

Sanchis (1997) discute a diversificação no interior do catolicismo demonstrando que sua homogeneidade aparente denota, na verdade, uma multiplicidade pela qual está atravessado o campo religioso brasileiro. Desde o período da colonização, o catolicismo ganhou uma identidade jurídica com o Brasil se transformando em “um cimento social para o empreendimento colonial” (SANCHIS, 1997, p.29). A ideia de que o Brasil era essencialmente católico passou a garantir um lugar de importância para a estrutura eclesiástica no país, dando-lhe voz nos poderes políticos da nação.

Para Teixeira (2005), o catolicismo apresenta uma significativa capacidade de adaptação e ajustamento em relação ao novo, na medida em que veio se permitindo diversificar, oferecendo diferentes estilos de fé. Essa diversidade e plasticidade religiosa dificilmente consegue ser mensurada ou captada pelos diversos censos já realizados no país, que se prendem à identidade religiosa dos informantes e deixam escapar suas práticas e crenças. Essa plasticidade na expressão do catolicismo brasileiro é um reflexo de suas amplas possibilidades de se comunicar com o sagrado. Para boa parte dos fiéis, essa característica é uma possibilidade de ampliar as formas de proteção recebida. Até mesmo no contexto da Casa do Menor é possível visualizar essa plasticidade, na medida em que, mesmo a instituição sendo católica, permite que as mães sociais pertencentes a outras religiões participem do trabalho, mas com a condição de manterem a rotina dentro dos preceitos do catolicismo.

Negrão (2008) afirma que, desde os primórdios da colonização, o catolicismo foi imposto como religião oficial no país, o que possibilitou legitimar os interesses do

império português através da alegação de estar salvando almas e de difundir a fé cristã. O controle exercido pela Coroa sobre a igreja através do dízimo, nomeação de padres e bispos, entre outros, contribuiu para que o clero se tornasse dependente do poder real, ao mesmo tempo em que se distanciava dos interesses de Roma.

Parte do clero se envolvia em assuntos políticos e econômicos, e era desprovida de conhecimentos teológicos, constituindo até mesmo famílias. Somente o clero ligado a ordens religiosas, tais como os jesuítas, se mantiveram fiéis e próximos aos interesses de Roma. Contudo, esse grupo se concentrava em exercer influência e controle sobre os fiéis das áreas litorâneas e futuras capitais do país, para preservar o culto católico; ou em aldeamentos isolados para buscar a conversão indígena (NEGRÃO, 2008).

Queiroz (1968) retrata que atualmente, na América Latina, percebe-se que o número de padres é insuficiente nas igrejas e paróquias. No período colonial, as classes sociais mais abastadas tinham mais acesso aos padres e, por serem mais instruídas, praticavam mais os dogmas. As crianças das classes sociais mais elevadas faziam cursos e instruções de catequese, enquanto as da plebe eram instruídas pelos pais ou parentes, muitas vezes analfabetos e que receberam instruções com as mesmas condições. Desse modo, o povo brasileiro foi se adaptando ao fato de existir uma quantidade mínima de sacerdotes e a dificuldade de acesso aos conhecimentos e doutrinas religiosas. Tudo isso contribuiu para que ocorresse uma readaptação e reinterpretação do catolicismo tradicional trazido pelos colonos portugueses e os poucos padres que aqui habitavam. Esse fato fez com que elementos antigos ligados à religião oficial sofressem transformações: a liturgia e até os dogmas foram readaptados de acordo com a necessidade local, ganhando elementos novos provindos da imaginação e criatividade de outros líderes não considerados oficiais pela igreja tradicional (QUEIROZ, 1968).

Negrão (2008) explica que a presença e a ausência do clero, e as diferentes características dos locais em que se buscou propagar a fé, contribuíram para a formação de diferentes tipos de catolicismos tais como: formal, patriarcal e popular. No passado colonial, o catolicismo era obrigatório para todos que aqui residiam, nascidos ou não no país, devendo adotá-lo mesmo sem compreendê-lo. Dessa forma, o mais importante era parecer ser católico, indo às missas, rezando publicamente e demonstrando respeito aos santos. Os negros criaram uma espécie de identificação de seus deuses ancestrais com os santos católicos participando dos rituais diante dos

altares legitimados pelo catolicismo, como uma forma de permanecer cultuando a sua própria fé. Os judeus frequentavam as missas e os índios, para fugir da escravidão, eram doutrinados e cristianizados. Conseqüentemente, construiu-se uma religião de caráter formal, mas que fora pouco internalizada e não se tornou alvo de convicção pessoal por parte desses indivíduos. Curioso que essa realidade parece se aproximar da situação das mães sociais na Casa do Menor que pertencem a outras religiões: na casa devem “parecer” que são católicas, mas quando estão de folga continuam professando sua própria fé. Aqui no contexto dessa pesquisa, o mais importante pode ser também “parecer ser católico”, assim como o próprio catolicismo veio se desenvolvendo ao longo do tempo. Esse ponto sobre as mães sociais ligadas a outras religiões será mais bem abordado no item a seguir.

O catolicismo patriarcal se expressou na adaptação da religião ao sistema patrimonialista vigente na época, onde o padre servia aos interesses do mandatário local, realizando cultos públicos e domésticos, ensinava as crianças a ler e escrever e intermediava as relações entre senhores e escravos. Já o catolicismo popular surgiu da preservação das crenças e práticas particulares dos habitantes da região rural, que viviam sem a aproximação do clero. Utilizando as rezas católicas tradicionais, o catolicismo popular expressava alegria e realizava seus cultos em meio a festas e danças no dia dos santos principais. Por manter um distanciamento do clero, eles criavam seus próprios papéis religiosos, tais como benzedores, monge, beato, entre outros (NEGRÃO, 2008).

Para Negrão (2008), o catolicismo colonial e imperial deixou heranças na forma como muitos brasileiros católicos professam sua religião: se declaram católicos, mas de maneira formal, sem manter uma frequência às missas, e distante das práticas e sacramentos (NEGRÃO, 2008). Essa realidade fica evidente na fala de algumas mães sociais que se declararam católicas, mas não praticantes, e o trabalho no abrigo fez com que elas se reaproximassem da igreja.

Queiroz (1968) retrata que grande parte da população brasileira, ao se declarar católica em ocasião de censo e pesquisas, demonstra pertencer a pelo menos duas formas de catolicismo professadas no Brasil: o oficial e um popular. Tal dualidade parece ser antiga, já que no período colonial também se observava a existência de um catolicismo doméstico, ligado aos primeiros colonos, chefes de família, e o romano, professado pelos jesuítas e ordens religiosas. A existência de ambos os catolicismos ainda é vista até os dias de hoje, contudo não são captados dentre os

dados estatísticos. Além do Brasil, essa dualidade também é percebida em muitas outras sociedades do mundo, onde um lado acaba se voltando para as expressões religiosas da massa popular juntamente com a necessidade de manter antigas tradições religiosas; e o outro lado, sustentado por dogmas e hierarquia sacerdotal, que se encaram como “verdadeiramente” católicos (QUEIROZ, 1968).

Sanchis (1997) também ressalta que o catolicismo dominante foi atravessado por experiências e tradições, sobretudo as africanas, além de mais tarde, no século passado, o universo protestante ganhar também força e influência no país. O protestantismo trouxe um caráter de ruptura com as tradições religiosas brasileiras, o que contribuiu para que sua visibilidade ganhasse mais expressão no país.

Queiroz (1968) coloca que, em algumas antigas cidades, a readaptação ao catolicismo ocorreu através do sincretismo com os cultos africanos. As religiões africanas se mantiveram nas cidades por serem locais de mais fácil acesso a encontros entre os escravos que pertenciam a uma mesma “nação”, enquanto no meio rural eram evitados os grandes agrupamentos devido ao receio de revoltas, o que dificultou a criação de espaços que possibilitassem a realização desses cultos.

Para Sanchis (1997), as religiões dos brasileiros se diferem continuamente e até se opõem, e vivem diversas mentalidades, mas mantêm também uma certa homogeneidade. Toda essa multiplicidade expressa a existência dos homens, as relações que eles mantêm entre si e as reinterpretções de ideias e valores que sustentam um clima cultural. Dessa forma, Teixeira (2005) discute que o catolicismo brasileiro não tem como ser situado de forma homogênea, já que exhibe diversificados estilos culturais. Assim, ele diferencia e nomeia esses catolicismos como: santorial, erudito ou oficial, dos “reafiliados”, e mediático. Todos eles não ocorrem de forma estanque, porque são atravessados por proximidades, comunicações, tensões e distanciamentos.

O catolicismo santorial, presente desde o período colonial no território brasileiro, expressa seu aspecto tradicional, tendo como característica importante o culto aos santos. De caráter leigo, esse catolicismo foi marcado pelo lugar de destaque que os santos ocupavam na vida do povo, atravessando suas vidas e demonstrando presença através de um “poder” especial que favorecia e lhes oferecia proteção. Havia uma intimidade entre o santo e o devoto, de modo que o primeiro sabia tudo aquilo que se passava com todos aqueles que o tinham como alvo de sua fé. Tal intimidade fazia também com que os devotos criassem até mesmo certas punições aos santos,

tais como colocá-los de cabeça para baixo ou virados para a parede. A presença de representantes oficiais do catolicismo era dispensada, o que lhe conferia uma liberdade, uma autonomia em relação à igreja em que sentiam fazer parte (TEIXEIRA, 2005).

O catolicismo oficial passa por um período de crise, ocasionado pela “sociedade pós-tradicional” que vem colocando em questão a preservação de sua tradição, já que outros processos criativos e de reinvenção vêm atravessando essas relações. Dessa forma, esse tradicionalismo apresenta uma grande dificuldade em transmitir de forma regular valores religiosos para outras gerações, ocasionando uma crise em sua continuidade. Essa crise se refletiu no enfraquecimento da figura daquele que pratica de forma regular, para o fortalecimento daquele que se traduz como peregrino, atravessado pela mobilidade de suas experiências pessoais (TEIXEIRA, 2005).

Nas sociedades tradicionais, ocorre um processo de desfiliação em que os lugares de pertencimento dos indivíduos passaram a se tornar opcionais e revisáveis. Desse modo, esse catolicismo tradicional vem investindo em uma reinstitucionalização ou recatolização apostando numa melhor internalização de seus valores. Houve até movimentos que buscavam incentivar a presença pública da Igreja católica na sociedade através de projetos pastorais voltados para a fome, exclusão entre outros (TEIXEIRA, 2005). Conforme será visto no item a seguir, essa recatolização e investimento em se internalizar os valores católicos podem ser, observados, de alguma forma, no contexto da Casa do Menor, na medida em que as mães sociais, católicas não praticantes, também são absorvidas para o trabalho e colocadas numa rotina diária de práticas ligadas ao catolicismo.

Através desse movimento de reinstitucionalização, surge a figura do convertido, a partir de experiências religiosas promovidas por movimentos denominados como Renovação Carismática Católica (RCC) e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Essa conversão não significa mudar de religião, mas reafiliar-se à mesma, redescobrimo uma identidade religiosa que antes era vivida de maneira superficial, passando agora por um regime de intensidade (TEIXEIRA, 2005). Mais uma vez, percebe-se semelhante proposta ao projeto da mãe social, que intervém e estimula que ela também redescubra sua identidade religiosa e passe a vivê-la de forma intensa dentro das casas, através do cuidado com seus filhos sociais.

Assim, surge o catolicismo dos reafiliados, e a RCC é um movimento que se mostra como um bom exemplo, já que faz um trabalho de “re-adesão” dos valores tradicionais da Igreja católica. Todavia, a RCC acaba por exercer um papel ambíguo nesse contexto: ela promove uma afirmação identitária da doutrina católica, ao mesmo tempo em que oferece uma transversalidade e dinâmica ao catolicismo tradicional. A instituição oficial acaba por transitar entre o incentivo e o temor. A RCC foi uma significativa estratégia de recatolização, mas que confere, de forma simultânea, uma dinâmica baseada na autonomia e diversidade que ameaça o modelo tradicional (TEIXEIRA, 2005).

Já as CEBs também são um exemplo de catolicismo reafiliado, e se constituem como uma importante experiência de transformação em relação à maneira pessoal e coletiva em se viver a experiência religiosa. As CEBs promovem uma redescoberta com a mesma tradição, encontrando nela uma identidade nova que escapa da formalidade, com ênfase no compromisso ético e político, se inserindo em lutas populares. Elas tinham como propostas a inserção de práticas sociais e políticas no âmbito religioso, mas acabaram recuando devido à resistência em relação ao caráter criador (TEIXEIRA, 2005).

Lachowski e Gushiken (2021) relatam que o trabalho pastoral das CEBs no Brasil ocorre a partir dos Intereclesiais, ou seja, através de encontros nacionais entre igrejas, viabilizados por coordenações divididas pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que resultaram na criação de 18 regionais para os 26 estados e o Distrito Federal. Essas regionais são compostas de arquidiocese, localizada em sua grande maioria na capital ou área metropolitana, e também pelas dioceses, que se constituem de paróquias, compostas por comunidades.

As CEBs ganham corpo no Brasil na década de 1960, a partir de ações que visavam a conscientização da população excluída, através da alfabetização e da cultura popular, promovida pelo pensamento do pedagogo Paulo Freire. Essa influência se fez presente de maneira significativa na metodologia de trabalho das CEBs, contribuindo para que haja entre os indivíduos o estímulo de posturas participativas, trocas de conhecimentos – seja de ordem formal ou não –, estímulo à autonomia e à conscientização crítica sobre a realidade (LACHOWSKI & GUSHIKEN, 2021).

Justamente quando as CEBs estavam no auge de seu trabalho, o padre Chiera funda a Casa do Menor, em 1986, com o apoio de sua diocese. Conforme afirmaram

Costa et al. (2010), os padres ligados a esta mobilização religiosa possuem em seu discurso a ligação do evangelho com a justiça social e a democratização da autoridade religiosa. Desse modo, Chiera, conforme já apontado, desejava realizar um trabalho mais próximo da sociedade, já que relatou estar com a sensação de estar “apertado” em sua diocese, o que culminou na proposta do bispo de Mondovì para que iniciasse um trabalho missionário no Brasil, na diocese de Nova Iguaçu. Chiera iniciou seu trabalho no Brasil em 1978, numa região onde havia alto índice de violência, com o propósito de realizar a evangelização nesse local, passando a fazer parte da Paróquia São Miguel Arcanjo, no bairro de Miguel Couto, Nova Iguaçu, sob administração pastoral da Congregação de Padres do Sagrado Coração de Jesus, auxiliada pela Congregação das Irmãs do Espírito Santo. Assim, a Casa do Menor é fundada a partir desse contexto, sob forte influência das CEBs, se constituindo como uma instituição privada ligada ao Terceiro Setor, com propósitos religiosos e devidamente aprovada e apoiada pela diocese ligada ao padre.

Assim, as CEBs promoveram reflexões acerca do cotidiano e dos problemas diários dos sujeitos, baseadas na Bíblia, com o apoio de padres e bispos para realizar uma mobilização popular, gerando e apoiando vários movimentos sociais por todo o país (COSTA et al., 2010). Este movimento ocorreu na Casa do Menor, na medida em que a sua proposta foi de trabalhar os problemas ligados à infância e à juventude em situação de risco social, baseados em uma metodologia católica, com apoio da Igreja e do padre.

Além das CEBs, existe também o catolicismo midiático, relacionado à experiência da RCC, e que implementa a sua presença através dos meios de comunicação de massa, marcando uma nova atuação e reinstitucionalização católica no contexto brasileiro. Sua ascensão se deu por meio da presença de padres em programas de tv, gravação de cds, e até a criação de redes de televisão voltadas para a comunidade católica (TEIXEIRA, 2005).

Sanchis (1997) afirma que o sujeito religioso, ao compor um universo com sentidos próprios, criou uma tendência a não se sujeitar às condições preestabelecidas pelas instituições em detrimento de suas próprias experiências e percepções. Aqui nesse contexto, os produtos simbólicos adquiridos pelos indivíduos são transformados em um universo de significação composto por eles próprios e refeitos constantemente. Assim, as religiões dos brasileiros não seguem uma visão linear, evolucionista e positivista; elas permanecem numa dinâmica articulada à ética

e ao transcendente. A peculiaridade mostrada a partir desse pluralismo exibido no país não conseguiu ser disfarçada e nem escondida pelo catolicismo em meio a tantas transformações e dinâmicas nesse contexto, culminando num sincretismo religioso.

Ao pensar nesse catolicismo plural e multifacetado que influencia para além da instituição, e se entrelaça e convive com outras crenças, reflito aqui sobre o lugar das mães sociais, que também reflete uma certa diversidade em relação à sua religião, pois não são apenas católicas, mas também evangélicas, algumas praticantes e outras não. Como será visto no próximo item, algumas mães sociais evangélicas até dizem compreender que a prática realizada na Casa do Menor se liga a Deus, e por isso não faz mal, e é considerada como algo positivo. Nas falas das mães sociais, analisadas mais à frente, verifica-se que a falta de tempo e a rotina intensa da casa fazem com que a experiência do abrigo, para muitas delas, seja a única forma de se manter como praticante de uma religião.

O catolicismo, que veio se mantendo ao longo do tempo com a marca do não comprometimento de seus fiéis, e até sendo adaptado para que os indivíduos continuassem a manter suas crenças sem deixarem de ser católicos, parece que no contexto da Casa do Menor ainda mantém esse padrão: mães sociais que são evangélicas, mas que assistem a missa e realizam práticas católicas dentro das casas. Para pensar e analisar melhor sobre esses pontos, no item a seguir irei discorrer sobre a rotina das casas e como o catolicismo atravessa as diversas atividades que são realizadas no dia a dia das mães sociais.

#### 4.2 A ROTINA DA CASA E OS ASPECTOS REFORÇADORES DAS IDEIAS DE FAMÍLIA E RELIGIÃO

Para que os jovens se sintam em casa, o lar habitado por eles e pela mãe social, chamado de casa-lar, é arquitetado baseando-se em características de casas de camadas médias, com o objetivo de reforçar ainda mais a ideia de família, e oferecer um espaço diferenciado para as crianças e adolescentes abrigados.

Gmeiner (1976), idealizador da função da mãe social, afirma que a família criada no espaço do abrigo deve ter sua própria casa, “do tipo familiar normal” (GMEINER, 1976, p.27). Uma casa do tipo normal, para ele, parece ser aquela que seja habitada por uma família com uma estrutura considerada padronizada: mãe, pai

e filhos. Mas essa casa, segundo Gmeiner (1976), não deve ter apenas sala e dormitórios, pois deverá oferecer o sentido de refúgio e proteção para as crianças. Para adquirir o sentido de ordem, essas crianças precisariam de um espaço próprio na mesa, na cama, um local específico para brincar e estudar; cada local deveria ter um sentido definido.

Gmeiner (1976) descreve que a parte principal da casa é a sala de estar, local onde a família deveria congrega, por meio de conversas, refeições, realização de trabalhos pelas crianças, festas e orações. Para ele, a sala comum tinha uma grande importância: poderia determinar o futuro das crianças dentro da sociedade. Nessa sala, Gmeiner considera ser o local onde elas recebem valores culturais e aprendem a gostar e agir dentro das virtudes, baseadas nos “bons comportamentos” ligados a obediência e ordem, definidos por ele como “a mais alta expressão da humanidade” (GMEINER, 1976, p.27). Os contatos sociais que são estabelecidos ao longo de suas vidas, bem como suas inclinações, podem ser experimentadas pelas crianças, segundo o criador desse projeto, no espaço da sala de estar. E, na sua fase adulta, essas crianças desejam reconstruir “o ambiente sadio, feliz e ordenado” (GMEINER, 1976, p.28) em que viverão em seus próprios contextos. A ideia desse ambiente ordenado será retomada nos próximos capítulos desse trabalho, já que inspira a ideia de controle dos corpos defendida por Foucault (1987; 2017).

A casa também deve possuir uma cozinha e um fogão como partes fundamentais pois, para Gmeiner (1976), a mãe social, sendo educadora e dona de casa, só conseguirá desempenhar a sua missão se conseguir proporcionar esse sentido de estar em casa, em “um lar bem ordenado e aconchegante” (GMEINER, 1976, p.28). Para ele, as crianças, ao assistirem uma mãe desempenhando suas tarefas na cozinha, acabam percebendo o que é necessário fazer para estar de acordo com as exigências de uma vida diária.

Gmeiner (1976) conta a história de uma criança chamada Anita, de 8 anos de idade, que nunca havia entrado em uma cozinha, e que tal fato para ela havia sido um acontecimento: ela assistiu a mãe social preparar uma torta e não sabia que era necessário utilizar farinha, manteiga, açúcar e outros ingredientes. E segundo a sua narrativa, a maior surpresa da criança foi constatar que a sua mãe era capaz de “realizar aquele ‘milagre’ e que até ela, a menina, podia ajudar” (GMEINER, 1976, p.28). Curiosamente, percebe-se o discurso de que as meninas deveriam desde cedo aprender como se deve cozinhar e ser dona de casa. Isso fica ainda mais explícito

assim:

Difícil deve ser para uma mulher jovem ofertar amor maternal à sua família se, em sua infância, nunca viu mãe ocupada junto ao fogão e nunca se sentiu causa de preocupações e inquietudes de uma mãe por seus filhos! Frequentemente esta carência ocasiona certas tragédias familiares. Segundo a velha sabedoria popular, os meios simples conduzem com frequência aos melhores resultados (GMEINER, 1976, p.28).

Segundo ele, para se ter condições de construir esse amor maternal na vida adulta, essas meninas precisariam acompanhar a mãe social em sua rotina diária de dona de casa, onde a cozinha passa a ter um papel pedagógico com um “bom exemplo” de uma mãe social.

Diferente dos abrigos tradicionais, o refeitório foi substituído por uma sala de estar, a cozinha coletiva passou a ser uma cozinha familiar e o dormitório se transformou em pequenos quartos com o intuito de se aproximar das características das casas consideradas familiares. E a mãe social também deveria possuir seu próprio quarto, onde o bebê também dormia para que se sentisse mais acolhido. Assim, a intenção era de que a casa representasse o refúgio pessoal para as crianças e adolescentes que ali passaram a residir (GMEINER, 1976).

Na Casa do Menor São Miguel Arcanjo, as configurações da casa são bem semelhantes: nessas casas encontramos salas arrumadas com sofás, mesas, e até mesmo porta-retratos e imagens de Jesus e Maria, no canto da sala; a cozinha, com seus armários, geladeiras e a mesa onde todos fazem as refeições juntos; os quartos, um para os meninos e outro para as meninas, marcados por características consideradas no senso comum como sendo de cada sexo: o azul com carrinhos para os meninos, e o rosa com bichinhos de pelúcia para as meninas.

Os objetos religiosos espalhados pela casa são vistos com naturalidade por todos, até mesmo pelas mães sociais evangélicas. Quando notei a existência deles, parecia que eu era a única a estranhá-los, pois ao perguntar-lhes sobre eles, todos sempre respondiam que eram quadros que sempre estiveram pela casa. Uma das mães sociais evangélicas, ao conversar comigo, não pareceu se incomodar com o quadro de Maria, pois me disse que respeitava e achava que ela era um modelo e referência de mãe, e por isso era importante. As crianças e os adolescentes passavam por eles, ao transitar pela casa, de forma natural, sem estranhar, e sem tentar pegá-

los. O meu estranhamento, ao ver quadros religiosos pela casa, surgiu da minha concepção e experiência com outros abrigos em que era preconizada a não influência religiosa nesses espaços, com o intuito de respeitar a crença de cada um.

Toda a ação da casa era projetada para funcionar de acordo com o que se considerava ser uma “família natural”: a rotina construída, a dinâmica da residência, o cuidado com os “filhos”, tudo enfim deveria corresponder a tais pressupostos. Assim, Gmeiner (1976) descreve: “Arrumada a mesa, a família se reúne, reza e já a conversa dos pequenos enche a casa. Depois fala-se das preocupações e dos problemas cotidianos” (GMEINER, 1976, p.22). Assim, a mãe social, quando passa a habitar tais espaços, acaba por transformá-los em locais mais íntimos e próximos, e a modificá-los também de acordo com suas próprias convicções e histórias de vida.

Carvalho (2000) descreve o ato de habitar não como um fato passivo, mas como um momento em que é possível “criar sentidos, criar relações, desdobramentos e aprofundamentos na espacialidade onde se inscreve o homem... habitar é uma experiência de amorosidade, de afetividade” (CARVALHO, 2000, p.121).

Os objetos e móveis dispostos nesse espaço são atravessados por diversos afetos daqueles que ali residem; a casa passa a se constituir “mais que lembrança e imediatismo, ela nos conduz ao imemorial e ao devir na tessitura do habitar” (CARVALHO, 2000, p.121). Dessa forma, os sujeitos, usualmente, constroem suas possibilidades dentro de suas casas, assim como também perspectivas que atravessam sua subjetividade e história; o seu lar, na verdade, é um local que passa a ter a sua marca, onde transcorrem momentos de sua vida.

Assim, para que possam cumprir a tarefa de proporcionar um ambiente familiar em seu trabalho, as mães sociais devem dormir nas casas lares e cumprir todas as tarefas do lar, como arrumar a casa e fazer as refeições, em uma escala de 48x48 horas. Essas mães sociais pertencem a classe baixa e média baixa, e residem nos bairros nas proximidades ao abrigo, em Nova Iguaçu. A seleção para esse trabalho foi realizada através de currículo, por conhecimento da vaga pela própria pessoa através de algum projeto ou atividade da igreja, ou por indicação de conhecidos.

Maria do Perpétuo relatou, na entrevista, que tomou conhecimento sobre a vaga de mãe social através de um projeto em que participava pela igreja:

Eu trabalhava num projeto social, fazia parte de um projeto social... voluntária, voluntária, sem remuneração, sem nada, trabalhava

mesmo por amor, ajudava os dois participantes do grupo lá do projeto. (...) esse projeto era vinculado com a casa do menor, entendeu? Eles levaram para o meu bairro, meu bairro não tinha, então o padre Renato levou esse projeto, entendeu, pra gente lá, tem oficina, tem uma oficina de dança, tem informática, tem administração e tem o futebol. Então eu era voluntária em ajudar a aula de dança, na segunda-feira, e na sexta-feira o futebol de manhã, e à tarde... então, eu ficava lá com os meninos, né, já tava assim com aquele contato com as crianças. Eu sempre trabalhei com criança, voluntariamente, né. Então, aí apareceu essa oportunidade, então falei: não, eu vou... (Maria do Perpétuo Mãe-Social – Casa do Menor - Católica praticante - 43 anos – branca).

Já Francisco de Assis ficou sabendo da vaga há um ano, quando estava acompanhando uma missa na Igreja da Matriz, em Nova Iguaçu, que está sob a responsabilidade do padre Renato e aproveitou para fazer a entrevista para o emprego:

A escolha foi uma benção de Deus né, porque eu fui comprar roupa no brechó para minha esposa, e tinha uma entrevista... só que eu tava acostumado entrar para ver a missa, assistir a missa, né. E aí eu acompanhei o pessoal na missa, mas naquele dia tinha uma entrevista de emprego... na igreja da Matriz... e aí eu fui entrevistado... eu tava desempregado, e aí foi feita a proposta e eu aceitei. Fui treinado aqui e fui contratado. (Francisco de Assis – Pai Social – Casa do Menor – Sem religião definida – 48 anos – branco)

É interessante notar que Francisco de Assis percebeu essa oportunidade como uma benção de Deus, como algo direcionado pelo divino, aspecto que pode reforçar ainda mais o lugar de missão em relação ao seu trabalho, como será visto mais à frente.

Já Natividade iniciou um curso de educadora social através de sua filha, que já estudava na Casa do Menor, e, na época, a alertou sobre essa possibilidade. Natividade fez o curso e um tempo depois foi convidada pela equipe do abrigo para participar da seleção para mãe social. Assim, ela contou que:

Eu coloquei minha filha e meu filho para fazer curso na Casa do Menor, de artesanato, ela de artesanato, ela tinha 13 anos e aí eu dava reforço escolar em casa; aí ela chegou falando assim: mãe lá na Casa do Menor tá tendo um curso para educador, para educador social, aí eu fui fazer... fui fazer até mais porque a gente tem um filho e eu também né dava aula de reforço, aí eu fui... deve ajudar para educar... educador social... porque abrange assim... você trabalhava com adolescente né, aí eu peguei e fui fazer. Eu só pensava assim, pra

mim vai ser bom porque eu já lidava com adolescente dando aula de reforço em casa, aí eu vou fazer... aí fui, aí fiz né, aí tá.... aí depois de um certo tempo, alguns meses depois, aí me ligam, aí me ligam e aí eu atendi e era o psicólogo da casa, se identifica, fala que é da Casa do Menor e me fala que tá tendo vaga para mãe social, e me perguntou se eu me interessava. Aí eu tava dando aula, não tava trabalhando no momento, só dando aula de reforço em casa, aí eu fui, aí ele marcou entrevista e eu fui, aí na entrevista né, eu passei, aí a gente na época, a gente fazia uma vivência primeiro, uma vivência pra depois saber se era realmente aquilo que a gente queria ou não, e eu aceitei; e aí eu fui fazer essa vivência, você vinha, você não dormia, ficava né passava o dia, você via como como era né. Aí tá, foram três dias, e aí depois ele me chamou... (Não dormia? Perguntei). Não dormia, a gente passava o dia na casa né, convivendo com os meninos, porque até o momento não tinha nenhum vínculo com a casa, tava ali pra poder ver como que era a vivência das outras mães né, com os meninos, eu tava ali, não tava ali voluntariado, mas vivenciando o que acontecia né, aí porque há diferença de você ter um filho, dois filhos, de você ter uma casa né com bastante, com dez, doze e quinze né. Aí depois ele me chamou e perguntou como tinha sido experiência, eu disse que tinha sido boa né, porque aí também dentro da casa eu comecei a conversar, a me aproximar com outro né, e vi que ali era assim... uma rotina também, como mãe mesmo né, eu já era mãe, então né apesar de ser muitos, mas era uma rotina de mãe de família, aí eu aceitei. (Natividade - Mãe-Social – Casa do Menor - Católica praticante - 55 anos - branca).

Natividade contou que era necessário fazer uma vivência na casa, uma espécie de estágio ou treinamento para saber se a pessoa de fato se adaptaria à função de mãe social. Francisco de Assis também pontuou em sua fala esse treinamento para ocupar a função como pai social. Então eles passaram alguns dias na casa (três dias, segundo Natividade), sem dormir, para acompanhar a rotina, aprender e ver como seria sua adaptação à nova função. Natividade pontua a diferença de estar na Casa do Menor, de ter que cuidar de seus próprios filhos, já que no abrigo ficaria com várias crianças ao mesmo tempo. Estar no abrigo, segundo ela, era uma rotina de mãe, apesar de ter filhos em um número maior.

Natividade relatou ter sido promovida, e nesse momento, não está mais atuando como mãe social nas casas, mas sim como coordenadora apoiando as demais mães sociais em suas funções. Dessa forma, ao ocupar esse novo lugar, ela passou a participar da seleção para as mães sociais, e me disse que esse processo seletivo é feito por toda a equipe, ou seja, pela coordenação, – sua nova função – e a equipe técnica, composta pela assistente social e a psicóloga.

Perguntei-lhe qual seria o critério para ocupar esse lugar como mãe social, e Natividade me respondeu o seguinte:

Tem um critério, tem um critério, tipo assim, quando você tá fazendo algumas perguntas, tipo igual você tá fazendo.... a idade, se tem alguma experiência, tem tudo isso, mas existe o olhar humano, assim de perceber se aquela pessoa tem aquele sentimento né, eu acho que isso, na hora, quando acontece, eu acho que o Espírito Santo dá uns sinais pra quem tá naquele momento fazendo ali... sentir, entendeu? É mais ou menos por aí, porque muitas vezes, a gente percebe algumas coisas, não do fato que ah a pessoa é nervosa, é isso ou aquilo, não tem o perfil... mas quando o padre está, ele gosta de... depois ele chama a pessoa também, nem sempre ele pode estar, mas quando ele está aqui ele gosta de participar, porque aí ele vai além, entendeu? Ele vai além... e ali naquele momento, eu acho que o Espírito Santo ajuda, e a gente consegue detectar né. (Natividade – Mãe-Social – Casa do Menor - Católica praticante - 55 anos - branca).

O discurso de Natividade é bastante interessante na medida em que ela pontua que a escolha de uma pessoa para ocupar o lugar de mãe social tem atuação do próprio Espírito Santo, segundo sua crença. Que sinais são esses, vistos como sendo uma manifestação do Espírito Santo, e que indicam que aquela pessoa é qualificada para o cargo? Além disso, é interessante pensar sobre a participação do padre em algumas seleções enquanto alguém que consegue ter mais facilidade de perceber os sinais enviados pelo Espírito Santo a respeito daquela pessoa que está sendo entrevistada. Que lugar é esse ocupado pela mãe social, que precisa ser confirmado através de um sinal do Espírito Santo? Esse ponto será retomado mais adiante, ao longo desse trabalho.

Após serem contratadas, a rotina das mães sociais da Casa do Menor São Miguel Arcanjo inicia cedo com tarefas relacionadas aos cuidados com as crianças e adolescentes. O dia a dia delas costuma ser intenso, com inúmeras atividades, o que dificultou um pouco marcarmos as entrevistas para a pesquisa.

O início do trabalho ocorre às oito horas, sendo que algumas vezes precisam chegar um pouco mais cedo, para levar algum jovem ao médico. Elas passam 48 horas trabalhando, tendo que dormir nas casas, e folgam mais 48 horas, quando chegam outras mães sociais para rendê-las. Costumam ficar na casa, em cada horário, três mães sociais, principalmente na casa das crianças menores.

Maria do Céu, 45 anos, católica (diz ter se tornado mais assídua na religião após o início de seu trabalho no abrigo), mãe social há 12 anos, descreve como é a

rotina intensa da casa, relatando um dia a dia bastante atarefado, que vai desde preparar refeições, organizar medicamentos, momento do descanso e apoiá-las na higiene pessoal:

Então, tem a rotina do dia né, então, por exemplo hoje, a gente já pegou o plantão, a gente já entrega as crianças já tomadas banho, medicadas, com a medicação do dia, aí a gente chega já dando continuidade: a gente coloca eles pra brincar, se tiver alguma medicação a gente faz, já troca logo as fraldas, se tiver uma brincadeira a gente faz; 10h, 10h e pouco os bebês almoçam, aí a gente deixa eles mais um pouquinho, faz aquela troca de fralda, pra depois botar pro quarto. Aí depois os maiorzinhos, aqui só tem uma que estuda, aí 11h, 11h30 eles almoçam, aí come a sobremesa, vai fazer a higiene bucal, dá mais um tempinho, aí vai para o quarto descansar. Quando dá três horas eles lancham, aí eles continuam na brincadeira até cinco horas da tarde. Cinco horas da tarde os bebês já tomam banho, e vai jantar, e fica mais um pouquinho vendo televisão, pra depois ir para o quarto; e os maiorzinhos, lá pelas 6 e pouca também, eles jantam primeiro, brincam, porque eles soam, na hora de dormir mesmo que eles tomam banho, entendeu? Aí faz a higiene, tudo direitinho, aí fica vendo desenho, televisão, fica brincando, assim. Aí não para, a noite a gente continua com os bebês, a gente vigiando, tomando conta, a gente vê a medicação. (Maria do Céu – Mãe-Social – Católica praticante - 45 anos - branca)

Através dessa rotina atarefada descrita por Maria do Céu, pode-se perceber o quanto foi desafiador para que eu conseguisse um espaço para realizar essas entrevistas. Seu dia-a-dia mostra os afazeres de uma mulher, mãe e dona de casa, de forma mais intensa devido à quantidade de crianças que estão sob seus cuidados.

Divina, 43 anos, evangélica (segundo ela, afastada da religião devido ao trabalho), parda, mãe social há 1 ano e meio, ressaltou também a rotina intensa da casa e acrescentou a necessidade de às vezes chegar mais cedo no trabalho para levar alguma criança ao médico.

É... de manhã cedo, como hoje mesmo, porque não é todo dia, que a gente chega 8 horas, mas hoje eu tive que chegar umas 7:30 pra poder levar a criança no médico, aí tem esses dias que tem que chegar mais cedo, uma hora, meia hora mais cedo para levar a criança até o médico; porque as outras já passaram 48 horas e estão saindo de plantão; então meu dia começou assim, começou de 7:30, eu já tava pegando a criança aqui para levar no médico, aí mais ou menos eram umas 9 e pouco para as 10 horas, e já era na hora de ir ajeitando pra dar o papá deles. A rotina é bem assim, meio corrida mesmo, aí dá o alimento dele, a hora do descanso né; depois do alimento, umas 11:30, aí eu fico com os mais pequenininhos e depois logo após vem os maiores com almoço; aí também a gente bota eles para descansar, aí a gente fala: agora é o momento de descanso até três horas. Aí

quando é três horas levanta e vai dando de mamar, às vezes um pouco mais antes, às vezes depois, dependendo da necessidade da criança. Aí os maiores não, eles continuam dormindo, até com a pessoa adulta lá eles ficam até três horas mesmo deitados, relaxando, levanta, lancha e brinca até o momento da janta, aí a gente passa para dar janta, banho, aquele que é necessário banhar, e vai dormir. (Divina – Mãe-Social – Casa do Menor - Evangélica não praticante - 43 anos - parda)

Divina, através de seu relato, confirma a intensidade da rotina de uma mãe social, e o nível de dedicação que elas precisam ter na casa. Interessante notar uma diferença significativa no trabalho dos cuidadores sociais, que são também profissionais que atuam em abrigos, mas que não precisam pernoitar nas casas e nem trabalham todos os dias. Então, a contratação de mães e até de pais sociais parece estar ligada aos propósitos defendidos pelo padre de que existe um plano de Deus para a Casa do Menor, conforme foi discutido no capítulo anterior: de oferecer um amor completo, segundo a sua concepção, para os jovens que ali residiam, com um pai e uma mãe presentes. E parece que a confirmação da capacidade de oferecer esse amor completo se dá através de sinais dados pelo Espírito Santo, no momento da entrevista, de acordo com a fala da mãe social Natividade, relatada anteriormente.

Natividade também relatou a intensidade da rotina da mãe social, ao descrever as atividades da casa dos adolescentes e as tarefas que eles precisam realizar durante o dia.

...como toda casa tem que ter uma rotina.... mas quando a gente tá com filho, às vezes a gente.... ah um filho acorda cedo, o outro tarde, mas como a gente tinha que ter uma rotina né, porque eram muitos pra poder também.... dá aquele sentido né, porque como são muitos e às vezes a gente começa abrir muito exceção né, a gente acaba se perdendo, porque são muitos, então tinha uma rotina, eles levantavam, eles tinham que ajudar na casa, porque imagina duas pessoas? Agora tem os educadores, mas antigamente era só o pai e a mãe social... mas ali na casa, eles tinham aquela rotina de ajudar no quintal, arrumarem seus quartos, tinha o momento da oração, fazer oração de agradecimento no horário do café, horário de ver TV, horário das atividades, a casa proporciona atividades culturais, curso, tem o horário dos cursos, tem o horário da escola, eles faziam cursos e esses cursos davam oportunidade deles serem inseridos no mercado de trabalho, como jovem aprendiz né. (Natividade – Mãe-Social – Casa do Menor - Católica praticante - 55 anos - branca).

Toda as casas possuem uma rotina que irá variar de acordo com a faixa etária dos jovens. Na casa dos adolescentes já é possível notar que eles possuem tarefas

domésticas e os momentos para estudo e realizar cursos, diferente da rotina da casa dos bebês. Contudo, existe uma rotina comum a todas as casas, e que envolve as práticas religiosas: orações no lar, assistir missas e a prática do dado do amor, que será explicada mais à frente.

Assim, além do cuidado com as crianças e com a casa, as mães sociais são responsáveis por levarem seus filhos sociais à missa, que ocorre na Igreja da Matriz, em Nova Iguaçu, todo quarto domingo do mês. Outras atividades costumam acontecer na igreja, mas essa missa já faz parte da rotina mensal da casa.

Imaculada, mãe social, evangélica praticante, relata que algumas crianças estão em adaptação e acabam não tendo paciência para assistir essas missas na Igreja da Matriz. Com isso, o abrigo desenvolveu uma alternativa de levá-las à igreja que se localiza no interior da sede do abrigo, com atividades com duração menor. Não consegui participar desses encontros, pois fiquei aguardando a autorização da coordenação do abrigo, e logo depois veio a síndrome da covid-19.

Eles estão num processo de adaptação, porque eles chegam na missa ficam muito agitados, e às vezes a missa demora, tá muito quente, faz muita bagunça, fica correndo e aí não quer escutar o padre... então a psicóloga tá fazendo uma vez na semana a gente levar eles na celebração, lá na sede, na Nossa Senhora de Fátima, aí joga o dado, fala sobre a palavra, é uma coisa mais rápida. (Imaculada – Mãe Social – Evangélica praticante – 52 anos – morena).

Idêntica dificuldade encontra Francisco de Assis na casa das pessoas com deficiência, que possuem retardo mental, síndrome de *Down*, autismo e outras síndromes, o que faz com que alguns deles não consigam ir assistir à missa, então a opção encontrada por eles é colocar na televisão para que eles assistam.

A gente faz com a missa de manhã, nós colocamos aqui a missa na televisão, a missa de manhã, a missa à tarde e a missa à noite; isso eu cobro deles e tem alguns pais sociais que não combina comigo, mas eu faço o que o padre passou para mim e que a equipe também espera né, que deixe eles ouvir a palavra de Deus na missa né, então a gente faz de manhã, coloca à tarde na hora do almoço, junto com a oração na hora do jantar, que também é educação pra eles. (Francisco de Assis – Pai Social – Casa do Menor – Sem religião definida – 48 anos – branco).

Ao perguntar para Francisco de Assis se os jovens aceitam assistir à missa e se têm alguma dificuldade, ele afirma: “Aceitam, eles gostam, eles amam missa!! Todo

sábado e domingo nós temos missa, eles amam, eles adoram!!”. Um dos jovens, que apresenta retardo mental, durante a entrevista ficou alguns instantes próximo de nós e repetia tudo o que o pai social dizia para ele. Então, quando questionado se gostava ou não de assistir às missas, o rapaz dizia que sim. Mas, ao mesmo tempo, ele demonstrava não ter paciência de ficar sentado por muito tempo no mesmo local, pois tentou fugir pelo menos três vezes enquanto eu estava na casa. Fiquei me perguntando se de fato ele teria paciência em sentar no sofá e assistir às missas conforme o pai social comentou.

O processo de evangelização nas casas é defendido pela direção do abrigo como um recurso que ajuda na recuperação desses jovens, e que visa anunciar aos mesmos que eles são amados por Deus, com o intuito de se trabalhar a questão da rejeição sentida pela condição do acolhimento institucional, como será visto mais à frente.

Maria do Perpétuo defende que a religião ajuda em seu trabalho e no meio da entrevista ela disse:

Ah, ajuda muito! Ajuda, a fé, a oração, Deus é a força de todos os dias né, sem Deus não somos nada né, Deus é tudo né? É tudo... (Maria do Perpétuo Mãe-Social – Casa do Menor - Católica praticante - 43 anos - branca.)

Nesse momento da nossa conversa, Maria do Perpétuo perguntou a um dos rapazes abrigados, e que acompanhava a entrevista, se Deus era realmente tudo na nossa vida. Ele prontamente respondeu que sim, e ela acenou a cabeça positivamente e disse para mim: “tá vendo?”, e nas entrelinhas a impressão que tive foi de que ela ficou bem satisfeita em mostrar que estava conseguindo desenvolver seu trabalho ao reforçar os discursos religiosos para os meninos da casa. Todavia, foi esse mesmo rapaz, com retardo mental, que havia respondido ao pai social Francisco de Assis que adorava assistir à missa, mas ao mesmo tempo, na prática, não conseguia permanecer por muito tempo no mesmo local, tendo fugido três vezes da casa. Ele parecia ter a tendência de repetir e concordar positivamente a tudo que lhe era indagado devido a seu quadro, diferente dos demais que estavam acolhidos, que demonstravam mais dificuldade em manter uma comunicação e diálogo por conta de suas deficiências.

Particpei de cinco missas na Igreja da Matriz, chamada Paróquia São Miguel Arcanjo no bairro de Miguel Couto, em Nova Iguaçu, onde ocorre, no quarto domingo do mês, a participação das mães sociais e dos jovens acolhidos. O próprio padre responsável pelo abrigo realiza essas missas, e algumas vezes ele tem a ajuda de um outro padre, e outras realiza a cerimônia sozinho. Nessas ocasiões, a igreja estava bem cheia; havia muitos funcionários da sede do abrigo assistindo a missa, assim como algumas mães sociais e a assistente social e coordenadora das casas; as crianças e adolescentes acolhidos também estavam presentes e vestiam uma blusa identificando que eram do abrigo, escrito Casa do Menor. As crianças e os adolescentes eram chamados para participar ativamente da missa, seja recolhendo donativos das pessoas para a Casa do Menor, ou realizando a oração na frente do altar junto com as mães sociais e o padre.

No dia 24 de fevereiro de 2019, assisti a primeira missa e, durante a cerimônia, o padre se referiu à Casa do Menor por diversas vezes, e pediu a todos que rezassem pelo abrigo porque estão com dificuldades em conseguir apoio financeiro. No meio da missa, ele costuma chamar algumas crianças do abrigo para levarem cestos pedindo donativos; a coordenadora da casa, junto com outros funcionários, organiza e orienta as crianças a realizarem essa atividade; assim, elas são posicionadas na frente do altar, nas laterais e no meio. E logo em seguida se forma uma grande fila de fiéis para depositar sua contribuição nos recipientes que elas carregam.

Depois disso, todos fazem algumas orações e o padre começa a oferecer a hóstia para os fiéis. Percebi que alguns adolescentes do abrigo entraram na fila, o que me fez pensar que talvez eles tenham feito a primeira comunhão ali mesmo na igreja. As mães sociais evangélicas não recebem a hóstia e só participam das orações, e usualmente ficam nas fileiras de trás da igreja.

Divina me contou que algumas crianças são batizadas e que o próprio padre responsável pelo abrigo se encarrega dessa atividade, indo até em hospitais se for necessário. Tal fato reforçou a ideia de que o padre também convida alguns jovens para realizar a primeira comunhão e até mesmo a crisma.

O Padre Renato ele batiza, é muito bonito, cada um escolhe uma criança, escolhe uma madrinha, eles ficam de branquinho, ele batiza, é legal, é maneiro, ele se preocupa muito com esses filhos dele! Se tá doente ele vai visitar no hospital, ele batiza lá, ele batizou esse menino no hospital, ele tava lá internado, e ele tava muito preocupado. (Divina – Mãe-Social – 43 anos – Evangélica não praticante – parda)

O acolhimento nesse contexto extrapola o âmbito social e entra no religioso, na medida em que várias atividades religiosas atravessam o dia a dia desse abrigo, e ainda são consolidadas com o batismo de alguns e a consequente entrada dessas crianças e adolescentes para o universo cristão. Esse esforço para uma catequização desses jovens traz novamente em pauta o discurso do padre sobre sua missão em preparar seus filhos para Deus e ajudar os jovens a encontrarem um caminho.

Na missa do mês seguinte, no dia 24 de março de 2019, o padre realizou a missa sozinho, diferente do mês anterior, quando teve apoio de outro padre durante a cerimônia. As imagens do altar estavam cobertas, com um pano lilás. O padre também usava uma bata com detalhes lilás, diferente do mês anterior, em que vestia uma com alguns detalhes com várias cores. As crianças também participaram da cerimônia e no final da missa foram para a frente do altar rezar junto com o padre.

No mês de abril de 2019, no dia 28, assisti mais uma missa, e nesse dia, diferente dos outros, algumas crianças da Casa do Menor estavam carregando cartazes, pedindo paz, enquanto outras levavam recipientes para que as pessoas colocassem seus donativos. Nesse dia, o padre pediu que todos os funcionários e crianças subissem no altar, para rezarem juntos o Pai Nosso. Notei que alguns hesitaram em participar do ato, assim como algumas mães sociais. Reconheci naquele momento Divina, mãe social evangélica não praticante, tentando também escapar da situação, e se escondendo próximo à entrada da igreja. Alguns funcionários, além dos pais sociais, diziam uns para os outros que não queriam ir em tom de voz baixo, e outros tentavam se esconder, mas acabaram indo para o altar. Percebi Moisés, pai social, evangélico praticante, se esquivando e não indo para o altar. Em seguida, o padre pediu para que todos orassem pela Casa, e após rezar o Pai Nosso, as pessoas que assistiam à missa começaram a cantar: “derrama senhor, derrama senhor, derrama sobre nós o teu poder. Derrama Senhor, derrama Senhor, derrama sobre nós o teu poder”. No final da missa, os adolescentes e as crianças maiores voltaram para a Casa do Menor caminhando com algumas mães sociais, enquanto as demais, com as crianças menores, até uns 5 anos, foram de carro para o abrigo.

Todas as mães sociais precisam assistir à missa; elas têm a tarefa de levar os jovens para assistir à missa e, muitas vezes, fazem a troca de plantão durante a cerimônia religiosa. As mães sociais foram unânimes ao me contar que já iam prontas

para a missa para passar o plantão e depois ir para a casa descansar. Durante a semana, ou finais de semana em que não têm a tarefa de levar seus filhos sociais à missa, elas realizam a troca de plantão às oito da manhã no próprio abrigo. Mas no dia da missa, que se inicia às oito da manhã, elas acabam estendendo o trabalho devido à cerimônia religiosa terminar por volta das dez horas. Mesmo as mães sociais evangélicas também tinham que ir até a missa levar os filhos sociais e também participar da cerimônia. Duas mães sociais que entrevistei e um pai social eram evangélicos; e havia também uma mãe que era espírita. Todos participavam das missas, mas quem pertencia a outra religião não comungava. A mãe social que se declarou evangélica praticante, assim como o pai social, não demonstraram interesse em comungar no futuro. Mas aquela que estava afastada, assim como a espírita, já demonstraram interesse de comungar; a mãe social espírita inclusive está pensando em se batizar, e a evangélica diz gostar de participar das missas por se sentir mais próxima de Deus.

A frequência das mães sociais nas missas nos faz pensar em alguns pontos interessantes. Nas entrevistas, as mães sociais afirmam que suas rotinas são bem intensas, o que impede delas se dedicarem a outras atividades fora do abrigo, inclusive religiosas. Por isso, as missas que precisam assistir, por fazerem parte de suas atividades, acabam se tornando uma via para voltarem a ser atuantes na religião, sobretudo as católicas. Algumas se consideram praticantes da religião por participarem dessas missas. A esse respeito, Encarnação fala sobre sua falta de tempo e a possibilidade de assistir à missa quando estiver no plantão no abrigo:

Porque tem a paróquia perto da minha casa e tem muito tempo que eu não vou lá. Então agora eu falei com ela (assistente social), quando eu tiver aqui eu até prefiro levar as crianças pra poder assistir, eu gosto de missa. (Encarnação – Mãe-Social – Casa do Menor – Católica praticante – 52 anos – branca).

Maria do Céu afirma ter ficado mais assídua à missa após ter começado a trabalhar como mãe social:

Sou católica. Mas eu não sou de frequentar, de ficar assim direto não. Mas quando eu vim pra cá que fiquei assim, porque antes eu não ia pra lugar nenhum. (Maria do Céu – Mãe-Social – Católica praticante - 45 anos - branca).

Encarnação relata aproveitar a rotina de levar as crianças à missa, para conseguir assistir também, já que pontua ter dificuldade em frequentar a paróquia próxima de sua casa. Já Maria do Céu passou a frequentar a missa após seu trabalho como mãe social. A missa, que faz parte das atividades das crianças, parece ter também uma função sobre as mães sociais, já que, segundo o padre, os jovens experimentam o amor de Deus através da mãe social, e, portanto, ela mesma deveria ser esse “Deus-Amor”, através de sua presença na casa. Assim, estar na missa parece ter a função de manter a mãe social atuante nas práticas religiosas para conseguir assumir o papel de passar para os jovens esse amor de Deus, descrito pelo padre.

Essa inserção da religião também na rotina das mães, e até dos pais sociais, acaba por influenciar suas opções religiosas, assim como o pai social Francisco de Assis, que relata não ter uma religião definida, mas que está quase decidindo se batizar na católica, após desenvolver esse trabalho no abrigo.

Então, eu frequento as religiões, mas não sou seguidor. Eu vou na Igreja católica, inclusive eu que queria fazer uma reciclagem porque eu fui batizado quando era pequeno, mas não consegui informações se eu fui batizado mesmo ou não. Gosto da católica, frequento a evangélica também, vou com a minha esposa, minha filha é evangélica. Mas eu acho que todos nós tem que ter uma região, é de Deus isso, e eu acho que já tá quase chegando, o padre tá voltando, aí eu acho que eu vou me batizar mesmo. Eu ainda sei pouca coisa, porque sou novo aqui né mas eu tô estudando”. (Francisco de Assis – Pai Social – Casa do Menor – Sem religião definida – 48 anos – branco)

Francisco de Assis, que frequentava outras religiões, e até acompanhava sua esposa e filha na evangélica, passou a estudar os preceitos católicos e agora está aguardando o padre voltar de uma viagem missionária para concretizar seu batismo.

Divina relata ser evangélica, mas afastada também devido à rotina intensa no abrigo, e por isso acaba participando da atividade de uma religião diferente da sua. Assim, ela fala sobre sua situação:

Sou evangélica, to um pouco afastada, mas sou evangélica (...) mas é difícil você passar aqui 48 horas; por exemplo, eu tinha vontade de voltar a estudar, porque eu não concluí meus estudo; mas eu fico assim sabe, porque eu não quero deixar a desejar meu trabalho e nem deixar minhas companheiras na mão enquanto eu to na escola ou na igreja. (...) eu poderia até ir quando eu estivesse de folga, mas é coisa que você precisa ter disponibilidade pra não faltar. Quando você pega

um compromisso, independentemente você tem que manter ele ali, por exemplo meu compromisso agora, na parte da tarde é cuidar das crianças, ajudar as outras mães e quando eu sair daqui tenho minhas filhas para dar atenção; às vezes, às vezes eu saio um pouco cansada quando fico com os bebês, que não consegue dormir, não tem como você repor o sono aqui, tem aqui ir em casa, então tem hora que você passa 48 horas aqui, e você passa em casa um dia descansando, em outro você dá atenção sua família, e o outro você volta para trabalhar. (...) Mas eu gosto também, quando pede pra alguma mãe social descer junto com as crianças maiorzinhas para participar da missa. Eu gosto, independentemente de seu ser evangélica, eu gosto quando estou ouvindo a palavra de Deus, porque a palavra de Deus é uma só, e eu acho muito bonito e participo com muito carinho. Não tem problema algum, eu respeito. (Divina – Mãe-Social – 43 anos – Evangélica não praticante- parda)

O discurso de que a palavra de Deus é uma só parece se repetir nesse espaço, se tornando uma justificativa para se propagar preceitos católicos, em um espaço que deveria ser laico, segundo o Estatuto da Criança e do Adolescente. Assim, se Deus é um só, eles acabam defendendo que não há nenhum problema em se falar de religião do ponto de vista católico.

Em uma das visitas que fiz ao abrigo, em setembro de 2018, conversei de maneira informal com duas mães, Graça e Piedade, e um pai social, Moisés, que trabalham na casa das crianças entre seis e 12 anos. Enquanto Piedade estava na cozinha, Graça e Moisés conversavam comigo. Ela disse que era espírita e ele evangélico, mas que “costumavam separar as coisas”. Ela, apesar de espírita, falou que fez recentemente primeira comunhão e o padre, responsável pelo abrigo, ficou muito feliz.

Moisés afirmou que o abrigo todo é baseado na Igreja católica, e precisa levar as crianças para a missa, mas “separa as coisas e continua com sua fé”. Ele descreve que separar as coisas é desenvolver o necessário nos abrigos, realizando as atividades ligadas ao catolicismo, como levar as crianças nas missas, mas de forma a manter sua fé como evangélico e permanecer ativo em sua igreja. Observou-se inclusive que ele, durante a missa, não foi para a frente do altar junto dos demais funcionários do abrigo. Falou que uma das crianças perguntou como ele era evangélico se ali era católico. Ele disse que respondeu que o trabalho foi uma benção que recebeu de Deus e que ele tinha que “separar as coisas”. Ele falou também que uma das crianças queria ir à igreja Assembleia de Deus, mas que ali não havia essa abertura para eles. Moisés conversou com ele que, quando crescesse, poderia

escolher sua religião, mas enquanto estivesse ali teria que seguir as regras do abrigo. Ele diz que algumas vezes as crianças não estão com vontade de ir à missa e que ele tem que convencê-los a participar assim mesmo.

Francisco de Assis também contou a história de dois meninos, que frequentavam a religião testemunhas de Jeová antes de ir para o abrigo, e por isso não participavam de todas as atividades religiosas da casa. Assim, ele relatou:

Passou aqui dois garotos que já tem uns meses que eles saíram. Não é que eles eram de outra religião, um tio deles costumava levar eles numa religião chamada testemunha de Jeová, então aqui na mesa, eles negavam a orar, mas a gente nunca cobrou que eles orassem ou não, só que eles não saíssem da mesa, e que acompanhassem e rezasse do jeito que eles foram educados; então eles falavam que se concentravam com Deus sem usar a palavra, eles oravam do jeito deles e nós fazemos as orações pra que eles ouvissem. Não posso obrigar eles a participar de outra religião que não seja a nossa". (Francisco de Assis – Pai Social – Casa do Menor – Sem religião definida – 48 anos – branco)

Esses meninos se recusaram a acompanhar as orações feitas na casa por terem aprendido a rezar de modo diferente. Francisco de Assis explicou que eles não rezam diretamente para Jesus, assim como fazem na casa, e sim para Jeová. Porém, ainda que os meninos não rezassem do jeito ensinado pelos pais sociais, eles foram autorizados pelos mesmos e pela equipe técnica do abrigo – psicóloga e assistente social – a rezar do jeito que haviam aprendido antes de chegar ao abrigo. Eles rezavam, mas em silêncio, e não acompanhavam as orações na mesa, já que o foco principal deles era orar por Jeová, considerados por eles como o único nome de Deus. Apesar disso, eles acabavam seguindo, de alguma forma, a rotina do rezar, supervalorizada nesse contexto.

Existe também a situação de Imaculada, mãe social que diz ser evangélica praticante, filiada à Assembleia de Deus, e que respeita as atividades religiosas do abrigo, mas sem ser devota. Relata até ter notificado sua condição a seu pastor.

Sou evangélica, sou praticante. Quando eu to fora do meu plantão, eu vou na minha igreja, participo das atividades. Mas eu quando eu to aqui, tenho que ir na missa, tenho que fazer a reza, eu faço. Quando a gente faz a entrevista pra cá, eles falam isso tudo pra gente, que tem que levar na missa e fazer as rezas. Meu pastor sabe que aqui é uma instituição católica, se tiver que rezar eu rezo, mas não sou devota de nada. Eu ensino a eles a rezar, eu acho que é meu trabalho, não tem

problema nenhum não. (Imaculada – Mãe Social – Evangélica praticante – 52 anos – morena).

No discurso de Imaculada, percebe-se que a ação de levar as crianças à missa e participar junto é colocada como uma tarefa de seu trabalho. A mãe social é aquela que deve ensinar a rezar orações e rituais católicos, o que faz com que Imaculada delimite fronteiras entre o que faz parte de seu trabalho e o que é relativo à sua própria crença. Assim, ela relata, inclusive, ter reforçado seu vínculo com a igreja evangélica, através da comunicação de suas tarefas como mãe social ao pastor.

Apesar disso, Imaculada conta que suas atividades e responsabilidades em sua igreja diminuíram, pois seu tempo de dedicação no abrigo é bastante intenso.

Sou evangélica há 15 anos, e por eu tá agora com esse trabalho aqui, eu larguei o trabalho lá com as crianças, eu também trabalhava lá com as crianças, era os cordeirinhos de cristo, aí a gente ensinava a cantar a rezar. Aí tem domingo que to aqui, então abri mão né. Então eu não quis pegar compromisso com nada, nem compromisso com canto, se tem ensaio, se der pra mim eu vou (Imaculada – Mãe Social – Evangélica praticante – 52 anos – morena).

Conforme já pontuado, na leitura de artigos e textos escritos pelo padre responsável por esse trabalho, o discurso de que o abrigo se trata de um espaço ecumênico é bastante recorrente. É interessante pensar no sentido que essa palavra pode trazer para esse contexto da Casa do Menor. De acordo com Bosch (1995), o ecumenismo é um movimento construído e atravessado por um conjunto de ideias e sentimentos, advindas de reuniões, conferências e até cerimônias que estimulam a reunião das diversas igrejas existentes para uma nova unidade.

Ao longo dos séculos XIX e XX, o ecumenismo recebeu variadas definições e, dentre estas, ele passou a ser um momento ocorrido na história das igrejas, com o intuito de que as mesmas apresentassem para a sociedade atual uma relação amistosa entre elas, estreitando a comunhão em Jesus Cristo. Esse termo passou a exprimir o propósito de reconciliação entre as igrejas cristãs, com o intuito de expressar uma universalidade presente no cristianismo (BOSCH, 1995).

Schmitt (2020) coloca que as religiões, de uma maneira geral, tendem a ser exclusivistas e o diálogo estabelecido por elas acaba sendo inerente à constituição da sua própria fé. Na Casa do Menor, esse ecumenismo parece mais estar voltado para

o objetivo de se estreitar os laços com Jesus Cristo, já que o método pedagógico do abrigo se baseia em sua figura e no catolicismo.

Chiera (2015) diz que Jesus não veio para fundar uma religião, e sim relembrar a todos sobre a nossa origem e modo de funcionamento, baseados no amor. E diz entender que Jesus não é apenas dos cristãos, mas sim da humanidade, e por isso defende que sua proposta não é voltada apenas aos católicos, mas sim para todos, e até mesmo àqueles que não têm religião, por lembrar da importância do amor mútuo entre os homens.

Jesus, o Homem-Deus, veio à terra ajudar o homem a ser plenamente homem e a redescobrir sua essência e como deve viver para ser feliz e se realizar. Jesus veio para que todos tenham vida, e a tenham em abundância. E aponta o caminho. O núcleo essencial da proposta dele é: 'amai-vos como eu vos amei'. Proposta válida para toda a humanidade, de qualquer religião (ou sem religião) (CHIERA, 2015, p.90).

É ressaltado pelo padre Chiera que Jesus não veio para fundar uma religião, mas para relembrar a cada um sobre o amor. E que ele não seria apenas dos cristãos, mas da humanidade. Os preceitos católicos são generalizados, a ponto de serem naturalizados de forma que não se entende estar violando leis voltadas para a infância e juventude, e nem deixando de dar espaços para outros credos, conforme foi discutido no capítulo anterior.

Nesse contexto, o papel da mãe social é significativo para a manutenção dessas ideias e preceitos religiosos. Além da responsabilidade de levar as crianças e os adolescentes à missa, as mães sociais também são responsáveis por desenvolver as atividades religiosas com seus filhos sociais dentro dos abrigos. Assim, elas rezam juntos deles e desenvolvem a atividade do dado do amor, conforme já explicado anteriormente.

O dado do amor foi criado pelo movimento dos Focolares (MOVIMENTO DOS FOCOLARES, 2006), fundado por Chiara Lubich em 1943, na Itália, e utilizado pelo padre na rotina da Casa do Menor. Esse movimento tem o objetivo de levar um estilo de vida religioso para o campo civil, trabalhando a união e cooperação entre os sujeitos, baseado nos ensinamentos de Jesus. O padre Chiera relatou que percebeu a importância do dado do amor após ter descoberto, através do evangelho, que o ponto mais importante ensinado por Jesus é o amor, ou seja, que é preciso amar a

Deus como um pai e amar os outros como irmãos. Assim, para o padre, a proposta do dado do amor estava em consonância com seu propósito de ensinar a arte de amar a todas as pessoas para as crianças e adolescentes e todos aqueles que trabalhariam junto delas, para assim chegar ao propósito de ligar todos a Deus.

Segundo Camozzi e Vanderbroek (2001), as crianças possuem mais facilidade para receber a mensagem cristã, o que, segundo eles, se comprova através de vários episódios em que meninos e meninas agem com naturalidade diante da palavra de Deus e até colaboram para a transformação de comportamentos de adultos. Dessa forma, eles estimulam o uso do dado para fazer com que a palavra de Deus desperte no interior delas algo que eles nomeiam como uma dimensão profunda pertencente às próprias crianças. Assim, eles relatam falas de crianças diante do trabalho com o dado do amor, para mostrar como se dá essa espontaneidade das crianças diante da palavra de Deus. Nesse dado são postas as seguintes frases, que deverão ser sorteadas diariamente: amor recíproco, amar o inimigo, ser o primeiro a amar, ver Jesus no outro, fazer-se um, e amar a todos.

Ao visitar a casa-lar, as mães sociais me mostraram o dado do amor: era um dado grande, onde em cada lado estavam escritas as frases citadas acima, e que eram consideradas como tarefas para as crianças. Após o café da manhã uma das crianças era escolhida para jogar o dado e a mensagem que caía para cima era uma tarefa que todos deveriam praticar. Os jovens acolhidos devem praticar a frase que foi sorteada durante todo aquele dia, e somente no dia seguinte jogam-no novamente para escolher novo lado.

Ao falar com a mãe social Divina sobre a atividade do dado, ela me explicou que as frases estão muito ligadas à prática de amor ao próximo, como uma forma de auxiliar as crianças nos relacionamentos com os demais, tendo como parâmetro a figura de Jesus. Assim, ela relatou o seguinte:

Aí é sempre a parte que aparece, que foi jogada no dia, a gente coloca pra frente; então hoje provavelmente foi aquele ali “amor recíproco”. Aí a gente tenta ensinar pra ele o que é amor recíproco. (...) eles já até decora porque é todo dia de manhã, então e as mesmas palavras né, só muda o significado, por exemplo (...) Ser o primeiro a amar, é... amar a todos, é quase parecido com amor recíproco né. Amar ao inimigo, um coleguinha chateou, você não pode ficar chateado, você tem que continuar a amar. Ser o primeiro a amar... a gente sempre quando joga... como joga o dado só uma vez por dia, mas essa palavra continua valendo para o dia todo, quando um machuca, aí: qual foi a palavrinha que saiu hoje? Vamos colocar em prática? Ver Jesus nos

outros... (Divina – Mãe-Social – Casa do Menor - Evangélica não praticante - 43 anos - parda)

A atividade do dado do amor descrita por Divina mostra como as crianças devem colocar na prática, no seu dia a dia, parte da doutrina católica, como uma função educativa. Os jovens precisam aprender a colocar em prática algumas ideias referentes à Bíblia e as mães sociais precisam estar desenvolvendo esse acompanhamento, checando as dificuldades e ajudando em formas de fazer para que eles consigam executá-las.

Natividade explica de que forma ela desenvolvia a palavra sorteada no dado, no dia a dia de sua casa. Assim ela descreve que:

No momento das orações, aí era tirada a palavra né, aí no final do dia né, ao longo do dia, qualquer ação que eles fizessem, vamos supor que foi 'ver Jesus no outro' a palavra, aí se o outro estivesse precisando de uma ajuda né, e aí lá no final do dia, a gente fazia essa reflexão: como foi seu dia? Você conseguiu viver a palavra? Vamos supor que um outro garoto ficasse ali... porque a gente tem muitos problemas dentro da casa né, tem aqueles que estão chegando, que não acredita em nada, tem aqueles que já estão na caminhada e já veem a vida com outros olhos, aquele que tá chegando... nada e nada é a mesma coisa!! Aí você vai ter que fazer o mesmo trabalho com aquele que tá chegando né, aquele que já está bem está bem, e aquele que está bem vai ajudar aquele, aí você vai ter que ter paciência... todo processo.... e a gente trabalha justamente isso com aqueles que estão mais tempo: você agora vai ser um anjo né, você vai nos ajudar a orientar o irmão que chega entendeu? E muitas vezes, quando era 'amar o inimigo' né: oh tia, hoje eu fiz um esforço danado para amar o inimigo; ah como que você fez: ah tia, hoje eu tava com uma preguiça, mas fui lá e fiz minha tarefa; porque eles participam de todas as atividades da casa, lavar banheiro, ajuda na faxina, a cozinhar, entendeu? A respeitar que é um dos pontos que a gente trabalha muito: é o respeito dentro da casa; então é assim, é um trabalho de formiguinha, é no dia a dia. (Natividade – Mãe-Social – Casa do Menor - Católica praticante - 55 anos - branca).

Assim, conforme foi relatado por Natividade, no momento em que os jovens tentam colocar em prática as palavras de Jesus, o dado acaba sendo utilizado como uma forma de fazer com que eles desenvolvam as atividades e tarefas da casa. Além disso, ele parece funcionar também como uma ferramenta para melhorar o relacionamento entre os jovens que residem na casa. Os adolescentes são levados a

refletir sobre suas ações na casa e em relação aos colegas baseados em preceitos bíblicos, devendo ser até mesmo exemplos para os novos que ainda estariam se adaptando a essa dinâmica.

Mas, antes de realizar a tarefa do dado e iniciar as refeições – café da manhã, almoço e janta –, todos rezam o Pai Nosso e, às vezes, a Ave Maria e Santa Maria. Consegui assistir algumas vezes a oração do almoço na casa das crianças entre 6 a 12 anos. Eles ficaram em volta da mesa e rezaram todos juntos o Pai Nosso. A mãe social puxava a oração. Depois todos pegaram seus pratos já feitos por outra mãe social e se sentaram à mesa.

Na casa das crianças entre zero e cinco anos, Maria do Céu acrescenta que, além do dado do amor, elas também fazem oração com eles:

Na rotina, pela manhã, aí quando é de manhã a gente já levanta cedo, quando é dez pras 6 eu já preparo as mamadeiras e o café dos maiorzinhos; aí uma toma remédio controlado, aí vou separando tudo de todo mundo, separo as mamadeiras, as vitaminas, o remédio controlado, o leite, e assim a gente vai fazendo. Aí depois de todo mundo prontinho, mas os pequenininho já tá alimentados né, aí a gente dá banho nos outros, prepara tudo, café, e faz oração. A gente reza o Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria, agradece, e a cada dia joga o dado, aí a palavra que dá a gente explica, eles sabem, eles gostam também. (Maria do Céu – Mãe-Social – Católica praticante - 45 anos - branca).

A rotina detalhada por Maria do Céu já mostra que na casa dos bebês e das crianças menores primeiro se faz a alimentação e depois as orações, diferente das casas dos adolescentes e dos portadores de necessidades especiais.

Maria do Céu continua e fala sobre a situação de vida das crianças e como a crença em Deus e a oração pode oferecer aos mesmos apoio em suas vidas:

Porque já vem assim daquela situação difícil de vida, então acho que ajuda. Ajuda as mães fazendo oração com eles, ajuda muito. Ajuda sim, até mesmo pra acalmar aqueles que entendem um pouquinho, passar um pouquinho de Deus pra eles. Eles são muito pequenos, mas tem uns que entendem mais um pouquinho, aí você fala mais de Deus, ensinar a fazer oração, pedir pra Deus, eu acho que é importante. (Maria do Céu – Mãe-Social – Católica praticante - 45 anos – branca).

Imaculada conta que, além da oração, eles cantam uma música para agradecer a Deus, depois fazem a atividade do dado do amor e assim ela vai tentando auxiliá-los a colocar em prática a palavra de Jesus:

A gente faz oração e conta uma musiquinha: Ó senhor, agradecemos aleluia, pelo alimento que comemos!! Aí eles batem palma, faz oração e a gente joga o dado. Cada um joga um dia, e o dado é uma palavra de Jesus pra eles, pra gente. Aí, por exemplo quando cai ‘fazer-se um’, olha tem que ajudar a tia a arrumar a casa, não bater no coleguinha, ajudar o coleguinha. Aí o ‘amor recíproco’, você me dá um abraço e eu te dou um abraço, e aí a gente vai explicando pra eles (Imaculada – Mãe Social – Evangélica praticante – 52 anos – morena).

Imaculada pontua que o dado tem uma palavra de Jesus, não só voltada para as crianças, mas também para as mães sociais. Dessa forma, essa atividade também é realizada à parte com as mães sociais. A equipe técnica do abrigo, composta por uma assistente social e uma psicóloga, durante a reunião mensal, realiza essa atividade com todas as mães sociais. A assistente social comentou comigo que era evangélica, e ela também precisa ir à missa e desenvolver a atividade do dado com as mães sociais.

Maria do Céu fala um pouco sobre a atividade do dado do amor realizada nas reuniões com as mães sociais, e explica de forma sucinta como ocorre o processo:

A gente usa nas nossas reuniões. Tem a palavra do mês, a do dia. É tipo assim, tem um mês, cada dia tem uma palavra. (...) É da Bíblia. Então aquele dia é lido a palavra, entendeu? O dado é um só, tem o mesmo significado pras crianças e pra gente. (Maria do Céu – Mãe-Social – Católica praticante - 45 anos – branca).

Chiera (2015) acredita que, ao se procurar praticar a frase do dado do Amor, aos poucos vai nascendo uma nova vida para esses jovens e seus relacionamentos vão se renovando. À noite, cada um deles compartilha suas experiências com os pais sociais, relatando de que forma aplicaram aquela frase no seu dia. “Essa experiência leva-nos a dilatar o coração na medida do coração de Deus, amando a todos e a cada um para além dos nossos vínculos familiares e das nossas amizades” (CHIERA, 2015, p.132-133).

O jogo do “Dado do Amor” é de grande ajuda para treinar essa nova maneira de viver e de se relacionar. Com essa atmosfera de amor, esse terreno fértil, o menino desenvolve suas potencialidades, e

brotam quase naturalmente a descoberta de sua dimensão religiosa, antes vivida com dificuldade (CHIERA, 2015, p.145).

A oração antes do café da manhã e a atividade do dado, que propõe a prática de fundamentos católicos, parecem criar uma rotina na casa, que visa construir uma disciplina dessas crianças e das próprias mães sociais, as quais precisam se comportar de acordo com aqueles direcionamentos. Essa disciplina, segundo Foucault (1979/2017), pode ter atributos que tenham a intenção de produzir e fabricar um indivíduo com uma postura esperada, onde se expulsaria o “menor potencialmente perigoso”, que advém de famílias consideradas como desestruturadas, para vir a se tornar uma criança “bondosa”, que aceite Jesus e ame seus novos pais. No caso das mães sociais, a disciplina contribuiria para que se tornassem grandes exemplos de mães, que amem seus filhos incondicionalmente, seguindo o exemplo da Virgem Maria, conforme será abordado nos capítulos seguintes.

Assim, para Foucault (1979/2017) a disciplina é um método que permite “o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade” (FOUCAULT, 1979/2017, p.118).

Essa disciplina cria um cotidiano na casa que produz indivíduos obedientes e que se baseia em diversos recursos, muito ligados ao controle das atividades nesses espaços. Nesse sentido, o horário é bastante utilizado, já que impõe ciclos de repetições, uma regularização temporal, para a construção de um tempo útil. “O tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder” (FOUCAULT, 1979/2017, p.129).

A utilidade desse tempo nesses abrigos é colocada de maneira bastante sutil, já que Chiera (2015), padre e idealizador desse trabalho, considera que a prática do dado do amor facilita a compreensão da Bíblia, descrita por ele como um livro complexo e de difícil assimilação e entendimento, e por isso propõe uma condensação de tudo aquilo que se encontra ali escrito: a arte de amar. Cada lado desse dado possui frases que falam sobre essa arte de amar, e assim ele é lançado diariamente, para que, segundo ele, todos os dias se pratique uma das frases sorteada. “É um simpático jogo que ensina a amar” (CHIERA, 2015, p.132).

Além do dado do amor, a missa e os cuidados das mães sociais também podem ser meios para que os gestos e atitudes das crianças e adolescentes passem a ser

observados, com o intuito de perceber e ajustar quais seriam os mais eficazes e mais ajustados para eles. Sobre isso, Foucault (1979/2017) exemplifica com o caso dos contramestres de obras, que observam se o trabalho foi realizado e como foi feito. No exército, aparece a figura do suboficial para monitorar as manobras de gestos e tempo. E nos abrigos de crianças e adolescentes aparecem as mães sociais, contratadas com a missão de cuidar de seus filhos sociais, observando suas condutas no dia a dia, com um olhar baseado em um crivo religioso. Esse olhar religioso tão presente no dia a dia das mães sociais é produzido a partir de uma metodologia defendida pelo padre responsável, e que justifica a presença de “mães” nesses abrigos como algo fundamental para o cuidado das crianças e adolescentes acolhidos, assunto que será aprofundado no item a seguir.

#### 4.3 METODOLOGIA DA CASA DO MENOR E A INFLUÊNCIA RELIGIOSA

Para se fabricar esses sujeitos através de uma rotina pautada em ações religiosas, sobretudo católica, o padre desenvolveu no abrigo uma proposta pedagógica denominada de Pedagogia-Presença (CHIERA, 2015). Chiera (2015) explica que a Pedagogia-Presença possui seus fundamentos baseados em um olhar antropológico cristão, podendo ser compreendida em sentido não religioso; o que é bastante curioso, já que todas as falas que atravessam a Pedagogia-Presença estão imersas em um discurso religioso, e ressaltam que o caminho de transformação é seguir o exemplo de Jesus, conforme será retomado ainda neste item.

De acordo com essa visão, para que o ser humano se desenvolva ele precisa de algumas experiências fundamentais:

- 1) ser amado: ser filho;
- 2) descobrir-se e amar-se: ser valor;
- 3) relacionar-se com os outros e amar: ser irmão;
- 4) relacionar-se e amar gratuitamente: ser pai e ser mãe. (CHIERA, 2015, p.89).

Essas experiências são consideradas como os elementos básicos da Pedagogia-Presença e que oferecem suporte “ao processo de revivificação de crianças e adolescentes” (CHIERA, 2015, p.89) a ultrapassarem as consequências da violência e da exclusão social.

A visão antropológica da Pedagogia-Presença surgiu a partir das experiências vivenciadas com os jovens em situação de vulnerabilidade social, e que estimularam Chiera a produzir uma espécie de “nova antropologia” (CHIERA, 2015, p.89), dando-lhes suporte em seu trabalho. Essas experiências vivenciadas junto aos jovens, considerados por ele como não amados, confirmaram para o padre o que Jesus fala sobre a essência do ser humano: ser amor. O termo “nova antropologia”, empregado por Chiera, é bem curioso e pode produzir a sensação de que outros modos de ser da antropologia poderiam estar ultrapassados, e na concepção do padre somente a visão que busca ligar os indivíduos a Jesus é que conseguiria resultados benéficos para os jovens em situação de vulnerabilidade social.

A descoberta a que ele afirma ter chegado, junto com sua equipe, e que produziu essa “nova antropologia” foi obtida a partir da referência de fé, compartilhada com aqueles que não possuem um referencial religioso específico. Aqui, Chiera ressalta novamente que Jesus não veio com o intuito de fundar uma religião, mas fazer com que os homens se voltassem para sua origem para se tornarem felizes. Ele frisa que Jesus veio revelar ao homem a verdade sobre o homem, resumindo a proposta principal da Pedagogia-Presença em uma frase: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (João 15,12)” (CHIERA, 2015, p.90). Pela sua convicção, tal proposta poderá ser válida para todas as pessoas porque, para ele, doar esse amor independe de religião.

Nessa fala percebe-se o esforço de naturalizar e tornar a figura de Jesus universal e, portanto, plenamente justificável de ser inserida em um espaço que deveria ser laico. Mas, e os meninos que frequentavam a religião testemunha de Jeová, relatados anteriormente? E as mães sociais que são de outra religião, evangélica e espírita, e mesmo assim, precisam participar da missa? Jesus é de todos, mas aqui, claramente, o Jesus que é reconhecido e legitimado é o católico.

Chiera descreve que ele e sua equipe chegaram à evidência de que o ser humano é imagem e semelhança de Deus, e que a partir desse princípio se compreende de que forma os indivíduos devem funcionar: a fonte e o centro que impulsiona todas as pessoas é se voltar para o Deus-Amor, e quem se perde desse princípio cai em desequilíbrio e se vê fragmentado, tendo como consequência a perda da própria personalidade. Para o padre, essa pedagogia é um caminho e um método encontrado para fazer com que valores que ocultos, enterrados e até lesados, em um indivíduo em formação, possam vir à tona.

Chiera (2015) continua e afirma que a igreja e as religiões acabam impondo normas, ritos e exigências, quando deveriam se colocar como espaços de acolhimento; para o padre, elas acabam não se tornando uma presença silenciosa do amor, sem exigências, assim como o amor de Deus, e por isso as pessoas, por não perceberem a igreja com esse tipo de presença, buscam outros caminhos para sentir acolhimento e amor. Todavia, as crianças e os adolescentes nem sempre são oriundos de famílias católicas, mas nesse contexto, acabam frequentando e tendo que praticar essa fé; então, essa atitude também não é uma forma de exigência? Até que ponto colocar os jovens em uma rotina católica é de fato a expressão de um acolhimento e amor? Como não realizei entrevistas com as crianças, e não pude ter maiores contatos com elas, devido à pandemia da covid-19, esses questionamentos e perguntas ficarão para futuras pesquisas realizadas sobre esse assunto.

A questão econômica social, para o padre, não é determinante nesse contexto, tendo os indivíduos outras necessidades que vão além, já que eles foram feitos para amarem e serem amados; quando existem interferências nesse processo, as esferas pessoal e social acabam tendo consequências negativas. Nesse contexto, todo ser humano necessita de uma presença que o acolha e o ame. Ele até cita o artigo 3º do Estatuto da Criança e do Adolescente, que diz: “todas as crianças e adolescentes gozam dos direitos fundamentais da pessoa humana” (CHIERA, 2015, p.86), e propõe que o mesmo seja complementado pelo direito de terem uma presença em suas vidas. Contudo, a presença individual não seria suficiente, o que fez com que, segundo o seu olhar, a equipe do abrigo se tornasse família junto com eles, se transformando nessa presença.

Desse modo, a Pedagogia-Presença tem como base a compreensão de que os jovens de rua, ou em estado de abandono, acabaram não vivenciando experiências fundamentais para o seu desenvolvimento humano, devido ao seu vínculo com famílias ausentes ou esfaceladas. Chiera (2015) complementa e afirma que faltou cuidado e amor na vida desses jovens, assim como o sentimento de se sentirem filhos, pois como não foram amados acabam não desenvolvendo a capacidade de se amar e amar ao próximo. Esses jovens, de acordo com o padre, são frutos de uma espécie de um aborto comunitário e de relações deficitárias de suas famílias e da sociedade.

Essas crianças e adolescentes precisam de um ‘parto’ comunitário, de um ‘útero’ comunitário. É fundamental criar ao seu redor um ambiente onde se vivam relações de amor mútuo segundo o modelo da

Santíssima Trindade, onde se vivam realidades e experiências de família, de comunidade, de sociedade. Capazes de responder à miséria material, moral, afetiva e espiritual à qual estão submetidos. Será esse o solo fecundo e o ambiente propício capaz de desencadear um processo de recuperação e de regeneração de cada um deles (CHIERA, 2015, p.67-68).

Nessa fala novamente percebe-se que, apesar das diversas mudanças ocorridas nos anos 1980, aqui já pontuadas, no contexto dos direitos das crianças e adolescentes, que culminaram no ECA e nas leis que vieram regulá-lo, a ideia da criança perigosa gerada por uma família incapaz está presente também na construção das novas políticas e programas, inclusive no discurso da Casa do Menor. O pano de fundo continua a ser a prevenção do mal que a família incapaz pode fazer aos seus filhos, bem como o controle futuro dessa geração condenada a cometer infrações.

Para o padre, as crianças e adolescentes deveriam ser ajudados a descobrir e experimentar a misericórdia de Deus a partir das próprias atitudes de misericórdia da equipe da Casa do Menor, para que assim tenham a experiência de que Deus é salvador, e que todos os pecados foram redimidos e transformados a partir do sacrifício de Jesus. Ele retrata Jesus como Deus-Homem que veio à Terra ajudar os indivíduos a redescobrirem a sua essência e se tornarem plenamente homens ensinando o caminho para serem felizes.

O ato de experimentar a misericórdia de Deus traz a ideia de receber um perdão divino diante de um pecado; e o papel da mãe social e demais funcionários, de fazer com que as crianças sintam esse perdão por meio de suas próprias atitudes, parece exigir-lhes a postura de aceitação e perdão diante de situações conflituosas. Conseqüentemente, a equipe da Casa do Menor – a equipe técnica, a coordenação das casas e os pais sociais – deveria ser de pessoas que estivessem preparadas para viver em sacrifício pelos jovens, assim como Jesus se sacrificou pela humanidade. Dessa forma, cada um seria levado a doar-se àquele que pagou todos esses pecados com seu próprio sangue (CHIERA, 2015). Nesse discurso fica claro o quanto o lugar da mãe social também precisa ser fabricado, para que possa corresponder a essa expectativa de se tornar um modelo no qual as crianças possam perceber esse exemplo de misericórdia de Deus em suas atitudes.

Sobre essa fabricação do lugar da mãe social, Natividade fala um pouco sobre o dado do amor, como uma ferramenta que é feita principalmente para a mãe e o pai

social e também sobre o processo de transformação desses profissionais a partir do trabalho e da rotina da casa. Assim, ela diz que:

“É pra eles [pais sociais]!! Principalmente pra eles [pais sociais]! Principalmente pra gente né! Porque como que você vai exigir do outro aquilo que você não tem? Então é para todos, mas vou falar pra você, quando a gente começa tá dentro de uma casa, não tem como... a gente se modifica, se a gente não se modificar, a gente não fica. Você só permanece um tempo, mas se você não se modificar, se não houver mudança, você não fica... (...) é uma mudança de tudo de amar... como é que eu vou te dar um exemplo.... quem às vezes não está dentro do trabalho questiona: como é que você aguenta ficar num local desse? A pessoa vê uma realidade que não tem esperança e quando você começa na casa, você às vezes fica receosa, você começa a crescer, e daqui a pouco você vai ver no dia a dia, que aquele garoto, aquele rapaz que não acreditava em nada, no dia-a-dia ele... porque você vê a transformação e você vai se transformando, por que os teus pensamentos também, aqueles que você achava que não era possível, também vai cair por terra, entendeu? E a paciência... eu acho que ajuda muito a gente passar a ter paciência, a acreditar, sabe? A se aproximar muito de Deus também, porque muitas vezes a gente fica naquela assim: meu Deus... aí a gente fica muito em comunhão com Deus né, pedindo senhor toma conta desse dia, senhor põe teus anjos, senhor... sabe, a gente vai pedindo orientação, sabedoria ali, pras coisas fluírem, porque não é só o humano, a gente tem que estar em sintonia com Deus, pra que ele nos ajude a levar aqueles dias, pra que a gente veja o resultado, para que o colega mude de atitude, então é uma transformação na gente, porque a gente passa a acreditar. (Natividade – Mãe-Social (Coordenadora) – Casa do Menor - Católica praticante - 55 anos - branca).

Através da fala de Natividade, percebe-se mais uma vez que o lugar da mãe social lhe exige uma determinada postura e prática religiosa, na medida em que a comunhão com Deus é considerada a via e a solução para as situações desafiadoras e complicadas no contexto da casa; parece que aquilo que a mãe social não consegue dar conta só pode ser solucionado por meio da fé e da entrega a Deus. E aqueles que não têm essa postura de fé, segundo ela, não se modificam, não conseguem permanecer no trabalho. O perfil religioso é confirmado constantemente através da fala dessas mães, sendo fundamental para que elas mantenham um esforço incessante na recuperação e no cuidado com esses jovens.

Assim, observa-se uma expectativa de que esse cuidado oferecido pelas mães sociais às crianças e adolescentes devam ser permanentes, já que Chiera (2015) considera que as situações em que os meninos não conseguissem “se salvar e brotar”

eram porque não havia tido esforço suficiente para amá-los, ele e a equipe não haviam conseguido ser presença na vida dos jovens. Para que ocorresse a ressurreição desses meninos, assim como ocorreu com Lázaro, segundo a Bíblia, era fundamental a presença do amor (CHIERA, 2015).

Quando analisamos os sucessos, as centenas de histórias de tantos Lázaros que já ‘cheiravam mal’ (conforme a história narrada no evangelho; cf. João 11,43), percebemos que o segredo desses retornos à vida e de tantas ressurreições era algo muito simples, mas fundamental: ser presença de amor que vivifica e toca a tecla mais profunda dos meninos (CHIERA, 2015, p.86).

Chiera (2015) continua e coloca que, assim como Jesus na cruz experimentou a dor, o abandono, o trabalho com os jovens é também experimentar a dor máxima, com o intuito de doar tudo, até mesmo a própria vida, sem receber nada em troca. Seria a vivência do amor máximo e da dor máxima de Jesus na cruz. Chiera explica que essa dor é fecunda e gera vida, comparando-a com a dor do parto. Jesus, através da dor, morre, mas encontra a vida e ressuscita, realizando a vida em seguida.

Com isso, Chiera (2015) disse ter descoberto a necessidade de ter nos abrigos “pais” e “mães” que amassem os jovens, da mesma forma como Deus ama a todos, sem escolher quem serão seus filhos, apenas acolhendo-os. Eles seriam uma presença, segundo o Papa João Paulo I, que não os decepcionaria e nem os abandonaria.

Essa renúncia, a ponto de ter que doar tudo, sem receber nada em troca, e inclusive, sem decepcionar, esperada justamente por mães, parece partir de um atravessamento de concepções idealizadas em relação à maternidade. O lugar da mãe veio sendo construído a partir de ideias sacralizadas, consideradas como parte da natureza da mulher, reforçando a ideia de que todas nasceram para exercer esse cuidado, e sobretudo com o *status* de boas mães.

Almeida (2017) coloca que no século XIX e início do XX, o modelo feminino era baseado em sua capacidade reprodutiva, o que reforçava o lugar para a mulher como mãe assexuada, ligando-a ao arquétipo da Virgem Maria. Os comportamentos esperados por ela deveriam ser ligados a “moralidade, doçura, pureza, meiguice, bondade, desprendimento, espírito de sacrifício, enfim as qualidades da futura esposa e mãe” (ALMEIDA, 2017, p.54). A maternidade era considerada um caminho inato para a mulher, sendo o ápice de sua vida. Por conseguinte, Almeida (2017) continua

e cita que a mulher, que anteriormente carregava o estigma de pecado cometido por Eva, passou a se aproximar do perfil de Maria, “a mulher que pariu virgem o menino Jesus, que teria como missão ser o salvador do mundo (ALMEIDA, 2017, p.59).

Desse modo, a maternidade ganha o *status* de missão e coloca a mãe social em lugar que vai além dos educadores sociais, que trabalham também como cuidadores em abrigos de crianças e adolescentes. As mães sociais, além dos cuidados com os jovens, devem ter essa dedicação e renúncia as quais não são exigidas pelos educadores sociais nos abrigos em que atuam. Essa dedicação precisa ter um empenho e esforço para ligar seus filhos sociais a Deus, conforme o padre expõe no objetivo do trabalho ali desenvolvido.

Para Chiera (2015), os meninos e meninas chegam à casa com dificuldades de relacionamento com seus pais biológicos e ele ressalta esse fator como algo que dificulta a relação deles com Deus. Dessa forma, as mães sociais são aquelas que serão responsáveis em ajudá-los a superar esses bloqueios, por meio do perdão, para assim facilitar a ligação desses meninos com Deus. “Um bom relacionamento com os pais favorece o encontro amoroso com Deus” (CHIERA, 2015, p.102).

O padre considera que a comunhão estabelecida entre os meninos e meninas junto com os pais sociais e demais educadores gera a presença de Jesus entre todos. Chiera (2015) coloca que Jesus “prometeu: ‘Onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome [ou seja, amando como ele amou], ali estou eu no meio deles’ (Mateus 18,20)” (CHIERA, 2015, p.112). Para Chiera, é preciso apenas criar as condições para que Jesus esteja entre todos, e possibilite que os jovens sejam inseridos em um útero e entrem em contato com suas origens, descobrindo suas missões nesta vida.

Almeida (2017) explica que a religiosidade traz consigo um caráter disciplinador e consolador. Sendo herdeira da tradição, a ideologia religiosa acabava por criar normas, que estabeleciam ligações com a vida cotidiana, política, economia entre outros, que colaboravam para criar interfaces dentro do convívio entre os indivíduos. Sendo assim, a religião acaba por ganhar grande influência na construção de padrões de comportamentos, sobretudo, os femininos (ALMEIDA, 2017).

Assim, conclui-se que as ideias que determinam o trabalho ali executado e que atravessam as relações produzidas são basicamente pautadas na ideia do amor de Cristo, renúncia e sacrifício. Esses pontos parecem definir como a mãe social deve desempenhar seu papel enquanto mãe desses jovens acolhidos. Assim, ela é colocada no lugar daquela que deve amar incondicionalmente seus filhos, com

dedicação intensa, com base na renúncia e no sacrifício, pautada no exemplo de Jesus.

Dentro dessa discussão vários assuntos emergem, como a própria religião, a maternidade e a construção do feminino, pontos que serão abordados no próximo capítulo. Contudo, a fala do padre já nos mostra o quanto os princípios religiosos são a base da execução do trabalho no abrigo, e contribuem para moldar o lugar da mãe social. Parece-me que nesse lugar é colocada uma representatividade de um papel sagrado, que deve ligar os jovens acolhidos a algo divino, ao amor de Cristo, fato este que irá assegurar a salvação deles. Então é esse o papel das mães sociais? Levar os jovens ao caminho da salvação pregado por Jesus Cristo? Para entendermos melhor esses pontos, irei percorrer esses sentidos sacralizados da mãe social, buscando compreender a sua relação com os assuntos maternidade, gênero e feminino, para entender como a religião, enquanto substância da cultura, perpassa esses temas e deixa a sua marca de sacralidade nesse papel social.

## **5 MATERNIDADE E RELIGIÃO: A CONSTRUÇÃO DO FEMININO EM MÃES SOCIAIS**

Como mostrei nos capítulos anteriores, a mãe social é figura central para transmitir e ensinar para as crianças e adolescentes acolhidos valores morais e religiosos através de seu papel materno. Assim, ao refletir sobre sua função, o tema maternidade, entendido por nós como uma construção social, emerge. É, então, a partir dessa temática que desenvolverei as ideias deste capítulo. Tentarei mostrar a construção do lugar dessas mães, a partir da reflexão da ideia de maternidade construída em nossa sociedade. Desse modo, discuto neste capítulo como a ideia de maternidade veio sendo construída ao longo do tempo, e de que forma os valores religiosos a atravessaram. Percebe-se que o lugar da mãe veio sendo atravessado por ideias sacralizadas, e, muitas vezes, como sendo a forma exclusiva da mulher exercer o feminino. Com isso, pretende-se discutir as tensões geradas por estas exigências e as conseqüentes influências sobre o lugar construído para as mães sociais.

A construção da feminilidade dessas mães sociais, talvez de forma paradoxal, passa de forma significativa pelo exercício de uma suposta maternidade. Tudo isso nos leva a refletir sobre que ideia de maternidade acompanha o cotidiano dessas mulheres. O que as qualifica enquanto tais? Que considerações podemos fazer a respeito desse modo de ser mulher construído de forma preponderante pelo viés de uma maternidade sacralizada? Percebe-se que a mulher acaba por se transformar na responsável por atrair sua família e outros círculos sociais para a Igreja, e apesar disso, se mantém como uma presença silenciosa e não discutida nesse contexto religioso. A influência feminina na religião ocorre desde a História Antiga, sendo ainda hoje importante e se destaca no papel das mães sociais.

### **5.1 A MATERNIDADE E SEUS ATRAVESSAMENTOS NAS MÃES SOCIAIS**

O conhecimento acumulado durante muitos séculos sobre o corpo da mulher e a reprodução humana era, em sua maioria, obtido através de explicações religiosas, contribuindo para que a existência feminina fosse baseada no propósito criado por Deus de procriar. A maternidade era ligada à ideia de milagre, e, portanto, todo nascimento ocorrido era percebido enquanto um fenômeno divino e misterioso,

aspecto que se aproxima da idealização que atravessa a mãe social, quando a compara com a atuação da virgem Maria. Na história antiga da humanidade, existia muitas deusas que representavam essa concepção e influenciavam toda uma sociedade.

Angelin e Andrioli (2012) relatam que pesquisas arqueológicas demonstraram que durante os períodos Paleolítico e Neolítico predominava um modo de interação entre homens e mulheres pautado em um sistema de parcerias, onde as mulheres eram veneradas pelo poder de gerar a vida e perpetuar a espécie humana. A partir dessas informações, pressupõe-se que, nas religiões antigas, o culto à deusa era algo bastante comum e constante. Nesse período, a vulva era vista como um portal mágico, possuidora de poder de regeneração física e espiritual.

Thomaz (2018) relata também que o culto da Deusa-Mãe é bastante antigo na história da humanidade, podendo ser encontrada na época paleolítica até neolítica, e com vestígios no início da civilização antiga. A mulher, ao ser venerada pela condição de gerar a vida, marca a maternidade por um olhar idealizado e estimula a construção dessas ideias até hoje em relação ao feminino, e aqui especificamente em relação ao lugar das mães sociais. Apesar da condição biológica de gerar filhos acabar divinizando o lugar da mãe, as mães sociais, mesmo não ocupando essa posição em relação ao aspecto biológico, também são atravessadas por essas concepções. Elas ocupam esse papel na condição de “mães do coração”, conforme a maioria se autoneia, sem a necessidade de gerar filhos biológicos e, conseqüentemente, sem precisar ter o ato sexual, o que as aproxima da figura da virgem Maria: uma mãe divina que não precisou da concepção por meio do sexo, sendo, portanto, isenta do pecado, conforme será visto no próximo capítulo. Maria vem sendo cultuada como uma divindade até os dias de hoje e é tida como exemplo de extrema feminilidade. Contudo, antes de Maria, muitas outras mulheres foram cultuadas como deusas importantes na história da humanidade. Era comum cultuar-se deusas tais como a Asherah, Baal e Astarte, ligadas à ideia da fertilidade, da grande-mãe, possuidoras do controle da natureza; contudo, tais características foram sendo pouco a pouco assimiladas por Javé, que passou a se tornar “o único Deus, Todo-Poderoso e assexual” (THOMAZ, 2018, p.61).

Cordeiro (2007) afirma que na antiga Israel assistiu-se ao predomínio de sistemas patriarcais que reforçavam a ideia de um Deus masculino, que legitimava

práticas masculinas em detrimento das mulheres, silenciando suas ações e tudo que as ligasse ao sagrado e lhe proporcionasse ação e voz.

Para Thomaz (2018), o processo de consolidação do monoteísmo, ocorrido no contexto israelita, está ligado à desconstrução da sexualidade e do erotismo vividos naquela época. Ao suprimir essas deusas, toda a manifestação erótica e suas características sexuais também foram junto. Javé passou a representar o pai, guerreiro e o rei, sem traços e exposição de sua sexualidade.

Assim, o monoteísmo em Israel passou por um longo processo para que fosse elaborado e afirmada sua forma absoluta no contexto religioso da época (CORDEIRO, 2007). Após Javé ter assimilado as características e os poderes das divindades, observou-se outro movimento para reafirmar a sua soberania monoteísta: a demonização e perseguição de tais divindades. Essas críticas eram utilizadas durante o culto javista, e a permanência de outros santuários foi desautorizada. Javé passa a representar todos esses deuses e deusas, sem ser iguais a eles, e sem ter nada genuíno a ele; conseqüentemente, esses deuses foram sendo suprimidos, principalmente as deusas ligadas ao culto feminino, apagando toda uma história das sacerdotisas e religiosas dessa tradição (THOMAZ, 2018).

Cordeiro (2007) também expõe sobre o processo de demonização das deusas, e explica que a exclusividade do deus Yahweh, também conhecido como Javé, faz com que a identidade da deusa Asherah passasse por um processo de diabolização, justificado inclusive por textos bíblicos. Diante dessa realidade, torna-se improvável a sobrevivência de outras divindades, a não ser a do próprio Yahweh, o Deus que dá ênfase ao sacerdócio masculino e perpetua a sociedade patriarcal. Nessas citações bíblicas percebe-se a intenção em excluir tudo aquilo que remeta à suspeita de que a deusa Asherah era consorte de Yahweh; partes dos escritos bíblicos foram redigidas, ao longo do tempo, com o intuito de se apagar sua memória e demonizar a sua presença.

Contudo, Thomaz (2018) revela que, por meio de estudos arqueológicos, foi descoberto que Javé, durante um período significativo, não substituiu a deusa no culto prático. No imaginário de alguns, Javé, ao substituir Baal, ficou com sua esposa Asherah, que permaneceu sendo adorada, agora ao seu lado. E, assim, Asherah passou a ser a companheira do deus israelita. Entretanto, de forma proposital, esse relacionamento foi esquecido nas escrituras, com o intuito de reafirmar a única

divindade masculina e conseqüentemente subjugar as mulheres durante muitos séculos.

Todavia, apesar dessa supressão de divindades ocorrida em Israel, observou-se que na cultura popular foram mantida algumas formas de adoração ligadas às mesmas. Dessa forma, mesmo nesse contexto de perseguição, deusas como Asherah ainda se mantinham como alvo de adoração na fé israelita (THOMAZ, 2018).

Cordeiro (2007) afirma terem sido encontradas informações relevantes sobre Asherah em textos ugaríticos de Ras Shamra, na Costa Mediterrânea da Síria. Asherah, consorte de El, deus panteão há 2000 A.E.C, foi nomeada como “Elat”, que seria o feminino de El, e considerada a mãe dos deuses, a deusa do amor, da fertilidade e do sexo. E muitas outras descobertas surgiram proporcionando fortes evidências da existência e da importância da Deusa Asherah. A sua representatividade em Israel foi bastante significativa, até o momento em que passou a receber a culpa pelos males sofridos pelo povo, de destruição e exílio, na época da dominação babilônica.

Algumas estátuas femininas foram encontradas no ano de 1960, em uma caverna nas proximidades do templo de Salomão. Em 1967, foi realizada uma escavação em uma pequena vila, localizada entre Laschisch, Tell Beit Mirson e Hebrom, onde foram descobertos vários itens em uma antiga loja, localizada em Jerusalém, com inscrições que remetiam à deusa Asherah e sua ligação com Javé, além da sua função como Deusa protetora, além de outras descobertas que contribuíram para o resgate dessa história (THOMAZ, 2018).

Nesse contexto, o sexo foi um fator de bastante relevância, sendo ele uma poderosa experiência vivida entre os indivíduos, e que se conecta de forma inseparável com a habilidade considerada divina, de criar a vida (THOMAZ, 2018). A importância da expressão da sexualidade pode ser percebida pelas formas nuas em que essas deusas e deuses eram representados. Cordeiro (2007) explica que a presença da deusa em Israel, em 1800-1500 a.E.C<sup>20</sup>, passou pela caracterização como

---

<sup>20</sup> Atualmente, muitos autores preferem as siglas a.E.C. (antes da Era Comum) e E.C. (Era Comum) para designar os períodos anteriormente conhecidos como a.C. (antes de Cristo) e d.C. (depois de Cristo), pois referir-se a Cristo exclui outras tradições religiosas. A Era Comum tem início no ano primeiro do calendário gregoriano, que seria o ano do nascimento do Senhor (Jesus), *anno Domini* ou ano do Senhor. As datas não mudam, apenas as siglas. (FILGUEIRAS, 2021).

Deusa-Nua, destacando-se seu baixo ventre, com representações que combinavam com árvores, e que a denominavam como Deusa-Árvore.

Em 1550-1250/ 1150 a.E.C, a Deusa-Árvore passa a substituir o corpo da deusa pelos próprios atributos da árvore; e deusas nuas foram substituídas, em sua grande maioria por guerreiros, tais como Baal e Reshef. Desse modo, a deusa vai perdendo sua representatividade nesse contexto religioso, dando lugar para a soberania das divindades masculinas, que vão ganhando força e destaque. A sua presença passa a se resumir aos espaços de religiosidade das mulheres, perdendo seu *status* de representatividade na religião oficial (CORDEIRO, 2007).

Thomaz (2018) explica que, como os indivíduos possuem uma tendência antropomórfica, era comum identificar uma associação e atribuição de comportamentos e sentimentos humanos aos deuses. Deuses e deusas com desejos, corpos, sentidos, semelhante a humanos. Assim, dentro desse imaginário religioso produzido e compartilhado entre diversos povos, além do israelita, nota-se que a sexualidade era vista como algo natural da vida e que se relacionava com a recriação do cosmo e com a fertilidade. E esse desejo erótico, assim como a fertilidade e a capacidade em se relacionar, eram questões comuns entre deuses e deusas, como também em homens e mulheres.

Já que eram praticados pelos deuses, o sexo era visto por uma dimensão sagrada e, conseqüentemente, não fazia daqueles que o praticavam menos divinos por isso; ao contrário, reforçava a semelhança com uma ordem superior. O antropomorfismo entre os humanos e os deuses e deusas acaba por contribuir para que essa visão sobre a sexualidade fosse invertida. A ideia de que os seres humanos é que eram semelhantes aos deuses, e não o contrário, fez com o que sexo (visto como um reflexo dos seres humanos nos deuses) passasse a ser reprimido. Esse antropomorfismo passou a ser negado e combatido, numa tentativa de transformar Javé em um deus sem as necessidades humanas (THOMAZ, 2018).

O monoteísmo, portanto, marcou a dessacralização da sexualidade, reduzindo-a a uma prática humana, e não mais a uma experiência religiosa, se tornando sinônimo de pecado. Javé se transformou em um deus assexuado, sem corpo, e com ausência de relações familiares. Esse antropomorfismo, que atravessou o olhar e a construção desse lugar dos deuses na época, é uma concepção que explica e constrói a religião da forma como ela é. Todo teísmo se caracteriza por ser antropomórfico, o que faz com que Deus só possa ser abordado e atravessado por esse olhar. Todas

as tradições humanas apresentam essa correspondência entre as características humanas e as dos deuses e deusas (THOMAZ, 2018).

Essa concepção de sexo como pecado e o esforço em não associá-lo aos deuses parece ter tido reflexos durante muito tempo, até os dias de hoje, no olhar religioso sobre o assunto, já que Maria, mãe de Jesus, teve a experiência da maternidade sem a necessidade do sexo; como reflexo disso, vemos a mãe social, que pode ter a experiência da maternidade também sem a necessidade do sexo, como será mais bem abordado no próximo capítulo.

Para Thomaz (2018), Deus passou a ser visto como uma figura com ausência erótica e, para se manter nesse lugar, iniciou-se uma perseguição com o intuito de eliminar seu lado feminino. Assim, Javé incorpora Asherah, mas mantém a simbologia do sagrado enquanto masculina, devido ao patriarcalismo dominante. A religião oficial nesse contexto israelita incorpora uma identidade masculina, e o espaço de ocupação do feminino passa a se resumir ao particular. Esse Deus só poderia ver seu erotismo resgatado caso a deusa fosse também resgatada.

Cordeiro (2007) pontua que, mesmo tendo a existência de deusas na antiga Israel com grande influência religiosa sobre a sociedade, não há como defender a tese de que havia uma reciprocidade entre os sexos; tal visão seria ingênua pois todos esses fatos ocorreram no contexto de uma sociedade patriarcal, onde o masculino era mais legitimado. A perda da representação da deusa atingiu de forma profunda o universo feminino, até ser extinta e proibida de ser seguida na sociedade.

A demonização das deusas criou impactos para sua imagem e fez com que, aos poucos, Asherah se tornasse proibida por ser a causadora de ruínas em Israel. A marginalização do feminino, ocorrida nesse contexto, criou uma espécie de “desempoderamento” das mulheres e, conseqüentemente, impactos profundos nos aspectos cultural, religioso, econômico, político e social (CORDEIRO, 2007).

Reconstruir a realidade em que o poder divino feminino era atuante traz como consequência a desnaturalização do masculino (CORDEIRO, 2007). Conseqüentemente, reimaginar essas questões é procurar dar voz àquilo que nunca deixou de existir: o imaginário feminino da divindade. Esse silêncio e repressão vivenciados pelas divindades femininas se refletem ainda atualmente na tradição judaico-cristã. Por essa razão, trazer à tona as diferentes formas de falar sobre Deus é promover uma quebra sobre essa estrutura patriarcal masculina, que o faz governar tudo na postura de pai e patrão (THOMAZ, 2018).

A divindade feminina, ao ser atacada e percebida como inimiga, faz com que aquilo que ela representa, ou seja, o feminino, passe pelo mesmo crivo e seja considerado igualmente inimigo. Desse modo, cria-se um abismo significativo entre as mulheres e Deus, pois elas se tornam negativas e são forçadas a serem percebidas como inferiores ontológica e historicamente. Mas, ao desconstruir o sagrado como masculino e como seu único símbolo possível, quebram-se essas relações de poder e abre-se espaço para uma alteridade religiosa feminina (THOMAZ, 2018).

Esses aspectos da história são importantes de serem compreendidos para mostrar o quanto a ideia da maternidade como algo sagrado vem atravessando a humanidade durante muitos anos. A maternidade, atributo capaz de colocar as mulheres em lugar de destaque na sociedade, posicionou a mãe social como figura importante no lar, que deveria se tornar capaz de transformar jovens potencialmente perigosos em indivíduos com comportamentos aceitáveis pela sociedade. A maternidade, sendo percebida enquanto sagrada, era idealizada como a única capaz de transformar essa realidade social, através da dedicação e cuidados prestados por essas mulheres.

Mas essa dedicação e empenho por parte das mulheres nem sempre foi algo espontâneo e tão naturalizado como é atualmente. Ainda foi necessária a intervenção de muitos atores sociais, tais como a religião, para convencer as mulheres a ocupar esse lugar; assim como a própria mãe social que ainda hoje passa por reuniões e encontros, onde ela precisa também realizar tarefas baseadas na Bíblia para que se mantenha nesse lugar “especial” de mãe.

Muitos anos mais tarde, entre os séculos XVI e XVIII, percebe-se um movimento marcado por tentativas de compreender a natureza feminina, indagando-se “sobre os fins para os quais Deus teria criado a mulher” e “a que princípios (...) a natureza feminina obedeceria” (DEL PRIORE, 2001, p.79). Essa natureza feminina, que sofreu impacto proveniente do esforço em se eliminar, da história da humanidade, a influência de deusas ligadas à fertilidade, acabou colaborando para a dissociação da sexualidade do seu papel, reduzindo o lugar da mulher à maternidade.

O lugar que a mulher, que é mãe social, ocupa parece que se vincula exclusivamente à maternidade. Nenhuma fala que esboce ou expresse de alguma forma a sexualidade dessas mulheres foi encontrada nas entrevistas. Suas falas versavam quase que exclusivamente sobre seu exercício de ser mãe e sobre as atividades religiosas na casa. Parece que, aqui nesse contexto, a maternidade foi

dissociada da sexualidade, até porque as mães sociais não precisam de sexo para gerarem filhos.

Vera Lúcia, mãe social das Aldeias SOS, com mais de 30 anos de exercício em sua função, contou em entrevista na internet sobre sua história, e seu sonho de ser mãe, mas que não fosse biológico.

Na época, até o bispo teve que interceder. Era ainda início dos anos de 1980, em Campo Mourão, município de Paraná, quando Vera Alice Simões recebeu um folheto com informações sobre uma vila dedicada a acolher crianças e que precisava de pessoas para colaborar na empreitada.

O pedido de ajuda do lugar, até então desconhecido, assumiu em Vera ares de revelação. Aos 23 anos, sonhara desde a infância com a maternidade. Embora não pensasse em ter filhos biológicos, cuidar de crianças lhe pareceu um caminho naturalíssimo (Vera Alice Simões – Mãe Social Aldeias SOS – Goioerê-PR) (MEUS..., 200?).

No discurso de Vera, fica marcado o quanto a mãe social não precisa do ato sexual para ser mãe, o que colabora para que essa maternidade não receba a influência do pecado que marca a ideia do ato sexual, conforme será visto no próximo capítulo.

Rago (1997) aponta que, por volta do século XVIII, criou-se um discurso de valorização do papel da mulher dentro do lar, entendendo a maternidade enquanto uma vocação e contribuindo para a naturalização de um modelo familiar assimétrico. A influência da religião nesse processo de construção do papel da mulher na sociedade, sobretudo como mãe, foi bastante significativa. Doneda (2019) destaca que no discurso católico no papado de João Paulo II há um entrelaçamento entre a mulher e família, de modo que esta última se constitui como o eixo principal no discurso cristão. A mulher cristã católica acabava por construir seu lugar a partir da ideia de que havia um plano de Deus em sua vida, plano este pautado no matrimônio, enquanto um caminho que a levaria a viver “o amor, a solidariedade, o perdão, a misericórdia, a fraternidade, a partilha, a felicidade, a esperança e a fé” (DONEDA, 2019, p.77).

Nesse contexto, a mulher assume um papel social, político e econômico diferente do homem, recebendo atribuições de âmbito privado, enquanto eles atuavam de forma preponderante em atividades públicas. Doneda (2019) coloca que essa

diferenciação, inicialmente, se deu devido a questões biológicas, já que a maternidade traz para as mulheres obrigações com o cuidado com os filhos.

Todavia, existe uma construção cultural nessas diferenças, já que a Igreja “pensa a mulher unicamente por Maria” (DONEDA, 2019, p.78), o que reforçou o poder masculino e o manteve na estrutura hierárquica eclesiástica, dando-lhe voz para a construção de regras e normas que acabaram por serem colocadas como universais no contexto social.

Essa construção cultural que justifica a diferença hierárquica entre homens e mulheres, influenciou também na forma como se deveria cuidar dos filhos, se espelhando em santos católicos e na figura de Jesus.

Philippe Ariès (1981) afirma que, durante a velha sociedade tradicional, na Idade Antiga, o período da infância era reduzido ao seu período mais frágil, onde a criança era mais dependente do adulto. Assim que a criança crescesse um pouco mais, ganhando mais autonomia, já era misturada aos adultos e desempenhava tarefas junto aos demais, sendo considerada um adulto em miniatura.

Por volta do século XIII, havia alguns tipos de crianças que se aproximavam mais do sentimento e olhar sobre a infância cultivados na modernidade. Formas de anjos eram representadas por meios artísticos e retratavam como eram vistas as crianças dessa época; era justamente a mesma idade das crianças que eram educadas para ajudar na missa, e que eram direcionadas à ordem, algo aproximado aos seminários. Um segundo tipo de criança seria aquele que seguia o exemplo do menino Jesus ou a Nossa Senhora ainda menina, já que o culto a Maria também era significativo e trazia a ideia de maternidade atravessada pela misteriosa gestação da virgem. Jesus foi como as outras crianças: um mini adulto, “um pequeno Deus-padre majestoso” (ARIÈS, 1981, p.41).

Jesus foi retratado em várias pinturas juntamente com sua mãe e a representação dessa maternidade acabou atravessando e inspirando vários contextos familiares da época. O menino Jesus, que dificilmente era representado sem roupas, sempre aparecia através dessas representações, como outras crianças, vestido ou enrolado em cueiros, reforçando uma maneira casta e moralizada em demonstrar a infância (ARIÈS, 1981).

Ariès (1981) explica que a imagem de Jesus com sua mãe, que o amamentava, ressaltava os aspectos graciosos da primeira infância: Maria era a mãe que acariciava e beijava seu filho, e que permitia que as brincadeiras ocorressem em um espaço

delimitado e com certos brinquedos, mantinha sua alimentação à base de mingau e mantinha seu filho enrolado em cueiros. Esses gestos passaram a ser reproduzidos, deixando de fazer parte apenas de uma iconografia religiosa, para se transformar em algo profano e parte do cotidiano das pessoas.

A infância da virgem Maria também passou a ser fonte de inspiração: a representação da virgem passou a ser feita com ela mesma sendo cuidada por sua mãe, Sant'Ana, acompanhando sua lição de leitura. E, assim, muitas outras infâncias santas passaram também a serem fontes de inspiração sobre a maneira considerada como mais correta de cuidar da infância (ARIÈS, 1981). Curiosamente, essa mesma fonte de inspiração parece ainda hoje ser utilizada, sobretudo no contexto da Casa do Menor, onde as mães sociais precisam ser mães que consigam fazer com que seus filhos sociais sintam o amor de Jesus nas casas. Para isso, elas exercem uma maternidade que é moldada segundo os preceitos católicos e inspirada no modelo de Maria, o que faz com que determinados comportamentos sejam esperados delas, tais como: moralidade, bondade, espírito de sacrifício, doçura, pureza, entre outros.

Em contrapartida, Badinter (1985) aponta que, anteriormente, a maternidade não era valorizada socialmente, sendo necessário um período bastante longo, aliado a mudanças de pensamentos e condutas, para que chegássemos até a concepção de maternidade que temos atualmente – e que reconhecemos que não é única ou monolítica. Até o século XVIII, a socialização das crianças não era desempenhada pelas famílias; elas logo se separavam de seus pais e iam conviver com os demais adultos da sociedade. Nessa época, até a Idade Média, era inexistente a presença de cobranças ou interesses, por grande parte da sociedade, no que diz respeito à postura das mães enquanto dedicadas. Por isso, para convencer as mulheres de sua função de amamentar e cuidar de seus filhos, foi necessário o uso de variados argumentos, baseados na culpa e ameaça, para convencer-lhes que tais “deveres” deveriam ser feitos de forma natural e espontânea por elas (BADINTER, 1985).

Até o final do século XVIII, a maioria das mães só criava o filho mais velho, por ser este o herdeiro da família, sendo os demais entregues a amas de leite, que ficavam responsáveis pelos cuidados dessas crianças, inclusive pela amamentação. A grande maioria das mães não procurava ter notícias de seus filhos, e quando estes

sobreviviam muitos eram aqueles que retornavam doentes ou acidentados das casas das amas de leite<sup>21</sup> (BADINTER, 1985).

Para os pais, naquela época, era muito comum tratar seus filhos de forma explícita, de acordo com o grau de afinidade e interesse social. Isso ocorria porque ter filhas mulheres custaria a seu pai o preço de um dote para casar-lhes, ou gastos para mantê-la em um convento. Dessa forma, a filha não era considerada um negócio rentável a seus pais. A ternura e o orgulho eram direcionados ao primogênito por ser ele “herdeiro exclusivo do patrimônio e do título quando os pais são nobres” (BADINTER, 1985, p.92).

O herdeiro era aquele que possuía o tratamento familiar privilegiado em todas as camadas da sociedade. Para ele era oferecida a melhor refeição e, para os demais filhos homens, só raramente, enquanto para as mulheres, nunca. A mãe, nesse contexto, não era aquela que dividia sua atenção igualmente a cada filho, ou privilegiava os mais novos, pelo contrário, dispensava-lhes uma educação mais rigorosa com o intuito de prepará-los para as dificuldades em função de seu lugar ocupado na sociedade (BADINTER, 1985).

Essa dinâmica onde se diferenciava os filhos, de forma explícita, também foi um dos alvos de mudanças nesse processo de docilização dos corpos das mulheres. Moralmente, tratar de forma diferente seus filhos não é visto com bons olhos pela sociedade e, por esse motivo, as mães sociais devem se esforçar para amar igualmente todos os seus filhos sociais sem expressar preferências, como era feito nos séculos passados.

No final do século XVIII, começaram a ocorrer mudanças em relação à ideia de maternidade. Essa onda de incentivo para que as mães se responsabilizassem pelo cuidado de seus filhos tomou conta da sociedade. Começou-se a construir o pensamento de que o amor materno era algo natural e, portanto, inerente a toda mulher (BADINTER, 1985).

As perdas sucessivas de crianças passaram a ser alvo de interesse do Estado, já que 90% delas chegavam ao óbito sem serem aproveitadas pela nação,

---

<sup>21</sup> Por volta do século XVII, muitas eram as mães que recorriam a cuidadoras substitutas chamadas de nutrizes (DONZELOT, 1980) ou amas de leite (BADINTER, 1985), para que cuidassem de seus filhos; tanto as mais pobres que precisavam trabalhar, quanto as mais abastadas, que possuíam recursos financeiros para sustentar tal situação, procuravam tal serviço.

principalmente as abandonadas que poderiam ser utilizadas em serviços militares, aumentando e suprindo seu pessoal (DONZELOT, 1980). Além disso, acreditava-se que, ao criar medidas que colaborassem para a “proteção” e “formação” da infância, o Estado estaria investindo no futuro da sociedade, cuidando para que essas crianças não se corrompessem e viessem a se tornar adultos problemáticos (RIZZINI, 1997). Para mudar esse quadro foi preciso colocar em cena uma variedade de personagens para tentar convencer as mães de que era preciso assumir suas tarefas maternas. “Moralistas, administradores, médicos puseram-se em campo e expuseram seus argumentos mais sutis para persuadi-las” (BADINTER, 1985, p.146). Era preciso que a mãe passasse a disciplinar e educar os futuros cidadãos para que estes se tornassem úteis para a sociedade.

Dentre esses personagens, que foram acionados para convencer as mulheres de que elas deveriam ser “naturalmente” mães, temos também a religião, e no contexto desse estudo, sobre o crivo do catolicismo, no qual a Casa do Menor se utiliza do papel da mãe social para incutir esses valores na dinâmica do abrigo. Essa mãe dedicada e religiosa é fabricada no contexto da casa, através das orações junto de seus filhos sociais e das atividades que introduzem e reforçam ideias baseadas na Bíblia, produzindo assim uma rotina e relações familiares pautadas na religião.

Em um processo semelhante ao das mães sociais, o lema da época era preparar a mulher com o intuito de facilitar o desenvolvimento infantil, protegendo crianças de situações de perigo que pudessem ocasionar consequências físicas ou morais e prejudicar seu crescimento. Assim, tudo que as mulheres deveriam fazer era “compreender a importância de sua missão de mãe, aceitar seu campo profissional: as tarefas domésticas, encarnando a esposa-dona-de-casa-mãe-de-família” (RAGO, 1997, p.75).

As mulheres que não se adequassem às novas normas logo eram consideradas como perturbadoras da sociedade; aquelas que estariam indo contra a sua natureza materna. Assim, a maternidade passou a ser percebida enquanto um instinto provindo da mulher, o que abriu espaço para a discussão sobre a existência de comportamentos de proteção inatos presentes nas mães. A observação de animais fêmeas com seus filhotes e o posicionamento de que as mesmas possuíam uma facilidade maior dos que as mulheres em obedecer “aos impulsos da natureza” (BADINTER, 1985, p.187) contribuíram muito para a repercussão dessas questões. Considerava-se que “entre essas fêmeas, encontrava-se o estado ideal de pura

natureza, um instinto não desnaturado pelo interesse, isto é, o instinto materno não desviado pelo egoísmo da mulher” (BADINTER, 1985, p.187).

A maternidade, colocada enquanto uma vocação feminina e também sagrada, não deveria ser negligenciada. Desse modo, “não amamentar e não ser esposa e mãe significava desobedecer a ordem natural das coisas, ao mesmo tempo que se punha em risco o futuro da nação” (RAGO, 1997, p.79).

Conseqüentemente, tais mudanças vão contribuindo para que a criança ganhe outros tipos de representações, baseadas na utilidade futura na sociedade. Percebeu-se o quanto o homem pode se mostrar bastante lucrativo através de seus trabalhos, passando a ser visto como aquele que pode produzir bastante riqueza; era necessário contribuir para que os indivíduos não se acometessem de doenças e chegassem ao óbito, principalmente quando crianças, período em que o número de mortes se encontrava alarmante. Assim, as crianças não sobreviventes não se converteriam em benefícios para o Estado e as abandonadas representariam somente encargos e despesas. “A maioria dessas crianças morre antes de chegar a uma idade em que se poderia extrair delas alguma utilidade... não se encontrará um décimo delas com 20 anos de idade...” (BADINTER, 1985, p.156).

Esse controle de crianças feito através do Estado pode ser visto ainda hoje através de inúmeros projetos realizados, inclusive com o respaldo da religião, e que promovem, juntamente, a construção de uma mãe ideal que dê conta dessa responsabilidade. Conforme já foi visto, a Casa do Menor pode ser percebida como um projeto realizado através da religião, que promove o controle e a medicalização da infância e também a construção dessas mães idealizadas. Além dele, existem muitos outros que trabalham com esse objetivo e, dentre eles, Dos Anjos (2007) cita a Pastoral da Criança. Esse trabalho trata-se de uma estrutura pertencente à Igreja católica, ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil; sua atuação é voltada para a população pobre, difundindo saberes e técnicas de cuidado de saúde para gestantes e crianças até seis anos.

Segundo Dos Anjos (2007), a Pastoral da Criança coloca a maternidade enquanto condição feminina prioritária, se utilizando de técnicas voltadas para os corpos e suas relações, estimulando a produção de identidades femininas baseadas em princípios católicos, fator este muito semelhante ao trabalho da mãe social na Casa do Menor. Essas mulheres se veem numa posição em que ser mãe é o ponto

mais importante no universo feminino, enquanto são estimuladas a construir suas identidades a partir dos preceitos católicos.

Na Pastoral da Criança há um esforço em realizar intervenções oriundas da medicina e de princípios católicos, sobre os corpos femininos, com o intuito de transformá-las em mães melhores, e para que seus filhos tenham “uma vida melhor”. A maternidade acaba sendo vista como condição biológica que reforça uma auto identificação como mãe (DOS ANJOS, 2007). Na Casa do Menor, o esforço é voltado para reunir intervenções sociais e psicológicas, juntamente com as ideias do catolicismo, para também produzir mães e filhos melhores, fabricados no espaço dos abrigos.

Nesse acompanhamento se reforçam o pudor e a “delicadeza” e se estimula a sensação do embaraço e vergonha, com o intuito de desenvolver padrões de comportamentos considerados apropriados e que atravessem as relações entre mães e filhos, de modo a torná-las mais pacíficas (DOS ANJOS, 2007). Esse esforço em mostrar que certos comportamentos são apropriados ou não faz parte da rotina da Casa do Menor, e da intervenção que deve ser feita na casa pelas mães sociais; afinal, elas são responsáveis por ensinar os valores religiosos que estimulem comportamentos considerados mais pacíficos. Natividade, mãe social, fala um pouco sobre como desenvolve esse limite com os jovens na casa:

O respeitar que é um dos pontos que a gente trabalha muito: é o respeito dentro da casa; então é assim, é um trabalho de formiguinha, é no dia a dia, você sabe que tu, que algumas vezes um menino daquele vai nos ofender... porque imagina você falar com um menino daqueles que o café aqui é nove horas, e o café tem que ser naquele horário, não pode ser 10, 11 horas, mas ele tava acostumado a tomar um café.... mas você tem que ser fiel né, aquele momento de passar: não! A regra da casa é essa... muitos vão, outros não, sai batendo à porta, xinga né, e era assim, o nosso dia a dia era assim... as saídas, as atividades, os eventos tinham horário pra ir, aí a gente ia junto com eles; tem horário pra chegar, tem horário pra sair, a saidinha né, final de semana né, não para muito longe... sabe que tem horário para sair e tem horário para chegar, então são essas coisas entendeu? (Natividade – Mãe-Social – Casa do Menor - Católica praticante - 55 anos - branca).

Natividade ressalta que seu trabalho é contínuo e leva tempo, e parece que requer uma certa paciência e tolerância diante das reações mais agressivas dos filhos sociais. As regras da casa parecem ser por vezes questionadas e não toleradas pelos

jovens, mas em sua fala nota-se que a mãe social é aquela que precisa estimular a aceitação das regras, bem como essas relações pacíficas entre seus filhos.

O que ocorre é um investimento nesse “amor de mãe”, por meio de uma imposição de identidade, ao se estimular um preparo para a maternidade, que se baseia na ideia de que ser mãe é ser presença de Deus. É um cuidado voltado para a mulher mais cultivada e celebrada pela igreja: a mãe, a geradora e responsável pela vida humana. Essa concepção reativa e reforça a ideologia católica de que a mulher deve ser naturalmente um exemplo de moralidade e espiritualidade, além de ser responsável pelos cuidados da família. Todavia, essa ideia vai na contramão do movimento feminista (DOS ANJOS, 2007).

Esse preparo e fabricação da maternidade pode ser identificado novamente na fala de Natividade, que dá continuidade ao seu discurso e descreve como foi sua atuação como mãe social ao longo do tempo, e o quanto essa experiência trouxe transformações para a sua própria vida.

.... e eu sempre me identifiquei com adolescente e depois eu vi a mudança né... porque era uma rotina assim: a gente trabalhava com alguns adolescentes, que eles tinham que ter uma caminhada até chegar numa.... é como se fosse uma escada, várias etapas, pra ele chegar numa casa que era almejada por todos que era a casa da autonomia; e aí a gente começou a trabalhar com aqueles meninos com 16, 17, autonomia, de desenvolver mesmo né... e depois eles foram transferidos para uma outra casa né, e aí eu fui junto e assim... e foi sempre dessa forma... é uma vivência de mãe, apesar de não ter o laço sanguíneo, mas tem o vínculo né de tá junto em tudo... problemas tem muito né, cada casa, ela tem uma demanda né, a casa dos adolescentes é uma demanda, a casa dos bebês é outra... a casa dos especiais, como você viu aqui é uma outra demanda né, mas e assim eu fiquei né, durante esses anos todos né; muitos meninos hoje são pais de família, a gente tem história de sucesso, a gente tem história daqueles que conseguiram caminhar, outros não, mas faz parte da vida também, porque a vida é feita de escolhas né, e eu aprendi muito também, porque a gente aprende também né. Às vezes são muitos são muito novos mas tem uma bagagem de vida né, que acaba te fortalecendo também né, pra gente fazer a nossa caminhada também; e assim pra mim foi bom, foi uma experiência de vida, passei a ver a vida com outros olhos também né, me ajudou muito também em casa, com meus filhos, porque ali eu tinha que ter todo um trabalho, um jogo de cintura para poder conviver... e isso... foi me ajudou também... a extensão do trabalho passou também a me ajudar em casa né, questão de relacionamento, porque não é nada fácil você conviver, como eu falei, com 15, 16 cada um, cada um com seu histórico, cada um com sua dificuldade né, e foi... e foi muito bom né, pra mim foi muito bom... eu tenho muito que agradecer, tenho muito que agradecer; hoje, às vezes quando eu encontro alguns... a gente

sempre fala meninos né, a gente colocava pra dormir e agora tá bem grande... é como filho né. Aí falam: tia Natividade, tia Natividade!!, e que eu vejo que eles estão bem, aquilo é muito gratificante né (Natividade – Mãe-Social – Casa do Menor - Católica praticante - 55 anos - branca).

Natividade descreve o seu trabalho e ressalta o retorno que obteve ao ter tido experiências, descritas por ela como de sucesso, ao cuidar desses jovens. Essas experiências de sucesso são assim consideradas quando seus filhos sociais conseguem tomar um rumo construindo família e conseguindo emprego, se distanciando de uma vida marginalizada. Os vínculos criados na casa reforçam e constroem seu lugar como mãe social, e lhe exigem um papel de renúncia e paciência diante dos desafios da convivência na casa. Dessa forma, insere-se nesses espaços uma mãe considerada como o exemplo de moralidade e espiritualidade para que consiga dar conta da missão de “salvar” esses jovens do caminho da criminalidade.

Dos Anjos (2007) afirma que a Igreja católica promove uma renovação de ideologias em que coloca a maternidade enquanto uma condição feminina por excelência, ao utilizar técnicas que promovam um controle sobre o corpo feminino. Esse fato faz com que se torne claro o quanto certas instituições impõem identidades que levam ao controle dos corpos.

A partir de tantos artifícios utilizados, gradativamente foi se criando uma mãe mais preocupada e atenciosa quanto aos cuidados dispensados aos seus filhos. Nesse momento, ela passa a dedicar-se de maneira integral à sua tarefa, o que facilitou suas ações de cuidado e de controle. “Foram necessários quase cem anos para apagar a maior parte do egoísmo e da indiferença materna” (BADINTER, 1985, p.202). Portanto, a boa mãe, assim como o exemplo das fêmeas e seus filhotes, deve dedicar-se exclusivamente ao cuidado de seus filhos. À mulher é conferido um novo *status* social, importante e fundamental para a manutenção da família moderna; cabe a ela manter a higiene e a saúde no lar, assim como a formação do caráter dos filhos (RAGO, 1997). Essa nova mulher, que se encontrava em plena mudança em sua feminilidade, começa a adquirir outros hábitos, onde a castidade passa a ter grande importância. “Por caminhos sofisticados e sinuosos se forja uma representação simbólica da mulher, a esposa-mãe-dona-de-casa, afetiva, mas assexuada” (RAGO, 1997, p.62).

Dessa forma, passou-se a fabricar uma mulher que se ocupasse dos cuidados de seus filhos e percebesse tanto a maternidade quanto a conjugalidade enquanto

atributos essenciais em si mesma. O casamento não poderia, sozinho, levar a mulher “à plena realização de sua feminilidade” (BADINTER, 1985, p.249), o que a levou a buscar sua vocação enquanto mãe. No contexto das mães sociais, a maternidade se sobressai à questão da conjugalidade, não sendo pré-requisito que elas sejam casadas ou não; o mais importante é elas exercerem o papel da mulher mais idealizado, que é ser mãe.

Rago (1997) discute que a imagem da mulher, criada a partir do papel de mãe e esposa dedicada, trouxe implicações e obstáculos para sua entrada no âmbito profissional, político e intelectual. A sua realização só podia se dar através da relação com marido e filhos, não cabendo mais nenhuma outra meta que estivesse fora do espaço do lar; desse modo, era parte da obrigação feminina abdicar de si mesma em prol do êxito familiar (RAGO, 1997).

Enquanto o homem ocupava o lugar da coragem, do poder e da razão, a mulher findava-se em imagens relacionadas à fragilidade, romantismo, ingenuidade e, também a uma “missão” maternal. Essa hierarquização e diferenças entre os sexos feminino e masculino podiam ainda ser notadas mesmo após a mulher se integrar no mercado de trabalho; a mesma relação desigual produzida no âmbito doméstico era encontrada nas relações de trabalho, onde era necessário obedecer e respeitar aos homens, que sempre ocupavam os cargos de liderança nesses espaços. A mulher era “definida por aquilo que o homem não tem, em oposição a ele, como sua sombra” (RAGO, 1997, p.81).

Doneda (2019) discute que o papel dado às mulheres, até mesmo no contexto católico, é desigual, com relações de poder não igualitárias, que podem ser constatadas também através do lugar que não exercem enquanto sacerdotisas. A justificativa é que Cristo fez a escolha de seus apóstolos somente entre os homens, o que se torna algo coerente e de acordo com o plano de Deus excluir as mulheres do sacerdócio. Estando excluídas desse âmbito, as mulheres são destituídas de poder e não participam de decisões importantes nesse contexto.

Além disso, Doneda (2019) aponta também para uma compreensão reducionista e biológica do lugar da mulher no contexto católico cristão, já que não se considera a pluralidade e múltiplas experiências femininas. É um olhar que coloca a mulher no caminho da maternidade, sem a opção pelo diferente, como algo que faz parte da sua essência e não pode ser modificado.

Deus confiou à mulher, o homem/humanidade, que segundo João Paulo II é a realização maior do dom de si mesma, ou seja, é na maternidade que a mulher revela seu maior dom e com isso possibilita que o gênio feminino possa se manifestar. (DONEDA, 2019, p.79).

Tais concepções, ao longo do tempo, sofreram algumas modificações, na medida em que mudanças passaram a se operar no âmbito da sociedade. Perrot e Fraisse (1991) afirmam que, no início do século XIX, alguns movimentos revolucionários, tais como as revoluções francesa e americana, contribuíram para que as mulheres se colocassem gradativamente em um posicionamento diferenciado daqueles que tomavam até então. Dessa forma, se no início do século o pensamento que predominava era de que a mulher possuía a tarefa única de ser esposa e mãe, já no final do século essas transformações importantes começaram a eclodir, fazendo com que começasse a se pensar em normas em que coubessem os dois gêneros: masculino e feminino.

Entretanto, essas transformações ocorridas no universo feminino, apesar de proporcionarem uma maior liberdade, podendo se constituir como os primeiros degraus para se obter autonomia, durante o século XIX, não obtiveram repercussões e permaneceram por um período de anos silenciadas (PERROT & FRAISSE, 1991).

Através do movimento feminista, iniciado na década de 1970 e influenciado principalmente pela organização de grupos que eram contra o golpe militar de 1964, passou-se a defender a existência de uma diferenciação entre ser mulher e ser mãe. A maternidade passa a ser colocada não mais enquanto uma constituição da identidade feminina, e sim como uma escolha possível. Foi durante a década de 1980 que o movimento feminista se consolidou no Brasil, passando a ser difundido com mais força em todo o país, influenciando partidos políticos, sindicatos e outras associações com suas propostas (SARTI, 2004).

Sarti (2004) relata que tal movimento passou a protestar em relação à construção de um olhar direcionado à mulher que abarcasse a diversidade social e cultural na qual a mesma está imersa, dando-lhe espaço e abertura para a construção de sua feminilidade em múltiplas formas. Questões como aborto, planejamento familiar, mercado de trabalho, sexualidade, redistribuição de poder, entre outras, passaram a ser discutidas sob os pontos de vista que estavam emergindo, visando o repensar sobre a forma tradicional de ser mulher na sociedade.

Sarti (2004) explica também que a pílula anticoncepcional, ao tomar uma proporção significativa no mundo todo, acaba por separar a questão da sexualidade da maternidade. A mulher, a partir desse fato, não mais precisaria atrelar sua sexualidade à reprodução, de forma a transformar a maternidade em um destino para si mesma. Logo em seguida, o universo feminino passou a ampliar suas possibilidades, aumentando sua atuação e interferência nas decisões na sociedade.

Esses aspectos defendidos pelo movimento feminino acabaram se chocando com o posicionamento cristão, sobretudo o católico. Rosado-Nunes (2008) fala do posicionamento contrário do papa João Paulo II ao movimento feminista, que nega a vocação da mulher para a maternidade, inscrita em seu corpo através do Criador. O papa defende que é um erro o feminismo ocidental recusar algo que é determinado no corpo das mulheres e que as define como esposas e mães. Para ele, o cuidado e a criação são qualidades essencialmente femininas. Assim, as mulheres só poderiam encontrar sua vocação e sua dignidade através do matrimônio e da maternidade. Dessa forma, a fala do papa João Paulo II acaba por levar a uma condenação do método contraceptivo.

O papa se justifica e defende que sua fala não provém de uma doutrina inventada pelo homem, mas sim de uma palavra que advém de Deus e que foi confirmada na própria natureza da pessoa humana. Consequentemente, feministas e especialistas sobre os estudos de mulheres na religião passam a criticar o posicionamento da Igreja católica, alegando que a mesma excluiu a mulher para compor somente o espaço da vida doméstica (ROSADO-NUNES, 2008).

Desse modo, Rosado-Nunes (2008) afirma que a Igreja só ensina a mulher a se doar para os outros e não lhe mostra o caminho para olhar para si mesma; o catolicismo acaba por afastar essa mulher de sua realização pessoal, que não está ligada necessariamente ao lugar da maternidade e do matrimônio.

Rosado-Nunes (2008) aponta que “os prazeres da cama” passaram a ser vivenciados sem vincular, necessariamente, propósitos reprodutivos, o que torna esse processo secularizado, ligado a corpos seculares, desvinculados do dever da procriação. Essa mudança cria autonomia nos sujeitos e descontrói as tentativas de controle dos corpos pela Igreja, além de criar uma crise de plausibilidade em seu discurso: as questões sobre sexualidade e reprodução sofrem um abalo, pois passam a compor discussões políticas e objeto de direitos dos sujeitos. Desse modo, o catolicismo e o feminino entram em confronto e discussão, por entrarem em uma

lógica de pensamento contrária, colidindo com ideias relativas aos direitos de cidadania, sobretudo das mulheres.

Todavia, Angelin e Andrioli (2012) apontam para a presença de uma dicotomia nesse contexto de discussão entre o feminino e religioso: ao mesmo tempo em que se percebe a existência de discursos reforçadores da submissão das mulheres nos escritos do Antigo e Novo Testamento, na Bíblia, nota-se também a presença nos discursos de Jesus o cuidado, amor ao próximo, compreensão, além de passagens que demonstram a sua aproximação e tratamento igualitário em relação às mulheres. Tal dicotomia acabou influenciando também o movimento feminista em função da busca por uma vida mais isonômica entre homens e mulheres.

Com isso, os movimentos feministas criaram abertura para a discussão sobre o conceito de gênero, que faria com que a mulher e o homem deixassem de ser percebidos somente por olhares cristalizados e essencialistas, reforçando um único modo de ser feminino e masculino.

O conceito de gênero passou a acrescentar na sociedade um olhar que transpunha as características biológicas de homens e mulheres; a diferença sexual, segundo Butler (2001), passou a ser discutida enquanto uma prática que regula e produz corpos, demarcando-os e diferenciando-os. Desse modo, Butler (2001) coloca que o “sexo” se torna um processo que se materializa a partir de normas regulatórias reiteradas constantemente, o que demonstrava que os corpos não recebiam essa normatização de forma completamente passiva. Assim, “os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta” (BUTLER, 2001, p.154). Não sendo completamente passivos, esses corpos tendem a se reinventarem e a se construírem constantemente.

Butler (2000) continua e descreve o sexo como uma categoria normativa, que não funciona meramente como uma norma, mas como uma prática que regula e produz corpos que manifestam um poder produtivo e uma materialização imposta: aquela que ocorre ou deixa de ocorrer por meio de práticas altamente reguladoras.

O sexo não é uma condição estática vivenciada pelo corpo, mas sim um processo pelo qual as normas regulatórias produzem um determinado tipo de sexo que reitera forçadamente essas mesmas normas. Essa reiteração e insistência das normas ocorrem pelo inconformismo produzido pelos corpos por essa imposição materializada (BUTLER, 2000).

As normas regulatórias em torno do sexo trabalham para criar uma materialidade do mesmo, e de uma forma mais específica, para materializar o sexo do corpo, assim como a diferença sexual baseada na heterossexualidade. Essa materialidade do corpo passa a ser compreendida sob o efeito do poder, o que faz com que seu contorno não possa ser pensado sem essa materialidade regulatória. Desse modo, o sexo é aqui compreendido não como algo que descreva alguém, mas sim como uma categoria que se constitui em uma norma, que possibilita esse indivíduo se expressar como alguém, com qualificações em seu corpo para a vida no contexto da inteligibilidade cultural (BUTLER, 2000).

Por esse motivo, assim como coloca Louro (1999), a intensão de discutir sobre gênero não é negar a biologia, mas sim enfatizar os aspectos social e histórico que são produzidos a partir dessas características biológicas. Assim, discutir gênero é refletir como as características sexuais passam a ser compreendidas e representadas dentro da prática social enquanto um processo histórico. Com isso, Louro (1999) aponta que as desigualdades apontadas entre homens e mulheres não podem encontrar uma justificativa nas diferenças biológicas, mas nas interações sociais e suas formas de representação.

A partir dessas transformações, a maternidade deixou de ser o único e exclusivo caminho a ser percorrido pelas mulheres, “embora permanecesse quase obrigatório e claramente central” (MOURA & ARAÚJO, 2004, p.11). Mesmo sendo o lugar ocupado pela mãe algo relativo ainda hoje, esse assunto na maioria das vezes é percebido como algo que provém de uma essência da mulher. Muitos são aqueles que se posicionam diante dessa situação, corroborando para o aumento de explicações sobre a forte ligação e amor entre mães e filhos através de conceitos ligados ao instinto materno e à existência de uma natureza feminina, o que dificulta pôr em questão outros fatores além do amor maternal, que também colaboram para a criação deste lugar. Desse modo, “a moral, os valores sociais, ou religiosos, podem ser incitadores tão poderosos quanto o desejo de ser mãe” (BADINTER, 1985, p. 16), assim como ocorre com relação à escolha em ser mãe social.

Badinter (1985) defende que a teoria do instinto materno não passa de um mito, não existindo, portanto, nenhuma espécie de conduta natural e universal provinda das mães. Desse modo, o desejo de ser mãe é um estado ao qual pode ser dada importância ou não pelas mulheres. “O amor materno não é inerente às mulheres. É adicional” (BADINTER, 1985, p.367). Portanto, “o amor materno é apenas um

sentimento humano. E como todo sentimento, é incerto, frágil e imperfeito” (BADINTER, 1985, p.22).

Definir a maternidade enquanto algo essencial é pressupor que tal questão é, na verdade, uma existência que precede a cultura, sendo, portanto, natural, determinando apenas um modo de ser feminino como correto e imutável. Assim, “supostamente, não há outra possibilidade senão seguir a ordem prevista” (LOURO, 2004, p. 15).

Desse modo, conforme discute Swain (2002), no contexto das práticas sociais o “eu” é forjado a partir de corpos que acabam por ser normatizados, com identidades e papéis predefinidos. São traços atravessados por valores históricos que se naturalizam e criam fundamentações, se reafirmando a partir de representações como, por exemplo, de uma “verdadeira mulher” ou “verdadeiro homem”. Swain (2002) enfatiza que a multiplicidade existente dentro dos sujeitos se reduz a aspectos binários, que se opõem entre si, e criam normas que levam à exclusão e ao mesmo tempo à inclusão.

Louro (2004) também aborda esse ponto e aponta que esses papéis são criados a partir de padrões e regras que definem comportamentos, modos de se vestir e se relacionar, pautados naquilo que é considerado adequado tanto para homens quanto para mulheres. Desse modo, a família, cujo universo veio sendo tomado por um significado de naturalização, começou a experimentar a dimensão das escolhas em seu contexto, já que antes apenas sustentava a noção de parentesco construída no mundo ocidental judaico-cristão. No momento em que o caráter natural da família sofre um abalo, ele se torna ambíguo. Mesmo assim, ainda não se dissocia da natureza biológica do ser humano.

Angelin e Andrioli (2012) discutem que a família se torna um importante veículo de transmissão e socialização de valores religiosos. Desse modo, a família e a Igreja se tornam instituições que “reproduzem modos de ser, de agir e de comportar específicos para as mulheres” (ANGELIN & ANDRIOLI, 2012, p.1462). E é justamente nesse contexto que as identidades de gênero acabam sendo constantemente produzidas e reproduzidas. Assim, a religião contribui para a produção constante de símbolos, convicções e sentidos de vida, que influenciam fortemente as relações sociais de gênero.

No contexto da Casa do Menor, a mãe social constrói uma ideia de família na convivência no abrigo e se alia aos ideais da Igreja católica, trabalhando na

transmissão e manutenção desses preceitos religiosos. Ao criar uma rotina em que leva as crianças e os adolescentes à missa e desenvolve as atividades religiosas com seus filhos sociais dentro dos abrigos, as mães sociais reproduzem esses modos de ser pautados no sagrado.

Essa família naturalizada, influenciada pela religião, sofre um abalo na medida em que outros modelos familiares surgem na sociedade, como as famílias substitutas por meio do processo de adoção, e por casais homoafetivos, visto sob os olhares preconceituosos enquanto um “mal menor”, já que são inúmeros jovens na fila da adoção aguardando por anos uma família. A mãe social, mesmo sendo uma tentativa de criar modelos de família idealizados, também marca a desnaturalização dessa família, na medida em que não é mãe biológica de seus filhos sociais.

De acordo com Sarti (2008), os direitos das crianças e dos adolescentes foram reiterados pelo ECA, de forma que sua proteção passa a ser assegurada por lei, devendo ser cumprida tanto pelo pai quanto pela mãe. “O ECA dessacraliza a família a ponto de introduzir a ideia da necessidade de se proteger legalmente qualquer criança contra seus próprios familiares, ao mesmo tempo em que reitera a ‘convivência familiar’ como um ‘direito’ básico dessa criança” (SARTI, 2008, p. 24).

É interessante pensar que, dentro desse contexto de proteção da infância e adolescência, todas as suas ações acabam por dessacralizar a família, porque apontam as “fragilidades” nesse meio. E, como a mãe social faz parte desse meio, já que ela vai cuidar de filhos oriundos de famílias que são consideradas como “fracassadas”, é importante refletir como esses pontos influenciam e atravessam seu lugar. No próximo item, tentarei iniciar essa reflexão e seu lugar nesse contexto ambíguo.

## 5.2 O MITO DO AMOR MATERNO E O PAPEL DA MÃE SOCIAL

É dentro desse contexto de transformações que surge o papel da mãe social, atravessada por essas concepções criadas em torno da mulher. A mulher se tornou fundamental para o desempenho de trabalho com crianças e adolescentes em abrigos, devido à ideia construída de que era sua missão a responsabilidade por esse cuidado. Gmeiner (1976), fundador das Aldeias Infantis SOS e idealizador do trabalho das mães sociais, coloca o papel materno como fundamental no contexto dos abrigos. A mãe, para ele, era uma presença essencial e fundamental para que esses jovens

se sentissem de fato acolhidos. Essas mães não poderiam ter qualquer perfil; era preciso contratar mulheres qualificadas para tal, que fossem alegres, psicologicamente sadias e ter “sólida base religiosa” (GMEINER, 1976, p.21).

Gmeiner (1976) afirma que, sem essas mães, as crianças acolhidas ficariam perdidas. Ao mesmo tempo, para ele, essas crianças tinham a missão de proporcionar alegria às mulheres que haviam ficado viúvas, dando-lhes sentido às suas vidas, ao colocarem em prática suas “predisposições inerentes à mulher normal” (GMEINER, 1976, p.17), exercendo o papel de mães nesses espaços.

Os termos “predisposição” e “normal” utilizados por Hermann Gmeiner (1976) para definir a forma de ver a atividade dessas primeiras mães sociais nos remetem novamente à discussão que envolve a maneira essencialista como a maternidade tem sido construída ao longo desses anos, e que acaba por considerar que “toda mulher, ao se tornar mãe, encontra em si mesma todas as respostas à sua nova condição. Como se uma atividade pré-formada, automática e necessária esperasse apenas a ocasião de se exercer” (BADINTER, 1985, p. 20). Esse ponto de vista, conforme já abordado, sustenta a posição de que a mulher nasceu para ser mãe e obriga-lhe a exercer esse papel com o mínimo de erros, sendo interpretado como anormal todo e qualquer movimento que vá à contramão das condutas maternas consideradas como naturais ou que explicita o não desejo de uma mulher pela maternidade.

O perfil da mulher que fora fabricado nessa época era de alguém que deveria “saber sofrer em silêncio e dedicar a vida aos seus, pois tal é a função que a natureza lhe atribui, a sua única possibilidade de ser feliz” (BADINTER, 1985, p.246). Essa ideia de sofrer em silêncio pode ser percebida nas mães sociais da Casa do Menor, quando a atuação delas é comparada com o sofrimento de Maria aos pés da cruz, onde o sacrifício e a renúncia são pontos ressaltados e necessários para o exercício dessa função. Aqui percebe-se novamente a produção de um feminino marcado pelo viés da vocação, e por um olhar cristalizado de que a maternidade é um lugar essencialmente a ser percorrido por todas as mulheres.

O discurso do abrigo privilegia um perfil de mãe social marcado por dificuldades em sua história de vida, e que tenham interpretado esses acontecimentos enquanto um chamado de Deus para o cumprimento de uma missão. No capítulo dois, abordei a história de uma mãe social, que após ter nascido cega e ter conseguido recuperar 30% de sua visão, passou a se perguntar qual missão teria nessa vida, e o que Deus desejava para ela. Tais questões fizeram com que ela assumisse a função como mãe

social percebendo a mesma enquanto um chamado de Deus. Desse modo, essa maternidade, presa por uma postura de sofrimento em silêncio, acaba por se apoiar numa religiosidade que aponta a necessidade de exercer esse papel enquanto uma missão.

No site das Aldeias Infantis SOS, consta uma entrevista de uma mãe social, que transparece em sua fala esse perfil de dedicação esperado de uma mãe, quando é questionada sobre o sentido de ser mãe social. Assim, ela responde que:

É vocação, renúncia, doação, paciência, muito carinho e amor para dar. Trabalhar nas Aldeias Infantis SOS é uma felicidade, pois me sinto realizada. Sou parte dessa organização que é muito séria no que faz e só trabalha para dar um bom encaminhamento para a vida dessas crianças. Desde que entrei aqui, só tenho sentido muito carinho e amor. Não posso dizer que tudo é só alegria, pois educar não é fácil, mas sei que dou conta do recado. Eles precisam de mim, e a missão de educar as crianças para que possam ser felizes me fortalece. (WALDENICE..., 200?).

Essa dedicação das mães sociais pode ser também percebida através do discurso de Maria do Céu:

Você faz tudo de bom no seu trabalho, cuida direitinho né, porque aqui somos mãe de verdade, a gente cuida como se fosse nosso. (Maria do Céu – Mãe-Social – Casa do Menor -Católica praticante - 45 anos - branca).

Maria do Céu fala de seu lugar de mãe social e utiliza expressões como “mãe de verdade” e “cuida como se fosse nosso”, trazendo a ideia em seu discurso de uma maternidade que é mais legitimada pela via do biológico, ao mesmo tempo que traz a contradição de ser algo que extrapola essa ideia, por ser um lugar construído na convivência na casa.

Divina também fala sobre seu envolvimento com as crianças que estão sob sua responsabilidade:

Eu realmente não sou só mãe contratada, eu me sinto um pouco mãe deles, eu tento corrigir, tento dar carinho, tento fazer isso durante o dia, porque às vezes é tão corrido, não dá tempo de fazer tudo; mas o amor sempre dá, sempre dá pra você dar amor e carinho. (Divina – Mãe-Social – Casa do Menor - Evangélica não praticante - 43 anos - parda).

A partir da fala dessas mães sociais, parece que a visão sobre maternidade que atravessa o início da criação dessa profissão, conforme vimos anteriormente, ainda atravessa sua prática e reforça um lugar idealizado para essas mães.

No capítulo três pontuei que Natividade, mãe social da Casa do Menor, me relatou em entrevista que o critério para ser selecionada para ser mãe social é ter uma espécie de sentimento pelo trabalho, e que segundo ela é confirmado por sinais dados pelo Espírito Santo. Tal sentimento me parece ser o encarar o trabalho enquanto uma missão e estar disposta a se expor a sacrifícios e renúncias, para que assim se chegue ao objetivo da direção, de que a mãe social proporcione para seus filhos o contato com Deus-Amor na casa. A confirmação de que ela está apta ao trabalho é por meio de uma resposta que está além dos homens, pois vem de uma confirmação que precisa ser divina, por intermédio do Espírito Santo.

Contudo, apesar da mãe social estar marcada por traços de uma maternidade naturalizada, percebe-se nela algumas contradições que indicam certos traçados que a fazem, por alguns instantes, escapar dessa idealização. O projeto mãe social, ao criar uma mãe assalariada e temporária, a princípio coloca a maternidade em meio a um turbilhão de transformações, por serem características que escapam a essa naturalização. Todavia, esses fluxos parecem ser logo interrompidos e cristalizados no momento em que os fortes valores que atravessam a ideia de maternidade entram em cena, podendo dificultar que novas composições ganhem espaços. Assim, cria-se uma mãe ambígua, que se vê diante de duas escolhas e paradoxos: a de permanecer onde está, continuando a perpetuar o “mito do amor materno”, tendo apenas espaço para um “tipo” de mãe; e a outra seria a opção de seguir adiante e adentrar-se no incerto, no instável, e ao mesmo tempo no lugar das possibilidades, onde há uma infinita produção das diferenças.

Dessa forma, apesar de identificar a existência de ideias essencialistas sobre maternidade que se desdobram em práticas cotidianas no exercício das mães sociais, gostaria de apontar um paradoxo: a própria existência da mãe social parece colocar em xeque o caráter natural da maternidade, pois ela só ocupa este lugar porque outra mãe “fracassou” na “missão” de educar e cuidar de seus filhos. A existência das mães sociais afirma, então, que o amor materno é um mito. Então ela assume essa maternidade com a função de consertar as falhas das outras mães, parecendo trazer para si a responsabilidade de ocupar o lugar materno consagrado socialmente enquanto perfeito. E vive muitas tensões.

Além disso, sua maneira não convencional de vir a ser mãe, no sentido de entrada na vida da criança, e de ser uma maternidade temporária e assalariada, também pode provocar um repensar sobre a idealização do papel da mãe; pois será que se pode pensar numa mãe “perfeita” e “sacralizada”, mas que ao mesmo tempo não acompanhará para sempre seu filho e recebe um salário para cumprir uma “tarefa divina”? A folga e as férias não deixam passar em branco a questão profissional que constitui essa maternidade – mesclada, como se pode perceber, com a missão salvacionista e os ônus e bônus da maternidade.

Assim, a mãe social, ao mesmo tempo que traz um atravessamento de ideias cristalizadas a respeito da maternidade, através de seu lugar de mãe perfeita do lar, acaba por ser atravessada também pela pluralidade que cabe a esse lugar. A mãe social é uma mãe construída, que não traz o biológico em sua composição, e é criada e forjada em sua atuação e convivência na casa.

Sarti (2008) fala que discutir sobre família no contexto do século XXI é trazer à tona a discussão sobre mudanças e padrões difusos dentro dos relacionamentos. Com sua variedade de transformações sofridas ao longo do tempo, torna-se desafiador criar delimitações na tentativa de padronizar um contorno único familiar. “Vivemos uma época como nenhuma outra, em que a mais naturalizada de todas as esferas sociais, a família, além de sofrer importantes abalos internos tem sido alvo de marcantes interferências externas” (SARTI, 2008, p.21). Esse fato só evidencia ainda mais que a família vai além de respostas biológicas, pois se constitui a partir de questões sociais e culturais que se encontram disponíveis em seus contextos específicos. Isso pode ser percebido pelo próprio lugar ocupado pela mãe social onde, ao mesmo tempo em que marca o lugar idealizado da maternidade, ela também cria um abalo nesse mesmo lugar, ao construir um espaço marcado pelo não natural, na medida em que não é mãe biológica, é assalariada e ainda temporária.

A temporalidade não é um assunto quando se trata do exercício da maternidade, visto que uma vez que a mulher se torna mãe, imagina-se que essa condição não deixa de existir. Atualmente, a mulher, por estar envolvida em outras atividades, não se ocupa durante o dia, de forma integral, dos cuidados de seus filhos, mas não experiencia o corte de seu vínculo materno como algo habitual. Em nossos dias, cada vez menos as mulheres se dedicam integralmente ao exercício da maternidade, já que precisam e/ou querem dividir seu tempo com outras atividades

que realizam, o que as faz recorrer a instituições que possam auxiliá-las na tarefa de cuidar dos filhos.

A maternidade da mãe social se caracteriza por ser temporária e, portanto, menos usual, já que elas constantemente se deparam com a situação de ter que romper com o vínculo criado com os jovens, quando estes retornam para as suas famílias ou são adotados, ou ainda quando completam 18 anos, acabando por não se reencontrarem em muitos casos.

A esse respeito, Cristofania conta como sente a experiência quando seus filhos sociais deixam a casa:

Então, o que mais mexe com a gente é nessas horas, na hora deles irem, a preocupação deles estarem bem né, porque aqui a gente tá olhando a gente tá vendo como é que tá né... e longe... aí você fica preocupada né, será que ele tá bem? Será que eles estão fazendo direitinho? Entendeu? Saiu daqui você não tem mais contato, querendo ou não tira da gente também (risos), não é? Eu acho assim. Mas eu gosto muito desse trabalho, eu gosto muito. (Cristofania - Mãe-Social – Casa do Menor - Católica não praticante - 48 anos – branca).

Cristofania, através de seu relato, expressa a dificuldade quando seus filhos sociais deixam a casa, e conseqüentemente perde o contato com os mesmos, sem poder mais cuidar deles e saber como estão, o que lhe provoca preocupações. Divina também conta sobre sua dificuldade e como esse rompimento desperta-lhe tristeza, pois se trata de um afastamento definitivo, já que eles retornam para suas famílias ou são inseridos em uma família substituta:

E o momento mais triste é quando chega um momento que o juiz deu pra voltar pra família ou ir com outra família, esse momento é o mais dolorido e você tem que lidar com aquilo ali, porque a gente sabe conscientemente que é o melhor, que mesmo que a gente sofre para fazer tudo que a gente faz dentro de nossas condições, mas não é o que é o tudo deles que eles precisam. Teria umas palavras mais bonitas para usar, mas assim no meu modo, assim, eu vejo assim, eu às vezes eu tento dar o melhor mas eu sei que quando Deus dá uma oportunidade para eles irem pra família, é uma falta que a gente sente da pessoa, eu nunca esqueci de nenhum que já saíram; pode até esquecer de nome, mas da fisionomia não tem como esquecer. E assim marca... cada um do seu jeitinho marca você. Do Eliseu que foi uma criança que já foi adotada com cinco irmão, que ele falava assim tia coloca cheiroso, ele queria falar coloca o perfume, quando a gente ia dar banho ele: tia passa o cheiroso, tia coloca o cheiroso, né... marcou, até como o sorriso do outro que não sabe falar, marca; você acordar de manhã e ver aquele sorrisinho, ele abrir aquele sorriso pra

você é muito gratificante entendeu (Divina – Mãe-Social – Casa do Menor - Evangélica não praticante - 43 anos - parda).

Divina relata que, por mais que compreenda que o melhor para seus filhos sociais é viver fora do abrigo, ainda assim, sente bastante incômodo quando eles vão embora. Assim, ela até relembra o convívio com uma das crianças que gostava quando ela colocava perfume nele. A saída dos jovens é vista por ela como uma oportunidade dada por Deus, o que cria para si uma justificativa religiosa para tentar se conformar com a perda de seu filho social.

A temporalidade no exercício dessa maternidade a interroga em sua propriedade e sentido. França (2008) retrata o trabalho da mãe social de reproduzir dentro de abrigos uma organização familiar como uma proposta ilusória, definindo a situação como o “mito do amor materno institucional”, tratando como impossível manter uma relação mãe-criança nesses espaços. Dentro de sua análise, não é possível exigir da mãe social condutas relacionadas a um envolvimento materno em relação às crianças, devido à existência de significativas diferenças entre a sua posição e a de uma mãe. Assim, ela afirma que “a relação da mãe com seu filho é permanente e não transitória” (, 2008, p.3), o que não é possível para as mães sociais. O tempo de convivência entre elas e as crianças pode variar de dias até anos, mas sempre marcado pela temporalidade e, podemos acrescentar, por um fim que nenhuma das duas partes envolvidas possui condições e poder para determinar.

O segundo ponto é a situação de exclusividade em relação aos cuidados dispensados ao bebê, já que, de uma maneira geral, a mãe possui tempo para cuidar e se dedicar a eles, em momentos diferentes de sua vida. “Ou seja, salvo aqueles casos de gravidez múltipla, a mãe dispõe de pelo menos um ano para se dedicar quase com exclusividade a um só filho (FRANÇA, 2008, p.3)”. No abrigo tal situação ganha uma outra configuração, já que a mãe social cuida de diversas crianças ao mesmo tempo, o que dificulta uma dedicação e atenção a cada uma delas.

O terceiro ponto fala da preparação ocorrida durante a gravidez para a chegada do bebê. Para a autora, o período da gestação tem a função de construir “um espaço no desejo desses pais e isso se dá também nos casos de gravidez não planejada, pois o próprio tempo da gestação possibilita essa construção” (FRANÇA, 2008, p.3). Com a mãe social esse processo se dá subitamente, sendo a chegada da criança ocorrida de forma inesperada.

Apesar dessa temporalidade definida pela justiça ser descrita enquanto um fator que não impede a criação do lugar maternal da mãe social, ela é ao mesmo tempo uma questão que pode trazer angústia e incômodos para o seu exercício, tanto da mãe, quanto dos filhos. Ela, ao mesmo tempo em que precisa compartilhar a maternidade com o outro, sabe que precisará romper com seus filhos, sem garantias de revê-los novamente.

Além da temporalidade, a questão salarial também marca essa maternidade enquanto menos usual e ambígua em relação ao olhar idealizado que a atravessa. Conforme já discutido, a atividade da mãe social, apesar de ser considerada um exercício materno, possui características e qualificações trabalhistas. Dessa forma, à mãe-social são assegurados direitos, tais como anotação na carteira de trabalho e previdência social, repouso semanal remunerado, férias, 13º salário, Fundo de Garantia do Tempo de Serviço (FGTS), entre outros; além de ter o risco de sofrer penalidades, tais como: advertência, suspensão e demissão. E se houver necessidade de seu afastamento, poderá ser colocada uma mãe-social substituta para o desempenho de suas tarefas.

Art. 5º - À mãe social ficam assegurados os seguintes direitos:

- I - anotação na Carteira de Trabalho e Previdência Social;
- II - remuneração, em valor não inferior ao salário mínimo;
- III - repouso semanal remunerado de 24 (vinte e quatro) horas consecutivas;
- IV - apoio técnico, administrativo e financeiro no desempenho de suas funções;
- V - 30 (trinta) dias de férias anuais remuneradas nos termos do que dispõe o capítulo IV, da Consolidação das Leis do Trabalho;
- VI - benefícios e serviços previdenciários, inclusive, em caso de acidente do trabalho, na qualidade de segurada obrigatória;
- VII - gratificação de Natal (13º salário);
- VIII - Fundo de Garantia do Tempo de Serviço ou indenização, nos termos da legislação pertinente. (BRASIL, 1987).

Ao mesmo tempo em que as mães sociais afirmam que se trata de um trabalho que o dinheiro não paga, elas descrevem o salário como fator que reforçou a escolha por essa profissão. Assim, percebemos uma mistura e contradição de papéis e aspectos, onde esse exercício profissional, por ser entendido como doação, acaba por refletir em respostas dúbias, e o salário recebido torna-se importante, e ao mesmo tempo não é.

O relato de uma mãe social das Aldeias SOS expressa um incômodo em relação à questão do salário. Ela trabalha há mais de 30 anos na função no estado do Paraná e durante a entrevista foi transmitido o seguinte:

O início não foi fácil. Trabalhar de domingo a domingo, em tempo integral, colocava à prova a auto-reconhecida vocação de Vera. Mas a dedicação não a incomodava, aliás, “tinha vergonha de receber salário” para fazer algo que gostava. O maior desafio se dava na adaptação com as crianças e, destas, com o novo ambiente (Vera Alice Simões – Mãe Social Aldeias SOS – Goioerê-PR) (MEUS..., 200?).

Vera Lúcia relatou sentir vergonha por receber um salário por realizar algo que tanto gostava de fazer, sentimento este que advém do lugar de cumprimento de missão, o qual as mães sociais ocupam. Exercer a função de uma maternidade idealizada, e que ao mesmo tempo recebe um salário por ser uma profissão, parece criar esse sentimento de incômodo, o que faz com que quase não sejam discutidas questões e direitos salariais a respeito dessa função.

Os próprios projetos ligados às mães sociais parecem reforçar tais pontos, já que, ao mesmo tempo em que contratam funcionárias, reforçam a necessidade da mãe social não exercer sua função pelo dinheiro. Assim, aquelas que desejarem apenas o salário, deixando isso explícito, são desqualificadas e consideradas como não tão competentes e adequadas para o trabalho.

França (2008) expõe a idêntica situação vivenciada em um trabalho realizado em um dado abrigo do Distrito Federal, onde presenciou o seguinte acontecimento:

Em vários momentos de conflitos entre as mães sociais e a direção do abrigo X” pudemos ouvir da direção em tom de queixa: “é que elas, as mães sociais, não estão aqui por amor, estão pelo dinheiro”. Como se fosse ilegítimo que alguém se dedique a um trabalho em função do recebimento que este lhe dá. (FRANÇA, 2008, p.2).

L’abbate (2004) questiona os termos “gosto e prazer”, já que são associados à execução de determinada atividade, e conseqüentemente colocados como algo que precede o desejo de receber um salário. Assim, ela propõe a ideia de que era “exatamente porque (...) recebia que o trabalho era realizado com gosto e prazer” (L’ABBATE, 2004, p.95). Pelo discurso das mães sociais, seria pecado pensar dessa forma e, a partir dessa análise, a evidência de uma dimensão de sacralidade do

trabalho fica maior nas falas analisadas. Desse modo, por um salário correspondente a um emprego de cuidadora social<sup>22</sup>, a mãe social executa muitas outras tarefas, desde a procura por escolas para matricular seus filhos sociais, até o apoio para a saída deles, seja através da adoção, seja pela reinserção familiar tentando desempenhar algum tipo de trabalho com essas famílias, e até mesmo quando se tornam maiores de idade e precisam se colocar no mercado de trabalho.

O salário é um analisador para se refletir sobre o ideal de maternidade, a relação que a mãe social estabelece com as crianças, a forma como ela se olha. Como radicalizar a questão da doação, se essa entrega está marcada também pelo dinheiro? O tempo de estada com os filhos, discutido neste capítulo, também é marcado pelo fato de ela ser empregada, e poder ser mandada embora, o que faria com que essa relação terminasse, e não em função do desligamento das crianças. Curioso que não apareceu nas entrevistas preocupação com perda de emprego e afastamento das crianças em função disso. Talvez porque a questão da maternidade se sobreponha de tal forma que dinheiro e o vínculo empregatício que as mantêm naquele lugar sumam.

O constrangimento em pautar a existência do salário, de afirmar que não faria diferença se se tratasse de um trabalho voluntário, aponta sentidos muito singulares para estar nesse lugar. O amor pelo trabalho, a entrega ao que faz e a cobertura religiosa contribuem para diminuir a função do dinheiro, que é fundamental em uma sociedade capitalista como a nossa. Ao se discutir salário, é a dimensão profissional que está em questão, que é o que elas não parecem querer destacar.

Nas entrevistas realizadas na Casa do Menor, o único que pontuou uma insatisfação com a questão salarial foi o pai social Francisco de Assis. Assim, ele disse:

A gente que trabalha na Casa do Menor... a gente trabalha... primeiro você tem que amar.... você faz um treinamento especial e você tem que gostar, você tem que amar como se fosse seus filhos, saber cuidar... é você cuidar dele com amor, é você cuidar dele dando um banhozinho, é como se fosse um filho... Retorno... nós não temos aqui, nós, pais sociais, nós só temos a carga de trabalho que só aumenta.

---

<sup>22</sup> Nome dos profissionais contratados para cuidar de crianças e adolescentes que se encontram, na sua maioria, em abrigos mais tradicionais, podendo atuar também em algumas casas-lares.

Mas a gente não tem retorno salarial, não tem retorno de melhora de salário, no momento não... desde quando nós entramos aqui é a mesma coisa até hoje; eles não falam a respeito de salário, só temos a nossa carga de trabalho, o cuidado com as crianças, mas não temos benefícios nenhum... é verdade. (Francisco de Assis – Pai Social – Casa do Menor – Sem religião definida – 48 anos – branco).

Francisco de Assis inicia sua fala ressaltando que é preciso amar as crianças e os adolescentes e cuidar como se fossem seus filhos, mas que, mesmo tendo todo esse empenho, não existe um retorno financeiro esperado. Ele, diferente das demais mães sociais, mostra de forma explícita sua insatisfação em relação à questão. Ele continuou e ainda disse também:

Não, não, não concordo com a carga horária; não sei te informar como poderia ser de bom pra hoje, mas a carga horária aqui podia ser 2 durante o dia, ou então um dia sim um dia não, ou 24 por 24, mas 48 é muito puxado, porque é muito puxado, porque se você trabalha aqui durante o primeiro dia de serviço, se você tiver de resolver alguma coisa na rua, alguma coisa da sua família; você tem uma vantagem, morando perto, a equipe nunca proíbe de você ir em casa, pelo contrário, você pode ir lá resolver, nós somos união né, mas se eu morasse longe de daqui do trabalho, você imagina minha mulher passando mal, minha filha passando mal, e eu dois dias aqui, duas noites sem poder ir em casa porque eu moro longe e não tem como voltar? Que chato né e a remuneração também é muito baixa. Pai social, hoje, aqui, pelo que nós fazemos, nós ganhamos o pior salário, pior salário de educador e faz a casa tá funcionando... porque o que eu não concordo aqui é que pai social, aqui na Casa do Menor, ele ganha menos do que um educador, sendo que no meu ver o pai social e a mãe social trabalha mais do que um educador... Eu acho que eles têm que colocar todo mundo como educador, eu acho que isso era o certo. Muito triste.... muito pouco salário. Olha eu vou falar pra você, eu sei que tá sendo gravado, mas eu vou falar a verdade: hoje na Casa do Menor eu não tenho suporte, se eu só tenho esse salário que eu ganho aqui, eu não tenho como sustentar a minha família. (...) Você imagina alguém que paga aluguel ganhando o que a gente ganha aqui hoje... a responsabilidade não tem maior, mas o salário é muito baixo. Mas acho que eles podiam ver isso, porque nós somos merecedores disso né. A gente se sente pouco reconhecido né. Mas pela equipe, pelo padre, somos conhecidos como pessoas de confiança, inclusive eu sou uma pessoa de confiança, graças a Deus sou reconhecido por isso né, então espero que um dia eles olhem pra gente também, como eles olham assim. (Francisco de Assis – Pai Social – Casa do Menor – Sem religião definida – 48 anos – branco).

Francisco de Assis pontua a carga horária como um problema, já que são 48 horas direto trabalhando no abrigo, o que traz dificuldades em conciliar com as

questões de sua vida particular. O educador social, que tem a profissão regulamentada por lei, trabalha em horário de expediente ou em escala de 24 horas, diferente dos pais sociais. A ideia que atravessa o exercício da mãe e do pai social, de oferecerem a ideia de família no abrigo, e ainda de ligar seus filhos sociais a Deus, parece que acaba influenciando para que se considere importante a permanência deles por período maior de tempo. A fala desse pai social marca a contradição desse lugar que é profissional, mas ao mesmo tempo se trata de um cumprimento de uma missão, e que, portanto, não abre espaço para discussões sobre aumento salarial e carga horária excessiva de trabalho.

Essa intensa carga horária é disfarçada em discursos de que eles estão ali de fato cumprindo uma missão, assim como fica evidente na fala de Natividade:

porque a gente acaba tendo que desenvolver um trabalho, que é uma carga horária cheia e há muitos problemas né de vivência, de relacionamento dentro da casa dos adolescentes... são muitos problemas; mas assim, o desejo de ajudar de estar ali... claro e evidente que a gente precisa de um emprego, mas é muito mais do que isso né, é muito mais do que isso, e assim foi.... (Natividade – Mãe-Social – Casa do Menor - Católica praticante - 55 anos - branca).

Segundo Natividade, ser mãe social é mais do que um emprego, e esse olhar abre espaço para que questões relacionadas à esfera trabalhista não sejam priorizadas e sejam deixadas de lado, porque o seu cumprimento parece exigir uma entrega e uma doação e não um reivindicar direitos. Natividade continua e fala também:

porque muitas vezes a gente vai, a gente tá indo pro novo ali, a gente tá indo pela oportunidade de trabalho né uma oportunidade que você vai com seu dinheiro, mas depois não... depois de tanta dificuldade, tantas coisas, e tu permanece e tu já percebe que... claro que o dinheiro é importante, mas você percebe que é por algo mais, é algo mais, é você querer que dê certo, é você querer que aquele garoto cresça e tu sente de vê, não só o crescimento dele, mas o crescimento humano dele e é isso entendeu? E não adianta... se você não se modificar a forma que às você pensa, você não fica, não permanece muito tempo... Meu Deus é preciso ter paciência hein. (Natividade – Mãe-Social – Casa do Menor - Católica praticante - 55 anos - branca).

Natividade diz que o dinheiro é importante, mas que não se permanece sendo mãe social por ele. Segundo ela, a maneira como cada mãe social lida com as

dificuldades parece definir quem fica ou não, já que os desafios são muitos e o valor salarial precisa valer a pena para aquele que ali ocupa esse lugar.

A questão salarial, que marca e expõe a ambiguidade da mãe social, parece ser camuflada através do discurso de que se trata de um trabalho que tem um algo a mais, ou seja, um cumprimento de missão, que deve ser marcado por questões que vão além de uma necessidade por um emprego, e que estejam vinculadas ao desejo de cuidar e salvar crianças.

Todavia, por mais que se procure camuflar ou se fazer calar aquilo que escapa à idealização e à naturalização do lugar da mãe social, as suas contradições de alguma forma vêm à tona. Conforme já pontuado, a mãe social é ligada ao cumprimento de uma maternidade sacralizada, e que parece ser constantemente remetida ao lugar de Maria, mãe de Jesus, enquanto um exemplo perfeito de mãe a ser seguido. E Maria também ocupa um lugar dúbio, na medida em que ao mesmo tempo que é tida como a mãe dócil, também legitima um lugar de visibilidade e força para a mulher. No capítulo seguinte, irei dar continuidade à discussão dessas contradições e dessa maternidade híbrida marcada pelo sacrifício, refletindo quais pontos de semelhança existem entre as mães sociais e Maria, já que as atitudes das mesmas foram comparadas com a postura de Maria aos pés da cruz, acompanhando seus filhos mesmo em grande sofrimento, mas sem nunca abandoná-los ou deixá-los.

## 6 A INSTITUCIONALIZAÇÃO DE MÃES SOCIAIS: UMA TENTATIVA DE PRODUZIR MÃES “PERFEITAS”?

Conforme mostrei no capítulo anterior, a ideia de maternidade veio sendo construída de maneira idealizada, sendo atravessada por muitos acontecimentos históricos e ideias religiosas que reforçam esse lugar como algo naturalizado. A construção do feminino recebeu inúmeras influências históricas e sociais que o colocaram na posição de inferioridade em relação ao masculino, sendo até mesmo suprimidos da história acontecimentos que se afastaram dessa verdade criada, assim como a existência de deusas, como Asherah, no período da História Antiga.

Ainda hoje, apesar de várias tentativas e ações de mudança promovidas pelo movimento feminista, essas ideias exclusórias ainda atravessam o cotidiano das mulheres, sobretudo das mães sociais. Tais concepções parecem ter uma grande utilidade no contexto das mães sociais, para que elas deem conta de um problema social, de milhares de crianças e adolescentes acolhidos em abrigos, que precisam de cuidados. Até o final do século XVIII, havia um perfil de mãe que não se responsabilizava pelos cuidados de seus filhos, deixando-os aos cuidados de amas de leite ou nutrizes, até que atingissem uma idade com maior autonomia. Após esse período, notou-se o quanto o número de óbitos de crianças era bastante acentuado e que isso significava um prejuízo para o estado, o que representava menos pessoas trabalhando, e maiores custos com doenças e tratamentos.

Com o intuito de diminuir o número de mortalidade infantil, passou-se a cultivar a ideia de que a mulher brasileira, desde o seu nascimento, precisava ser educada “para dentro”, criada para servir, para ser obediente, casar, respeitar seu marido, ter filhos, ser dona de casa, sujeitar-se a um trabalho exaustivo, sem folgas ou reconhecimento.

Os anos 1960, 1970 foram cruciais para a construção de outras formas de se ver a mulher. A pílula anticoncepcional, a consolidação da entrada no mercado de trabalho, o fortalecimento dos movimentos feministas, os valores perpetrados pelo movimento *hippie* são alguns fragmentos que podemos resgatar para ilustrar a ampliação do feminino que veio se construindo nas últimas décadas. Mais recentemente, nos anos 1980 e 1990, o desenvolvimento das tecnologias de reprodução assistida separou de vez, ao menos como possibilidade, sexo e reprodução (LOURO, 1999).

Mesmo experimentando essas mudanças, ainda assim o feminino permaneceu atravessado pelas ideais de que toda mulher nasceu para ser mãe, o que vem influenciando o lugar ocupado pelas mães sociais. Essa concepção de feminino tinha o objetivo de transformar essas mulheres em pessoas “capazes” de oferecer um cuidado considerado mais adequado para as crianças e adolescentes, já que parecem se portar enquanto mulheres-mães-donas-de-casa idealizadas pela sociedade.

Assim, essa idealização e moralismo atravessam sua função, sendo um atributo fundamental para lhes dar qualificação na educação de seus filhos sociais. Essa idealização e moralismo, segundo Rago (1997), influenciam a configuração de duas espécies de mulheres “opostas”: uma identificada como religiosa, vinculada à imagem de Maria, mãe de Jesus, e assexuada, apesar de ser mãe; a outra seria a pecadora, que busca os prazeres mundanos (RAGO, 1997).

Com isso, para essas mães se tornarem esse modelo de mãe inspirado na Virgem Maria, será preciso criar um ambiente que possibilite a fabricação desse perfil materno, e o processo de institucionalização será discutido como um fator importante para obter tal objetivo.

Dessa forma, o que se pretende estudar nesse capítulo é de que forma essas mães sociais são produzidas e fabricadas no contexto dessas instituições, para que venham se tornar, ou pelo menos tentar ser, o modelo de mãe inspirado em Maria, mãe de Jesus, no cotidiano dos abrigos. Segundo Goffman (1961), esse processo de institucionalização, por meio do estado de clausura tem o propósito de levar os indivíduos a construir novos valores que auxiliem na adaptação e na conversão para um novo mundo. Ou seja, esse isolamento se torna fundamental para que os indivíduos sejam capazes de habitar esse novo mundo, diferente daquele que participava antes. Assim, esse processo de institucionalização pode auxiliar no compromisso e adesão das mães sociais a esse contexto de maternidade idealizado.

## 6.1 A RECLUSÃO DOS ABRIGOS E A CRIAÇÃO DO LUGAR DAS MÃES SOCIAIS

Como foi visto no capítulo anterior, a maternidade, apesar de ser um lugar construído socialmente, é colocada como algo que vem da essência da mulher, sendo uma função sacralizada, aspectos reforçados pelo olhar da religião. Conseqüentemente, para que as mães sociais sejam capazes de propagar esse

sagrado no espaço do lar, é preciso estarem bem integradas e enquadradas nesse sistema de ideias que reforçam essas questões.

Berger (1985) discute que os padrões de comportamentos e ideias que precisam se tornar efetivos para estabelecer certo tipo de convivência em sociedade passam por um processo de legitimação. Essa legitimação auxilia como uma forma de manutenção da realidade e a religião, historicamente, se tornou um instrumento efetivo nesse processo. “A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas” (BERGER, 1985, p.45). Desse modo, a realidade do mundo social se funde à ideia do sagrado, permitindo explicações que estão além dos sentidos e atividades humanas, mantendo o mais oculto possível o caráter de que fora construído socialmente. A proposta seria manter no esquecimento que esta ordem foi estabelecida pelos homens e se mantém por meio de seu próprio consentimento.

Conseqüentemente, a religião se torna um veículo de legitimação para manter indivíduos em uma determinada realidade e, no caso das mães sociais, auxilia a manter e construir estruturas de pensamentos ligadas ao mundo religioso. Nesse mundo religioso, ou seja, nesse sistema de ideias em que as mães sociais precisam estar imersas e estruturadas, é importante que se assegure uma estrutura de plausibilidade. Para aqueles que possuem o desejo de se converter ou se manter em determinada religião, é necessário se desligar do contexto que dava sentido à sua estrutura de plausibilidade antiga e colocar-se intensamente, e até mesmo de forma exclusiva, para servir as regras da nova realidade. Vemos isso ocorrer com as mães sociais, na medida em que devem morar nos abrigos ou dedicar-se de forma intensa aos cuidados das crianças e adolescentes acolhidos, abdicando de sua vida externa.

Maria do Céu, mãe social, fala como sua rotina se torna intensa devido ao trabalho no abrigo, o que dificulta ter uma programação de passeios e saídas em suas folgas. Assim, ela diz que:

Já chego cansada, eu praticamente à tarde eu durmo, no outro dia que a gente tá recuperado a gente já tem que voltar, e a rotina continua, entendeu? E assim, se eu já não era de sair, de passear, de farrear....  
(Maria do Céu – Mãe-Social – Caso do Menor - Católica praticante - 45 anos - branca).

O convívio e a dedicação intensa apontados por Maria do Céu demonstram como essa estrutura de plausibilidade é construída nesses abrigos. As 48 horas que são dedicadas aos cuidados das crianças e dos adolescentes são muito intensas e, quando se chega em casa, os esgotamentos físico e mental ocasionados pelo trabalho fazem com que essas mães, muitas vezes, optem pelo descanso e deixem de lado programas pessoais, assim como Maria do Céu relatou. Dessa forma, a renúncia acaba sendo um caminho percorrido por muitas mães sociais que deixam de realizar projetos e outros objetivos em prol da missão que cumprem nesses abrigos.

Uma entrevista no site das Aldeias Infantis SOS também expressa essa dedicação e renúncia de uma mãe social que, ao ser questionada sobre a opinião de amigos e familiares sobre seu trabalho, relata que: “Eles não entendem, não acreditam. Já me disseram que eu deveria parar de trabalhar e começar a me divertir. Mas eu falo para eles que minha felicidade está aqui” (MEUS 45..., 200?).

Goffman (1961) propõe o conceito de instituições totais, afirmando que algumas instituições têm características mais fechadas do que outras. Esse fechamento se dá pela barreira criada em relação ao mundo externo e o controle de saída de seu espaço, que podem ser expressos por meio de questões físicas, como por exemplo: “portas fechadas, paredes altas, arame farpado, fossos, água, florestas ou pântanos” (GOFFMAN, 1961, p.16).

Assim, Goffman coloca alguns exemplos de instituições totais tais como “casas para cegos, velhos, órfãos e indigentes (...), sanatórios para tuberculosos, hospitais para doentes mentais e leprosários (...) cadeias, penitenciárias (...) quartéis, navios, escolas internas” (GOFFMAN, 1961, p.16-17). Além desses, ele cita os locais que servem de instrução religiosa como os mosteiros, conventos e outros claustros. Nesses espaços, sob uma mesma autoridade, os indivíduos tendem a passar por todos os seus aspectos da vida, tais como: trabalhar, dormir e descansar. Eles fazem suas atividades diárias junto com outras pessoas, e são tratados da mesma forma, com horários preestabelecidos de acordo com um sistema de regras estabelecido pelo local.

Porém, conforme já foi pontuado no capítulo dois dessa tese, e também de acordo com Arpini (2003), as instituições de abrigos atuais passaram por reformulações influenciadas pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, o que contribuiu para a mudança em suas rotinas, deixando de apresentar características

extremamente rígidas e penosas em seu cotidiano, assim como ocorria nas instituições totais explicadas por Goffman (1961).

Os abrigos hoje são menores, com espaços que mantêm mais a individualidade de cada jovem – assim como já foi exposto em relação à Casa do Menor, que possui características de casas de famílias de classe média – além de manterem a institucionalização temporariamente, estimulando o retorno para suas famílias de origem ou a colocação em família substituta. Porém, na prática, muitas crianças e, principalmente, adolescentes permanecem em situação de abrigo por muitos anos, já que a maioria das famílias cadastradas no Sistema Nacional de Adoção e Acolhimento (SNA) cultiva preferências por adotar bebês e crianças menores de cinco anos sem nenhuma deficiência ou doença grave.

Assim, mesmo com as mudanças ocorridas ao longo dos anos nesses abrigos, de acordo com Arpini (2003), não há uma garantia para que certos abusos e ações exclusórias, características marcantes das instituições totais, deixem de ocorrer nesse novo modelo.

Desse modo, os abrigos de crianças e adolescentes possuem traços que se encaixam na definição das instituições totais, já que são espaços mais fechados do que outros e possuem essa característica do controle e da disciplina em seu dia a dia. Na Casa do Menor São Miguel Arcanjo, há alguns aspectos que se assemelham às instituições totais: as mães sociais dormem e trabalham no mesmo local, com horários e rotinas preestabelecidas para o funcionamento da casa, e estão sempre preocupadas com o controle e a disciplina de seus filhos sociais.

Sobre essa preocupação com o controle das crianças, Encarnação fala um pouco sobre seu desafio no dia a dia com seus filhos sociais:

No nosso caso aqui, é aquela coisa.... os bebês... cuidou, deu carinho, deu alimento, eles já dormem, os outros não, já são mais agitados, são maiorzinhos, (...) eles são elétricos (...), a gente sente, chama atenção, mas daqui a pouco eles vêm com carinho pra gente, entendeu? (...) porque quando eu fiz: oh não mexe nisso, não mexe na torneira, eu pensei que eles nem iam mais chegar perto... mas não! Daqui a pouco eles esquecem... (Encarnação – Mãe-Social – Casa do Menor - Católica praticante – 52 anos - branca).

Encarnação expressa, em sua fala, a necessidade de repetir algumas vezes sobre como deve ser a conduta das crianças na casa, apontando onde pode ou não ser mexido e explorado por seus filhos sociais. E como eles se esquecem, a repetição

de sua fala de proibição precisa entrar em cena, até que se aprenda o comportamento visto como mais adequado dentro daquele espaço.

Imaculada também fala sobre a existência de regras no abrigo, o que facilita que ela desempenhe seu trabalho de cuidar e organizar a casa.

Eles têm livre acesso à casa, mas tudo com regras, tudo com hora. Hoje mesmo, eu tinha um monte de coisa pra fazer dentro de casa... eles ficaram dentro de casa, aí eu já lavei tudo: roupa de cama, arrumei a casa, e daqui a pouco eles vão almoçar e descansam uma horinha (Imaculada – Mãe Social – Casa do Menor - Evangélica praticante – 52 anos - morena).

As regras do abrigo se misturam e se fundem em sua rotina diária, podendo ter diferenças de acordo com a realidade de cada casa. Na casa das crianças de zero a cinco anos, as mães sociais chegam às oito da manhã, mas caso necessitem levar alguma das crianças ao médico, chegam mais cedo para trocar o plantão com a mãe que está saindo. Ao receber o plantão, uma mãe passa para a outra informações de como foi a rotina nos últimos dias na casa. Nesse momento, as crianças já tomaram banho e as que necessitam ser medicadas já o foram antes da troca do plantão. Ainda antes da troca do plantão, elas tomam café juntas, se reunindo próximo da mesa para rezarem: os bebês ficam em suas cadeirinhas ou em cercadinhos. Após a oração, a mãe social seleciona uma das crianças mais velhas para jogar o dado, e dependendo da palavra da Bíblia que cair, elas conversam sobre aquele assunto com eles.

Entre nove e dez horas da manhã, a mãe social já se organiza para iniciar o preparo do almoço de seus filhos sociais. A outra mãe social troca as fraldas daqueles que necessitam, e as demais crianças ficam brincando até o horário do almoço. Na hora do almoço também é realizada a oração juntos, e em seguida a refeição é servida por volta das 11 e meia da manhã: os bebês almoçam primeiro e, logo após, os maiores também são servidos. A grande maioria são bebês e recebem os alimentos na boca, enquanto os maiores, com três a cinco anos almoçam na cadeirinha.

Logo após a refeição, elas trocam as fraldas daqueles que necessitam, escovam os dentes e vão para o descanso, e permanecem até mais ou menos umas 15h. Um pouco antes desse horário, a mãe social inicia o preparo das mamadeiras para servir para as crianças assim que elas acordarem. Algumas vezes, as mães sociais relatam que as crianças acordam bem antes das 15h, mas elas se revezam para deitar junto delas para que permaneçam deitadas no quarto.

Após levantar do sono da tarde e tomar a mamadeira, elas ficam brincando até a janta. E no meio dessas interações entre as crianças, as mães sociais procuram intermediar com base nas palavras da Bíblia que estão inscritas no dado do amor, já que precisam abordá-lo de uma forma mais lúdica.

Divina trabalha na casa das crianças entre zero a cinco anos e conta um pouco sobre sua rotina:

Além do dado, tem a oração que é feita duas vezes por dia, de manhã e quando vai dormir; ah... minto.. tem na hora do almoço... é de manhã, na hora do almoço, no lanche não, e à noite, é três vezes ao dia. Fora o dado e a oração não. Só se a psicóloga passar um filme evangélico, ou um filme católico mesmo. Aí assiste junto e depois conversa sobre o filme. Mas o resto é brincadeira de criança mesmo, semana passada ela veio e fez um círculo sobre o respiratório, e começamos a respirar; ela começou a perguntar sobre as partes do corpo. Achei super legal também porque vai ensinando a criança a se desenvolver né, ensina um pouco de ciência, né. (Divina – Mãe-Social – Casa do Menor - Evangélica não praticante - 43 anos - parda).

Divina relata que, além das orações e da atividade do dado do amor, algumas vezes a psicóloga passa filmes evangélicos ou católicos para as crianças e em seguida conversa com elas a respeito do conteúdo que assistiram.

No final do dia, por volta das 17h, os bebês jantam, depois tomam banho e vão novamente dormir. Os que possuem mais de dois anos assistem televisão e brincam mais um pouco antes do banho e ir para a cama. Durante a madrugada, as mães sociais relatam não conseguir dormir direito por permanecerem vigiando os bebês.

Conforme já pontuado nos capítulos anteriores, ir à missa também faz parte da regra da casa, e mesmo os bebês também comparecem no domingo marcado:

Os menores não entende muito né, vai mais como um passeio, mas eu acho bonito também porque está ensinando que tem algo além, a vida espiritual, eu acho legal isso. E também tira um pouco da casa né. (Divina – Mãe-Social – Casa do Menor - Evangélica não praticante - 43 anos - parda).

Fotografia 1 – Igreja da Matriz (Paróquia São Miguel Arcanjo)



Fonte: Elaborada pela autora (2019).

Já na casa das crianças de seis a 12 anos, observa-se uma outra rotina de cuidado das mães sociais. A troca de plantão também ocorre às 8h da manhã, com a casa já organizada, todos de banho tomado, e aqueles que necessitam também estão medicados.

Primeiro dia a gente chega, né, tá tudo organizado, eles têm a medicação, de manhã, de tarde e de noite; quando eu chego no primeiro dia. Eles já estão medicados, alimentados e higienizados, já fazem a higienização de manhã, eles se alimentam né bastante, eles gostam de comer, graças a Deus, que eles gostam, que bom que não tem dificuldade nenhuma nenhuma pra se alimentar, entendeu? Eles se alimentam direitinho... eu faço o almoço, eu faço a parte da... parte da cozinha né, dou o almoço dos meninos, dou a medicação junto com o pai social. (Maria do Perpétuo Mãe-Social – Casa do Menor - Católica praticante - 43 anos – branca).

Antes da troca de plantão, eles tomam o café da manhã, fazem a oração do Pai Nosso e Ave Maria e jogam o dado do amor, para saber qual palavra de Deus irão praticar naquele dia.

Sim, nós temos o dado do amor, no caso na hora do café da manhã, no segundo dia de plantão, então é feito uma oração né, com todos na hora do café, no almoço e o jantar; eles fazem o agradecimento né, uma prece de agradecimento né, e faz o Pai Nosso e Ave Maria, é católico, independente de religião. E é jogado o dado com a palavra,

e a gente trabalha a palavra ao longo do dia. Aí, a atividade, eles brincam, a atividade deles assim... a gente brinca muito, a gente escreve, pinta né? (Maria do Perpétuo – Mãe-Social – Casa do Menor – Católica praticante – 43 anos – branca).

É curioso notar na fala de Maria do Perpétuo que eles fazem as orações do Pai Nosso e Ave Maria, independente da religião, apesar de serem orações católicas. Na rotina da casa, mais uma vez se percebe a tentativa de se universalizar o catolicismo como algo que se expressa independente da religião das crianças ou das mães sociais.

Continuando com a descrição da rotina e regras da casa, as mães sociais relatam que alguns estudam de manhã e se arrumam cedo para ir para a escola, enquanto aqueles que só vão na parte da tarde fazem as tarefas escolares com o auxílio delas e depois vão brincar.

Aí, alguns estudam também né, aí tem apostila do colégio, aquele processo pra gente poder ajudar né. Aí eu ajudo também na apostila da escola, os que têm, né.... muitos não têm coordenação motora, aí a gente procura incentivar né na coordenação motora, com lápis de cor, essa atividade de escrever, na base de papel, com lápis de cor, a gente tem tudo... (Maria do Perpétuo – Mãe-Social – Casa do Menor - Católica praticante – 43 anos – branca).

Ainda na parte da manhã, a mãe social inicia o preparo do almoço, ao mesmo tempo em que tenta organizar os estudos e as brincadeiras na casa, com o apoio do pai social. Na hora do banho, a mãe social só se responsabiliza pelas meninas, enquanto o pai social cuida dos meninos, além de ajudá-los a se vestir, porque alguns ainda possuem dificuldade.

Aí o pai social fica com a parte dos meninos né, negócio de banho, porque são meninos né, são homens né então precisa de uma ajuda de homem; então se precisa da ajuda da mãe social, a gente está junto né porque eles não sabem se vestir né, a gente ajuda, alguns não sabem se vestir né, aí faço com eles tudo o que uma mamãe faz com um filho de sangue, de coração, por amor, tudo.... é uma mãe mesmo né aí acaba se tornando a mãe né, mãe verdadeira mesmo, a gente conversa e acaba falando é meu filho, não é todo dia, é dois dias, mas durante a semana, durante o mês, você acaba ficando bastante tempo com eles, entendeu? (Maria do Perpétuo –Mãe-Social – Casa do Menor – Católica praticante – 43 anos – branca).

A mãe social Maria do Perpétuo relatou que o pai social dá banho nos meninos porque nessa hora eles precisam de ajuda de um homem. Parece que existem também na casa tarefas voltadas para homens e outras para mulheres. Percebi também que só as mães sociais cozinham e os pais sociais parecem ficar mais na função de colocar ordem na casa, sustentando um modelo tradicional de família. Toda vez que uma das crianças fazia alguma birra, notei que o pai social era acionado para colocar limites nelas.

Na rotina da casa das crianças de 6 a 12 anos, existem os momentos das brincadeiras que ocorrem antes do almoço ou na parte da tarde, após o descanso.

Aí, as atividades né... aí é o processo do papelzinho, lápis de cor, giz de cera, tinta guache né, eles gostam muito, se divertem bastante. E brincam muito ao ar livre, ao ar livre a gente brinca de futebol, a gente solta pipa, a gente brinca de futebol, até eu viro goleira de vez em quando (risos), mas a gente acaba interagindo com eles né, o pai social é o narrador do jogo né, ele que narra o jogo e a gente brinca entendeu, assim a gente inventa uma brincadeira né, aí eles gostam muito né de brincar, adoram brincar, de jogo de montar também, de quebra-cabeça... é porque é um trabalho que concentra eles, ficam concentrado né, eles ficam montando até conseguir montar direitinho, e ainda me ensinam hein, porque eu sou muito boa pra montar não... (Maria do Perpétuo – Mãe-Social – Casa do Menor – Católica praticante – 43 anos – branca).

As mães sociais participam das brincadeiras e fazem uma mediação na relação entre as crianças, quando ocorre algum tipo de desentendimento em meio às atividades. Nesses momentos, o dado do amor as auxilia para controlar as brigas e os acessos de raiva.

Então, à medida que sai a palavra, né, aí caiu: ver Jesus no outro, aí dá um exemplo né, aí geralmente ou eu ou o pai social dá um exemplo para eles assim né: quando uma criança tá brincando com um amiguinho... na forma deles, bem infantil né, pra poder eles entenderem né, então tem que amar, aí a gente fala sempre falando o motivo de não brigar... não briga, de não ficar com raiva, de não xingar entendeu? Sempre ver Jesus, Jesus ama a todos, entendeu? Aí eles interagem assim, com uma palavrinha, simples e direta, entendeu? Na igreja já é de outra forma, porque são pessoas que já entendem mais, mas eles recebem bem e captam rapidinho. Aí durante o dia fica aquela palavra, aí sempre quando dá aquele atritozinho, a gente usa a palavra do dia. (Maria do Perpétuo – Mãe-Social – Casa do Menor – Católica praticante – 43 anos – branca).

Maria do Perpétuo, ao trabalhar com o dado do amor, me conta como eles fazem para escolher qual criança irá jogar o dado no momento da atividade:

Não... escolhe alguém... sempre alguém joga, um menino diferente, aí eles não sabem ler né, aí a gente lê a palavra e eles já sabem né: amar o próximo, amar o inimigo, ver Jesus no outro, não é isso? (ela se refere a um dos meninos que estão próximos e acompanham a entrevista). Ele gosta de jogar o dado, lá na igreja ele também gosta de jogar o dado, não é isso? (Ele pergunta para o menino, que responde positivamente com a cabeça). (Nesse momento ela vai buscar o dado para me mostrar) Tá vendo, aí tem: ser o primeiro a amar, amar a todos, ver Jesus no outro, e aí joga e a gente fala da palavra. (Maria do Perpétuo – Mãe-Social – Casa do Menor – Católica praticante – 43 anos – branca).

Fotografia 2 – Dado do Amor



Fonte: Elaborada pela autora (2019).

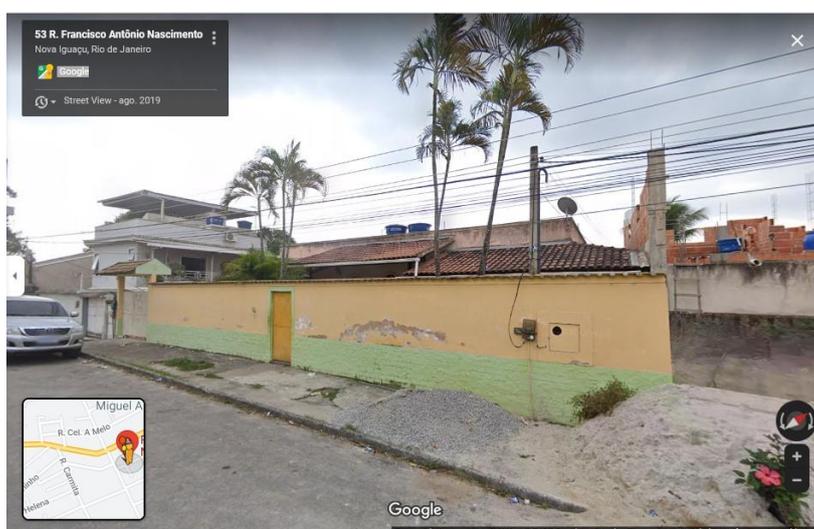
Na casa dos jovens com deficiência, o que difere na rotina é a dificuldade de alguns em ir participar da missa no quarto domingo na Igreja da Matriz. E com isso, o pai social relatou que coloca a missa para eles acompanharem na televisão de manhã, na hora do café, de tarde junto com o almoço e à noite, no jantar.

As mães sociais reforçam que há regras em todo o funcionamento da casa, apesar de Imaculada, por exemplo, ter expressado em sua fala, anteriormente, que há acesso livre por todo o espaço do abrigo. A “liberdade” parece ser agir dentro dos limites e fronteiras das regras da casa, de modo fabricado e controlado. Parece que

tudo que for de acordo com aquilo que se preze como mais adequado pode ser feito com liberdade.

As casas onde residem as mães sociais da Casa do Menor são espaços demarcados por portões altos, e nas suas fachadas percebe-se um colorido, verde-limão, amarelo e laranja, um pouco desbotadas com o efeito do tempo e da chuva, que se diferem dos abrigos tradicionais, com aspectos de uma instituição asilar, com prédios com cores neutras, como o cinza e o branco. As duas casas que visitei da Casa do Menor se chamam Herbalife (crianças de zero a cinco anos) e Reviver (crianças de seis a 12 anos); de acordo com umas das mães sociais, o padre foi quem deu esses nomes para as casas, sendo que a primeira possui esse nome porque ali tinha muito mato antes de iniciar as atividades com as crianças, e a segunda porque o propósito da casa era levar uma nova vida para as crianças. A casa Reviver, desde o ano passado, passou a acolher os jovens com deficiência. Essas casas se localizam no mesmo terreno, e possuem como vizinhos os moradores daquela região. Não possuem segurança na entrada e nem placas que identifiquem aquele espaço como um abrigo, sendo bem fácil de ser confundido como um lar de alguém ou alguma família que ali habite.

Fotografia 3 – Casa Herbalife (Crianças de zero a cinco anos)



Fonte: Google Maps (2021).

Fotografia 4 – Casa Reviver (Crianças de seis a 12 anos / Jovens com deficiência)



Fonte: Google Maps (2021).

Fotografia 5 – Sede da Casa do Menor São Miguel Arcanjo



Fonte: Google Maps (2021).

No quintal da frente existe um pequeno parquinho, com escorrega, balanço e alguns banquinhos de concreto. Seu aspecto demonstra estar abandonado e sem uso há algum tempo. Todas as vezes que visitei o abrigo nunca vi o mesmo sendo utilizado. No interior dessas casas, existe uma sala bem extensa onde as crianças podem correr e brincar, com sofás, uma mesa onde fazem as refeições e rezam, e

uma estante com uma televisão. Além disso há uma mesa pequena, que fica no canto da sala, próximo à entrada dos quartos, com várias fotos e imagens de Nossa Senhora: em algumas ela está só e, em outras, com Jesus em seu colo.

Os quartos são mantidos trancados porque, segundo as mães sociais, as crianças fazem muita bagunça e desfazem a arrumação que elas criaram; eles só são abertos no momento do banho para pegar roupas limpas e quando uma criança pede para dormir. Nos quartos das mães sociais existem três camas, uma escrivaninha e um guarda-roupa onde guardam seus pertences. Na escrivaninha, ficam cadernos em que devem escrever os relatórios diários da casa, as intercorrências e a manipulação das medicações. O quarto dessas mães fica ao lado dos quartos das crianças para que possam estar atentas a alguma necessidade de seus filhos sociais durante a madrugada. Todas as janelas e portas possuem grades para evitar que alguém saia sem ser percebido.

Goffman (1961) discute que, como os abrigos possuem traços de instituições totais, para se viver nesses locais será necessário fazer parte de um mundo que reforce esse lugar e o atualize constantemente. Segundo o autor, “toda instituição conquista parte do tempo e do interesse de seus participantes e lhes dá algo de um mundo; em resumo, toda instituição tem tendências de ‘fechamento’” (GOFFMAN, 1961, p.16). Tal fechamento ocorre justamente porque é preciso colocar o sujeito em um mundo, que é separado de outros, para reforçar o “compromisso e adesão” (GOFFMAN, 1961, p.148) às regras institucionais.

O compromisso de morar nos abrigos ou de estar numa escala de trabalho onde sua presença é intensa faz com que haja adesão por parte delas por esse novo mundo, contexto que deve reforçar constantemente seu lugar idealizado, onde precisam ser mães e religiosas e, conseqüentemente, grandes exemplos para as crianças e adolescentes, numa espécie missão salvacionista.

O padre responsável pelo abrigo ressalta a importância das mães sociais como algo fundamental para que o processo educativo com as crianças e os adolescentes funcione. Para isso, conforme já foi visto, elas precisam seguir rotinas e atividades estabelecidas pelo abrigo, tais como assistir às missas e participar de algumas reuniões com a equipe técnica, para praticarem também as tarefas do dado do amor.

Divina, mãe social, explicou que, antes de abordar os assuntos sobre a casa nessa reunião, elas também fazem oração, desenvolvem a atividade do dado e falam sobre Deus:

Aí ela (assistente social) pediu o dado, aí eu disse que hoje foi “Amar a todos”; aí ela utilizou a palavra que fez com as crianças, e fez a reflexão, falou de Deus. E começou assim a reunião, e depois foi para os assuntos assim da casa, que às vezes precisa dialogar. Primeiramente aqui na empresa começa qualquer atividade ou aqui na casa ou na sede, primeiramente com a parte de oração; a parte espiritual né, lê a palavra do dia, e a oração que a gente faz com a criança, ou o Pai Nosso ou Ave Maria ou Santa Maria. Aí a gente faz a oração, aí quando termina a oração é que a gente joga o dado na primeira parte da manhã, aí depois vai tomar o café; aí à noite a gente fecha também com a oração. (Divina – Mãe-Social – Casa do Menor - Evangélica não praticante – 43 anos – parda)

Fiquei intrigada com o fato de a assistente social fazer uma abordagem religiosa, estimulando as mães sociais a rezar e a realizar a atividade do dado do amor, o que seria uma prática antiética já que o exercício dessa profissão deve respeitar a religião de cada criança e de sua família, estimulando a laicidade nesses espaços.

O catolicismo parece estar tão normalizado nesse abrigo, que é interessante notar que, ao ser questionada se havia alguma atividade religiosa para as mães sociais, Divina responde que não, assim como Maria do Céu e Encarnação. Rezar, falar sobre Deus, assistir missa, ou realizar a atividade do dado não foram apontados por elas como práticas religiosas. Parece que tais atividades estão mais relacionadas a uma rotina da casa do que algo que a extrapole.

O trabalho realizado com as mães sociais era para que o relacionamento entre elas, no contexto da casa, segundo Chiera (2015), estivesse baseado na união e amor mútuo, para que seus filhos sociais encontrassem um local com relações consideradas por eles enquanto sadias, amplas e harmoniosas. Para o padre, é importante que as mães sociais estabeleçam entre si um relacionamento de amor mútuo, que favoreça o contágio dos jovens, gerando neles a sensação de ser amados e a de amar. “Cada educador, como uma pedra de um mosaico, deve tornar-se parte de um corpo e criar comunhão e, assim, cada um se torna expressão de Deus, e, juntos, se mostra o rosto dele mais completo” (CHIERA, 2015, p.109).

Assim, o processo de institucionalização passado pelas mães sociais, para que elas tenham um compromisso e adesão a esse novo mundo, parece colocá-las na posição de se tornarem essa expressão de Deus citada por Chiera, com o intuito de

se produzir e acentuar uma entrega e dedicação das mesmas aos cuidados dos jovens acolhidos.

Chiera (2015) faz uma comparação entre Deus e uma mãe:

Deus como mãe: 'Sereis amamentados, sereis carregados, sobre as ancas e acariciados sobre os joelhos. Como uma pessoa que a sua mãe consola assim eu vos consolarei' (Isaías 66,12-13). Por acaso, uma mulher se esquecerá da sua criancinha de peito? 'Ainda que as mulheres se esquecessem, eu não me esqueceria de ti. Eis que te gravei nas palmas da minha mãe' (Isaías 49, 15-16). Deus tem a capacidade de amar o menino como uma mãe: dá a vida, alimenta, beija, abraça, carrega nos braços, perdoa e ensina a falar (CHIERA, 2015, p-104-105).

Nessa citação, Deus é comparado a uma mãe, em relação ao cuidado e atenção aos seus filhos; para Chiera, uma mãe, assim como Deus, seria alguém com a capacidade de amparar e educar seus filhos em qualquer circunstância. Ele afirma que Deus ama como uma mãe, o que traz novamente o viés da idealização desse lugar maternal, e conseqüentemente reforça que a mãe social precisa amar também como Deus.

Essa comparação entre Deus e a mãe me remeteu à discussão sobre o Deus Javé e o processo de consolidação do monoteísmo feita no capítulo anterior. Quando o monoteísmo subtraiu os demais deuses da época, construiu-se a ideia de um deus masculino, porém assexuado. E no momento em que o padre faz essa comparação, me remete a uma curiosa reflexão, na medida em que Deus, apesar de ser equiparado com uma mãe, representa essa figura masculina, sem seios, e sem a necessidade de sexo para procriação. Será então essa comparação mais um atravessamento da ideia de que a mãe social é uma mãe assexuada, que não expressa sua feminilidade de outras formas?

Chiera (2015) continua e afirma que esses jovens só permanecem em um local se encontrarem alguém que os acolha e se tornem pais e mães deles, não exercendo apenas tal função pelo emprego e salário. O padre explica que todos no projeto tentam amar os meninos com toda a força, mas como possuem amor limitado, muitas vezes possuem dificuldades em orientá-los. Dessa forma, ele explica que todos precisam se esforçar em merecer a presença de Jesus nas casas para que ele mesmo esteja à frente de todo o processo educativo destes jovens.

Sua presença é o amor do qual os meninos precisam. Ele é o psicólogo que penetra no coração e na alma. Ele, melhor do que ninguém, conhece os meninos e seus traumas. Ele é o salvador, pode resgatar e salvar tudo. Sabe como o ser humano deve viver para ser feliz. É o pedagogo e o mestre, pode acompanhar, ajudar no crescimento e no desenvolvimento, segundo a necessidade de cada um. Ele é capaz de alcançar o âmago do coração humano. Dessa forma, a ação educativa de psicólogos, pedagogos e outros profissionais se torna mais eficaz (CHIERA, 2015, p.113).

Desse modo, essas mães precisam ser a expressão de Deus e, mesmo com suas limitações, ter um esforço que as possibilite levar Jesus nas casas, para que ele próprio, de acordo com Chiera, realize o trabalho educativo com os jovens acolhidos. Mas como “merecer” que Jesus esteja presente nessas casas? O que precisa ser feito para que ele direcione todo o trabalho desenvolvido?

Portella (2016) retrata que, após a religião cristã ter se tornado oficial no Império Romano, Maria, mãe de Jesus, vai ganhando um novo *status*, passando a ser vista como a mãe de Deus. As suas representações surgem em função da figura de Jesus, ao contar as histórias de seu filho, e gradativamente vai encarnando o papel de reger “os destinos dos reinos e de seus súditos” (PORTELLA, 2016, p.31) junto com Jesus.

Assim, Maria passa a ser exaltada enquanto um símbolo de mulher perfeita, que tem o poder de gerar Deus, e permitir que Ele venha ao mundo. Com isso, entre os séculos XII e XIII, Portella (2016) afirma que Jesus era uma figura ainda bastante inacessível ao povo, e Maria passou a se tornar um dos ícones mais próximos do mesmo. Através de seu privilégio de ter colocado Deus no mundo, Maria passou a ser aquela que teria o poder de interceder e amenizar a ira de Deus em relação ao povo, socorrendo-lhes em suas necessidades. Assim, “Maria, mais do que um ser celeste, torna-se uma companhia protetora presente, pessoalmente, em todos os momentos, particularmente nos mais críticos” (PORTELLA, 2016, p.47).

Essa ideia de Maria como aquela que irá interceder pelo seu povo ainda hoje parece ser bem presente no imaginário social, e por isso pergunto-me: até que ponto essa ideia pode estar atravessando o trabalho realizado na Casa do Menor? Seria a figura de Maria, nesses espaços, também um caminho para as crianças chegarem a Jesus e ganharem a misericórdia divina? Interessante lembrar que existe uma mesa, no canto da sala desses abrigos, com imagens e fotos de Maria, algumas com Jesus no colo.

Divina, mãe social, fala um pouco sobre o sentido da figura de Maria na Casa do Menor. Assim, ela afirma que:

Maria é a mãe das crianças, a mãe das crianças né. Porque realmente, na nossa Bíblia ela é a nossa mãe, foi assim que Jesus se referiu a ela. Então, eu também respeito, acho bonito. (Divina – Mãe-Social – Casa do Menor – Evangélica não praticante – 43 anos – parda).

Divina afirma que Maria é a mãe das crianças, quando ao mesmo tempo as mães sociais também precisam se colocar nesse lugar maternal, para que assim cumpram a ideia de construir um ambiente familiar nesses abrigos. Então, até que ponto esses lugares - Maria, mãe de Jesus e as mães sociais - se mesclam? Quais pontos as aproximam ou as distanciam? No próximo item, tentarei responder e aprofundar mais essas questões abordando as semelhanças e os pontos em comum desses dois lugares.

## 6.2 MARIA, MÃE DE JESUS E MÃES SOCIAIS

Conforme foi visto no capítulo quatro deste trabalho, a figura da mulher era associada ao cumprimento, de maneira natural, dos atributos ligados à maternidade e ao lar. E Maria, mãe de Jesus, era aquela que se configuraria, segundo Portella (2016), como a zeladora do lar e “figura próxima às mulheres que, na maior parte dos pretéritos séculos, tinham como sua ocupação natural o cuidado do lar e dos filhos” (PORTELLA, 2016, p.56). Essa influência do lugar sacralizado de Maria em relação às mulheres é algo bastante significativo, e por isso De Souza e Baldwin (2000) apontam uma tendência na cultura brasileira, denominada como “marianismo” ou “síndrome da mulher autossacrificada”, em que a castidade e o sacrifício materno praticados pela Virgem Maria são colocados como exemplos de extrema feminilidade. Esse “marianismo” surge na sociedade ao mesmo tempo em que ideias machistas relacionadas à submissão das mulheres aos homens eram bastante divulgadas e constantes. O modelo de Maria era considerado o par perfeito dos machistas. Tais processos muito contribuíram para que a mulher se responsabilizasse pelos cuidados da casa e dos filhos, de maneira dócil e submissa. “A imagem ‘desta santinha’ está

ligada à pureza da virgem Maria – provedora, piedosa, dedicada e assexuada” (DE SOUZA & BALDWIN, 2000, p.490).

Entre os séculos XX e XXI, Bastos (2016) aponta que o imaginário social feminino recebeu fortes influências do período medieval, tais como Lilith e Eva, que assumiram o papel de vilãs no contexto católico cristão, e a Virgem Maria e Maria Magdalena, enquanto protagonistas da pureza e da salvação. Tais figuras acabam por delimitar e ressaltar o modelo feminino considerado como perfeito na sociedade.

Barreto e Cecarelli (2015) também discutem que, dentro das escrituras sagradas, era possível encontrar duas personagens que antagonizavam entre si: Eva, aquela que foi responsabilizada por introduzir o pecado na humanidade, e Maria, a considerada como imaculada por ter concebido de forma divina o filho de Deus.

Essa metáfora estabeleceu uma manipulação dos corpos e a produção de verdades sobre as mulheres que asseguraram a desigualdade de gêneros, conforme foi discutido no capítulo anterior. Eva, por ser considerada a primeira mulher, passou a ser rotulada como uma pária célebre, apesar de algumas tradições orais e textos hebraicos afirmarem que Lilith, diferente de Eva, tinha uma sexualidade livre e não ocupava o lugar de subserviência ao público masculino (BARRETO & CECARELLI, 2015).

Assim, Barreto e Cecarelli (2015) continuam e descrevem que Adão adverte Eva sobre a proibição divina da árvore do bem e do mal, contudo, aquela mulher considerada de natureza inferior, por ter sido criada da costela de Adão, acabou por transgredir a lei. Eva, ao cair na tentação da serpente, seduz Adão, e ele, em consequência, corrompe sua natureza superior. Como punição, Eva foi condenada a sentir maiores dores da maternidade, além de permanecer submissa à sexualidade de seu marido.

Ghiraldelli (2021) coloca que Agostinho se mostrou muito impressionado com esse assunto sobre o pecado original ao ler Gênesis. Foi Agostinho quem considerou uma primeira e mais profunda explicação sobre o ocorrido com Adão e Eva. E, ao se perceber como alguém que estaria marcado para sempre pelo pecado original, ele procurou realizar uma espécie de expiação para tentar se libertar do mesmo.

Assim, Ghiraldelli (2021) continua e pontua que Santo Agostinho se dedicou a um trabalho de renúncia de si mesmo como uma forma de encontrar a Deus e estar mais bem preparado para esse momento. Sendo que esse encontro não se daria por meio de qualquer educação, mas através de uma decisão divina. Isso significava dizer

que a negação do sensível, dos pecados e uma vida longe da luxúria, por exemplo, poderiam até levar a pessoa a esse encontro com Deus, mas não iria garantir que o mesmo de fato ocorresse. Mas Agostinho considerava esses atos como tentativas de imitar a Deus e de exercer a vontade em relação às coisas proibidas e romper com as mesmas, sendo uma forma de se afastar de uma vida ligada ao pecado original.

O pecado original, segundo Agostinho, foi ocasionado pela desobediência cometida por Adão e Eva ao comerem o fruto proibido e se afastarem de suas condições paradisíacas. Os impulsos pelos desejos mundanos seriam formas de arcarem com sua própria carne, e que os colocariam no lugar da busca incessante por saciá-los e, assim, receber novamente punição divina. Essa busca pela autossatisfação, a autossuficiência e o amor próprio é considerada por Agostinho como egotista, como uma sensação falsa no processo de desenvolvimento do indivíduo, que reproduz um autoengrandecimento e orgulho. Assim, para Agostinho, o importante era o processo de interiorização, ligado ao bem querer, à ordem das virtudes, ao belo, a Deus, (e porque não a uma renúncia), e não o alimento do ego voltado e alimentado pelo aplauso de terceiros. (GHIRALDELLI, 2021).

Assim, a individualidade moderna acabou por ganhar uma conotação negativa, na medida em que seu esforço em pensar de forma autossuficiente e plena acaba por realizar atos que não deveriam ocorrer, ocasionando o pecado. Esse pecado está ligado ao amor-próprio, e, portanto, não é algo que ocorre por ações específicas como roubos ou prejuízos causados ao próximo, mas sim, algo ligado à intenção daquela pessoa, à sua autossatisfação, ao seu orgulho (GHIRALDELLI, 2021).

A humildade dentro dessa ideia de pensamento, enquanto doutrina, acaba por se colocar em oposição ao orgulho de uma realização pessoal. Seria uma realização pessoal considerada falsa, que caminha ao lado e busca suprir a vontade de uma satisfação permeada pelo egotismo. A humildade, dentro desse ponto de vista, se coloca em oposição a essa realização pessoal, como uma espécie de servidão, um abaixar de cabeça, que proíbe qualquer tipo de orgulho manifestado pela pessoa.

Ghiraldelli (2021) expõe um exemplo de um estudante que, ao conseguir aprender algo, mesmo não objetivando reconhecimento ou sentir-se superior, é rebaixado pelo fato de ter se sentido feliz em algum momento devido à sua conquista. Essa é uma humildade que não é doutrinária, mas do tipo ideológica, que aponta o erro no individualismo da pessoa e o associa ao egotismo.

Baseado nesse ponto de vista, a renúncia da mãe social poderia também ser

um meio de encontrar Deus e se preparar para esse momento, e a sua reclusão poderia representar uma forma de viver longe da luxúria, e de romper com coisas proibidas. Além disso, pode-se pensar também que toda e qualquer conquista em seu trabalho deve ser vista como uma permissão divina e, portanto, uma consequência dos esforços de Deus, sendo ela apenas um instrumento, um peão naquele tabuleiro. A recompensa pelo trabalho parece que nem pode ser legitimada através de um reconhecimento salarial já que, apesar de recebê-lo, não deve estar ali por conta de dinheiro. Essa poderia ser uma forma dessas mães escaparem da marca do pecado original, assim como propôs Agostinho, e assim manterem o máximo possível esse lugar maternal “purificado”.

Dessa forma, a autossuficiência, colocada por Agostinho enquanto algo ligado ao pecado, me faz pensar que os atos das mães sociais, nesse contexto, podem ser considerados como algo pautados numa não satisfação pessoal, já que todo e qualquer resultado era permitido através de uma atuação divina. Além disso, é um trabalho onde, segundo algumas mães sociais e a direção do abrigo, só permanece quem busca “algo além”. A questão salarial não é discutida, e nem a excessiva carga horária, pois afinal, como diria Agostinho, a não satisfação pessoal evita o cometimento de pecados. Além disso, o processo de interiorização desse lugar da mãe social, também de alguma forma, está ligado à construção de um bem querer aos seus filhos sociais e a Deus, ou seja, algo que é considerado por Agostinho como processos que não alimentam o ego e nem requerem aplauso de terceiros.

Assim, ao se afastarem dos desejos mundanos e de situações que levam a essa autossuficiência, se asseguraria um afastamento do modelo de Eva, podendo-se partir para outros caminhos considerados como mais “puros”. Para Bastos (2016), Maria era o modelo de perfeição a ser seguido para se alcançar a purificação do pecado original cometido por Eva e herdado por todas as mulheres. Desse modo, criava-se o lugar da mulher boa e da má, tão propagado e reforçado na sociedade atual.

Assim, Maria passou a ser o modelo feminino que redime as mulheres do pecado original cometido por Eva, fornecendo às suas descendentes uma possibilidade de se retratarem dessa mácula anterior. Essa é a dicotomia entre “a mulher boa” e “a mulher má” que prevalece há muito tempo no imaginário ocidental, embora Eva e Maria não sejam os únicos modelos de feminilidades que têm força na Idade Média (BASTOS, 2016, p.73).

Doneda (2019), em uma análise sobre documentos pontifícios do Papa João Paulo II, aborda o papel da mulher e as influências em sua vida, tanto no espaço religioso como fora dele. Assim, a autora trata sobre a capacidade da religião em controlar os corpos dos sujeitos e que, conseqüentemente, contribui para a construção dos sentidos de gênero que atravessam as relações e a vida em sociedade. Assim, Doneda fala que os corpos das mulheres, em geral, acabam por se chocar com o modelo idealizado de Maria de Nazaré propagado pela Igreja católica.

Doneda (2019) continua e aponta um documento do ano de 1987, que coloca Maria como modelo perfeito de mulher a ser seguido. Esse documento é um tratado teológico que aborda sua “adesão sincera, obediente e serviçal ao plano de Deus” (DONEDA, 2019, p.78), enfatizando a expressão de um dom maior voltado para a humanidade, marcando-a como uma serva obediente e disponível ao sacrifício em prol da salvação da humanidade. Assim, Maria “fez-se serva do Senhor e vive na obediência e disponibilidade ao plano salvífico, atribuídos como virtuosos aos olhos de Deus (DONEDA, 2019, p.78).

Outro documento escrito por João Paulo II, em 1988, fala sobre a vocação da mulher pautada na maternidade e virgindade, assim como Maria construiu sua trajetória para se tornar um modelo de mulher digna e perfeita. O papa relata que essa vocação faz com que só restem às mulheres dois papéis: ser mãe ou ser virgem, ou seja, no matrimônio vivenciar a maternidade, e na vida religiosa, manter a virgindade. O feminino aqui nesse contexto é pensado a partir do modelo de Maria, e, portanto, “Maria é o ‘novo princípio’ da dignidade e da vocação da mulher, de todas e de cada uma das mulheres”. Somente Maria configura o modelo de mulher perfeita, a qual todas as demais devem seguir (DONEDA, 2019, p.78-79). No caso das mães sociais, pode ser vista a possibilidade de manter os dois papéis colocados pelo papa: mãe e virgem, assim como Maria, já que não precisam de sexo para experimentar a maternidade.

Em 1994, o Papa João Paulo II escreveu uma Carta às Famílias, onde ressaltou que a família é constituída por homem, mulher e filhos, sendo esta a base da civilização, e uma maneira altruísta de atuação na sociedade, já que um possibilita ao outro exercer seu dom. Nesse texto, o Papa resalta que é importante valorizar a família e o papel da mulher, ressaltando a função da maternidade como algo desafiador, uma vez que “dar à luz, amamentar, cuidar e educar, cause “canseira” às mulheres” (DONEDA, 2019, p.80). Dessa forma, o Papa coloca que o trabalho da mãe

deveria ser reconhecido e valorizado também através de valores econômicos. Assim, a escolha pela maternidade não poderia causar na mulher uma preocupação ou receio com questões econômicas; ela poderia ter a opção pela dupla jornada, trabalho e filhos, assim como também se asseguraria caso desejasse somente ser mãe sem acumular com uma profissão. Interessante pensar aqui sobre as mães sociais, já que conseguiram reunir num mesmo papel a maternidade e a profissão, recebendo, de alguma forma, esse reconhecimento dito pelo Papa.

Após 41 anos do pontificado do Papa João Paulo II, os documentos de 1987 e 1988 citados por Doneda (2019) a respeito das mulheres continuam sendo os mesmos. Muitas mudanças ocorreram na atuação das mulheres na sociedade, principalmente a partir do movimento feminista, conforme já apontado no capítulo anterior, o que contribuiu para a percepção e questionamento das mesmas em relação à submissão e dominação às quais eram submetidas. Todavia, é notório o quanto existia e ainda existe uma regulação e controle dos corpos femininos, de modo que suas escolhas vieram sendo ordenadas e direcionadas para o casamento e a maternidade como vontades divinas.

Badinter (1985) descreve algumas comparações realizadas pelo filósofo Rousseau “entre a mãe e a freira, a casa e o convento” (BADINTER, 1985, p.245) como posições que retratam bem o ideal feminino. Todas as atitudes que fossem na contramão dessas ideias não proporcionariam a salvação dessas mulheres, pois as levariam para o caminho do pecado e de diversas enfermidades. Era preciso que a mulher não combatesse sua própria natureza, já que para ser considerada uma “verdadeira” mãe de família, afastada das badalações da sociedade, ela precisaria se manter reclusa em sua casa, assim como uma religiosa em seu claustro. Assim, uma “boa mãe é semelhante a boa religiosa ou se esforçará por sê-lo. Mais um passo, e terá direito ao título de ‘santa’” (BADINTER, 1985, p.245).

Badinter (1985) continua e aponta que, por volta do século XVII, a mãe de família seria aquela que não frequentasse a vida de sociedade, sendo reclusa em sua casa, como as religiosas que viviam em seu claustro.

O lar deveria ser o ambiente natural da mulher, local onde ela passaria toda sua vida, em um sacrifício e devoção, assim como as freiras no convento; ambas procedendo de tal maneira estariam cumprindo suas “missões” estabelecidas “naturalmente” (RAGO, 1997).

É interessante pensar nessa aproximação entre a missão do lar e das freiras do convento: ambas deveriam oferecer grande devoção e sacrifício para o cumprimento de suas atividades. E, aqui, não estou tratando de qualquer lar, mas um que é institucionalizado, formado e forjado num contexto de um abrigo, sendo um espaço com traços de uma instituição total, assim como os conventos, de acordo com Goffman (1961).

Em uma entrevista publicada pela internet, uma mãe social ligada a uma determinada Aldeias SOS, de 59 anos, relata o seguinte fato: “Sou uma mulher realizada. Tinha dois sonhos: o de ser freira e o de ser mãe e com esse trabalho pude realizar os dois”<sup>23</sup>.

Se a experiência de ser mãe social for tida por muitas mulheres como um sacerdócio, a mãe social poderia ser o perfeito modelo desse marianismo, já que pode ser mãe mesmo se mantendo casta, já que não precisa do sexo para tal.

As mães sociais, ao estarem institucionalizadas nesses abrigos, podem estar sendo disciplinadas e educadas em relação à expressão de sua sexualidade para permanecerem nesse lugar sacralizado, onde devem amar a ponto de perceber Jesus nos seus filhos sociais, não importando a dor e renúncia que lhes serão exigidas.

Foucault (1979/2017) discute que, a partir do cristianismo, o Ocidente começou a alimentar a ideia de que, por meio do sexo, seria possível conhecer melhor a respeito sobre determinada pessoa. Desse modo, o sexo foi se transformando em um núcleo que alojava a “verdade” sobre os sujeitos. O ato de moldar as pessoas para que elas fizessem constantemente um exame de consciência, mantendo suas intimidades em segredo, serviu não somente para afastar e proibir o sexo, mas também para colocar a sexualidade no centro das existências e de manter a salvação enquanto um caminho obtido a partir de um autodomínio de movimentos considerados obscuros.

Esse movimento de controle da sexualidade foi incutido não somente nos discursos, mas também nas práticas e nas instituições, por meio de valorizações e incitações. Tal controle se transformou em um poder sobre o sexo produzindo verdades sobre o mesmo, e que passou a circular nos discursos, ganhando poderes específicos sobre as vidas dos indivíduos. Como consequência, durante muito tempo

---

<sup>23</sup> Retirado do site: <http://indexet.tribunadointerior.com.br/arquivo/2010/02/21/2/Ser-mae-tambem-pode-ser-profissao.html> em 10/02/2019.

procurou-se fixar as mulheres à sua sexualidade, remetendo-as apenas ao seu sexo, colocando-as no lugar da fragilidade e da doença, como uma espécie de doença do homem (FOUCAULT, 1979/2017).

Além disso, Foucault (1975/1987) também afirma que, entre os séculos XVIII e XX, desenvolveu-se uma tecnologia de poder que visava a dominar e disciplinar o comportamento dos homens. Tal perspectiva é pautada na colocação de normas que contribuíam para a normatização do comportamento, tornando-o previsível e facilitando seu manejo. A partir daí, criam-se corpos dóceis, indivíduos obedientes, devidamente treinados através da disciplina e de normas preestabelecidas, em um determinado espaço fechado. O corpo passou a ser visto como objeto de poder, sendo submetido a processos pelos quais poderia ser manipulado e treinado com o intuito de torná-lo devidamente obediente e útil. “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (Foucault, 1975/1987, p. 118).

O modo de ser padrão, instituído nas formas de os sujeitos estarem no mundo, ao instaurarem tecnologias que regulam seus corpos, acaba por individualizá-los. No âmbito das mães sociais, acredita-se ocorrer o mesmo. Portanto, acredito ser importante refletir de que forma o lugar construído pelas e para as mães sociais pode reforçar tais tecnologias.

Passeti (1999) relata que a sociedade disciplinar gradativamente foi cedendo seu lugar à sociedade de controle, a qual deixou de focar na população para ampliar seu alvo para o planeta. A sociedade disciplinar se utilizava de castigos para conseguir fazer com que os corpos se tornassem úteis e dóceis, normalizando determinadas condutas. Era uma forma de sociabilidade que foi orquestrada por certas sanções, que contribuíam para a centralidade do poder, e os educava e apoiava em sua adaptação.

Da Costa (2004) também aponta os aspectos que diferenciam as sociedades disciplinares das de controle a partir da discussão do filósofo Gilles Deleuze. As sociedades disciplinares, ocorridas principalmente a partir do século XVII, tiveram seu declínio marcado na metade do século XX com a ascensão da sociedade de controle.

Na sociedade disciplinar, o enclausuramento era a ferramenta principal fundamentada através da repartição de espaços fechados, como abrigos, hospitais, escolas e outros, e também da ordenação do tempo em que se realizava as tarefas e trabalhos, com o intuito de se modelar certas condutas e as tornar modelos fixos e

aplicáveis a diversas formas sociais (DA COSTA, 2004). O trabalho da mãe social é pautado nesse enclausuramento, com o objetivo de produzir e modelar modos de ser mãe e controle da infância considerada perigosa, conforme já apontado.

A persuasão e a adequação se tornaram meios para se pacificar as tensões e aumentar regras de poder, com a finalidade de agir de forma preventiva e conter o aumento de sujeitos perigosos para a coesão social. E assim, a cidade se mantém limpa e organizada, através da manutenção de espaços disciplinares, garantindo sua utilidade. O mal passa a ser localizado e, conseqüentemente, vigiado e medicalizado de forma preventiva. Assim, a sociedade disciplinar cria um perfil de assimilar os efeitos do poder soberano, de forma a universalizar as diferenças, criando uma luta entre forças protagonistas e antagonistas (PASSETTI, 1999).

Já a sociedade de controle tinha a ideia de fundir espaços, tornando-os sem limites definidos, com uma ideia de tempo que transcorre sem interrupção, de forma contínua, dando-lhes a sensação de nunca terminar algo iniciado, para instaurar uma formação permanente, como prisioneiros, mas em céu aberto. Através desse modo de funcionar, haveria uma modulação constante e universal atravessando e regulando o social (DA COSTA, 2004).

Passetti (1999) afirma que a sociedade de controle não suprime e nem substitui a sociedade disciplinar, mas cria novas escalonagens de prioridades. Esse corpo continua sendo útil, e todo cuidado feito com a prevenção e a periculosidade é mantido, mas o que antes precisava ser dócil agora necessita ser participativo.

Da Costa (2004) explica que Deleuze sugere que nas sociedades disciplinares existe a ideia de dois polos: um que indica a posição do indivíduo na massa, através de assinaturas, e outro através de números que controlam sua posição na massa. Já nas sociedades de controle, essas assinaturas e o controle por meio do número passam a não ser mais necessários, e assim percebe-se o benefício de uma cifra, através de senhas que dão acesso ou recusam alguma informação.

Essa mudança faz com que os indivíduos deixem de ser indivisíveis para passarem a ser vistos como massas, dados, que precisam ser cartografados e analisados para que seus padrões de comportamentos possam ser capturados e utilizados de forma útil e benéfica. Assim, o poder deixa de ser hierárquico para se tornar disperso e difuso numa rede planetária, tornando-se cada vez mais ilocalizável e dissolvido entre os indivíduos, não tendo mais um rosto. Agora, ele não mais se restringe a conter as massas e nem dividir as cidades em muros, pois o que passa a

importar é a modulação constante dos fluxos sociais variados, com o intuito de regular os fluxos do desejo e de comunicação (DA COSTA, 2004).

Essa forma de poder parece ser a mais sofisticada que surgiu até então, pois regula os elementos imateriais da sociedade, tais como informação, comunicação e conhecimento. O Estado, nas sociedades disciplinares, funcionava como um parasita, ao extrair o resultado dos fluxos através dos indivíduos e hoje, passou a modulá-los de forma contínua a partir de variáveis cada vez mais complexas (DA COSTA, 2004).

A mãe social parece ser atravessada por ambas as formas de poder: a disciplinar e a de controle. Na sociedade do controle, a ideia de fundir espaços e os tornar sem limites acaba sendo incutida no trabalho da mãe social, pois pela mudança na lei, ela, que antes morava nos abrigos e só tinha folga aos finais de semana, agora possui uma carga horária menor. O controle, que antes era o tempo todo no espaço fechado do abrigo, precisa ser também a céu aberto, na medida em que elas também possuem folgas para ir para a casa e não podem retornar “desviadas” do propósito de se tornarem mãe sacralizadas. O cansaço e o desgaste físico relatados por elas, ocasionados pelo trabalho, contribuem para que suas rotinas sejam limitadas entre ir ao trabalho, casa e igreja.

A experiência subjetiva na idade moderna acaba por instaurar esse modo de ser indivíduo, que passa a se preocupar com seu corpo, de modo a retirar dele “o conhecimento necessário para melhor assegurar seu funcionamento” (Foucault, 1975/1987, p. 441). O processo seria “a construção de subjetividades disciplinadas, úteis, cada vez mais treinadas para o desempenho de papéis que lhes são delegados” (Mancebo, 2004, p. 41).

A partir da construção das “subjetividades disciplinadas”, as preocupações em relação aos abrigados passaram a estar relacionadas aos possíveis delitos que os mesmos poderiam cometer. Era preciso combater e controlar a natureza “ruim” dos indivíduos, principalmente os “‘bandidos de nascença’, os que já nasceram para o crime e vão praticá-los de qualquer maneira” (Coimbra, 2001, p. 85).

As definições legais que envolveram a assistência à infância estiveram pautadas no controle desses sujeitos potencialmente perigosos, ganhando, com o passar do tempo, certa sofisticação em relação a tais preceitos. Essas ideias ainda atravessam nossa maneira de agir e pensar a sociedade, o que acaba por provocar a captura de determinados movimentos que a princípio visavam a inclusão e a proteção de jovens abrigados. O pensamento de que jovens nascidos em famílias pobres

estariam mais propensos a se tornarem criminosos é algo que atravessa o imaginário social e, conseqüentemente, o posicionamento de mães sociais, podendo contribuir para a posição de que elas devam regenerar marginais através de seu trabalho (COIMBRA, 2001)

Assim, a inserção da figura da mãe nos abrigos pode instaurar um micropoder com dimensões próprias, produzidas como mães religiosas que se dedicam integralmente aos filhos, sem nenhuma outra ocupação fora do lar ou que escape ao cuidado exclusivo com as crianças, no cotidiano operam a partir de “uma anatomia política do detalhe” (Foucault, 1975/1987, p. 120), procurando remover todos os maus hábitos adquiridos durante a convivência com sua família de origem. Quando uma mãe social se apropria do lugar de mãe, pode se posicionar como aquela que irá regular, disciplinar e controlar sujeitos com o potencial para o crime, estando atenta a ausências, descontroles, situações duvidosas e confusas.

Ao mantê-los sob condições nomeadas como familiares para que se sintam à vontade, utilizam-se da situação para, na verdade, propiciar uma distribuição espacial dos sujeitos, facilitando o controle sobre seus corpos. Então, em que medida não se inscreve, nas entrelinhas dessa construção, uma missão de salvar jovens corrompidos ou em vias de, contribuindo para que o número de trombadinhas e futuros ladrões diminuam? (Oliveira, 2007).

Portella (2016) cita que Maria, ao gerar o próprio Deus, transformou-se em mãe de todas as criaturas de Deus; e conseqüentemente, aqui poderíamos nos perguntar se a mãe social é a mãe das crianças e adolescentes acolhidos, ou do social, numa escala maior, de uma forma um pouco semelhante a Maria, na medida em que protege esse mesmo social de jovens potencialmente perigosos?

Como afirmou Rose (2001), os vários programas lançados pelo governo são, na verdade, criados com o intuito e a preocupação de controlar sujeitos livres que precisam ter a sua liberdade vivenciada de forma adequada. Embora as instituições públicas de acolhimento não trabalhem com este formato, o Estado financia, através de convênios, instituições com desenhos diferentes, e corrobora seus modelos, a partir do momento em que a fiscalização estatal conhece e certifica seu funcionamento. Assim, é a partir desse olhar cristalizador, baseado em conceitos provindos de uma lógica classificatória, que muitos projetos e serviços prestados à população funcionam. Desse modo, torna-se necessário refletir sobre o modo como tem-se olhado esses jovens, pois é sob esta perspectiva que muitas vezes se criam

ações, acreditando estar contribuindo para o bem-estar dos assistidos, sem dar conta do quanto se vem, na verdade, mantendo-os na posição de excluídos.

Todavia, não se pode esquecer a contradição e o paradoxo em que vivem essas mães sociais, na medida em que ocupam um lugar da idealização feminina, mas ao mesmo tempo apontam que esse mesmo espaço é repleto de imperfeições e “falhas”. As mães sociais devem ser “perfeitas”, mas a existência delas aponta que outras mães, que também deveriam ser “perfeitas” falharam de alguma forma nessa missão maternal.

É curioso perceber que, mesmo tendo uma ligação ou um esforço em se aproximar o lugar das mães sociais à posição idealizada de Maria, a própria mãe de Deus ocupa um lugar múltiplo e híbrido, e que pode dar margem e abertura para se pensar num caminho de mais potência para essas mães sociais.

Portella (2016) aponta que Maria ocupou sua posição de forma destacada quase sempre por ser mãe, pois quase tudo que relacionava a maternidade se ligava à sua figura: o modo como a acolhia sua criança, seus sofrimentos diante das dores de seu filho, e que acabaram, de alguma forma legitimando seu lugar de destaque. A figura da mãe se torna necessária e presente na nossa sociedade, pois ela é requisitada enquanto um refúgio, auxílio e ajuda em múltiplas situações, inclusive enquanto amparo para o esposo que se tornou velho e necessita de apoio maternal.

Dessa forma, Portella (2016) continua e coloca que, de forma paradoxal, essa mesma mãe submissa se torna mais forte do que o homem machista ligado a essa sociedade patriarcal. A capacidade de acolhimento e de superação demonstrada por Maria acaba expressando de forma inaudível e simbólica, e também ambivalente, a grandiosidade do lugar maternal. Dessa forma, esse modelo de mulher construído por muitos séculos, mesmo tendo recebido inúmeras críticas, que são por sua vez legítimas, também mostrou, de forma paradoxal, uma grandeza e força maior do que a masculina, se tornando um “modelo que inspirou a Mãe dolorosa Maria que, longe de ser fraca na sua dor, demonstra todo o seu poder e solidariedade incondicional” (PORTELLA, 2016, p.105).

Nesse contexto, a mãe que enfrenta a dor demonstra força e poder num espaço que só o homem ocupava. Apesar de, até a metade do século XX, a participação da mulher na vida pública ser bem reduzida, Maria consegue transformar essa realidade e se tornar uma importante protagonista até mesmo em batalhas, incorporando a figura daquela que protege cidades e Estados, e que tem a capacidade de circular entre os

mais abastados até aqueles que ocupam estratos sociais mais inferiores. Assim, ser mariano poderia ser ocupar lugares múltiplos e diversos, desde a frente de uma batalha até ter a força para acolher e acalantar a dor diante dos sofrimentos da vida.

Desse modo, como disse Kristeva (2019) pode-se arriscar dizer que não há como neutralizar o feminino, pois ele de alguma forma emerge e transborda entre as relações sociais. Esse feminino como objeto inacabado, e até mesmo infinito, se torna um processo de transformação da vida psíquica, assim como uma vida anímica ou vida da alma.

Kristeva (2019) reproduz uma fala entre Freud e Marie Bonaparte, onde ele a pergunta o que a mulher quer, não em termos de desejo, mas em relação à escolha relacionada com a ética, aos ideais de vida. E aqui me pergunto: o que a mãe social quer? Porque ela pode ser a mãe idealizada, assim como pode ser a mãe que escapa a esse lugar, e que constrói um espaço que evidencia e traz à tona toda sua potência criadora e criativa.

Kristeva (2019) descreve que desde o início do terceiro milênio observa-se uma aceleração, no que diz respeito à força e potência da mulher, refletindo em transformações profundas em relação a valores e a sua identidade, em um cenário em que ela se tornou “objeto de desejo, medo e inveja, de opressão e exploração, de abuso e exclusão” (KRISTEVA, 2019, p.26).

O feminino tem sido rejeitado da esfera da ética, e ao longo dos anos tornou-se no máximo um objeto, em vez de sujeito; dessa forma, Kristeva (2019) analisa um rompimento dessa exclusão a partir do olhar e contribuição da psicanálise, questionando a direção tomada e tendo por base uma “ética que põe entre parênteses (isto é, suspende) o juízo, a moral e o mundo para melhor questioná-los” (KRISTEVA, 2019, p.26) e dar-lhes uma direção.

O erotismo, assim como a fecundidade feminina, acabam se tornando alvo de desejo e inveja, o que faz com que se busque seu controle, posse e destruição em nome de uma dominação masculina manifestada em todas as sociedades. Mas esse feminino é de caráter transformativo, não sendo inato e nem adquirido; ele se torna conquistado incansavelmente por ser inacabado e diversificado. Dessa forma, se conclui que se nasce mulher em termos biológicos, mas de forma consciente e inconsciente pode-se tornar ou não em feminino. A presença de suas harmonias e desarmonias acaba por se esgotar no império feminino dos sentidos, onde justamente reside a sua beleza de transformação (KRISTEVA, 2019).

O feminino que é reprimido e maltratado por sua própria ausência se consola através de religiosidades, transformando-se em desiludido e ilusório, pois as mulheres continuam agindo na exclusão por não acreditarem nele totalmente. No entanto, o feminino sabe combater essas instâncias e se coloca no lugar de transformativo e multiverso, despertando e reconstruindo a si mesmo (KRISTEVA, 2019).

As mulheres desejam ter a liberdade para decidir ou não pela maternidade, e esse feminino transformativo, apesar disso, não se liberta dos dogmas e dessas normas, mas os modula de forma dinâmica, alcançando uma ética que os mantém suspensos. Os limiares dessa transformabilidade podem esbarrar em obstáculos ao se envolverem em uma cumplicidade com o conformismo social e o totalitarismo. Mas eles podem ser driblados quando o masculino se torna companheiro e cúmplice do feminino, atravessando os conflitos e ambos refletindo maturidade. Assim, o feminino se torna uma estrutura em aberto e destotalizada, com participação ativa na superação e legitimação em relação à construção das identidades de sexo e gênero. É um feminino transformativo que, de maneira singular, cria e recria infinitas metamorfoses em relação à construção da parentalidade, para além da heterossexualidade e da construção tradicional de família (KRISTEVA, 2019).

Deleuze e Parnet (1998) definem esse potencial de mudança e transformação como devir, e que podem operar em silêncio, de forma quase imperceptível. Esse devir pode se transformar em devir-mulher e permitir que o feminino saia e se diferencie de seu passado e da maneira como veio se construindo ao longo dos anos. Desse modo, “devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade” (DELEUZE & PARNET, 1998, p.3). Dentro desse processo, não existe um ponto de partida e nem um ponto aonde se deve chegar, e nem tampouco ocorrem dois termos que se trocam. A questão aqui também não gira em torno do que cada um está se tornando: quando alguém se torna algo, aquilo que é produzido se transforma no meio do processo, assim como ele próprio. Dessa forma, os devires não ocorrem pela imitação e nem assimilação, mas sim na interação de uma dupla captura, não de forma binária, mas de um modo onde todos os envolvidos no processo mudam e se transformam, desconstruindo o binarismo clássico entre o agente da mudança e aquele que se transforma.

Deleuze e Parnet (1998) trazem um exemplo da vespa e a orquídea, onde narram uma dupla captura a partir da interação entre ambos, e que produzem um devir-vespa e um devir-orquídea quando estão juntos. Nesse processo, “a vespa

torna-se parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo em que a orquídea torna-se órgão sexual para a vespa. Um único e mesmo devir, um único bloco de devir” (DELEUZE & PARNET, 1998, p.3).

Desse modo, quando se pensa na interação da mãe social a partir desse princípio, abre-se uma brecha para que ela deixe de ocupar o lugar de “salvadora” de crianças e adolescentes em situação de acolhimento institucional, porque nessa interação, não é só ela que transforma as crianças, mas é também igualmente transformada pelos seus filhos sociais, por esse devir existir também neles. O trabalho deveria ser de fazer emergir esses devires tanto em si quanto nas crianças, e vice-versa, desconstruindo os lugares cristalizados em torno desse cenário: o de mãe perfeita e sacralizada e o de jovens potencialmente perigosos (DELEUZE & PARNET, 1998).

Esses devires são bastante imperceptíveis, e se mesclam nos estilos e modos de vida, não sendo, portanto, construções, conseqüentemente eles não estão nas palavras e nas histórias e princípios; palavras podem ser substituídas por outras que lhes agradem mais. Eles se expressam numa falta de jeito, em fragilidades e fraquezas que se constituem em uma marca vital e até mesmo como um charme de alguém. Esse charme se torna uma fonte de vida, um estilo próprio, que não se explica pela sua história, mas sim por aquilo que as combinações e chances únicas produzem e se constituem. É o acaso sem ser recortado, mutilado ou se tornado algo provável. As combinações frágeis se constituem então como uma potência de vida que se afirma enquanto força, perseverança e obstinação de forma ímpar daquele ser (DELEUZE & PARNET, 1998).

Deleuze e Parnet (1998) descrevem um exemplo citando que os grandes pensadores possuem, em um só tempo, uma vida pessoal frágil e saúde incerta e, ao mesmo tempo, levam uma vida em um estado absoluto de potência. E concluem com isso que esse devir não se trata das pessoas em si, mas sim da composição que ocorre a partir de suas combinações, um charme proporcionado à vida por uma potência que não é pessoal e nem superior aos demais, mas que o faz transbordar, e o seu único fim é a própria vida, impessoal e inesgotável.

## 7 CONCLUSÃO

O estudo da religiosidade a partir do trabalho da mãe social é um assunto bastante relevante no contexto da Ciência da religião, visto que através desse lugar torna-se possível perceber o quanto a religião atravessa temas tão caros para a sociedade, como o feminino, a maternidade e o acolhimento de crianças e adolescentes e, conseqüentemente, na construção da subjetividade dos envolvidos.

Na tese, analisei a figura da mãe social, cuidadora de crianças e adolescentes em situação de acolhimento institucional, ligada à Casa do Menor São Miguel Arcanjo, que segue em sua rotina uma metodologia católica e a busca pela construção de um sentido de família tradicional nesse espaço. Ao longo da pesquisa, percebe-se que a mãe social se torna um lugar híbrido, na medida em que precisa ser profissional e ao mesmo tempo uma mãe idealizada, religiosa, com a capacidade de ligar seus filhos sociais à figura de Jesus.

A influência do catolicismo nesse contexto é bastante considerável e, como foi visto ao longo desse trabalho, ele atravessa o espaço do acolhimento de crianças e adolescentes desde o período colonial, período em que o mesmo se constituía enquanto um monopólio religioso. Muitas intuições tradicionais de internação de crianças e adolescentes, até o início do século XX, possuíam influência do catolicismo, por ter sido a religião que ocupava uma posição central no país, sendo legitimado, portanto, em intervenções sociais e políticas, incluindo o assistencialismo de crianças e adolescentes. O catolicismo influenciou a criação de leis voltadas para o assistencialismo e, ainda hoje, mantém sua presença através de sua inserção por meio de missionários religiosos nesses espaços institucionais.

No final do século XX, iniciaram-se tentativas de modificar as leis que regulavam a proteção da infância e adolescência, com o intuito de modificar a característica asilar desses abrigos, formato onde essas crianças e adolescentes permaneciam em instituições totais, vivendo em ambientes extremamente fechados e disciplinadores. É nesse contexto que surge a mãe social como uma proposta de mudança e de inserção de um ambiente familiar nos abrigos. As mães sociais funcionavam como um veículo de continuidade dessas ideias religiosas nos abrigos, já que possuíam o pré-requisito de serem religiosas, criando, conseqüentemente, a ideia de cumprimento de missão e doação em torno do seu papel.

As leis que envolvem a institucionalização de crianças e adolescentes foram melhor sistematizadas após a criação do Estatuto da Criança e do Adolescence (ECA), em 1990, que passou a reforçar a garantia dos diversos direitos que cabiam a esses jovens. O ECA difundiu a ideia de que os abrigos precisavam se constituir enquanto espaços laicos, procurando respeitar as crenças de cada um, sem legitimar nenhuma religião em detrimento de outras. Todavia, a influência religiosa nos abrigos, ainda hoje, é bastante significativa, conforme pode ser constatado através da rotina e da metodologia empregados na Casa do Menor, influenciadas pelo catolicismo. O catolicismo, ao extrapolar os muros da igreja, se difundiu nas práticas cotidianas do abrigo, e embasou a linha de ação de trabalho das mães sociais e de todo o restante da equipe de trabalho.

O catolicismo possui uma capacidade de adaptação e ajustamento ao novo, o que fez com que, de forma contínua, ele criasse amplas possibilidades de comunicação com o sagrado, inclusive na rotina da Casa do Menor, através do trabalho das mães sociais. Essa plasticidade pode ser exemplificada na Casa do Menor, através das mães sociais pertencentes a outras religiões, que possuem a oportunidade de participar do trabalho na casa-lar, mas com a condição de manterem a metodologia do trabalho pautada no catolicismo. Na casa devem “parecer” que são católicas, mas quando estão de folga continuam professando sua própria fé. Assim como no passado colonial, quando o catolicismo era obrigatório, o mais importante era aparentar ser católico, frequentando as missas, rezando publicamente e demonstrando de alguma forma respeito pelos santos. A religião ganhou a expressão de um caráter formal, sem se tornar alvo de convicção pessoal, por ter sido pouco internalizada pelos indivíduos. A fala de que Deus é um só se repete nos discursos, e acaba funcionando como uma justificativa para a propagação dos preceitos católicos, em um espaço que deveria ser laico, de acordo com o Estatuto da Criança e do Adolescente.

Assim, percebe-se que a laicidade no espaço público se torna um acesso aos bens do estado de maneira desigual, não sendo generalista e universal perante outros credos. Com isso, esse tratamento desigual fez com que determinadas matrizes religiosas, como o catolicismo, conseguissem o acesso particularizado ao espaço público, ressaltando a ideia de um sistema religioso enquanto legítimo, em detrimento de outro. Dessa forma, a Casa do Menor mantém ações pautadas na doutrina católica,

sem que isso seja algo perturbador em relação à lei, mantendo seu funcionamento dentro desse padrão durante muitos anos.

A propagação desse catolicismo na Casa do Menor se deu através do esforço em forjar um ambiente familiar nos abrigos, exigindo das mães sociais a construção de um lugar maternal que estivesse vinculado a ideias religiosas e sagradas. O esforço constante em manter no abrigo características de um lar, com uma mãe e um pai presentes (às vezes na figura do pai social ou até mesmo do padre), faz também com que se encontrem configurações semelhantes às casas de famílias de classe média: cozinha, sala com mesa, porta-retratos com as crianças e com imagens de Jesus e Maria, e os quartos.

A escolha pelas mulheres que irão ocupar o lugar de mãe social ocorre por meio de envio de currículo, através da indicação por pessoas que participaram de alguma atividade com vínculo na Casa do Menor, ou por convite às candidatas que já estavam engajadas em atividades religiosas naquela região. É interessante notar que, nas falas das mães sociais, a oportunidade de trabalho no abrigo foi percebida como uma bênção de Deus, o que reforça ainda mais o olhar de cumprimento de missão em torno dessa função. Dentro desse processo de seleção, a escolha por determinada pessoa em detrimento de outra para trabalhar como mãe social é definida pela influência do Espírito Santo, que tem a função de tocar aqueles que conduzem as entrevistas, sobretudo quando é o próprio padre que realiza o processo. O lugar ocupado pela mãe social precisa ser confirmado pelo próprio Espírito Santo, marcando mais uma vez a sacralidade enquanto um dever em sua atuação. Para ser mãe social é preciso preencher esse pré-requisito muito valorizado por eles, que é o engajamento com a religiosidade e a compreensão de que esse lugar não se trata de emprego comum, e sim de um cumprimento de missão, já que é ela quem irá propagar nas casas as ideias religiosas.

A aplicação do catolicismo nas casas é traduzida com a metodologia denominada Pedagogia-Presença, que acredita que a presença de Deus é o caminho de reequilíbrio para os jovens abrigados. Segundo esse método, aqueles que se perdem do princípio Deus-Amor caem em desequilíbrio e se tornam fragmentados; por isso, para eles o fundamental é fazer com que esses jovens reencontrem esse amor de Deus, considerado perdido devido a seu estado de abandono, para fazer com que valores ocultos venham à tona. De acordo com esse princípio, a convivência com

suas famílias de origem, consideradas como ausentes ou esfaceladas, não contribuiu para que se desenvolvesse nesses jovens a capacidade de amar.

A direção do abrigo afirma que a aplicação dessa metodologia se torna possível quando a mãe social desenvolve uma determinada postura e prática religiosa. A comunhão com Deus é considerada a via e a solução para as situações desafiadoras e complicadas no contexto da casa e, conseqüentemente, aquilo que a mãe social não consegue dar conta só pode ser solucionado por meio da fé e da entrega a Deus. O perfil religioso esperado pelas mães sociais é confirmado constantemente através de suas falas, sendo o fundamental para que elas mantenham um esforço incessante na recuperação e no cuidado com esses jovens. Existe uma renúncia esperada por essas mães que parte de um atravessamento de concepções idealizadas em relação à maternidade. O lugar da mãe veio sendo construído a partir de ideias sacralizadas, consideradas como parte da natureza da mulher, reforçando a ideia de que todas nasceram para exercer esse cuidado, e sobretudo com o *status* de boas mães. Em consequência dessa configuração, a definição de maternidade que atravessa sua função tem uma concepção universal e, portanto, natural, de que toda mulher é essencialmente mãe, tratando-se de uma vocação feminina. E essa ideia de vocação parte do princípio de que existem predisposições que já nascem com os sujeitos, enquanto um dom, ignorando assim todos os fatores históricos e contextos sociais e familiares que influenciam significativamente esse processo. Esse olhar contribuiu para que a mãe social se tornasse uma espécie de guardiã do sagrado, com a responsabilidade de propagá-la no espaço do abrigo.

A missa, além de fazer parte da rotina das crianças, acaba tendo a função de manter as mães sociais atuantes nas práticas católicas, para assim conseguirem representar o que o padre definiu como “Deus-Amor”. Para o padre, todos os funcionários do abrigo deveriam proporcionar aos jovens a experiência do amor de Deus através de seu trabalho, sobretudo as mães sociais. As missas, para algumas mães sociais, é a oportunidade de elas participarem de alguma religião e de voltarem a ser atuantes, já que a rotina no abrigo é bastante intensa, dificultando realizarem atividades fora do abrigo; algumas passaram até a se considerar atuantes na religião, sobretudo as católicas, após o trabalho nas casas-lares. E alguns pais sociais que frequentavam outras religiões decidiram se converter ao catolicismo após a experiência no abrigo.

A Casa do Menor, ao se colocar como uma instituição confessional, baseada no catolicismo, acaba se colocando na contramão do que é defendido para instituições de crianças e adolescentes, de acordo com o ECA, sobre o direito à liberdade religiosa e conseqüente oportunidade de frequentar qualquer religião. Esse fato aponta que os mais de 30 anos de existência do ECA ainda não foram suficientes para serem incorporadas nos espaços dos abrigos suas propostas de mudanças e inclusão, além da conseqüente falta de diálogo e fiscalização ineficazes de órgãos públicos para que sejam colocadas em práticas as prerrogativas propostas na lei.

A transferência de responsabilidades do Estado para a filantropia da execução dessas políticas públicas voltadas para crianças e adolescentes em situação de risco contribuiu para que as ações praticadas pela sociedade civil, nesse contexto, fossem utilizadas como substitutivos às ações do Estado, em vez de complementares, não promovendo a execução da cidadania. Enquanto a execução e a prática das políticas sociais voltadas para abrigos e casas-lares estiverem na responsabilidade da filantropia, parece-me que a execução das mesmas ainda permanecerá em conflito com o direito, a cidadania e as relações democráticas. E, conseqüentemente, as religiões terão abertura para executar suas metodologias, sem levar em conta que esses espaços deveriam ser tratados como laicos.

O próprio nome da Casa do Menor vai na contramão do que rege as legislações em vigor voltadas à infância e adolescência, já que carrega em seu nome o termo “menor” já em desuso nas leis, e que traz o sentido de segregação, de jovens que precisam ter suas virtualidades controladas e domesticadas, sobretudo, as desfavorecidas economicamente. A categoria “menor” marca a concepção de um jovem problemático e de difícil recuperação, e que parece necessitar de um assistencialismo religioso. Essas dificuldades demonstram que velhas práticas nesse contexto ainda prevalecem, sendo necessária ainda a construção de novas ações que permitam e tornem possível a garantia dos direitos desse público. A permanência dessas velhas práticas estimula a continuidade da propagação de ideias e valores ligados à categoria “menor”, marcando com a exclusão o trato de muitos casos de crianças e adolescentes abrigados.

As práticas religiosas misturadas em meio à rotina da casa parecem ter a função de produzir e fabricar uma mãe que tenha uma postura esperada, e que se torne um grande exemplo, amando seus filhos incondicionalmente, transformando-os em crianças bondosas para não vivenciarem suas virtualidades e potencial para o

crime. Essa rotina, fabricada por círculos de repetições e por regularizações temporais, constrói um tempo útil e penetra nos corpos, tornando-os dóceis. As práticas católicas impostas nesse cotidiano se transformam em ferramentas de observação do comportamento de crianças e adolescentes, objetivando perceber e ajustar os modos de ser considerados por eles como mais adequados. A fabricação dessa mãe social recebe considerável influência do modelo feminino que veio sendo construído ao longo dos séculos, baseado em sua capacidade reprodutiva, o que reforçava o lugar para a mulher como mãe assexuada, ligando-a ao arquétipo da Virgem Maria. As mulheres deveriam ter comportamentos ligados a moralidade, doçura, pureza, meiguice, bondade, desprendimento, espírito de sacrifício, enfim as qualidades da futura esposa e mãe. A maternidade era considerada um caminho inato para a mulher, sendo o ápice de sua vida.

A religião, ao longo dos anos, veio adquirindo grande influência na construção de padrões de comportamentos, sobretudo os femininos. A religiosidade possui um caráter disciplinador e consolador, e acaba por criar normas que estabelecem ligações com a vida cotidiana e que criam interfaces dentro do convívio entre os indivíduos, o que pode ser constatado através da prática das mães sociais. Durante muitos séculos, o corpo feminino e a reprodução humana eram compreendidos de forma predominante por meio de explicações religiosas, o que contribuiu para o entendimento de que as mulheres foram criadas com o propósito da procriação. A maternidade era considerada um fenômeno divino e misterioso.

O lugar que a mãe social ocupa como mulher parece que se vincula exclusivamente à maternidade. Não foi encontrada nenhuma fala que esboçasse algo sobre a sexualidade dessas mulheres. Suas falas versavam quase que exclusivamente sobre seu exercício de ser mãe, e sobre as atividades religiosas na casa. Parece que, nesse contexto, a maternidade foi dissociada da sexualidade, até porque as mães sociais não precisam de sexo para gerarem filhos, conforme já apontado. Esse esforço em tornar a maternidade um atributo natural à mulher também influenciou a forma como se deveria cuidar dos filhos, se espelhando em santos católicos e na figura de Jesus.

A religião, mais especificamente o catolicismo, teve a função de se colocar como um dos personagens acionados para convencer as mulheres, sobretudo as mães sociais, de que elas deveriam ser “naturalmente” mães. Essa mãe dedicada e religiosa é fabricada no contexto da casa, através das orações junto de seus filhos

sociais, e das atividades que introduzem e reforçam ideias baseadas na Bíblia, produzindo assim uma rotina e relações familiares pautadas na religião.

Passou-se a investir na mulher mais cultivada e celebrada pela igreja: a mãe, a geradora e responsável pela vida humana. A ideologia católica, de que a mulher deve ser naturalmente um exemplo de moralidade e espiritualidade, além de ser responsável pelos cuidados da família, foi reforçada e valorizada socialmente. Nota-se uma compreensão reducionista e biológica do lugar da mulher no contexto católico cristão, ao não considerar a pluralidade e as múltiplas experiências femininas, quando se valoriza o caminho da maternidade, sem a opção pelo diferente, como algo que faz parte da sua essência e não pode ser modificado.

Todavia, apesar desse olhar naturalizado, marcado e influenciado pela religião, a mãe social acaba por marcar em si própria uma contradição nesse processo: ela só ocupa este lugar porque outra mãe “fracassou” na “missão” de educar e cuidar de seus filhos. Dessa forma, a existência das mães sociais confirma que o amor materno, visto como algo natural da mulher, é um mito. A mãe social, através de seu trabalho, “assume” a função de consertar as falhas das outras mães, trazendo para si a responsabilidade de ocupar o lugar materno consagrado socialmente enquanto perfeito. Além disso, o fato de ser uma maternidade temporária e assalariada também traz reflexões sobre a idealização do seu papel como mãe: como pensar numa mãe “perfeita” e “sacralizada”, mas que ao mesmo tempo não acompanhará para sempre seu filho e recebe um salário para cumprir uma “tarefa divina”?

A maternidade da mãe social se caracteriza por ser temporária na medida em que os vínculos com os jovens são rompidos constantemente, quando estes retornam para as suas famílias ou são adotados, ou ainda quando completam 18 anos. Ao mesmo tempo, as mães sociais são mães assalariadas, já que se trata de uma profissão regulamentada. Apesar disso, percebi o discurso recorrente de que o dinheiro não paga pelo trabalho desenvolvido por elas, sendo o salário apenas um fator que reforçou a escolha por essa profissão. A idealização que marca essa maternidade parece criar um sentimento de incômodo vivenciado por algumas delas, por receber um salário, o que faz com que quase não sejam discutidas questões e direitos salariais a respeito dessa função. As mães sociais que procuram a profissão pelo salário são desqualificadas e consideradas como inadequadas para a função, discurso que marca e expõe a necessidade de ser um trabalho que tem um algo a mais, ou seja, que seja um cumprimento de missão, marcado por questões que vão

além de uma necessidade por um emprego, e que estejam vinculadas ao desejo de cuidar e salvar crianças.

A idealização que atravessa as mães sociais influencia a configuração de duas espécies de mulheres “opostas”: uma seria a religiosa, que perpetua a imagem de Maria, mãe de Jesus, e assexuada, apesar de ser mãe; e a outra, a pecadora, que está voltada aos prazeres mundanos. E Maria, mãe de Jesus, enquanto um símbolo de mulher perfeita, se tornou um ícone que aproximava as pessoas de Jesus, já que o mesmo era uma figura ainda bastante inacessível ao povo. Através de seu privilégio em ter colocado Deus no mundo, Maria passou a ser aquela que teria o poder de interceder e clamar a Deus pelo povo, socorrendo-lhes em suas necessidades. E as mães sociais, ao serem equiparadas a esse lugar de Maria, parecem ocupar o mesmo lugar de interceder pelo outro que, aqui nesse contexto, trata-se de seus filhos sociais, na medida em que possuem a tarefa de levar Jesus a essas casas. Essa ligação da mãe social com a figura de Maria configura e reforça a ideia de que a mulher possui atributos naturais ligados à maternidade e ao lar, reforçando a desigualdade dos gêneros. Seu trabalho não deve ser legitimado pela via salarial, já que ela não pode estar ali exclusivamente pelo dinheiro. Desse modo, a questão salarial não é discutida, e nem a excessiva carga horária, pois afinal, como diria Agostinho, a não satisfação pessoal evita o cometimento de pecados.

A institucionalização da mãe social promove um domínio e disciplina de seu comportamento, pautados em normatizações de suas ações, tornando-as previsíveis e de fácil manejo. Consequentemente, percebe-se mães sociais com corpos dóceis, obedientes, devidamente treinadas através da disciplina e de normas preestabelecidas no espaço do abrigo. Uma “boa” e “verdadeira” mãe de família precisa viver afastada das badalações da sociedade, se mantendo reclusa em sua casa, assim como uma religiosa em seu claustro.

No contexto da sociedade disciplinar, o enclausuramento era uma ferramenta fundamental, pautada na repartição de espaços fechados, como os abrigos, e também da ordenação do tempo em que eram realizadas as tarefas e trabalhos, com o intuito de se modelar certas condutas e as tornar modelos fixos e aplicáveis a diversas formas sociais. Esses meios se tornaram formas de pacificar as tensões e aumentar regras de poder, com o intuito de, de forma preventiva, conter o aumento de sujeitos perigosos para a coesão social. A manutenção de espaços disciplinares promove uma

limpeza e organização da cidade, já que o mal passa a ser localizado e, conseqüentemente, vigiado e medicalizado de forma preventiva.

Além da disciplina, foi apontada também a existência da sociedade de controle, que parte da ideia de uma fusão de espaços, sem limites definidos, imersa num tempo contínuo e sem interrupção, que instaura a sensação da não finalização daquilo que foi iniciado, implantando, com isso, uma formação permanente, como prisioneiros, mas em céu aberto. Assim, a regulação do social passou a transcorrer através desse controle e também da disciplina, já mencionada acima. Através desses dois aspectos, o corpo continua sendo útil, a prevenção e a periculosidade são mantidas, e o que antes precisava ser dócil agora necessita ser participativo também.

Dentro dessa ideia do controle, o enfoque nos sujeitos não se trata mais de uma indivisibilidade, mas sim enquanto massa e dados que precisam ser cartografados e analisados, e contribuam para a captura de padrões de comportamentos úteis e benéficos. É um poder que passa a se tornar disperso e difuso, e conseqüentemente ilocalizável, sem um rosto específico, modulando de forma constante os fluxos sociais e as comunicações e desejos dos sujeitos. No final das contas, a disciplina funcionava como um parasita, extraíndo o resultado dos fluxos através dos indivíduos e o controle leva-os a uma modulação de forma contínua a partir de variáveis que se tornam cada vez mais complexas.

Ambas as formas de poder – disciplina e controle – podem ser percebidas através da atuação da mãe social, já que ela transita entre ambos na medida em que se mantém institucionalizada e segue regras que promovem a docilização de seu corpo e, ao mesmo tempo, funde os espaços de sua vida pessoal com o abrigo, estimulando seu controle a céu aberto também. A carga horária intensa da mãe social contribui para que ela não consiga manter muitas atividades externas ao abrigo, o que contribui para a sensação de fusão desses espaços, pessoal e profissional, em seu cotidiano, mantendo-a no propósito de se tornar uma mãe sacralizada. Sua rotina se limita entre casa, abrigo e igreja na grande maioria das vezes.

Esse processo instaura um modo de ser indivíduo que passa a ter a sua subjetividade disciplinada, e assim se torne útil e treinada para desempenhar papéis que lhe foram delegados. Ao se manter em condições familiares, mães e filhos sociais se sentem à vontade, e conseqüentemente se mantêm uma distribuição espacial de seus corpos, facilitando o controle sobre suas ações. Desse modo, as mães sociais são controladas para se tornarem mães “perfeitas”, para que tenham condições de

controlar jovens com o potencial para o crime. Assim, penso em que medida as mães sociais são preparadas para se tornarem mães desses jovens acolhidos ou mesmo para se tornarem mães do social, já que contribuem para a proteção do espaço público, na medida em que se empenham no controle de jovens potencialmente criminosos. É curioso pensar o quanto há aproximações entre a mãe social e Maria, mãe de Jesus, já que esta última se configura como a mãe de todas as criaturas de Deus. A mãe social parece proteger o social, de forma semelhante a Maria, na medida em que se empenha em manter em controle as virtualidades de seus filhos acolhidos.

Mas, ao mesmo tempo que existe um esforço de tornar o lugar de Maria idealizado, percebo que ele também pode se transformar em algo múltiplo e híbrido, se expressando em forma de potência, e proporcionando caminhos e alternativas novas para as mães sociais. Maria conquista seu lugar de destaque através de seu lugar de mãe, figura que se tornou necessária e presente na nossa sociedade, enquanto um auxílio e amparo em múltiplas situações. De forma paradoxal, essa mãe, que era submissa, conquista um lugar mais expressivo do que o homem machista, na medida em que Maria expressa de forma simbólica a grandiosidade do lugar maternal, através de seu acolhimento e capacidade de superação. O enfrentamento da dor por Maria demonstrou força e poder num contexto onde somente os homens desempenhavam tal posição. E, assim, Maria atravessa o simbólico na vida pública e se torna protagonista de inúmeras situações sociais importantes, ocupando o lugar daquela que irá oferecer proteção desde batalhas e guerras até aqueles que ocupam estratos sociais considerados inferiores. E, assim, se torna nítido o quanto o feminino se mostra como uma instância de difícil neutralização, que emerge e transborda constantemente nas relações sociais, mesmo em meio a tentativas de sufocar sua fala. O feminino se expressa de forma inacabada e infinita, contribuindo para uma constante transformação da vida psíquica do ser, mas apesar disso, ele também é constantemente reprimido e consolado por ideias ilusórias e religiosas que afirmam um lugar da exclusão.

Todavia, o feminino é capaz de se recompor e se coloca no lugar da multiplicidade e da transformação, despertando e reconstruindo a si mesmo, permitindo-se a composição de novos espaços. Isso abre espaço para a escolha ou não pela maternidade, proporcionando não uma libertação desses dogmas e normas, mas uma modulação que os mantém em suspenso e faz com que o feminino se posicione de forma transformativa e singular, se recriando de formas infinitas a todo

instante. Esse potencial de mudança e transformação, que também pode ser definido como devir, permite que o feminino se diferencie da maneira como veio se construindo ao longo dos anos. Esse devir não imita, e nem se ajusta a um determinado modelo, pois ele não possui um ponto de partida e nem um local aonde se deve chegar. O devir surge da interação, onde todos os envolvidos se desconstroem e assim se transformam, escapando das formas binárias.

A partir desse potencial de transformação que cabe ao feminino, a mãe social ganha a possibilidade de refletir o que de fato ela deseja ser. Apesar de ser uma mãe idealizada, ela também pode se transformar naquela que escapa desse lugar, e que se reconstrói, trazendo à tona toda sua potência criadora e criativa. Isso pode fazer com que ela deixe de ocupar o lugar de salvadora de jovens potencialmente criminosos, nos espaços dos abrigos, e perceba que, através dessa mesma interação, ela, além de influenciar a transformação de seus filhos sociais, pode igualmente se transformar, por meio da convivência com eles, já que o devir pode ser encontrado em todos os indivíduos. Com isso, o trabalho das mães sociais poderia ser aquele que contribui para que os devires venham à tona, delas e de seus filhos sociais, contribuindo para a desconstrução desses lugares cristalizados ocupados por ambos. Seria uma composição de uma potência de vida, que reafirma a força, perseverança e obstinação de forma ímpar de mãe e filhos sociais, e que contribui para um transbordar da vida de forma única, impessoal e inesgotável.

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, V. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

COMO TUDO começou. **Aldeias Infantis SOS**, ca 2022. Disponível em: <https://www.aldeiasinfantis.org.br/conheca/onde-estamos/no-mundo/como-tudo-comecou>. Acesso em: 13 jan. 2022.

ALMEIDA, J. S. Mulheres, educação e religião: as interfaces do poder numa perspectiva histórica. **Mandrágora**, São Paulo, v.13, n. 13, p. 52-63, 2017. DOI: <https://doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v13n13p52-63>. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/5554>. Acesso em: 16 maio 2021.

ALVES, A.A. **Doutrina Social da Igreja**: Um guia prático para estudo. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

ALVES, D. G.; LEMOS, A. A.; MORAES, M. C. M. B.; HALPERN, E. E.; LEITE, L. C. A motivação religiosa missionária dos profissionais das unidades de acolhimento para jovens: problema ou solução? **Revista de terapia ocupacional da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n. 2, p. 137-145, maio/ago. 2012. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2238-6149.v23i2p137-145>. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2238-6149.v23i2p137-145>. Acesso em: 22 ago. 2021.

AMADO, J. A culpa nossa de cada dia: ética e história oral. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-graduados de História**. [S.l.]. v. 15, 1997. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11225>. Acesso em 16 maio 2021.

ANGELIN, R; ANDRIOLI, L.A. A influência da religião na construção da identidade feminina e no movimento feminista e de mulheres. **Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST**. São Leopoldo, v. 1, p. 1455-1468, 2012. Disponível em: <http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/23/104>. Acesso em: 18 dez. 2021.

ARANTES, E.M.M. Rostos de crianças no Brasil. In: PILOTTI, F. & RIZZINI, I. (orgs). **A arte de governar crianças**. Rio de Janeiro: Ed Universitária Santa Úrsula, 1995.

ARIÈS, P. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

ARPINI, D.M. Repensando a Perspectiva Institucional e a Intervenção em Abrigos para Crianças e Adolescentes. **Psicologia Ciência e Profissão**. v. 21, n. 3, p.70-75, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1414-98932003000100010>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/yyxL6tHwN5XCTj9msByDXNm/?lang=pt>. Acesso em: 13 out. 2021.

BADINTER, E. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BASTOS, R.A.S.M. Ressonâncias medievais no feminino contemporâneo: os modelos de feminilidades do medievo e sua relação com a violência contra as mulheres. **Mandrágora**, São Paulo, v.22. n. 2, p. 67-89, 2016. DOI: 10.15603/2176-0985/mandragora.v22n2p67-89. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/312250643\\_Ressonancias\\_Medievais\\_no\\_Feminino\\_Contemporaneo\\_Os\\_Modelos\\_de\\_Feminilidades\\_do\\_Medievo\\_e\\_sua\\_Relacao\\_com\\_a\\_Violencia\\_Contra\\_as\\_Mulheres](https://www.researchgate.net/publication/312250643_Ressonancias_Medievais_no_Feminino_Contemporaneo_Os_Modelos_de_Feminilidades_do_Medievo_e_sua_Relacao_com_a_Violencia_Contra_as_Mulheres). Acesso em: 30 out. 2021.

BATISTA, E.C; MATOS, L.A.L; NASCIMENTO, A.B. A entrevista como técnica de investigação na pesquisa qualitativa. **Revista Interdisciplinar Científica Aplicada** v. 11, n.3, p. 23-38, 2017. Disponível em: <https://portaldeperiodicos.animaeducacao.com.br/index.php/rica/article/view/17910>. Acesso em 15 abr. 2020.

BERGER, P. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985, p. 15-64.

BOSCH, J. **Para compreender o ecumenismo**. São Paulo: Loyola, 1995.

BRASIL. Lei nº 7.644, de 18 de dezembro de 1987. Dispõe sobre a Regulamentação da atividade de Mãe Social e dá Outras Providências. **Diário Oficial da União**: Brasília, 21 dez. 1987.

BRASIL. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências (ECA). **Diário Oficial da União**: Brasília, 16 jul. 1990, Retificado em Diário Oficial da União: Brasília, 27 set.1990.

BURNETT, L. **São Miguel Arcanjo**: Um tratado sobre angeologia. São Paulo: Paulus, 2021.

BUTLER, J. **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In LOURO, G. L. **O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 153-172.

CAMOZZI, M.; VANDERBROEK, G. **O dado do amor**. São Paulo: Cidade Nova, 2001.

CAMPOS, A. A. São Miguel, as Almas do Purgatório e as balanças: iconografia e veneração na Época Moderna. **Memorandum: Memória E História Em Psicologia**, v. 7, p. 102–127, 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6777>. Acesso em: 28 dez. 2022.

CAMURÇA, M.A. Fora da caridade não há religião! Breve história da competição religiosa entre catolicismo e espiritismo kardecista e de suas obras sociais na cidade de Juiz de Fora:1900-1960. **Locus: Revista de História**. Juiz de Fora: UFJF, v. 7 n.

1, p. 131-154, jan/jun 2001. Disponível em:  
<https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20538>. Acesso em: 15 out. 2021.

CAPONI, Sandra. Biopolítica e medicalização dos anormais. **Physis: revista de saúde coletiva**, v. 19, n. 2, p. 529-549, 2009. DOI <https://doi.org/10.1590/S0103-73312009000200016>. Disponível em:  
<https://www.scielo.br/j/physis/a/xHyxtGjNn96bkkSJFbBxGCC/?lang=pt>. Acesso em: 15 out. 2021.

CARVALHO, M. A poética da casa: a tessitura dos espaços do habitar. In: FERREIRA, G.; FONSECA, P. (orgs). **Conversando em casa**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000, p.56-65.

CASA DO MENOR. Casa do Menor São Miguel Arcanjo, ca. 2019. Disponível em:  
<https://casadomenor.org/a-casa-do-menor/?lang=pt-br>. Acesso em: 17 fev. 2019.

CASAGRANDE, L. **A atividade de mãe social no Brasil**, 2013. Disponível em:  
[http://conteudo.pucrs.br/wp-content/uploads/sites/11/2018/09/luciana\\_casagrande.pdf](http://conteudo.pucrs.br/wp-content/uploads/sites/11/2018/09/luciana_casagrande.pdf). Acesso em: 26 mar. 2018.

CECARELLI, P.R; BARRETO, O.F. Eva, Maria e Lilith: corpo de delito. **Estudos de Psicanálise**, Belo Horizonte, n. 43, p. 129-138, jul. 2015. Disponível em:  
[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-34372015000100013&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372015000100013&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 30/04/2022.

CERQUEIRA, D. et al. **Atlas da Violência 2021**. São Paulo: FBSP, 2021. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/5141-atlasdaviolencia2021completo.pdf>. Acesso em: 09 jun. 2021.

CHIERA, R. **Presença**: Contribuições para uma educação de inclusão. São Paulo: Cidade Nova, 2015.

COIMBRA, C.M.B. **Operação Rio**: O mito das classes perigosas. Rio de Janeiro: Oficina do autor, 2001.

CORDEIRO, A.L.A. Asherah: A deusa proibida. **Revista Aulas**, Dossiê Religião. n.4, p. 1-22, abr./jul. 2007. Disponível em:  
[https://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20l4\\_1.pdf](https://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20l4_1.pdf). Acesso em: 14 nov.2021.

CORREIA, M.C.B. A observação participante enquanto técnica de investigação. **Pensar Enfermagem**. v. 13, n. 2, p. 30-36, 2009. Disponível em:  
[https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/23968/1/2009\\_13\\_2\\_30-36.pdf](https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/23968/1/2009_13_2_30-36.pdf). Acesso em: 28 dez. 2022.

COSTA, F.R.; ZANGELMI, A.J.; SCHIAVO, R.A. Comunidades Eclesiais de Base e Teologia da Libertação: algumas reflexões sobre catolicismo liberacionista e ritual. **Intratextos**, Rio de Janeiro. v 2, n. 1, p. 33-50, 2010. DOI:  
<https://doi.org/10.12957/intratextos.2010.1759>. Disponível em: <https://www.e->

publicacoes.uerj.br/index.php/intratextos/article/view/1759. Acesso em: 15 ago. 2022.

DA COSTA, R. Sociedade de controle. **São Paulo em perspectiva**. v. 18, n.1, p. 161-167, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-88392004000100019>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/spp/a/ZrkVhBTNkzkJr9jVw6TygVC/?lang=pt>. Acesso em: 15 set. 2022.

DELEUZE, G. & PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DE OLIVEIRA, J.H.M. **Catolicismo**: uma religião obrigatória. Usos do Passado - XII Encontro Regional de História ANPUH-RJ, 2006.

DEL PRIORE, M. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: DEL PRIORE, M. (org). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Unesp Fundação, 2001.

DE SOUZA, E; BALDWIN, J.R. A construção social dos papéis sexuais femininos. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 13, n. 3, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-79722000000300016>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/prc/a/kKgJhYrqKTzpYjrGzvfHVqt/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 29 set. 2019.

DIOCESE de Bissau. Fundador da “Casa do Menor” visita a Guiné. **Bissau, diocese em caminho**. 26 dez. 2019. Disponível em: <http://dioceseemcaminho.blogspot.com/2019/>. Acesso em: 24 set. 2022.

DONEDA, P.C.D. “As mulheres” nos documentos do Papa João Paulo II: Um modelo assimétrico ainda não superado. **Mandrágora**, São Paulo, v.25, n. 1, p. 73-95, 2019. DOI <https://doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v25n1p73-95>. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/MA/article/view/9500>. Acesso em: 05 nov. 2020.

DONZELOT, J. **A Polícia das Famílias**. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

DOS ANJOS, G. Maternidade, cuidados do corpo e "civilização" na Pastoral da Criança. **Revista Estudos Feministas**. v. 15, n. 1, abr. 2007. DOI:10.1590/S0104-026X2007000100003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/WZBQWZJ6JVH9kXrTr4jB3Xp/?lang=pt#>. Acesso em: 10 dez. 2021.

FIGUEIREDO, N. **Mãe Social**: Um estudo psicanalítico sobre a opção profissional de ser mãe. 2006. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica, Belo Horizonte, 2006.

FILGUEIRAS, G. O que significam as siglas AEC e EC? **Projeto Bíblico Ezras**, 2021. Disponível em: <http://biblia.pro.br/significado-das-siglas-aec-e-ac>. Acesso em: 07 fev. 2023.

FINO, C.M.N. FAQs, etnografia e observação participante. **Revista Europeia de Etnografia da Educação**. V. 3, p. 95-105, 2003. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.13/498>. Acesso em: 27 dez. 2022.

FONSECA, C. Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse. **Cadernos Pagu**, v.26, p. 11-43, jan/jun 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332006000100002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/KJHXDSCbdR8tBLNjQjFkctc/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 27 dez. 2022.

FONSECA, C. et al. **Estrutura e composição dos abrigos para crianças e adolescentes em Porto Alegre (Vinculados ao Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente e participantes da rede própria, conveniada e conveniada não governamental)**. Pesquisa (Núcleo de Antropologia e Cidadania) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2005.

FOUCAULT, M. (1975). **Vigiar e Punir: História da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, M. (1979). **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2017.

FRANÇA, D.B. **Mãe Social: O mito de reprodução do amor materno nas instituições de abrigo**. In: ATEM, M. L. Cuidados no início da vida: clínica, instituição, pesquisas e metapsicologia. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2008.

FRANÇOIS, E. A fecundidade da história oral. In: FERREIRA, M.M; AMADO, J. (orgs). **Usos & abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001, p.3-13.

FREITAS, L.A. **Catolicismo Popular e Festas Religiosas: A religiosidade no período colonial**. 2005. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2005.

GHIRALDELLI, P. **Agostinho: A sexualização do pecado e a luta anti-narcisista**. 05 abr. 2021. Disponível em: <https://ghiraldelli.online/2021/04/05/agostinho-a-sexualizacao-do-pecado-e-a-luta-anti-narcisista/>. Acesso em: 15 mar. 2022.

GMEINER, H. **As aldeias infantis SOS**. Porto Alegre: Litocolor, 1976.

GOFFMAN, E. (1961). **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

GOHN, M.G. 500 anos de lutas sociais no Brasil: Movimentos sociais, ONGs e terceiro setor. **Mediações – Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v.5, n.1, p.11-40, 2000. DOI: 10.5433/2176-6665.2000v5n1p11. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/9194>. Acesso em: 15 mar. 2022.

GUEDES, N. Religiosidade feminina e sociedade patriarcal no romance nordestino. **Prolíngua**, [S.l.], v. 2, n. 2, dez. 2008. Disponível em:

<https://periodicos.ufpb.br/index.php/prolingua/article/view/13406>. Acesso em: 9 fev. 2022.

LACHOWSKI, G. L.; YUJI GUSHIKEN. Comunicação e cultura nas comunidades eclesiais de base (CEBS): um estudo de caso no centro-oeste do Brasil. **Cultura y Religión**, v. 15, n. 1, p. 223-258, 2021. Disponível em: <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/992>. Acesso em: 10 set. 2021.

HUFF JÚNIOR, A. E. Campo religioso brasileiro e história do tempo presente. Cadernos CERU, São Paulo, série 2, v. 19, n. 2, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-45192008000200004>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/11857>. Acesso em: 15 abr. 2021.

JOUTARD, P. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, M.M; AMADO, J. (orgs). **Usos & abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001, p.3-13.

KRISTEVA, J. Prelúdio de uma ética do feminino. **Revista Brasileira de Psicanálise**, v. 53, n.3, p. 25-40, 2019. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0486-641X2019000300002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2019000300002&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 03 maio 2021.

L'ABBATE, S. O analisador dinheiro em um trabalho de grupo realizado num hospital universitário em Campinas, São Paulo: revelando e desvelando as contradições institucionais. In: ALTOÉ, S.; RODRIGUES, H.B.C. (orgs). **Revista SaúdeLoucura**, nº8, São Paulo, Hucitec, 2004, p. 79-99.

LIMA, A. **Ser mãe eu sei, o que agora falta é social**: Sobre o processo de constituição de identidade profissional no acolhimento institucional de crianças. 2009. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2009.

LOPES, R.E; ADORNO, R.C.F; MALFITANO, A.P.S; TAKEITI, B.A; SILVA, C.R; BORBA, P.L.O. Juventude pobre, violência e cidadania. **Saúde Sociedade**. São Paulo, v.17, n.3, p.63-76, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902008000300008>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/xDfVHWyfDB4cFsfSJnQ46Np/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 03 fev. 2022.

LOURO, G.L. Um corpo estranho. **Ensaio sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LOURO, G.L. **Gênero, sexualidade e educação**: Uma perspectiva pós-estruturalista. 3 ed., Petrópolis: Vozes, 1999.

LOZANO, J.E.A. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, M.M; AMADO, J. (orgs). **Usos & abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001, p.3-13.

Mães em abrigos. **Ao mestre**, 2018. Disponível em:  
<http://www.aomestre.com.br/105.htm> Acesso em: 18 jan. 2018.

MANCEBO, D. Indivíduo e Psicologia: Gênese e desenvolvimento atuais. In: JACÓ-VIELA, A. M.; MANCEBO, D. **Psicologia Social: Abordagens Sóciohistóricas e desafios contemporâneos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Eduerj, 2004, p. 35-48.

MARIANO, R. Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**. Porto Alegre v. 11, n. 2, p. 238-258, mai/ago 2011. Disponível em: <https://www2.ufjf.br/ppcir/files/2013/10/texto-1.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2021.

MELLO, J; PEREIRA, A.C.R. **Dinâmicas do terceiro setor no Brasil: trajetórias de criação e fechamento de organizações da sociedade civil (OSCS) de 1901 a 2020** (Publicação Preliminar). 1 ed. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), 2022. Disponível em:  
[https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/11453/1/td\\_dinamica\\_terceiro\\_setor\\_publica%C3%A7%C3%A3o\\_preliminar.pdf](https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/11453/1/td_dinamica_terceiro_setor_publica%C3%A7%C3%A3o_preliminar.pdf). Acesso em: 16/08/2022.

MENEZES, J.B; PONTES, L.P.S. A liberdade religiosa da criança e do adolescente e a tensão com a função educativa do poder familiar. **Revista Brasileira de Direito**, v. 11, n.1, p. 113-123, jan/jun 2015. Disponível em:  
<https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/54327>. Acesso em: 01 mar. 2021.

MEUS 45 filhos. Aldeias Infantis SOS. [200?]. Disponível em:  
<https://www.aldeiasinfantis.org.br/engaje-se/inspire-se/historias-de-maes-sociais>. Acesso em: 28 jul. 2021.

MIRANDA, A.P. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. **Anuário Antropológico**, v. 35, n. 2, p. 125-152, 2010. DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.939>. Disponível em:  
<https://journals.openedition.org/aa/939>. Acesso em: 01 mar. 2021.

MÓNICO, L; ALFERES, V; CASTRO, P.A.; PARREIRA, P. A observação participante enquanto metodologia de investigação qualitativa. **Atas: Investigação Qualitativa em Ciências Sociais**. v.3, p. 724-733, 2017. Disponível em:  
<https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2017/article/view/1447>. Acesso em: 27 dez. 2022.

MONTERO, P. Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades. **Debates do NER**, v. 1, n. 33, p. 15-39, 2018. Disponível em:  
<https://doi.org/10.22456/1982-8136.88037>. Acesso em: 01 mar. 2021.

MOURA, S.M.S.R.; ARAUJO, M.F; A maternidade na história e a história dos cuidados maternos. **Psicologia: Ciência e profissão**, Brasília, v. 24, n.1, mar. 2004. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1414-98932004000100006>. Disponível em:  
<https://www.scielo.br/j/pcp/a/3sCV35wjck8XzbyhMWnhrzG/?lang=pt>. Acesso em: 10 set. 2021.

MOVIMENTO DOS FOCOLARES. **Movimento dos Focolares**, ca2006. Quem somos. Disponível em: <https://www.focolare.org/pt/chi-siamo/>. Acesso em: 25 set. 2022.

NASCIMENTO, A.C. **Particularidades das Instituições de Solidariedade Social da Igreja Católica na Reconfiguração do Terceiro Sector: Um Estudo de Caso**. Dissertação (Mestrado em Sociologia: Exclusões e Políticas Sociais). Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2013. Disponível em: <https://ubibliorum.ubi.pt/handle/10400.6/2834>. Acesso em: 21 jan. 2019.

NEGRÃO, L.N. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 23, n. 2, p. 261-279, maio/ago. 2008. DOI: 10.1590/s0102-69922008000200004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/3zrk8bqRrz47DXMxhc6T5HP/?lang=pt>. Acesso em: 05 jul. 2022.

NOGUEIRA, P.C., COSTA, L. F. Mãe Social: profissão? Função materna? Estilos da clínica, v. 10, n. 19, p. 162-181, 2005a. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-71282005000200010](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282005000200010). Acesso em: 19 dez. 2018.

NOGUEIRA, P. C.; COSTA, L. F. A criança, a mãe social e o abrigo: limites e possibilidades. *Revista Brasileira do Crescimento e Desenvolvimento Humano*, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 36-48, dez. 2005b. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-12822005000300005&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12822005000300005&lng=pt&nrm=iso). Acesso em 06 fev. 2019.

NO MUNDO. Aldeias Infantis SOS, ca 2019. Disponível em: <https://www.aldeiasinfantis.org.br/conheca/onde-estamos/no-mundo>. Acesso em: 15 jan. 2019.

OLIVEIRA, D.R. **Os dilemas de uma mãe social**: um percurso entre suas memórias, desafios e limitações. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) - Faculdade de Psicologia, Universidade Veiga de Almeida, Rio de Janeiro, 2007.

OLIVEIRA, D.R. **Maternidade, missão e renúncia**: um estudo sobre a opção de ser mãe social. 2011. 159f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2011.

OLIVEIRA, L. M.; CALVELLI, H. G.; SARAIVA DE LORETO, M. D. S. De pentecostes ao pentecostalismo: reflexões possíveis para a construção de sentido da experiência brasileira. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, v. 8, n. 1, p. 119-149, 2017. DOI: 10.5935/2179-0019/plura.v8n1p119-149. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1426>. Acesso em: 16 mar. 2020.

ORIONTE, I; SOUZA, S.M.G. Viver em abrigo: com a palavra, a criança. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, v. 2, n.1, São João del-Rei, p.106-116, mar 2007.

Disponível em: <https://ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/revistalapip/12artigo.pdf>. Acesso em: 25 set. 2022.

PARENTE, K; LEÔNCIO, W; TARDIO, L. **A criança em situação de abrigo:** intervenção junto à mãe social, 2006. Disponível em [http://www.leilatardivo.com.br/site/downloads/ANAIS\\_IV\\_APOIAR.pdf#page=143](http://www.leilatardivo.com.br/site/downloads/ANAIS_IV_APOIAR.pdf#page=143). Acesso em 20 nov. 2018.

PARÓQUIA SÃO MIGUEL ARCANJO. **Paróquia São Miguel Arcanjo**. [2010?]. Disponível em: <http://randersmitchells.blogspot.com/>. Acesso em: 25 set. 2022.

PASSETI, E. Crianças carentes e políticas públicas. In: DEL PRIORE, M. (org). **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1999. p.247-375.

PASSOS, E.; BARROS, R.B. A Cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, E & KASTRUP, V; ESCÓSSIA, L (orgs). **Pistas do método da cartografia: Pesquisa e intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2009, p.17-31

PASSOS, E; EIRADO, A. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In: PASSOS, E & KASTRUP, V; ESCÓSSIA, L (orgs). **Pistas do método da cartografia: Pesquisa e intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2009, p.109-130.

PEREIRA, R.M. **Terceiro Setor e Religião: Investigando Afinidades e Relacionando Catolicismo, Ética, Direito, Caridade e Cidadania**. 2010. 306f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2010.

PERLATTO, F. **Poder, religião e esfera pública**. Resenha de The power of religion in the public sphere. 2011. (mimeo)

PERROT, M.; FRAISSE, G. Introdução: ordens e liberdades. In: FRAISSE, G., PERROT, M. (orgs). **História das mulheres no ocidente – o século XIX**. São Paulo, SP: Afrontamento, 1991. v.4, p.9-21.

PIERUCCI, A.F. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo 2010. **Anuac**, São Paulo, v. 1, n. 2, nov 2012. DOI: 10.7340/anuac2239-625X-36. Disponível em: [file:///C:/Users/adria/AppData/Local/Temp/MicrosoftEdgeDownloads/f5089bde-c6cc-44ff-885a-899493ac2189/1610-Article%20Text-5455-1-10-20150512%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/adria/AppData/Local/Temp/MicrosoftEdgeDownloads/f5089bde-c6cc-44ff-885a-899493ac2189/1610-Article%20Text-5455-1-10-20150512%20(1).pdf). Acesso em: 19 nov. 2020.

PORTELLA, R. **Mirar Maria: Reflexos da Virgem em espelhos da história**. São Paulo: Editora Santuário, 2016.

QUEIROZ, M.I.P. Sociologia: O Catolicismo Rústico no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S.l.], n. 5, p. 104-123,1968. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i5p104-123>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/45715>. Acesso em: 16 maio 2022.

RAGO, M. **Do cabaré ao lar: A utopia da cidade disciplinar – Brasil 1890-1930**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

RIBEIRO, A.R.R; CARVALHO, R.S. OREIRO, J.L. A doutrina social da Igreja Católica, o novo desenvolvimento e a economia social de mercado: diálogos possíveis? **Brazilian Journal os Political Economy**. v. 39, p. 710-735, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-31572019-3033>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rep/a/NpSLCqk5PcyDw8BxvtH4xnh/?lang=pt>. Acesso em: 13 out. 2022.

RIZZINI, I. **O Século Perdido: Raízes históricas das políticas públicas para a infância no Brasil**. Rio de Janeiro: USUEd, 1997.

RIZZINI, I; RIZZINI, I. **A institucionalização de crianças no Brasil: Percurso histórico e desafios do presente**. São Paulo: Editora Puc-Rio, 2004.

RODRIGUES, D.S.M. O processo de 'construção' da vocação profissional. **Revista Científica Educação**. v.1, n.2, out 2017.

ROSADO-NUNES, M.J. **Gênero e Religião**. Estudos Feministas, Florianópolis, v.13, n.2, p. 363-365, mai/ago 2005.

ROSE, N. Como se deve fazer a história do eu? **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 26, n. 1, jan./jul. 2001. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/41313>. Acesso em: 13 out. 2022.

SÁ, E. **Limites e possibilidades da mãe-social nas casas-lares**, 29 de outubro de 1998. Disponível em: <http://www.bancodeescola.com/casalar.htm>. Acesso em: 26 mar. 2018.

SANCHIS, P. As religiões dos brasileiros. **Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 1, n. 2, p. 28-43, ago 1997. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/412>. Acesso em: 15 jul. 2020.

SARAIVA, V.C.S. Intolerância religiosa contra as crianças e adolescentes na Baixada Fluminense: Resistindo nos abrigos de Duque de Caxias. **Revista da ABPN**, v. 11, n. 28, p.175-195, mar/mai 2019. Disponível em: [https://scholar.google.com.br/citations?view\\_op=view\\_citation&hl=pt-BR&user=TMfqJ3IAAAAJ&citation\\_for\\_view=TMfqJ3IAAAAJ:zYLM7Y9cAGgC](https://scholar.google.com.br/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=TMfqJ3IAAAAJ&citation_for_view=TMfqJ3IAAAAJ:zYLM7Y9cAGgC). Acesso em: 16 ago. 2021.

SARTI, C.A. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. **Estudos Feministas**. v.12, n. 2, mai/ago 2004. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000200003>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/QVnKzsbHFngG9MbWcFFPPCv/?lang=pt>. Acesso em: 18/04/2020.

SCHEINVAR, E. Idade e proteção: fundamentos legais para a criminalização da criança, do adolescente e da família (pobres). In: NASCIMENTO, M.L (org). **Pivetes: A produção de infâncias desiguais**. Niterói: Intertexto, 2002. p. 83-109.

SCHMITT, F.; CASAGRANDE, W. Ecumenismo e diálogo inter-religioso: um diálogo entre os anos 1961 a 2020. **Estudos Teológicos São Leopoldo**, v. 60, n. 3, p. 794-809, set./dez. 2020. DOI:10.22351/et.v60i3.4151. Disponível em: [http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/4151](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/4151). Acesso em 30 jan. 2022.

SIEPIERSKI, P.D. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. **Estudos Teológicos**. v. 37, n.1, p. 47-61, 1997. DOI: <http://dx.doi.org/10.22351/et.v37i1.776>. Disponível em: [http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/776](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/776). Acesso em: 13 mar. 2022.

SILVEIRA, E.J.S. Uma metodologia para as Ciências da Religião? Impasses metodológicos e novas possibilidades hermenêuticas. **Paralellus**, Recife, v. 7, n. 14, jan/abr. 2016. DOI: 10.20426/P.2178-8162.2016v7n14p073. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/672> Acesso em: 03 abr. 2020.

SILVEIRA, E.S & MORAES JUNIOR, M.R. **A dimensão teórica dos estudos da religião**: Horizontes histórico, epistemológico e metodológico nas Ciências da Religião. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

SIQUEIRA, M.L. Entidades religiosas e política de atendimento a infância e adolescência: Reflexões sobre os desafios de efetivação do Estatuto da Criança e do Adolescentes. **Libertas**, Juiz de Fora, v.8, n.1, p.73-90, jan-jun, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/libertas/article/view/18159>. Acesso em: 28 maio 2020.

SORGE, B. **Breve curso de doutrina social**. São Paulo: Paulinas (Coleção Fé & Justiça), 2018.

SWAIN, T. N. Identidade nômade: heterotopias de mim. In: RAGO, M.; ORLANDI, E.; VEIGA-NETO, A. (orgs.). **Imagens de Foucault e Deleuze**: ressonâncias nietzchianas. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 325-342.

TEDESCO, S.H; SADE, C; CALIMAN, L.V. A entrevista na pesquisa cartográfica: a experiência do dizer. In: PASSOS, E. & KASTRUP, V. & TEDESCO, S. (orgs). **Pistas do método da cartografia**: A experiência da pesquisa e o plano comum. Porto Alegre: Sulina, 2014, p.92-127, v.2.

TEIXEIRA, F. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, [S.l.], n.67, p. 14-23, set/nov 2005. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p14-23>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13452>. Acesso em: 29 jul. 2022.

THOMAZ, A.T. Asherah: A ausência erótica de Deus. **Mandrágora**, v.24. n. 1, p. 59-76. 2018.

DOI:10.15603/2176-0985/mandragora.v24n1p59-76. Disponível em:  
<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/MA/article/view/8764>.  
Acesso em: 13 nov. 2021.

THOMSON, A; FRISCH, M; HAMILTON, P. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: FERREIRA, M.M; AMADO, J. (orgs). **Usos & abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2001, p. 65-92.

VIANNA, A.R.B. **O mal que se adivinha**: Polícia e minoridade no Rio de Janeiro 1910-1920. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999.

VIEGAS, S.S. **A política de atendimento a crianças e a adolescentes em abrigos de Belo Horizonte**: história, organização e atores envolvidos. 2007. 190f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2007.

VIERA, R.F; SOUZA, C. Secularização, pós-secularização, laicidade e laicismo: por um esclarecimento de conceitos. **Protestantismo em Revista**. São Leopoldo. v. 41, p. 51-68, maio/ago 2016. <http://dx.doi.org/10.22351/nepp.v41i0.2695>. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2695>. Acesso em:10/07/2020.

WASELFISZ, J.J. **Mapa da violência 2011**: os jovens do Brasil. São Paulo: Instituto Sangari, 2011.

WALDENICE – Manaus. Aldeias Infantis SOS. [200?]. Disponível em: <https://www.aldeiasinfantis.org.br/engaje-se/inspire-se/historias-de-maes-sociais/waldenice-manaus>. Acesso em: 18 fev. 2020.

WEBER, F. A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou por que censurar seu diário de campo? **Horizonte antropologia**. v.15, n.32, dez. 2009. DOI <https://doi.org/10.1590/S0104-71832009000200007>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/ZqxMGvJtb5f79JCFzBwcNnz/?lang=pt>. Acesso em: 15 maio 2020.

WERNET, A. Crise e definhamento das tradicionais ordens monásticas brasileiras durante o século XIX. **Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros**, v. 42, 115-131, 1997. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i42p115-131>. Acesso em: 05 ago. 2021.

## ANEXO A – Roteiro de entrevista

### ROTEIRO DE ENTREVISTA

- 1) Por que escolheu ser mãe social / pai social?
- 2) Como é seu cotidiano no abrigo?
- 3) Tem experiência com maternidade / paternidade antes do abrigo?
- 4) Qual o retorno desse trabalho?
- 5) Qual seu papel na vida dessas crianças e adolescentes?
- 6) Tem alguma religião?
- 7) Como faz para conciliar a religião e o trabalho no abrigo?
- 8) Qual sua trajetória em sua religião?
- 9) Quais são os valores que sua religião prega que você acha mais importante?
- 10) A religião ajuda no trabalho como mãe social / pai social?
- 11) E as crianças, tem religião? Como isso se expressa no cotidiano?
- 12) Como a direção e a coordenação do abrigo lidam com a religião?
- 13) Há alguma atividade relacionada à religião para as crianças e para os pais sociais?
- 14) Como fica sua vida pessoal? Tem amigos? O que você gosta de fazer nas suas férias e folgas?
- 15) Como sua família e amigos vêem seu trabalho?
- 16) Sente falta de algo que deixou de fazer após ser mãe social / pai social?

## ANEXO B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Gostaríamos de convidar você a participar como voluntário (a) da pesquisa “A dedicação de mães sociais em abrigos de crianças e adolescentes: religião, religiosidade e vivência social”. O motivo que nos leva a realizar esta pesquisa é entender a construção da religiosidade das mães sociais, no contexto de acolhimento institucional, refletindo sobre seu cotidiano e o seu lugar maternal. O objetivo é compreender os atravessamentos da religião nas questões que envolvem maternidade e família, feminilidade, identidades de gênero e a construção social da sexualidade, a partir do papel dessas mães.

Caso você concorde em participar, vamos fazer as seguintes atividades com você: acompanhamento da rotina da casa, entrevistas que serão gravadas e posteriormente transcritas. Esta pesquisa tem alguns riscos, que são: a exposição de informações pessoais dos participantes. Mas, para diminuir a chance desses riscos acontecerem serão realizados todos os procedimentos para que os participantes não tenham suas identificações expostas. Serão garantidos o sigilo sobre a identificação de cada entrevistado, sendo utilizados nomes fictícios na análise dos dados. A pesquisa irá ajudar na composição de uma tese de doutorado, artigos científicos, em revistas especializadas e/ou em encontros científicos e congressos, sem nunca tornar possível a sua identificação. O estudo contribuirá para o aperfeiçoamento da formação em pesquisa acadêmica e, também, para a implementação de projetos de apoio ao trabalho de mães sociais.

Para participar deste estudo você não vai ter nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira. Apesar disso, se você tiver algum dano por causa das atividades que fizermos com você nesta pesquisa, você tem direito a indenização. Você terá todas as informações que quiser sobre esta pesquisa e estará livre para participar ou recusar-se a participar. Mesmo que você queira participar agora, você pode voltar atrás ou parar de participar a qualquer momento. A sua participação é voluntária e o fato de não querer participar não vai trazer qualquer penalidade ou mudança na forma em que você é atendido (a). O pesquisador não vai divulgar seu nome. Os resultados da pesquisa estarão à sua disposição quando finalizada. Seu

nome ou o material que indique sua participação não será liberado sem a sua permissão. Você não será identificado (a) em nenhuma publicação que possa resultar.

Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias originais, sendo que uma será arquivada pelo pesquisador responsável e a outra será fornecida a você. Os dados coletados na pesquisa ficarão arquivados com o pesquisador responsável por um período de 5 (cinco) anos. Decorrido este tempo, o pesquisador avaliará os documentos para a sua destinação final, de acordo com a legislação vigente. Os pesquisadores tratarão a sua identidade com padrões profissionais de sigilo, atendendo a legislação brasileira (Resolução Nº 466/12 do Conselho Nacional de Saúde), utilizando as informações somente para os fins acadêmicos e científicos.

Declaro que concordo em participar da pesquisa e que me foi dada à oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

Rio de Janeiro, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 20\_\_ .

\_\_\_\_\_  
Assinatura do Participante

\_\_\_\_\_  
Assinatura do (a) Pesquisador (a)

**Nome do Pesquisador Responsável: Daniela Ramos de Oliveira**  
**Campus Universitário da UFJF**  
**ICH – Instituto de Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião**  
**CEP: 36036-900**  
**Fone: (21) 99810-3329**  
**E-mail: danirusso2003@yahoo.com.br**