

Sufrimento social, religião e neoliberalismo: um testemunho de fé que afirma a sua humanidade

Jung Mo Sung*

Priscila Alves Gonçalves da Silva**

Resumo

A partir de um testemunho concedido por uma mulher favelizada no Rio de Janeiro, problematizado por meio do conceito de “sofrimento social”, este artigo põe em evidência como as biografias, os testemunhos pessoais são fontes que revelam como a experiência da pobreza, da violência cotidiana na favela e a própria fé cristã (evangélica) são interpretadas pelas vítimas. Dividido em três seções, o conteúdo deste artigo apresenta 1) uma breve conceituação do “sofrimento social”, situando-o como referencial de análise do testemunho da mulher favelizada, validado como fundamento epistemológico; 2) elucida a relação deste conceito com a religião, especialmente como esta segunda é uma ferramenta de performance e fonte de sentido para a vida dura de pobreza. E, por fim, 3) analisa como o neoliberalismo, enquanto um sistema socioeconômico, pode ser compreendido também como um agente implícito de sofrimento, que é sentido de forma mais aguda pelos marginalizados, favelizados. Além de teóricos como Franz Hinkelammert, Byung Chul-Han e a teórica Veena Das, utilizou-se como suporte de análise alguns clássicos da literatura nacional por possuírem sensibilidade na tratativa com temas difíceis de serem abordados a partir da linguagem científica. A metodologia utilizada para o desenvolvimento deste trabalho foi pesquisa bibliográfica.

Palavras-chaves: Sofrimento social; Neoliberalismo; Religião; Favelização; Testemunho.

Social suffering, religion and neoliberalism: a witness of faith that affirms her humaneness

Abstract

Based on a testimony given by a favela woman in Rio de Janeiro, problematized through the concept of “social suffering”, this article highlights how biographies and personal testimonies are sources that reveal how the experience of poverty, of daily violence in the slums, and the Christian (evangelical) faith itself are interpreted by

* Doutor em Ciências da Religião (UMESP) e pós-doutorado em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba (2000). Atualmente é professor titular da Universidade Metodista de São Paulo, no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

** Doutoranda e Mestra em Ciências da Religião (UMESP), Bacharel em Teologia (FaBat-RJ). A autora e pesquisadora dedica-se a reconstruir as particularidades da formação da favela a partir de um recorte histórico-econômico, identificando de modo especial o papel simbólico e estruturante que a fé cristã evangélica desempenha na vida de fiéis favelizados.

the victims. Divided into three sections, the content of this article presents 1) a brief conceptualization of “social suffering”, placing it as a reference for the analysis of the testimony of slumized women, validated as an epistemological foundation; 2) elucidates the relationship of this concept with religion, especially how the latter is a performance tool and a source of meaning for the hard life of poverty. And, finally, 3) analyzes how neoliberalism, as a socioeconomic system, can also be understood as an implicit agent of suffering, which is felt most acutely by the marginalized, slum-dwellers. Besides theoreticians such as Franz Hinkelammert, Byung Chul-Han, and the theorist Veena Das, we used as analysis support some classics of national literature for their sensitivity in dealing with themes that are difficult to be addressed through scientific language. The methodology used to develop this work was bibliographical research.

Key words: Social suffering; Neoliberalism; Religion; Slums; Testimony.

Introdução

A teóloga ecofeminista Ivone Gebara, no seu livro *Rompendo o silêncio* (2000), discute quatro formas através das quais as mulheres experimentam o fenômeno do mal na sociedade. Ela indica o “não ter” – um sinônimo de desprovidimento – como um primeiro mal, e enfatiza que as mulheres em situação de desvantagem social, econômica e arraigadas aos papéis que as associam ao ambiente doméstico, vivem diferentemente o peso da vulnerabilidade, da pobreza que sobeja e que alicerça a cultura neoliberal vigente. Segundo ela, “o mal de não ter ou a falta do essencial para viver as atinge de modo particular (GEBARA, 2000, p. 49). Esta obra de Gebara evidencia uma situação de sofrimento conjuntural, e aborda as mulheres como sujeitos históricos que o sentem de forma distinta.

Fundamental para os estudos teológicos críticos, aos atinentes às Ciências da Religião, mencionamos este livro por duas questões primordiais relacionadas ao que trataremos ao longo das páginas deste artigo: 1) a obra traz à tona que as mulheres – pobres – experimentam um sofrimento cotidiano mais avolumado, de forma única, e por experimentarem-no assim, 2) ela reclama a possibilidade das mulheres interpretarem, teologizarem e darem sentido à vida a partir de elaborações não convencionais, produzidas a partir de suas vivências. Nesta direção, os escritos posteriores de Gebara denunciam a existência de uma lacuna, de um silenciamento da experiência religiosa das mulheres (sempre articulada em um determinado contexto social opressor), mesmo em escolas teológicas como a Teologia da Libertação¹, que

¹ A discussão sistematizada desta questão pode ser encontrada em seu artigo “A teologia da libertação e as mulheres”, de 2020, disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fcs/issue/view/2177>.

tem como fundamento teológico uma práxis libertadora. Em outros termos, o que Gebara critica é que sempre há quem fale pelas mulheres, que atue como mediador de suas vozes, principalmente quando o assunto é Deus e a vida cotidiana (2021).

Apesar de captar e denunciar uma lacuna que, de certa forma, resulta numa subalternização continuada, na manutenção não intencional do silêncio de mulheres que articulam suas fés em Deus – aqui usamos o plural intencionalmente – nas brechas da existência e das instituições religiosas, Gebara não desenvolve objetivamente quais são as reelaborações teológicas das mulheres, suas formas específicas de construir uma imagem divina que as console, apoie, ficando concentrada no desenvolvimento teórico crítico. Em outros termos, como as mulheres têm experimentado o mal de “não ter” e sobrevivido a ele, interpretando essa sobrevivência como resultado da graça, força e misericórdia de Deus, por exemplo, é um tema que ainda carece de desenvolvimento.

Aproveitando, então, a inferência assertiva de Gebara, de que as mulheres sofrem de forma mais aguda o mal de “não ter” (2000), que sentem, pensam e sofrem de forma singular a partir de suas experiências diante do mal (2021), pretendemos aprofundar esta questão neste artigo, apresentando e analisando o testemunho de uma mulher favelizada², que relata visceralmente seu sentimento de angústia e de fé ao atravessar o pior momento socioeconômico da pandemia, em outubro de 2020. Este testemunho, cedido voluntariamente, ilustra e reforça que há uma experiência de sofrimento cotidiano na atual conjuntura de vulnerabilidade social, e que ele é sentido de maneira distinta pelas mulheres. Além disso, esse testemunho esboça o papel ocupado pela religião na vida de quem sofre, e rompe o silêncio de pessoas deslocadas do universo científico ao trazer para o centro do debate uma mulher favelizada, cristã leiga, que fala e interpreta a vida e o papel de Deus a partir de suas próprias experiências e com uma linguagem livre de amarras técnicas.

² Acerca desta nomenclatura, é necessário elucidarmos duas coisas: a primeira é que a identidade da mulher será mantida em sigilo por questões éticas; e, a segunda, é que utilizaremos o termo favelizada em vez de favelada. Esta opção dá-se por considerarmos que o termo favelada, como adjetivo, reproduz e mantém um estigma que deve ser repensado, inclusive em textos acadêmicos. Além disso, queremos problematizar que estar favelizada significa ser vítima de processos externos e alheios às vontades individuais, e que esta condição não significa uma existência inferior, uma condição menos importante.

Desta forma, tomando o testemunho da mulher favelizada como o ponto de partida, dividiremos este artigo em três seções. Na primeira, apresentaremos 1) um conceito ainda pouco usado nos estudos de religião de forma geral, o “sofrimento social”, indicando a importância dele para a vocalização, a escuta e a problematização de testemunhos, biografias de pessoas vulneráveis, que conseguem transmitir não apenas como lidam com a pobreza, com a fome e a carestia, mas como essas problemáticas as afetam de forma contínua, psíquica e espiritualmente também. Isto é, como suas subjetividades ficam implicadas e como tentam construir sentidos de vida, mesmo quando tudo parece desatinado. Neste bojo, o conceito de “sofrimento social” será o fundamento teórico utilizado para descortinar a conjuntura que Gebara apontou com o mal de “não ter”, experiência que afeta profundamente a vida da mulher que testemunha sua situação e percepção, como veremos adiante.

Na segunda seção, consideramos necessário discutir 2) como o sofrimento e a religião (que pode ser lido como sinônimo de linguagem religiosa de natureza cristã) possuem relações, atentando de forma especial para como esta última é uma ferramenta discursiva e performática de organização, elaboração e supressão da dor de ser pobre. A religião é, aparentemente, um recurso de linguagem que estabiliza, promove sentido e é de fácil acesso àqueles e àquelas que se sentem abandonados pelas instituições modernas, como o Estado. Já na terceira seção, objetivamos 3) descortinar como o neoliberalismo é o sistema econômico-social agente implícito deste quadro de sofrer, da conjuntura de vulnerabilidade que é aparentemente inevitável. Nesse sentido, estamos tratando o neoliberalismo como um sistema dentro do qual essas pessoas pobres sofrem e, ao mesmo tempo, como o “agente” que impõe sofrimentos sobre os considerados “incompetentes”.

É importante destacar que, para além de todo o quadro teórico que é indispensável ao que pretendemos desenvolver, utilizaremos alguns autores e autoras da literatura nacional como suportes de análise. Isto porque há uma diversidade de personagens literários que expõem as vicissitudes de sobreviver como “Vidas Secas” (RAMOS, 2005), peregrinando por “Veredas” (ROSA, 2015) perigosas, que levam a muitos “Becos da memória” (EVARISTO, 2017). Entendemos que o sofrimento da população pobre, especialmente a angústia contida no testemunho da mulher favelizada, é, com as devidas proporções, melhor compreendida mediante a correspondência poética, a associação da vida real aos personagens que parecem ter endereço e sobrenome familiares.

A utilização da literatura nacional em alguns trechos deste escrito justifica-se pela potencialidade de a literatura depurar a vida ordinária, traduzir os sentimentos dos mais vulneráveis, mostrando a crueza da vida às vezes com mais acuidade que a abstração e certa neutralidade que demandam os dados e a linguagem acadêmica moderna.

Por fim, como este artigo é fundamentado sobre um testemunho pessoal, e como utilizamos teorias que valorizam a implicação da experiência de vida na produção de conhecimento, de antemão indicamos que nossas vivências (a da autora de favelização e a do autor de um AVC) também estão implicadas nas linhas que seguem.

O sofrimento social: testemunho e conceito

A poetisa Conceição Evaristo, doutora em literatura comparada, mulher negra e criada em uma favela mineira, produz textos que brotam da realidade mais dura das periferias, de personagens que contam histórias reais³. Um de seus contos mais famosos, *Olhos d'água* (livro homônimo, de 2016), narra de maneira leve uma condição de pobreza bastante comum no atual cenário nacional. Nele, Evaristo escreve sobre uma filha que, abruptamente, se pergunta qual é a cor dos olhos de sua mãe. Morando em outra cidade em busca de uma condição melhor de vida, a filha se vê num dilema, pois sente a pergunta latejar em sua mente e não sabe explicar a razão de não saber algo tão íntimo: qual é a cor dos olhos de sua progenitora.

Em busca da resposta, ela viaja e vai ao encontro da resposta. Durante o caminho, relembra episódios em que a mãe tentava burlar a fome, o medo da morte e a vulnerabilidade que enfrentavam no pequeno barraco onde moravam. A filha relembra como brincavam de rainha e princesas para que o lúdico as fizesse esquecer da hora de comer e do vazio das panelas. A personagem, então, diz que a fome era distraída, mas a mãe sorria, segundo ela, um sorriso molhado. O desfecho do conto é o seguinte:

[...] E quando, após longos dias de viagem para chegar à minha terra, pude contemplar extasiada os olhos de minha mãe, sabem o que vi? Sabem o que vi? Vi só lágrimas e lágrimas. Entretanto, ela sorria feliz. Mas eram tantas

³ A autora cunhou o conceito de “escrivência”, que designa o trabalho de produzir histórias, narrativas, romances, contos que são frutos de observação da vida real, principalmente de mulheres negras em situação de pobreza, violência doméstica, criação solo dos filhos. O termo surge em 1994, ainda em fase de desenvolvimento, na sua dissertação, como “escrever”. Posteriormente, é retrabalhado por ela até chegar na versão atual.

lágrimas, que eu me perguntei se minha mãe tinha olhos ou rios caudalosos sobre a face. E só então compreendi. Minha mãe trazia, serenamente em si, águas correntezas. Por isso, prantos e prantos a enfeitar o seu rosto. *A cor dos olhos de minha mãe era cor de olhos d'água* (EVARISTO, 2016, p. 13).

Começamos esta seção com este conto, pois em 2020, numa visita de observação à uma favela no Rio de Janeiro⁴, num dos momentos mais críticos da pandemia, uma mulher favelizada nos deu um testemunho visceral, espontâneo. Esta mulher, que se mostrou de olhos d'água como no conto de Evaristo, materializava em seu choro compulsivo, entrecortado por palavras, o sentimento gerado pelo panorama socioeconômico que ela e outras centenas de milhares de pessoas estão envolvidas há algum tempo. Ela desaguava a sua dor de “não ter” (GEBARA, 2000).

A narrativa testemunhal da mulher favelizada possui atravessamentos comuns ao perfil da pobreza no Brasil, como ser negra, chefe do lar, baixa escolaridade, ter mais de um filho (GONÇALVES, 2020) e, naquele íterim, desempregada depois de uma vida inteira dedicada ao trabalho formal – precarizado legalmente desde a Reforma Trabalhista de 2017. Sem conseguir se sustentar sozinha e, conseqüentemente, dependendo de suporte financeiro tanto doméstico quanto institucional⁵, sua fala refletia a dimensão de seu sofrer. Em meio ao pranto e organizando a sua fala nos intervalos de soluço, ela conseguiu expor o seguinte:

Eu nunca passei por isso! Sempre trabalhei. Sempre me sustentei, e agora *fico aqui sem poder me virar*. Não tenho dinheiro pra comprar nem uma lata de óleo, um papel higiênico. *Será que eu mereço isso? Tô com uma angústia no peito*, e nem posso me arriscar sair pra procurar trabalho, mas *sei que Deus vai me ajudar*.

A angústia não mais represada daquela mulher de olhos d'água fez emergir, a partir do contexto de pobreza e de favelização, uma percepção já teorizada pela antropóloga Veena Das, de que devemos ceder espaço às palavras e à vida cotidiana das pessoas que estão enraizadas nos fenômenos ou conjunturas que somos capazes de analisar estatisticamente (2007; 2008). Em outros termos, Das discute a necessidade de não apenas produzirmos inventários analíticos de fenômenos sociais, mas de percebermos como eles afetam a cotidianidade

⁴ A autora deste artigo viveu em uma favela e dedica-se a pesquisar como favelizados e favelizadas interpretam teologicamente seus contextos e experiências em conjunturas de pobreza extrema.

⁵ No período inicial da pandemia, foi aprovado o pagamento de um auxílio emergencial de até 600 reais, a depender do grupo de risco que o contribuinte estava inserido.

de pessoas comuns, e se espriam pela rotina de modo a se confundir com uma realidade absoluta e intransponível, afetando e modelando suas organizações de sentido a nível particular, sem ser conduzido criticamente ao nível comunitário.

Segundo Das e Arthur Kleinmann (2001, p. I), “no meio dos piores horrores, as pessoas continuam a viver, a sobreviver, e a enfrentar”. Sem dúvidas, a fala da mulher favelizada foi uma ilustração disso. Seu testemunho revela uma condição de busca por sobrevivência, apesar das circunstâncias, e também como essa sobrevivência é permeada por um sofrer pouco verbalizado. Nenhuma pesquisa que apresente os dados gerais das Reformas político-econômicas, os efeitos da pandemia e da crise econômica, tem condições de captar a angústia que o existir em pobreza e desalento gera. Isto é, o testemunho da mulher em questão é capaz de esboçar minimamente como a organização social afeta aqueles e aquelas que estão no nível mais baixo do que chamamos de cotidiano, numa situação de sofrimento social. Antes de prosseguir, vejamos como as palavras transcritas acima iluminam o conceito que estamos abordando.

O conceito de sofrimento social emergiu no debate das ciências sociais nos últimos anos, a partir da percepção da existência de uma lacuna teórico-metodológica, que deixava invisibilizado os efeitos dos sistemas que fundamentam a vida em sociedade. Muito se diz acerca das novas configurações sociais da modernidade, da secularização, de como estamos cada vez mais individualizados e de como os sentidos de vida tornaram-se cada vez mais fragmentários. Contudo, como podemos perceber que todas estas mudanças, para além das institucionalizações e novas configurações macro, possuem significações e efeitos variados na vida das pessoas mais vulneráveis?

Além desta questão de visibilizar os efeitos de estruturas e sistemas sociais por meio dos discursos de quem sofre, percebeu-se também que as teorias e elaborações de caráter sociológico e filosófico, primordialmente, possuíam uma tendência universalista e demasiadamente estruturalista, como se os processos emocionais fossem dissociados de contextos e como se as categorias científicas dessem conta de elaborar e encerrar o sentido dos fenômenos sociais. Por isso,

O conceito de sofrimento social emergiu nas últimas décadas como lente particularmente apropriada para olhar as relações profundas entre a experiência subjetiva do mal-estar e os processos históricos e sociais mais amplos. O

sofrimento, enquanto sentimento humano, foi por muito tempo imaginado como uma experiência inata, ligada ao corpo natural e, portanto, universal – fenômeno pan-humano e pré-cultural, associado aos lugares simbólicos da interioridade –, pouco interessante, nesse sentido, e ainda menos acessível aos métodos da análise sociocultural (PUSSETTI; BRAZZABENI, 2011, p. 3).

Como se nota a partir da citação, o conceito de sofrimento social é útil para romper com uma estrutura de conhecimento pautada num cartesianismo, numa Ilustração que obnubila as porções menos valorizadas da sociedade enquanto produtoras de sentido, dando às pessoas nestas posições a possibilidade de se expressarem e de terem suas experiências reconhecidas.

Em outros termos,

Todos os sujeitos sociais estão expostos a sentimentos forjados no confronto com injustiças. No entanto, são os integrantes de categorias mais subalternizadas os que vivenciam, de forma acentuada, situações que lhes desvalorizam, humilham, fazendo-os sentirem-se envergonhados (CARRETEIRO, 2003, p. 60).

Por conta de todo o exposto nestas duas últimas citações, organizamos esta primeira seção de forma invertida, onde a poesia e o testemunho antecedem a teoria, que em geral é o núcleo duro do desenvolvimento. Esta opção justifica-se, pois, pensar a partir do conceito de sofrimento social a atual sociedade de consumo, as relações de poder que subalternizam, os efeitos do neoliberalismo e de como a religião está imbricada nestes atravessamentos, é dar protagonismo ao que está estruturalmente invisibilizado e parece pouco importante. Em outros termos, neste artigo, o testemunho lança luz na teoria, e não o inverso.

Os dois primeiros grifos no testemunho da mulher indicam a existência de um sofrer íntimo, que está para além da conjuntura de vulnerabilidade. A expressão “sem poder me virar” descortina o interdito que havia naquele momento, tanto do ponto de vista da saúde pública quanto do cenário econômico. A questão é que esta expressão testemunhada ressoa como uma autocobrança, como se a sua sobrevivência não dependesse de fatores externos à sua própria vontade e esforço. Em outros termos, sem poder estar incluída no Mercado (desemprego), a situação de dependência e o desespero pela pobreza empurram a mulher para uma justificativa onde a culpa recai sobre ela mesma. Em suas palavras, a situação de carestia não é

causada por toda uma conjuntura socioeconômica, que inclusive depende de sua marginalização, mas sim pela sua incapacidade de se inserir no Mercado, como a trabalhadora que sempre foi. A fala desta mulher é um exemplo de como o sofrimento social existe, é sentido, e as biografias são as fontes mais assertivas para acessarmos a problemática que é, propositalmente, velada e até ignorada. Aqui, biografias tornam-se textos sociais (DAS, 2008)

Na sequência do testemunho, ela diz: “será que eu mereço isso?”. À luz da teorização de Carretero indicada acima, podemos perceber a existência de um sentimento de vergonha e até de humilhação nesta fala. Por ter “se virado” a vida inteira, ter se deparado com sua vulnerabilidade socioeconômica de forma tão aguda a fez questionar o mérito da questão. De quem seria a culpa, senão dela própria, por esse cenário tão desfavorável? Há duas questões importantes que este trecho do testemunho suscita: a primeira é o descortinar da exacerbação do individualismo característico da modernidade capitalista, como se todo sujeito fosse peça única na sociedade e o coletivo perdesse importância; e, a segunda, é o agente implícito da promoção do sofrer, que a leva a se culpar individualmente, como se de fato tivesse total responsabilidade pelo cenário. Estas questões são importantes de ser pontuadas, pois, o conceito de sofrimento social critica o condicionamento da culpa aos sujeitos em sofrimento, e além de compreender que há um agente implícito de violência e sofrimento, trata de identificá-lo como uma das raízes do mal-estar social, que desemboca em sofrimento psíquico. Em seguida, considerando ainda o testemunho indicado acima, veremos a relação do sofrimento social com a religião.

Sufrimento social e religião

A parte final do testemunho da mulher favelizada revela uma questão interessante, e que é fundamental em nossa discussão sobre o sofrimento social. Transcrita acima, a parte final de sua fala revela a forma pela qual ela prevê uma resolução de sua situação de vulnerabilidade. Sem conseguir identificar o agente causador do seu sofrimento, e por isso culpando a si própria, sua fala evidencia que, de alguma maneira, a solução da problemática em que está envolvida não é de ordem natural, política ou econômica, mas de ordem espiritual. Ela diz: “mas sei que Deus vai me ajudar”, como sinônimo de uma crença na intervenção divina.

Esta fala da mulher corrobora para uma intuição de Veena Das, autora já mencionada anteriormente. Das compreende que as pessoas

marginalizadas⁶, em sofrimento, conseguem dar um sentido à vida de horrores por meio do que ela classifica de “reino transcendental” (2001, p. I). Sem aprofundar o que significa este reino, ela deixa em aberto a possibilidade de tratar a questão do sofrimento a partir da perspectiva da religião, o que faz em obra anterior⁷. Uma das questões mais importantes nesta abertura epistemológica de Das à religião, é que ela abre precedentes para compreendermos como, apesar da existência de um descrédito ao discurso/performance religiosa como fundamento da vida, a religião permanece uma fonte de sentido, principalmente para as pessoas mais vulneráveis.

Ao tentar compreender como as pessoas interpretam o sofrimento e vivem apesar dele, Das (1997a) infere que o mal na sociedade foi retrabalhado, de modo que o compreendem como parte inexorável da vida. Sendo assim, segundo a sua compreensão, o mal/o sofrer é gerenciado mais pelo Estado que pelas instituições religiosas, e a dimensão política (o que é histórico, contextual) do sofrimento social é silenciada. Isto é, se o sofrimento humano possui uma dimensão estrutural, não apenas psíquico-biológica, há também formas distintas dele ser reconhecido e validado, ou apenas negligenciado, ignorado e silenciado, e isto é executado pelo Estado, segundo a autora.

Este último caso, o silenciamento do sofrimento, que é apontado pela filósofa Judith Butler (2019) como “oclusão” da violência cotidiana, é esboçado da seguinte forma por Das: “os pobres não são somente mais vulneráveis ao sofrimento, eles também são mais suscetíveis de ter o sofrimento silenciado” (DAS, KLEINMAN, LOCKE, 1997b, p. 280, tradução nossa). Isto porque a “sociedade, em certa medida, esconde de si mesma quanto sofrimento impõe aos indivíduos como um preço de pertencimento” (DAS, KLEINMAN, LOCKE, 1997b, p. 1). O que temos aqui é fundamental para compreendermos o possível lugar, a função da religião diante do sofrimento social. Por existir um sofrimento em curso, causado por um

⁶ Das não costuma utilizar a categoria “pobres”, porque sua teorização tangencia para a questão da marginalização, que é um conceito mais amplo e pode englobar diversos atravessamentos. Como seu trabalho antropológico vasculha, principalmente, fenômenos relacionados com a violência, seria desonesto forçarmos a utilização de uma categoria que é mais de nosso interesse que propriamente construção teórica da autora em questão.

⁷ A antropóloga faz uma abordagem da religião, enquanto fonte de explicação do mal, a partir da teoria da teodicéia, original de Max Weber. Ela indica que o sentido para o mal, consequentemente estendido ao sofrimento social, passou do controle da religião para o Estado, que agora tem o poder de gerenciar como as pessoas interatuam em situações de catástrofe e angústia, dando sentido secularizado ao que antes era interpretado pelo viés religioso – vontade divina (cf. DAS, 1997a).

agente implícito, os pobres sofrem uma dupla marginalização: primeiro a socioeconômica, que fomenta uma sensação de angústia, expressada na fala da mulher favelizada; uma sensação de não pertencimento; e, em seguida, uma marginalização da capacidade de expressar o que vivem de forma cotidiana. “Tô com uma angústia no peito” é uma fala que reflete a falta de uma análise profunda da situação, mas que apresenta uma suficiência momentânea de linguagem emocional. Expressar a existência de uma angústia era o máximo de recurso disponível por aquela mulher. Pensando nisso, o silenciamento imposto é, de certa forma, uma dupla violação da possibilidade de humanizar as pessoas, primeiro no que diz respeito ao atendimento de suas necessidades básicas e também na sua capacidade de verbalizar, transformar a experiência sensível em linguagem mais compreensível para si e para outras pessoas, e aí está a importância da religião. A linguagem religiosa, mesmo que incompreensível ou invalidada pelo campo sociopolítico, rompe o silêncio imposto aos/às pobres favelizados/as.

Um dos autores deste texto, o professor Jung Mo Sung, aprofundou a noção de afasia social (2018) após passar por um processo similar em decorrência de um AVC⁸, apontando algo semelhante ao que indicamos acima.

A afasia social, segundo ele, é a incapacidade de pessoas que sofrem processos sociais opressores de comunicarem seus sofrimentos de forma articulada, usando os artifícios que têm disponíveis para se tornarem sujeitos de fala⁹. Em seu texto fica evidente que, às vezes, o clamor, um brado dado em uma oração é uma forma de comunicar uma dor que deriva de sofrimento social. Interpretado de forma estanque e puramente teológico (um discurso sistemático sobre Deus), um clamor ou qualquer expressão que avenge um conteúdo teológico (pré-discursivo) pode representar apenas uma expressão de fé, mas por que não pode ser percebido como “uma tomada de posição relacionada com alguma coisa do mundo real considerado como especificamente ‘sem sentido’”? (WEBER, 1989, p. 101). Isto é, por que não consideramos que a fala de conteúdo teológico expressada pela mulher é a

⁸ A afasia, literalmente ausência da fala, é um distúrbio de linguagem, muito comum em pacientes que sofreram AVC. Quando ocorre, afeta a capacidade da pessoa se expressar mediante linguagem escrita ou até mesmo oralizada. Já a afasia social é um conceito que se apoia no efeito que causa a afasia, mas que não possui relação com nenhum distúrbio físico. Sua manifestação é de ordem social.

⁹ O artigo em questão apresenta as semelhanças entre a Teologia da Libertação e a Teologia *Minjung* coreana, que é a primeira teologia contextual que parte da perspectiva dos oprimidos.

forma que ela tem de ser contrária à sua situação de vulnerabilidade? Mais do que isso, ela busca uma saída para a sua “angústia no peito” e apela pela sua fé em Deus que vai ajudá-la.

Se Deus vai ajudá-la, isso significa que ela, no fundo, não é culpada pelo seu sofrimento, que a sua dor não vem da vontade divina, e que por isso ela pode ter esperança de uma vida melhor. E essa esperança é sustentada pela sua fé; uma fé que lhe dá um sentido de vida diferente da visão da cultura dominante; não apenas sobre a vida pós-morte, mas uma afirmação da sua dignidade humana, apesar de ser mulher favelizada e negra.

Franz Hinkelammert, no seu importante livro *As armas ideológicas da morte* (1983), propõe o conceito de “transcendentalidade ao interior da vida” como uma chave para entendermos a dialética entre horizontes utópicos e a vida concreta cheia de contradições e injustiças. A imaginação de uma vida sem sofrimento e injustiça e um projeto de uma sociedade perfeita são transcendentais no sentido de que são impossíveis no interior da história humana. Mas, elas têm um papel fundamental na análise e compreensão do que está ocorrendo na vida real. Para pessoas sem a fé e a esperança dessa mulher, ela, como tantas outras pessoas nessa situação, não tem “valor”, muito menos a dignidade. Essas pessoas são consideradas “matáveis”, as que não merecem simpatia ou compaixão. Por outro lado, essa fé de que Deus está com ela produz uma outra compreensão sobre a realidade social e sobre a sua humanidade. Porque ela é capaz de imaginar, pela sua fé, uma vida completamente diferente, cheia de vida plena, vê a realidade de modo diferente. É a fé e esperança de uma vida plena que permite ver o que a realidade social não é, isto é, não é uma sociedade justa e humana. É o que Hinkelammert chama de “transcendentalidade ao interior de vida real”: “uma visão da vivência plena desta vida real sem sua negatividade [...] Trata-se nesta análise de uma transcendentalidade que explica o que as relações humanas não são” (HINKELAMMERT, 1983, p. 81).

Voltemos à reflexão sobre a fala da mulher. A religião pode consistir num canal de comunicação/expressão acerca do sofrimento social vivido, de agente implícito, e que promove uma ausência de sentido e angústia no cotidiano de pessoas pobres favelizadas. Na escassez de categorias do universo científico, intelectual; na ausência de análises conjunturais complexas e de soluções viáveis materializadas, as pessoas em situação de angústia tentam organizar suas sensações, emoções, pensamentos em torno de um reino transcendental que invada a vida real com intervenções imediatas. Se o Estado

nada faz para minorar significativamente a precariedade, não dá suporte que promova dignidade, só Deus pode fazê-lo e, por isso, recorrem a ele.

A partir de uma perspectiva mais teológica acerca do uso da religião como instrumento de comunicação do sofrimento social, relembremos o clássico texto dos irmãos Boff, *Como fazer teologia da libertação*¹⁰ (2001). Este livro tem como título do primeiro capítulo uma pergunta marcante: “como ser cristãos num mundo de miseráveis?” (BOFF; BOFF, 2001, p. 11). A resposta que eles deram é muito interessante porque alude a um movimento realmente inspirado no evangelho, pastoral, e que sofreria diversos ataques nos dias de hoje devido ao esfriamento e o enfraquecimento de vínculos e direitos sociais. Segundo eles, a resposta para o questionamento levantado é a com-paixão, através da qual percebemos as realidades escandalosas que nos cercam (ibidem, p. 13). Ser cristãos num mundo de miseráveis, para eles, significa ser com-passivos, simpáticos à dor de outrem.

A pergunta dos Boff soa interessante se lida mais detidamente, porque é escancaradamente uma pergunta de quem se encontra “do lado de fora” da miséria que nos marca enquanto continente e país, apesar de tão implicados com o “lado de dentro”. É uma pergunta de natureza ético-teológica, mas que deixa de fora os que são os alvos-sujeitos da teologia produzida. A pergunta em questão nada responde à mulher favelizada, que expõe uma possível resolução cristã de sua situação. O trecho “num mundo de miseráveis” (op. cit.) qualifica, identifica o espaço de quem pode perguntar sobre conteúdos e métodos, e não sobre a forma pela qual se manterá vivo. Conforme versou Carolina de Jesus, “quem inventou a fome são os que comem” (2001, p. 50), e a parafraseando, poderíamos dizer que quem inventa palavras, conceitos e problematizações como esta são os que não passam diretamente pela fome e escassez.

Não temos dúvidas de que o curto espaço deste texto torna inviável uma resposta concisa para a questão levantada pelos irmãos Boff e, acima de tudo, sabemos que há um contexto da produção da pergunta, uma intenção metodológica por detrás dela. O que suscitamos brevemente é que hoje, dadas as circunstâncias e o próprio testemunho que fundamenta este texto, é preciso

¹⁰ Queremos realçar que a opção em abordar este clássico também tem relação com o próprio movimento da Teologia da Libertação, seu parâmetro metodológico, que foi um marco na produção de teologia contextual por pensar a partir dos pobres, mesmo que com limitações, como a realçada por Gebara. Isto é, para pensarmos na relação que a religião assume com a narrativa de fé de pessoas favelizadas, suas elaborações de sentido, nada mais justo que partir de uma teologia que problematiza justamente a condição de precarização da vida latino-americana.

inverter a pergunta. Qual seja: como os cristãos miseráveis, favelizados, no nosso “mundo cotidiano” elaboram suas existências e sobrevivências a partir do cristianismo? Nesta inversão, o testemunho, o texto social ganha evidência e não apenas o método teológico. Nesta inversão, o sujeito teológico é o próprio pobre, que se distancia do seu papel comum de objeto – genérico, muitas vezes – da teologia.

Diante de um cenário tão adverso, que lança homens e mulheres num circuito de sofrimento, *intra e extra ecclesia*, entre os mais empobrecidos e favelizados não se percebe a renúncia aos discursos de fé, da religião, mesmo que, em alguns casos, a teologia institucional apresente uma imagem de Deus bastante fatalista. Dito de outra forma, apesar de toda a cultura neoliberal, da negação de direitos humanos (SUNG, 2018), da naturalização de desigualdades e do sofrimento social latente, já somos, inclusive numericamente, um “mundo de miseráveis cristãos”, que se não alimentados adequadamente no que tange ao corpo, ao menos mantém o espírito sempre nutrido de utopias, esperanças ou até mesmo de anestésicos, já que é preciso seguir cozendo a vida, nem que seja com “fios de ferro” (EVARISTO, 2016).

Ao invertermos a pergunta dos irmãos Boff, o testemunho da mulher que termina com a frase “Sei que Deus vai me ajudar” é mais que uma declaração de fé; é um posicionamento diante da vida, ainda que simplório, e do ponto de vista sociopolítico, ingênuo. A potência desta fala não está no efeito social que produz, mas no efeito psico-cognitivo-emocional, pois fortalece quem a elabora, humanizando e vocalizando as dores e experiências de sofrimento social que são sentidas, geralmente, em silêncio. Neste caso, a religião torna-se um meio acessível para que as pessoas rompam com a afasia social, com o círculo de sofrimento em silêncio e, ao menos, expõem suas angústias e esperanças de mudança. Na fala da mulher não está em questão qual deus a ajudará, quais são suas características e qual teologia sistemática o explica; o que podemos subentender é que, ao invocar este nome, ela confia/crê que Deus está ao seu lado, tomando parte de sua situação como um agente de transformação de sua realidade.

O Neoliberalismo e o sofrimento social

Ao longo deste artigo, relacionamos a experiência de sofrimento social à economia neoliberal, tomando como exemplo o testemunho de uma mulher favelizada que verbalizou a sua angústia de existir numa realidade de carestia. Apontamos que o sofrimento social possui um agente implícito, que é difícil

de ser compreendido principalmente por aqueles e aquelas em níveis mais marginalizados. Isto é, as pessoas vivem o sofrimento, mas não sabem que ele é estruturalmente produzido, apesar de ser não intencional. Com isso, são silenciados duplamente, pois não são reconhecidos em seu sofrimento e passam por um processo de afasia social, na qual não conseguem dar sentido à dura realidade que vivem. O que ainda está pendente de aprofundamento é como o neoliberalismo, leia-se a cultura neoliberal, é o agente implícito deste sofrimento. Em outros termos, ainda resta evidenciar qual é a relação direta da economia neoliberal com a produção de um sofrimento silenciado, mas que procura estratégias de vir à tona. Para aprofundarmos este ponto, abordaremos a teorização de Bruce Rogers-Vaughn (2016), que problematizou se e de que forma o neoliberalismo foi capaz de produzir mudanças no cotidiano, inclusive nas formas já conhecidas de sofrimento humano.

Considerando o modelamento de rotinas, o sufocamento de iniciativas e estratégias por parte das massas empobrecidas ou, então, a romantização de suas precarizações, Rogers aponta três fontes principais do sofrer humano. O primeiro tipo de sofrimento caracteriza-se, segundo ele, pela própria existência humana. A frase que João Guimarães Rosa colocou na boca do jagunço Riobaldo, que é componente e representante simbólico da camada de marginalizados da sua região, ilustra bem isso: “viver é muito perigoso” (ROSA, 2019, p. 19). Questões como a “morte, o luto, a separação, doenças, deficiência, calamidades naturais, conflitos, dores físicas e daí em diante” (ROGERS-VAUGHN, 2016, p. 126, tradução nossa) estão alocadas nesse primeiro tipo de sofrimento. Já o segundo tipo tem relação com a “angústia produzida pela maldade humana, seja individual ou coletiva, direta ou indireta” (ibidem). Neste caso, os homicídios, as “castrações”, a privação de liberdade são alguns exemplos dados pelo autor. Esse segundo tipo está num nível mais interpessoal.

Por fim, o “terceiro tipo de sofrimento”, considerado pelo autor como um novo paradigma de sofrimento, é a novidade que merece atenção por ser causado de forma indireta e silenciosa, como tratamos anteriormente. Para Rogers-Vaughn, o sofrimento causado pelo neoliberalismo produz basicamente uma experiência de existir em angústia. Achamos interessante a opção do autor pelo termo angústia, pois isto reflete um sofrimento profundo, que não possui circunstância inesperada como fonte, nem uma causa palpável como um desastre natural, por exemplo. Manifesta-se em decorrência da experiência de estar vivo em uma situação de carestia, e poucas (ou nenhuma)

perspectivas de melhoria. Curiosamente, esse foi o substantivo usado pela mulher favelizada em seu testemunho: “tô com uma angústia no peito”.

O que indicamos aqui, a partir do pensamento de Rogers-Vaughn, é que o neoliberalismo, inclusive praticado como religião (conforme diversos autores já apontam desde Walter Benjamin e outros como Hinkelammert, Assmann e Sung)¹¹, despersonaliza, desencarna o mal e confere um aspecto de naturalidade às conjunturas historicamente criadas. Como lidar com o sofrimento de trabalhar de forma extenuante e não ter recursos suficientes para a alimentação da família? Como lidar com a falta de recursos para os cuidados com a saúde? Como lidar com as tratativas distintas no campo jurídico para ricos e pobres, que são percebidas mediante as estruturas de racismo e estigmas diversos? Como lidar com a falta de infraestrutura nas favelas que promova segurança física? A quem recorrer e protestar contra todas as faltas que os pobres favelizados experimentam no cotidiano? O fundamento da “Mão Invisível”¹² não prevê que ela se estenda a todos e todas. Pelo contrário. Para que funcione, o Mercado não pode “sustentar” todas as pessoas, e algumas enfrentam o fato de serem abandonadas à própria sorte.

É importante destacar que, para Rogers-Vaughn, o neoliberalismo não produz angústia de forma intencional. Isto é, por ser fruto de uma ciência de natureza econômica, se atém à elaboração e alcance de objetivos econômicos, que se resumem ao acúmulo de capital. Desta forma, além de ser um agente implícito de sofrimento, este sistema econômico está essencialmente resguardado de críticas à insensibilidade e à vulnerabilidade que causa, pois do ponto de vista estatístico, ele é, para muitos, um sucesso inquestionável. Contudo, o que aventamos aqui é uma mirada mais ao fundo deste sistema econômico, para as bordas dele, demonstrando que, apesar de todo o seu celebrado sucesso, as pessoas vivem em um estado de sofrimento contínuo que mal conseguem compreender e expressar. Isto é, analisamos aqui não o sistema em si, mas um de seus efeitos.

Um ponto de destaque do trabalho de Rogers-Vaughn, e que merece crítica, é sua tratativa acerca do que podemos chamar de “desabrigo emocional”, o fator espiritual que envolve o terceiro tipo de sofrimento. Segundo ele,

¹¹ Para saber mais sobre o assunto, indicamos o trabalho recente do professor Dr. Allan da Silva Coelho, “Capitalismo como religião”, de 2021; além de SUNG; COELHO, 2019; SUNG, 2014; ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989; ASSMANN, 1994.

¹² Termo popularizado a partir de Adam Smith.

Fiel ao caráter de mudança de paradigma, o sofrimento de terceira ordem – o novo normal para o sofrimento humano que surge sob o neoliberalismo – não é fácil de articular, talvez impossível de articular, em termos de sofrimento de primeira e segunda ordem. Sem coletivos fortes e vibrantes para os apoiar, os indivíduos são mais ou menos deixados à sua própria sorte para lidar com a angústia. Poderíamos descrevê-los como estando num estado de desalojamento espiritual. Estas almas infelizes são abandonadas, deixadas a interpretar o seu sofrimento como sinais de fracasso pessoal. *Não dispõem de recursos narrativos adequados para compreender, para dar sentido ao seu sofrimento* (2016, p. 126, grifos nossos).

Certamente, o sofrimento causado pelo neoliberalismo é difícil de articular, de dar sentido; pensando em características da sociedade pós-moderna (ou em termos de Bauman, modernidade líquida [2001]), de uma individualização extremada, faz sentido que ele considere que as pessoas estejam desconectadas de redes de apoio e que há solidão para lidar com os efeitos da dureza da vida, além de fazer sentido a questão do fracasso pessoal como justificativa. Contudo, entendemos que, ao contrário do que expressa Rogers-Vaughn, as igrejas cristãs podem ser compreendidas como redes de apoio, como locais de contato, partilha e solidariedade. Podemos também considerar que as pessoas possuem recursos narrativos adequados para compreender e para dar sentido ao sofrimento, e um deles é o recurso religioso. A questão é que, diante da ideia de mundo secularizado – que parece ser o ponto de partida do referido autor –, este recurso pode não significar nada além de crença popular, de pensamentos infantis etc. Entendemos que a teologia, o discurso teológico da mulher favelizada, por exemplo, é um recurso narrativo, que por mais simplório que se apresente, auxilia ela e tantas outras pessoas na mesma situação a seguirem adiante, lutando pela sobrevivência, tema que veremos imediatamente abaixo e que é sintoma deste novo paradigma de sofrimento apontado por Rogers-Vaughn.

Uma das questões que se evidenciam a partir do testemunho da mulher favelizada é que o neoliberalismo modela a vida cotidiana dos pobres a partir da necessidade de sobrevivência, e não da possibilidade do acúmulo. Lembremos de um trecho do testemunho, quando a mulher disse: “sempre trabalhei. Sempre me sustentei”. Este é o núcleo de sua aflição. Para ela, quando falta o trabalho, falta a possibilidade de produzir o mínimo. Na falta do mínimo, a vida fica ameaçada e, por isso, a angústia e a confiança de que Deus intervirá. Esta questão da característica de sobrevivência do

capitalismo, obviamente que para os grupos mais marginalizados, foi discutida pelo filósofo coreano Byung Chul-Han.

Ao discorrer sobre a sobrevivência, sobre a dor e suas tratativas na sociedade atual, o filósofo em questão indica que houve uma mudança significativa na forma como ela foi instrumentalizada. Para ele, as sociedades pré-modernas se caracterizavam pela imposição da dor [física] como uma forma de dominação explícita. Um corpo submetido à dor era um corpo mais “civilizado”. Na sociedade disciplinar, em diálogo com as teorizações de Michel Foucault (1987), ele indica que a dor [física e psíquica] assume uma forma discreta, sendo um instrumento de disciplina para o trabalho¹³. A dor, neste caso, “forma o ser humano como meio de produção” (HAN, 2021, p. 22).

Já no caso da sociedade neoliberal, “mandatos, proibições ou punições dão lugar a positividade como motivação, auto-otimização ou autorrealização [...] A dor perde toda relação com o poder e com a dominação” (HAN, 2021, p. 26), o que corrobora para a sensação de solidão e individualização da culpa quando existe o fracasso socioeconômico. Isto é, se a felicidade¹⁴ não é alcançada, isto é justificado pela incompetência do indivíduo. Indicamos em outro momento como o testemunho da mulher revela um questionamento de culpa, como se sua situação fosse fruto de suas ações ineficazes e não de uma conjuntura de desigualdade. Acerca disto, Han indica o seguinte:

O dispositivo de felicidade neoliberal nos distrai do sistema de dominação existente ao nos obrigar apenas à introspecção da alma. Ele cuida para que cada um se ocupe apenas consigo mesmo, com sua própria *psyché*, em vez de interrogar criticamente as relações sociais. O sofrimento pela qual a sociedade seria responsável é privatizado e psicologizado. Devem melhorar não as condições sociais, mas sim as da alma. A demanda pela otimização da alma, que, na realidade obriga a uma adequação às relações de dominação, oculta as misérias sociais [...] o sofrimento é interpretado como resultado do próprio fracasso [...] enquanto buscamos curar nossa própria alma, perdemos de vista os contextos sociais que levam a rejeições sociais. Se medos e incertezas nos assolam, responsabilizamos não a sociedade, mas nós mesmos por isso (HAN, 2021, p. 27-30).

¹³ Bruce Rogers-Vaughn, que igualmente dialoga com Foucault, também trabalha esta ideia a partir do conceito de “desinstitucionalização”.

¹⁴ Entendida por ele como um dispositivo, uma rede de tensões que implicam na construção de uma ideia invertida sobre a dor e o sofre na atual sociedade.

Neste trecho, o filósofo não usa o conceito de sofrimento social, mas elabora sua intuição sobre o dispositivo de felicidade neoliberal a partir das mesmas perspectivas. A contribuição específica de Han, limite que Rogers-Vaughn não ultrapassou, foi a de descortinar como o neoliberalismo usa as emoções para inverter a realidade – essa inversão da realidade explica sua preferência pelo termo dispositivo. Ou seja, Rogers-Vaughn entendeu que o neoliberalismo causa uma nova angústia no ser humano; e Han conclui como esta angústia é instrumentalizada – sendo invertida e mascarada – ao ponto de a sociedade contemporânea ser identificada por ele como “paliativa”¹⁵.

Mas, por que paliativa? Em consonância muito discreta com as teorias marxistas – sem citações diretas ou nomeações à Marx –, Han indica que este dispositivo de felicidade, que causa e oculta o sofrimento, objetifica as pessoas. Numa dinâmica de individualização da dor, “[...] o Outro desaparece. A sociedade paliativa elimina o outro como dor. O outro como objeto não dói” (HAN, 2021, p. 100). Em outros termos, a sociedade contemporânea não elimina ou altera as estruturas sociais que promovem sofrimento, dor, mas elimina o sujeito em dores a partir de uma inversão do real que o torna objeto, não gente, coisa. Aqui, a teoria do fetiche é quase explícita, pois o que está em debate é como o dinheiro, o acúmulo de capital, o Mercado, são percebidos como entes de relações sociais, com vida própria e em relação de trocas; e os seres humanos, pessoas marginalizadas, favelizadas, são coisificados.

Franz Hinkelammert, ao discorrer sobre esta teoria, indica que as relações mercantis são, no fundo, decisões sobre a vida e a morte (1983). Em termos simples, os sistemas econômicos modernos, o capitalismo e o comunismo, tornam-se religiões, com os seus deuses, como se não fossem resultados de ações e elaborações humanas, além de ocultar como os resultados de suas operações sacrificam pessoas. No capitalismo, por meio da fetichização do Mercado, do dinheiro, “a vida real não é visível diretamente” (HINKELAMMERT, 1983, p. 83), pois é preciso dissimular que, na maior parte dos casos, a realidade mais comum é aquela expressada pela mulher favelizada: viver uma angústia interminável, quase sempre medicalizada pela promessa de um futuro melhor em doses homeopáticas. O mais interessante é que, para Hinkelammert, a vivência (o sensível) é fundamental para visibilizar o invisível (que é o objetivo da crítica à teoria do fetiche), ainda que não o

¹⁵ Em outra obra de temática similar, ele indica como a autorrealização, a automotivação são mecanismos que produzem uma “sociedade do cansaço”. Ver mais em HAN, Byung Chul. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

faça de forma integral. Isto significa que mesmo conscientes de que estamos todos e todas envolvidos em redes de significação fetichizadas, e mesmo percebendo como a vida humana é coisificada, que as necessidades são invertidas, não vemos tudo o que precisamos enxergar. No caso da mulher favelizada, sua percepção estava embotada pelo sentimento de culpa e pela falta de elementos que articulassem sua percepção acerca da vida cotidiana. A questão é que, mesmo que insuficiente, seu testemunho é uma porta aberta para, ao menos, iniciarmos um processo de “desvelamento do fascínio dos sistemas idolátricos e o da inversão sacrificial que inocenta os que vitimam e culpabiliza a vítimas dos sistemas sacrificiais” (SUNG, 1998, p. 129).

Considerações finais

Tomando novamente a literatura nacional como um suporte de compreensão da vida dura, real, às vezes mais proximal que as teorias acadêmicas, nestas últimas linhas lembramos o romance mais famoso do poeta nordestino João Cabral de Melo Neto, “Morte e vida Severina”. Este romance narra a saga de um retirante que foge da fome e da seca e acaba se deparando com a morte diversas vezes pelo caminho. Nele, Severinos e Severinas são todos aqueles e aquelas que vivem a pobreza mais acentuada que se pode imaginar. Uma pobreza que acompanha o corpo humano até a hora da morte, pois os pobres não são enterrados, “são derramados no chão” (MELO NETO, 2007, posição 1039), conforme diz o poeta.

Este romance possui um capítulo que narra o encontro do retirante com dois homens que carregam um defunto em uma rede para ser sepultado em uma cidade distante. Quando o retirante pergunta o nome do defunto, um dos homens responde: “*Severino Lavrador*, mas já não lavra” (MELO NETO, 2007, posição 1295, grifo nosso). O que percorremos em todo este texto é, de certa forma, o que Melo Neto identificou há tantos anos, quando escreveu esta obra-prima da literatura nacional. Numa sociedade em que os seres humanos são objetificados, qualificados de acordo ao que podem produzir, a realidade de não possuir nome, não ter a dignidade reconhecida, mas sim função social (ditada pela divisão do trabalho) parece não causar espanto. Severino Lavrador representa a situação atual de milhões de pessoas que perdem seus nomes, dignidade e humanidade em busca da sobrevivência. Numa sociedade assim, o sofrimento social é facilmente silenciado e tratado como busca fracassada pela felicidade individual, como vimos largamente ao longo deste texto.

A experiência testemunhada pela mulher favelizada, de olhos d'água (EVARISTO, 2016), mais uma Severina (MELO NETO, 2007), vítima do “não ter” (GEBARA, 2000) serviu como ponto de partida para tratarmos – ainda na primeira seção –, do conceito de sofrimento social, que é relativamente novo no campo das ciências sociais, problematizando como a conjuntura socioeconômica do Brasil contemporâneo causa uma experiência de existir em angústia. Nessa conjuntura, como percebido ao longo deste texto, a mulher, que é uma vítima, torna-se algoz de si mesma, se culpabilizando por uma não inserção no mercado de trabalho (o que simboliza autossustento), e pela carestia que causa tanta aflição que torna-se difícil de ser comunicada, devidamente expressada.

Já na segunda seção, analisamos a importância da religião – especificamente a narrativa cristã expressada pela mulher – como uma narrativa de sentido ou de alívio momentâneo para o sofrimento social. Como indicamos antes, diante da falta de recursos políticos, de análises conjunturais que levassem a testemunhante a compreender que a sua situação independia de seus próprios esforços, mas era causado por uma estrutura socioeconômica que depende da desigualdade para se sustentar, ela recorre ao discurso religioso como rota de fuga de seu cotidiano excruciante. Em sua fala, Deus é o único capaz de ajudá-la a minorar a angústia e a solucionar suas desvantagens socioeconômicas. Com Deus, a mulher aparentemente não se sente humilhada ao demonstrar vulnerabilidade ou pedir ajuda, o que corrobora para a assertiva do Han, quando ele aponta que “a narrativa cristã verbaliza a dor” (2021, p. 44), comprova a intuição de Das sobre a existência de um “reino transcendental” (1997b), a validade do conceito de “transcendentalidade ao interior de vida real” proposto por Hinkelammert (1983) que permite interpretar a realidade social a partir do que não é e ver o que a humanidade deveria ser, e aponta para uma fragilidade da teorização de Rogers-Vaughn, que desconsidera redes religiosas de sentido, discursos teológicos e teologais como possíveis fontes de alívio da angústia causada pelo neoliberalismo (2016).

Por fim, na terceira seção sobre a especificidade do sofrimento social e do neoliberalismo, percebemos como além de produzir uma conjuntura de sofrimento implícito, silencioso e intencionalmente silenciado, a atual sociedade de Mercado instrumentaliza a dor de existir de forma vulnerável, inverte o sentido da busca pela felicidade culpabilizando as vítimas e lançando-as à própria sorte. Esta operação de fetichização, de deificação

do Mercado e do sistema neoliberal, mascara a sua historicidade e oculta como conjunturas são criadas e sustentadas por teias de interesses que não consideram a vida humana como sentido último de operação. Como vimos, o acúmulo de capital é o objetivo último do neoliberalismo e os seres humanos vitimizados, em especial os favelizados, são rebaixados à condição de “objetos”, como seres “descartáveis ou matáveis”, assim é mais simples ignorar o sofrimento que sentem.

Cabe indicar que, apesar do sofrimento social que é evidenciado pela fala da mulher testemunhante, pela realidade de silenciamento que sofre, ela rompe em certa medida a sua condição social afásica e faz uso de recursos simbólicos religiosos para dar formato ao que chamou tão abruptamente de angústia, que soa disforme, tão amplo que não se delinea. Deus, na fala da mulher, é invocado sem muitas delongas e sem muitos predicados, mas fica evidente que não se trata de uma figura que está ligada ao Mercado, que está envolvido na situação de precarização dela como se fosse uma prova de fé e de resignação. “[...] mas sei que Deus vai me ajudar” reflete uma imagem divina não associada ao sacrifício e às falsas promessas de um futuro melhor, ao delineamento do cotidiano estritamente baseado na sobrevivência. Deus, nesta fala, é o que intervém para mudar as estruturas e não para justificá-las; é o que demonstra graça, fortalece, e não o que sinaliza qualquer fracasso pela marginalização.

O testemunho desta mulher, além de ser uma evidência de que precisamos atentar mais para as biografias, para os textos sociais dos que sofrem, lança luz sobre uma outra forma, outra perspectiva de crer em Deus, não associada aos poderes deste século¹⁶. É preciso atentarmos mais para o que os pobres, favelizados e favelizadas, têm a dizer sobre Deus, sobre a vida e seu sentido, ao invés de mantermos o formato epistemológico mais comum: teorizar desde o “lado de fora”. O Brasil é um país de cristãos miseráveis, e precisamos ouvir suas vozes e clamores.

Referências

ASSMANN, H. **Crítica à lógica da Exclusão**: ensaios sobre economia e teologia. São Paulo: Paulus, 1994.

ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. **A idolatria do mercado**: ensaio sobre economia e teologia. Petrópolis: Vozes, 1989.

¹⁶ Alusão ao texto neotestamentário de II Coríntios 4:4.

- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.
- BIEHL, J.; GOOD, B.; KLEINMAN, A. (orgs.). **Subjectivity: ethnographic investigations**. Oxford University press, 2007.
- BOFF, C.; BOFF, L. **Como fazer Teologia da Libertação**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- BRAZZABENI, M.; PUSSETI, C. **Sufrimento social: idiomas da exclusão e políticas de assistencialismo**. In: *Etiográfica*, vol. 15 (3), 2011. Disponível em <https://journals.openedition.org/etnografica/1036>. Acesso em: 18 out. 2020.
- BUTLER, J. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- CARRETEIRO, T. C. Sofrimento social em debate. In: **Psicologia USP**, 2003, 14(3), p. 57-72. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pusp/a/zf93H9zv7b7JqmJ5Csgs99P/?format=pdf&lang=pt>.
- COELHO, A. da S. **Capitalismo como religião**. Walter Benjamin e os teólogos da Libertação. São Paulo: Recriar, 2021.
- DAS, V. Sufferings, theodicies, disciplinary practices, appropriations. In: **International Social Science Journal**, 49, 1997a, p. 563-572. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.1997.tb00045.x>.
- DAS, V.; KLEINMAN, A.; LOCK, M., **Social suffering**. Berkeley: University of California Press, 1997b.
- DAS, V. **Life and words: violence and the descent into the ordinary**. California: University of California Press, 2007.
- EVARISTO, C. **Becos da memória**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.
- EVARISTO, C. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GEBARA, I. A teologia da libertação e as mulheres. In: **Revista Sociedade e Cultura**. v. 23, 2020. Universidade Federal de Goiás. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fcs/issue/view/2177>.
- GEBARA, I. **Ensaio de antropologia filosófica**. São Paulo: Recriar, 2021.
- GEBARA, I. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GONÇALVES, P. **Religião e violência na favela: a fé e o cotidiano lavados pelo sangue de Jesus**. São Paulo: Recriar, 2020.
- HAN, B-C. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HAN, B-C. **Sociedade paliativa: a dor hoje**. Petrópolis: Vozes, 2021.
- JESUS, C. M. de. **Quarto de Despejo**. Diário de uma favelada. 8. ed. São Paulo: Ática, 2001.
- KLEINMAN, A.; DAS, V; LOCK, M. (orgs.). **Social suffering**. Delhi: Oxford University Press, 2001.

MELO NETO, J. C. de. **Morte e vida severina e outros poemas**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2007.

ORTEGA, M. A. (orgs.). **Veena Das**: Sujetos del dolor, agentes de dignidad. Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2008.

RAMOS, G. **Vidas Secas**. São Paulo: Record, 2005.

ROGERS-VAUGHN, B. **Caring for souls in a neoliberal age**. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

ROSA, J. G. **Grande sertão**: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SUNG, J. M. **Idolatria**: uma chave de leitura da economia contemporânea? In: BRITO, E. J. C.; GORGULHO, G. (orgs.). *Religião ano 2000*. São Paulo: Loyola/PUC-SP, 1998.

SUNG, J. M. Mercado religioso e mercado como religião. In: **Horizonte**, v. 12, n. 34, 2014, p. 290-315.

SUNG, J. M.; COELHO, A. DA S. Capitalismo como religião: uma revisão teórica da relação entre religião e economia na modernidade. In: **Horizonte**, v. 17, n. 53, 2019, p. 651-675. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20384/16461>.

SUNG, J. M. **A idolatria do dinheiro e os direitos humanos**: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo. São Paulo: Paulus, 2018.

SUNG, Jung Mo. Teologia Minjung e a afasia social: um diálogo com a teologia da libertação. In: **Estudos de Religião**, v. 32, n. 3, 2018, p. 305-324. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/ER/article/view/9144/6513>.

WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

Submetido em: 28-7-2022

Aceito em: 25-9-2022