

# Aporofobia, a ressurreição da morte social e o padre Júlio Lancellotti: Teologia da Libertação e a ortopraxis

Jung Mo Sung\*

## Resumo

A Teologia da Libertação latino-americana, com a sua opção pelos pobres, ainda tem algo a contribuir no cenário mundial marcado pela globalização neoliberal e pela discussão das políticas de identidade? A partir das práticas do padre Júlio Lancellotti contra a aporofobia (a fobia contra os pobres) e a arquitetura hostil no Brasil, este artigo discute a noção de prioridade da ortopraxis sobre a ortodoxia, o processo de reordenamento do lugar do pobre na sociedade e nos orçamentos do Estado, a noção de práticas de libertação e critica o processo de desumanização na cultura neoliberal, em que a identidade pessoal e a pertença à comunidade estão marcadas pelo padrão de consumo e de riqueza. Por fim, mostra como as práticas de reconhecimento da humanidade dos mais pobres podem ser vistas como uma ressurreição da morte social, como uma forma de libertação no interior da história e como uma afirmação da fé em um Deus que não faz distinção entre seres humanos, enquanto o ídolo exige sacrifícios de vida dos pobres.

**Palavras-chave:** Neoliberalismo; Teologia da Libertação; Aporofobia; Júlio Lancellotti; Ortopraxis.

## Aporophobia, the Resurrection of Social Death and Father Júlio Lancellotti: Liberation Theology and Orthopraxis

## Abstract

Does Latin American liberation theology, with its option for the poor, still have something to contribute in a global scenario marked by neoliberal globalization and the discussion of identity politics? Based on the practices of Father Júlio Lancellotti against aporophobia (phobia against the poor) and the hostile architecture in Brazil, this article discusses the notion of the priority of orthopraxis over orthodoxy, the process of reordering the place of the poor in society and in the State budgets, and the notion of liberation practices and criticizes the process of dehumanization in neoliberal culture, in which personal

---

\* Doutor em Ciências da Religião e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo.

identity and belonging to a community are marked by the pattern of consumption and wealth. Finally, it shows how the practices of recognizing the humanity of the poorest can be seen as a resurrection from social death, as a form of liberation within history, and as the affirmation of faith in a God who does not distinguish between human beings, while the idol demands sacrifices of life from the poor.

**Keywords:** Neoliberalism; Liberation Theology; Aporophobia; Júlio Lancellotti; Orthopraxis.

## **Aporofobia, la resurrección de la muerte social y el padre Júlio Lancellotti: Teología de la Liberación y Ortopraxis**

### **Resumen**

¿La teología latinoamericana de la liberación, con su opción por los pobres, tiene todavía algo que aportar en el escenario mundial marcado por la globalización neoliberal y la discusión de las políticas identitarias? A partir de las prácticas del padre Júlio Lancellotti contra la aporofobia (fobia contra los pobres) y la arquitectura hostil en Brasil, este artículo discute la noción de prioridad de la ortopraxis sobre la ortodoxia, el proceso de reordenación del lugar de los pobres en la sociedad y los presupuestos de los Estado, la noción de prácticas de liberación y critica el proceso de deshumanización en la cultura neoliberal, en la que la identidad personal y la pertenencia a la comunidad están marcadas por el patrón de consumo y riqueza. Finalmente, muestra cómo las prácticas de reconocimiento de la humanidad de los más pobres pueden ser vistas como una resurrección de la muerte social, como una forma de liberación en la historia, y como una afirmación de la fe en un Dios que no hace distinción entre los seres humanos, mientras el ídolo exige sacrificios de vida de los pobres.

**Palabras clave:** Neoliberalismo; Teología de la Liberación; Aporofobia; Júlio Lancellotti; Ortopraxis.

### **Introdução**

Após mais de 50 anos, a Teologia da Libertação Latino-Americana (TLLA) ainda tem relevância ou a capacidade de contribuir para as igrejas cristãs e a sociedade? Não deveríamos, como muitas pessoas dizem, deixar a TLLA e a sua opção pelos pobres no campo da história da Teologia e substituí-la por outras correntes teológicas críticas como a Teologia pós-colonial, a decolonial, ou outras teologias que discutem questões de identidade, nos debates teológicos contemporâneos?

A resposta à segunda pergunta depende da resposta à primeira: pode a TLLA ter algo a contribuir hoje? Eu penso que sim. A originalidade da TLLA que marcou o seu surgimento no final da década de 1960 e no início de 70 foi a articulação dialética entre: (a) a experiência ético-espiritual de indignação ética frente aos sofrimentos dos pobres em um capitalismo concentrador de riqueza nas mãos de poucos; (b) uma reflexão teológica sobre essas

experiências e práticas de libertação dos movimentos populares e pastorais que a leva à afirmação de que Deus fez “a opção pelos pobres”; (c) o uso das ciências sociais e humanas para compreender teologicamente as causas dos sofrimento dos pobres e os caminhos possíveis para a libertação para uma vida digna e prazerosa para todos; e (d) a partir de uma nova leitura da bíblia, uma análise crítica do papel ambíguo que as igrejas cristãs assumiram na história de opressão na América Latina e no mundo. Em resumo, a TLLA caracteriza-se por um “caminho” de opção ético-espiritual e um método teológico, mais do que um conjunto específico de teorias sociais (por exemplo, a teoria da dependência, marxismo ou a teoria do desejo mimético) ou conceitos teológicos (por exemplo, a idolatria, o pecado estrutural ou a espiritualidade) aplicados aos problemas sociais. Nesse sentido, a TLLA pode usar conceitos ou dialogar com teorias filosófico-sociais (como a filosofia da libertação, a teoria pós-colonial, a decolonial ou do pensamento pós-secular) e incorporá-los sem perder a sua identidade ou relevância.

Podemos considerar que a TLLA, enquanto uma reflexão teórico-teológica, continuará servindo à causa dos pobres e das pessoas oprimidas na medida em que ela for capaz de ler corretamente os “sinais dos tempos” (Mt 16: 1-4). Juan Luis Segundo, no artigo “Capitalismo-Socialismo: *crux theologica*” (1974), lembra-nos de que Jesus contrapõe-se às teologias que buscam os “sinais dos céus” (os sinais que oferecem certeza, sejam sobre as realidades divinas ou metafísicas, sejam sobre as verdades absolutas sobre a história) e oferece os sinais dos tempos, as “transformações concretas realizadas por ele no presente histórico. E confiadas igualmente a seus discípulos para então e para o futuro” (SEGUNDO, 1974, p. 787). Por isso, a TLLA sempre deixou claro que o papel da teologia não é defender a *ortodoxia*, a doutrina correta a priori que deve ser aceita e aplicada na vida real, mas sim buscar a *ortopraxis*, a verdade que faz-se (cf. Jo 3:21; 1Jo 1:6) no interior da história e produz justiça entre seres humanos, não importa o quanto seja efêmera e contingente.

Ao contrapormos os sinais dos céus com os sinais dos tempos, precisamos ter claro que o debate de Jesus não está ocorrendo no mundo moderno, em que opõe-se o que é chamado os sinais do mundo sobrenatural (que seria um objeto da Teologia) e os do natural (objeto das ciências naturais). Assim como não discute os sinais dos tempos na perspectiva das ciências sociais modernas em que estuda-se analiticamente temas relevantes como a imigração e a pobreza ou a análise da subjetividade e da identidade de um determinado grupo social. O que Juan Luis Segundo (1974) destaca no

diálogo de Jesus com os fariseus e escribas é a leitura dos sinais dos tempos em que aparece o conflito entre as ações libertadoras de Jesus, ou do Espírito de Deus no interior da história, e as forças opressivas da injustiça, do pecado.

Em outras palavras, o que a TLLA pode e precisa contribuir é com uma leitura dos sinais dos tempos em que aparecem as lutas entre as forças espirituais libertadoras que geram vida e liberdade para pessoas e grupos oprimidos, e as forças espirituais da morte que revestem-se de características sagradas e que a bíblia chama de idolatria (RICHARD *et al.*, 1982; ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989). É a luta entre o Deus da vida e os deuses da morte ou a luta entre o Espírito de Deus na história e o espírito do mundo. E o espírito do mundo que move a globalização de hoje não é o mesmo “espírito do capitalismo” (WEBER, 2004) do século XIX e XX, mas sim o espírito do capitalismo neoliberal que domina o mundo desde o final do século XX, com o novo mito do “Mercado Livre” e a idolatria do dinheiro que nega a noção de direitos humanos (SUNG, 2018).

Feita essa introdução mais ampla sobre a TLLA, o objetivo deste artigo é, a partir de uma prática libertadora concreta de um padre, Júlio Lancellotti, propor algumas reflexões sobre os sinais dos tempos que vemos na luta entre o “deus” do neoliberalismo, com o seu espírito desumanizador, e o Espírito de Deus que aparece nas lutas de afirmação da humanidade de todos os seres humanos. De modo mais específico, este artigo pretende repensar a relação dialética entre a práxis de libertação que é sempre contextual e limitada e a noção utópica de libertação.

## **A loucura de um padre e a ortopraxis**

No dia 02 de fevereiro de 2021, o padre Júlio Lancellotti, 74 anos, que há mais de 30 anos trabalha junto aos moradores de rua e os mais pobres e marginalizados na cidade de São Paulo, fez uma ação que muitos considerariam uma coisa de louco: quebrou a marretadas os blocos de paralelepípedo que a prefeitura tinha colocado embaixo de um viaduto na cidade. Depois, ele postou as fotos na rede social. Qual o motivo dessas pedras e da ação do padre? Foi uma ação da prefeitura para impedir que os moradores de rua continuassem usando esse espaço público para dormir. Situação que gerava muitas reclamações dos moradores do bairro e dos comerciantes e empresários. Por outro lado, o padre reagiu de modo profético contra a grande desigualdade social e o novo papel do Estado na sociedade neoliberal.

Antes da hegemonia neoliberal, o papel do Estado moderno era visto como ser um agente promotor e garantidor das promessas do mito do desenvolvimento econômico-social para todos. É claro que esse mito (ou ideologia) era contraditado pela realidade social em que a desigualdade social era patente na grande parte do mundo. Mas havia ou vendia-se a ideia de que, com o desenvolvimento tecnológico e econômico do capitalismo, todos chegaríamos a uma vida melhor. Assim, enquanto o progresso econômico não chegava aos mais pobres, o papel do Estado era cuidar também dos pobres como oferecer abrigos ou albergues aos moradores de rua. Sabemos que essas ofertas eram sempre insuficientes, mas eram vistas pelo Estado e pela sociedade como necessárias e da função do Estado.

Com a hegemonia da cultura neoliberal e o novo mito do “Mercado Livre” (o mercado livre das intervenções e regulações do Estado), o papel do Estado mudou. Agora, os principais papéis do Estado não estão mais ligados à garantia do avanço do bem-estar econômico-social da população (os direitos sociais dos cidadãos), mas sim garantir o cumprimento dos contratos realizados no mercado, a liberdade dos empreendedores capitalistas de ampliar o espaço do mercado na sociedade (por exemplo, com a privatização da educação e da saúde) e, o mais importante, a defesa do direito “inviolável e sagrado” da propriedade privada que aparece no artigo 17º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da Revolução Francesa (Brasil, 1789). O outro lado da moeda do novo papel do Estado neoliberal é tornar-se um Estado policial que deve garantir a segurança dos membros do mercado, dos consumidores e dos proprietários contra os pobres e outros grupos sociais considerados de pessoas de “segunda categoria” (WACQUANT, 2003).

Frente a essa nova situação, o padre Júlio, um defensor da TLLA e da opção pelos pobres, ao quebrar os blocos, provavelmente lembrou-se do pequeno livro de Gustavo Gutierrez, “Onde dormirão os pobres” (1996), em que o famoso teólogo da libertação retoma a questão apresentada por Javé ao Moisés sobre onde e como dormirão os pobres que não têm onde abrigar-se (cf. Ex 22:26). Se na década de 1970, a TLLA vivia uma visão mais otimista ou esperançosa sobre as possibilidades de os pobres libertarem-se da opressão na América Latina, no tempo de hoje, com a globalização neoliberal e o grande aumento da desigualdade social, pode parecer que as práticas do padre Júlio e de outros líderes cristãos estão reduzindo-se às ações chamadas “assistencialistas”. Em outras palavras, eles estariam deixando de lado as chamadas “práticas de libertação”, práticas políticas

que enfrentam as estruturas econômicas e políticas capitalistas, e assumindo práticas assistencialistas ou reformistas.

Na década de 1980, os irmãos Leonardo e Clodovis Boff (1986) publicaram um pequeno livro, “Como fazer Teologia da Libertação”, que influenciou várias gerações de cristãos que assumiram a luta pela libertação dos pobres. Nesse livro, eles sintetizaram o que foi conhecido como o “método” da TLLA e, o que nos interessa aqui, diferenciaram e classificaram três tipos de práticas sociais e *pastorais*: o assistencialismo, o reformismo e a libertação. Para eles, “No assistencialismo a pessoa se comove diante do quadro da miséria coletiva: procura ajudar os carentes. [...] ajuda os indivíduos, mas faz do pobre objeto de caridade, nunca sujeito de sua própria libertação.” (LEONARDO BOFF; CLODOVIS BOFF, 1986, p. 15). Diferentemente do assistencialismo, nas práticas reformistas “tenta-se melhorar a situação dos pobres, mas mantendo sempre o tipo de relações sociais e a estrutura básica da sociedade, impedindo que haja mais participação de todos e a mudança nos privilégios e benefícios exclusivos das classes dominantes” (LEONARDO BOFF; CLODOVIS BOFF, 1986, p. 16). Por fim, nas práticas classificadas como de libertação:

[...] os oprimidos se unem, entram num processo de conscientização, descobrem as causas de sua opressão, organizam seus movimentos e agem de forma articulada. [...] visando uma transformação da sociedade atual na direção de uma nova sociedade marcada pela participação ampla, por relações sociais mais equilibradas e justas e por formas de vida mais dignas. (LEONARDO BOFF; CLODOVIS BOFF, 1986, p. 16-17).

Ao retomarmos essa classificação dos três tipos de práticas tão influente na TLLA e nos grupos e movimentos de cristianismo de libertação, eu não quero analisar aqui esses conceitos em si, mas apontar que essa noção do que é uma “prática de libertação” foi marcante na compreensão do que é a TLLA. Relembrando, todos/as os importantes pensadores/as da TLLA sempre afirmaram que essa Teologia nasce em função da prática de libertação e que a ortopráxis é anterior à ortodoxia (ASSMANN, 1976; GUTIERREZ, 1975; SEGUNDO, 1989; DUSSEL, 1978). Na síntese oferecida pelos irmãos Boff (1986), as características da práxis de libertação, em contraposição às práticas assistencialistas e reformistas, seriam: a) a união dos oprimidos; b) o processo de conscientização; c) a descoberta das causas da sua opressão; e d) a

organização dos movimentos sociais e políticos, visando a transformação da sociedade.

As práticas do padre Júlio Lancellotti, de “assistência” aos moradores de rua que, com a crise social aumentada pela pandemia da COVID-19, incluem o dar comida nas ruas e a campanha contra a *aporofobia* (CORTINA ORTS, 2014) que começou com a quebra dos blocos, não encaixa-se na definição acima das práticas de libertação. Ele critica explicitamente o neoliberalismo que aprofunda na sociedade a aversão aos pobres, mas uma boa parte das suas ações concretas poderia ser classificada como de assistencialismo ou, no máximo, de reformismo.

Essa questão da classificação é importante no âmbito da teoria, seja científica ou social, pois as classificações e suas relações são as que permitem diferenciar os objetos ou as práticas sociais e escolher as melhores opções existentes. E aqui temos um problema teórico a considerar. Para que possamos diferenciar as práticas assistencialistas ou reformistas das práticas libertadoras, precisamos assumir as descrições dadas como as corretas e, o mais importante, assumir a definição da prática de libertação como o critério do que deve ser, isto é, como a ortopráxis. Em outras palavras, como um modelo transcendental ou um conceito transcendental – no sentido de Kant, (1978) – necessário que nos permite aperfeiçoar as práticas concretas em busca da libertação (HINKELAMMERT, 2022). Sem esse modelo ideal de prática perfeita de libertação que nos levaria em direção à libertação completa (a libertação de todas as formas de opressão como classe, gênero, raça, etnia, hierarquia...), não podemos discernir qual o passo a seguir para avançarmos na luta.

O problema surge quando o critério de discernimento torna-se um “dever-ser”, o que deve ser buscado e exigido, sem levar em consideração o contexto histórico-social e as possibilidades históricas e humanas. No contexto da cristandade puritana, por exemplo, o principal dever-ser é a “pureza sexual”, ou a negação dos desejos sexuais, sem levar em consideração os impulsos e desejos sexuais que fazem parte da condição humana. No caso do neoliberalismo, é o dever-ser de uma economia de Mercado Livre que nega: a) a necessidade da intervenção e regulação por meio do Estado no mercado capitalista para que o próprio sistema econômico capitalista possa funcionar a longo prazo; e b) a necessidade de programas sociais que permitam a realização dos direitos sociais dos pobres, isto é, a satisfação das suas necessidades básicas para viver e reintegrar-se no mercado e na

sociedade. É o que muitos economistas chamam de teoria econômica “ortodoxa”. Um terceiro exemplo do que podemos chamar de lógica da “ortodoxia” é a *tentação* que é uma forma de desejo, de exigir de si próprio e da sociedade as práticas e as estruturas sociais plenamente libertadas, sem nenhuma forma de opressão ou dominação. Um tipo de ortodoxia da libertação ou do pensamento crítico que perde a noção do contexto e do que é possível, seja em termos dos limites do sistema social, da realidade natural ou da condição humana.

Eu tive muitas experiências de, ao criticar o caráter idolátrico e sacrificial do atual mercado capitalista e, depois, apresentar os limites e os problemas inevitáveis que virão na nova sociedade, receber críticas por não ser suficientemente radical, por não levar a sério as promessas de libertação plenas que estariam na Bíblia ou no pensamento de Marx ou outro “profeta”.

A afirmação da prioridade da ortopraxis sobre a ortodoxia não é contrapor uma ortodoxia conservadora do cristianismo ou da economia neoliberal a uma ortodoxia da libertação, mas é a afirmação de que a visão do modelo transcendental, ou a imaginação utópica de uma realidade que deveria ser, é necessária para caminharmos, mas não é factível na história. Essa imaginação utópica, ou o conceito transcendental, precisa estar em uma relação dialética com o contexto histórico e os limites das condições de possibilidade (materiais, tecnológicas, de relações intersubjetivas e sistêmicas) das transformações desejadas.

Sem essa visão dialética entre a utopia que desejamos e os limites da factibilidade das ações humanas, a noção de libertação tende a esvaziar-se. É compreensível que quem deseja uma transformação das relações intersubjetivas e sistêmicas tende a acreditar que seu desejo é possível, porque é bom e justo e pode assumir uma visão excessivamente otimista da história. Nesse sentido, é importante diferenciar a visão otimista da possibilidade da “libertação plena” e a esperança, o espírito que mantém a luta pela justiça apesar de tantas dificuldades. Essa esperança não é fruto de uma certeza “ortodoxa”, mas de uma experiência espiritual do encontro com o rosto dos oprimidos, uma espiritualidade que nos humaniza.

Em resumo, é preciso repensar constantemente, a partir das práticas concretas e possíveis dentro de um determinado contexto histórico-social, o que são as práticas de libertação que revelam a presença do Espírito de Deus na nossa história e combatem as forças da opressão e da morte.



## **A reorganização do espaço e os pobres**

Frente à cena do padre Júlio quebrando os blocos, a qual viralizou na rede social, o então prefeito demitiu o responsável por essa mudança arquitetônica. Mas, como dissemos acima, essa ação não foi fruto de um funcionário insensível, mas de uma tendência da sociedade e do Estado, o resultado de uma nova lógica da organização do espaço público e privado na atual cultura neoliberal. Antes, os chamados espaços públicos como praças eram abertos a todas as pessoas da sociedade, independentemente da riqueza ou pobreza, mas com a cultura neoliberal ocupando quase todos os espaços da vida social, os mais pobres, os absolutamente não consumidores, são expulsos dos últimos lugares onde poderiam tentar passar “em paz” a noite, debaixo dos viadutos e pontes.

Essa organização neoliberal do espaço urbano cria uma fronteira em que, de um lado estão os bairros dos bem-integrados no mercado, os ricos e a classe média e, de outro, os bairros pobres, semelhante às fronteiras raciais que existiam nos bairros ou zonas no sistema de *apartheid* na África do Sul ou nos Estados Unidos. Com o neoliberalismo, o critério principal não é mais a raça ou a etnia, mas a riqueza ou a capacidade financeira de consumir.

Nessa fronteira geográfico-econômica, estabelece-se uma cultura de “guerra civil” em que as polícias encaram os pobres como os inimigos da boa sociedade. Como Baumann (1998) já afirmava no final do século XX: “Cada vez mais, *ser pobre* é encarado como um crime; *empobrecer*, como produto de predisposições ou intenções criminosas [...]. Os pobres, longe de fazer jus a cuidado e assistência, merecem ódio e condenação – como a própria encarnação do pecado” (BAUMANN, 1998, p. 59, grifos do autor).

Nessa guerra civil não declarada, os mais pobres são encarados como inimigos que devem ser expulsos ou mortos. Só que esses mais pobres insistem em sobreviver em um espaço no qual não teriam direito de existir, por isso, a sociedade “civilizada” cria mecanismos de “expulsão voluntária”. Isto é, uma situação em que esses não desejados não conseguem mais sobreviver e “livremente” desaparecem das vistas das pessoas “de bem”. Uma dessas formas que a sociedade encontra para resolver esse problema é o que chama-se de “arquitetura hostil”: um conjunto de dispositivos como pedras, grades e espetos de ferro inseridos em diversas construções e equipamentos públicos com o objetivo de impedir que as pessoas deitem-se, especialmente os moradores de rua, em bancos de praça, pontos de ônibus, em fachadas dos prédios e outras áreas livres do espaço público.

As marretadas do padre Júlio Lancellotti foram o início de uma campanha contra essa arquitetura hostil, movida pela aporofobia em uma cultura neoliberal que não reconhece a dignidade e os direitos fundamentais dos pobres de viver com dignidade.

Essa ação e a campanha têm vários aspectos ou camadas, mas por questão de limite de espaço quero apontar somente dois. Em primeiro lugar, a reação dos moradores e empresários dos bairros faz sentido. Ninguém gosta dessa situação, especialmente das sujeiras que sobram, sejam os moradores dos prédios e casas, sejam os que trabalham nas lojas ou os próprios moradores de rua. A questão é *como solucionar*. A primeira opção da sociedade é afirmar que os moradores das casas e apartamentos têm direitos, afinal, são proprietários ou pagam pelos aluguéis e os pobres devem ir para outros lugares. A solução imediata seria expulsar os moradores de rua. Mas para onde? Não basta enviar esses pobres a um lugar onde, teoricamente, os proprietários não ficariam contrariados com a chegada dos moradores de rua, é preciso também que esses pobres consigam, de um jeito ou de outro, a comida de cada dia. O corpo exige comida todos os dias e a dor da fome não lhes dá a liberdade de estarem onde ninguém lhes ofenda. Eles precisam estar em lugares onde possam conseguir a comida de cada dia. A solução, na prática, para os gerenciadores do sistema é expulsá-los para longe da vista das pessoas da classe média e alta. Soluciona os problemas dos integrados no sistema social, mas não das necessidades de sobrevivência dos excluídos.

Por outro lado, o padre Júlio e outras pessoas que defendem os pobres não estão pedindo a manutenção dessa situação de crise social. Muito pelo contrário, estão pedindo a intervenção do Estado, dos organismos e das instituições da sociedade civil para resolverem os graves problemas sociais e, de modo mais imediato, aumentarem os abrigos e outros programas de reintegração deles na sociedade e no mercado de trabalho. A resposta comum do Estado é a falta de verba no orçamento. Isso porque, com a implantação das políticas neoliberais, os orçamentos dos programas sociais foram drasticamente diminuídos e a solução dos problemas sociais não é mais uma prioridade do Estado. As reestruturações dos orçamentos dos governos neoliberais foram apoiadas nas eleições por uma sociedade marcada pela cultura neoliberal, insensível aos sofrimentos dos pobres e que os criminaliza.

Para romper com esse circuito econômico-político-cultural que reforça essa insensibilidade social frente aos sofrimentos de tantas pessoas e concentra suas sensibilidades estéticas e interesses no campo do consumo e da

acumulação da riqueza, é que o padre Júlio e outros começaram a campanha contra a aporofobia e a arquitetura hostil. Sem modificar a atual relação entre o mercado neoliberal e o papel do Estado não é possível superar essa crise econômico-social em que a pergunta “onde dormirão os pobres?” é apenas a ponta do *iceberg*.

## **A identidade, a pertença e a exclusão dos pobres**

A segunda camada do problema aparece nas lutas entre a campanha em favor dos pobres e contra aporofobia e as campanhas dos setores da sociedade civil e dos líderes das várias igrejas cristãs contra os “comunistas”, isto é, líderes religiosos e sociais que defendem os pobres. Por trás desse conflito, encontramos uma pergunta antropológico-teológica fundamental para a sociedade e para as comunidades cristãs: “os pobres são seres humanos?”.

Colocando o problema de outra forma, nessa dialética da inclusão e da exclusão que aparece visivelmente na arquitetura hostil aos excluídos do sistema e no papel essencialmente policial assumido pelo Estado neoliberal, encontramos a separação mais fundamental: quem são os seres humanos socialmente reconhecidos como humanos e os que são tratados como “lixos” da sociedade a serem descartados.

Ser reconhecido como ser humano por outras pessoas da sociedade é uma das necessidades humanas (ALLEN *et al.*, 2021; BAUMEISTER; LEARY, 1995). O nível mais fundamental das necessidades humanas é, com certeza, a satisfação das necessidades orgânicas como alimento, água e ar, porque é o nível da condição de possibilidade de sobreviver. Por isso, a discussão sobre a identidade de uma pessoa ou de um grupo social pressupõe a pertença a um sistema de produção e reprodução dos bens materiais necessários para manter-se vivo. Ser expulso desse sistema de produção e distribuição é ser condenado à morte ou a uma condição de miserabilidade. Sem entrar em discussão sobre a hierarquia das necessidades humanas, podemos assumir que, resolvido o problema da sobrevivência imediata, temos a de importância de sermos reconhecidos por outras pessoas que são reconhecidas por outras.

A condição de possibilidade de termos a autoestima e uma força espiritual para vencermos as dificuldades da vida é sermos reconhecidos como seres humanos por pessoas que pertencem a uma comunidade ou a um grupo social. De preferência, sermos reconhecidos por um grupo que é reconhecido, admirado e até invejado por outros grupos sociais. Isto é, termos um sentimento de pertença e, dessa forma, termos uma identidade, sermos *alguém*.

Na cultura neoliberal, a condição de pertença a um grupo social que dá à pessoa a boa sensação de reconhecimento social é a capacidade de consumir e de ostentar os seus objetos desejados que geram inveja ou admiração (SUNG, 1998). A autoestima depende do reconhecimento dos outros sobre a sua “qualidade”. Por definição, objetos ou posições sociais que não geram admiração ou inveja não são objetos de desejo. O modo concreto como uma pessoa é reconhecida por um grupo que ela deseja pertencer e manter é fundamental para a sua autoestima e identidade. Nesse sentido, na cultura neoliberal, a autoestima, a identidade e a pertença estão intimamente ligadas ao padrão de consumo. Eu sou o que eu consumo e ostento!

Na medida em que o sentimento de pertença e autoestima está ligado à posse de objetos de desejo que geram inveja, esses grupos sociais concretos forjam esse sentimento de pertença e de superioridade em relação aos outros por meio de exclusão de membros de outros grupos. Estar mais distante dos grupos sociais que negam os critérios e valores fundamentais do seu grupo é uma necessidade para a afirmação da sua identidade e pertença. É uma lógica de construção de identidade que pressupõe e exige a exclusão de outros, não só dos espaços urbanos melhores, mas também das fronteiras do que considera-se espécie humana.

Nesse sistema cultural-econômico, pobres, especialmente os moradores de rua, não podem ser reconhecidos como seres humanos (como eles). Pois, se os problemas deles forem reconhecidos como importantes para a sociedade e o Estado, essas pessoas seriam reconhecidas como seres humanos com importância suficiente para que a sociedade e o Estado gastem uma parte significativa dos seus orçamentos. Em outras palavras, temos aqui uma relação direta entre a construção de identidade e de pertença na sociedade neoliberal e a política econômica neoliberal que contrapõe-se aos programas sociais em favor dos pobres ou ao estado de bem-estar social. A classificação dos problemas econômicos e sociais a serem cuidados depende da importância ou não das pessoas que estão sofrendo com esses problemas. Nesse sentido, para levar adiante a cultura de consumo neoliberal e a política econômica de privatização de todos os aspectos da vida pessoal e social, para que tudo seja dominado pelo Mercado Livre, é fundamental expulsar os moradores de rua.

## **A idolatria, o Deus que ressuscita os mortos e a humanização**

Na medida em que uma boa parte da sociedade está vivendo em uma cultura de fobia contra os pobres e é, ao mesmo tempo, cristã ou crente em Deus e a própria sociedade Ocidental define-se como cristã, temos um problema explicitamente religioso-teológico. Qual é a relação entre Deus e os pobres? Na tradição cristã pré-moderna, independentemente de o pobre ser considerado pecador ou não, a Igreja ensinava a caridade em favor dos pobres como uma virtude moral. Com a expansão da cultura capitalista na sociedade e a adaptação das teologias para essa cultura, especialmente a neoliberal, cuidar dos pobres ou lutar pela libertação dos pobres passou a ser visto por muitos como uma heresia. Em geral, o argumento básico é: Deus é onipotente, tem o “controle” da história, e é bom. Logo, os sofrimentos dos pobres seriam resultados dos pecados deles e das punições de Deus e devem ser aceitos como sacrifícios necessários exigidos por Deus.

Temos aqui uma questão fundamental da ortodoxia teológica: quem é Deus? Como colocaram os principais teólogos da libertação latino-americana, no início da década de 1980, o problema central da TLLA não é o ateísmo moderno (“Deus existe?”), mas sim o discernimento entre o ídolo (isto é, o Deus que exige sacrifícios de vidas humanas) e o Deus da Vida que reconhece a dignidade de todos os seres humanos e o direito de todos a viver dignamente (RICHARD *et al.*, 1982; SOBRINO, 1986). Para autores como Assmann e Hinkelammert (1989) e Sung (2018) e Coelho (2021), as principais disputas teológicas do nosso tempo não dão-se no âmbito da tradicional teologia dogmática, mas nos debates teológicos presentes ou subjacentes às teorias e práticas econômico-sociais. Isso porque, “nas teorias econômicas e nos processos econômicos se verifica uma estranha metamorfose dos deuses e uma aguerrida luta entre os deuses” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 11). Inspirados na tese de Max Weber (2008), de que tanto as sociedades antigas quanto as modernas oferecem sacrifícios aos seus deuses e na perspectiva bíblica, Assmann e Hinkelammert, no seu clássico “A idolatria do mercado” (1989), analisam que tipos de deuses encontramos na sociedade e afirmam que “Ídolos são os deuses da opressão. Bíblicamente, o conceito de ídolo e idolatria está diretamente vinculado à manipulação de símbolos religiosos para criar sujeições, legitimar opressões e apoiar poderes dominadores na organização do convívio humano” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 11).

Essa análise teológica crítica da economia neoliberal é uma das contribuições importantes da TLLA que ainda continua válida e merece ser continuada, pois, como ressalta Assmann: “se falamos em idolatria e ‘perversas teologias’ presentes na economia é porque nos preocupa o sacrifício de vidas humanas legitimado por concepções idolátricas dos processos econômicos.” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 12).

A idolatria e a sua demanda de sacrifícios justificam e exigem, em nome de um deus falso, seja o Mercado Livre ou a visão de um deus cristão perverso, a exclusão e a morte dos pobres. É porque excluem e matam em nome de um deus necrófilo, um deus amante da morte, que tantos líderes religiosos idólatras acusam de comunistas, ateus ou hereges os defensores do direito de os pobres viverem dignamente.

Não pode-se entender corretamente as ações e os argumentos teológicos do padre Júlio sem levar em consideração os conceitos de idolatria e de Deus da Vida. Eu tive a felicidade de ser amigo e colega de classe dele nos quatro anos do curso de Teologia e discutido também com ele esses conceitos.

As ações e a campanha em favor dos moradores de rua são mais do que dar pão e um lugar para dormir à noite, é uma luta prática e teológica sobre “quem é o ser humano”. Além da satisfação da necessidade de comer e ter um lugar para dormir, essas ações visam também oferecer aos moradores de rua um reconhecimento humano que lhes permita sentir-se e saber-se humano. Nessa ação, o que vale é o seu olhar frente ao olhar do outro, o contato físico que aquece o coração. Comida mata a fome do estômago, o reconhecimento humano, o amor solidário para com o ser humano em necessidade, satisfaz a fome de ser “gente”, de ser reconhecido como ser humano por uma outra pessoa.

Essa experiência de ser reconhecido por outras pessoas reconhecidas como “importantes” na comunidade, como um padre, ressuscita essas pessoas que viviam em estado de morte social, isto é, uma existência em que a pessoa não tem nenhuma legitimidade (PATTERSON, 1982). Com esse evento de tornarem-se pessoas plenas da dignidade, elas podem entrar em uma comunidade dos “salvos”, não do inferno eterno, mas libertos de uma morte em vida. A identidade de serem salvos, libertos e pertencentes a uma comunidade de pessoas que reconhecem-se mutuamente, levam-nos a novas formas de ação e de relações intersubjetivas, até mesmo a novas práticas sociais e políticas de luta pelas outras pessoas marginalizadas.

A ressurreição no interior da história, o voltar a viver superando a morte social, é um processo de libertação de uma relação e/ou de estruturas desumanizadoras para um processo de humanização, em que pode ou deve estabelecer um novo patamar dos limites do que é aceitável e do que é intolerável na sociedade, sejam em termos legais ou de valores morais e religiosos. A sociedade contemporânea não deveria tolerar mais os diversos processos sociais em que os seres humanos são tratados como não humanos ou sub-humanos só porque são pobres (mulheres e homens), negros, indígenas ou da comunidade LGBTQIA+, mas, infelizmente, devemos reconhecer, tolerar e até mesmo justificar. Isso porque muitos dos grupos sociais que negam a humanidade dos excluídos nem têm a consciência do que estão fazendo. Como ressalta Jesus na cruz, “não sabem o que fazem” (Lc 23:34), pois para eles esses moradores de rua, ou outros excluídos da sociedade, não são humanos. Não é um problema de má intenção ou de má vontade, mas de uma visão de mundo e de vida, ou de uma “metafísica”, em que a espécie animal-humana está dividida em duas categorias: os seres humanos e os que não são humanos, não civilizados.

Nessa reflexão sobre a humanização e a desumanização, é importante diferenciar a noção de desumanização e de preconceito, de não gostar de alguém ou de um grupo social. Isso porque essa distinção impacta nas práticas contra essa desumanização.

Tomemos como exemplo o preconceito contra os turistas asiáticos nos países ocidentais, especialmente em regiões em que a sua economia não está muito bem, ou um sentimento de não gostar de uma pessoa asiática que ocupa um lugar de chefia no trabalho. Essas pessoas que não gostam desses asiáticos não chegam a desclassificar os asiáticos, ou outras etnias, de “inerentemente inferiores”, seja em termos de inteligência, “civilização” ou moralidade. Afinal, são consumidores que fazem parte do mercado e até mesmo reconhecem que são competentes no trabalho. Assim, apesar de não gostarem deles e terem preconceitos, reconhecem a humanidade deles.

Por outro lado, pessoas ou grupos sociais que colocam o *status* social como o critério central para estabelecer uma diferenciação hierárquica entre pessoas e grupos tendem mais “desumanizar descaradamente o grupo de baixo status” (BRUNEAU *et al.*, 2018, p. 1080). O que é importante para a nossa reflexão é o fato de que essa diferença entre o desumanizar os grupos socialmente inferiores e o não gostar de outras pessoas ou grupos não é meramente uma distinção de um determinado grau (de gostar mais ou menos) dentro de uma mesma linha.

Evidências de que os processos neurais associados aos julgamentos de desumanização são distinguíveis daqueles julgamentos subjacentes de dissimilaridade e homogeneidade (além daqueles julgamentos subjacentes de antipatia) aumentariam a confiança de que a desumanização é um processo cognitivo distinguível. (BRUNEAU *et al.*, 2018, p. 1080).

Ao sabermos que o processo de desumanização, ou o de negar a humanidade dessas pessoas, é um processo cognitivo neurologicamente distinto de gostar ou não de uma pessoa, precisamos considerar de modo claro que estamos em dois modos distintos de relacionamento. Uma pessoa pode, por uma questão de “educação” ou por um discurso politicamente correto, fingir estar lidando com uma pessoa reconhecidamente humana, mas o escaneamento do seu cérebro mostraria que ela, na verdade, deliberadamente considera a outra como qualitativamente “inferior”. Isso gera uma consequência fundamental nas práticas de intervenções sociais e o que pensamos da ortopráxis e das práticas de libertação.

Em termos da nossa discussão sobre a insensibilidade social frente aos sofrimentos dos mais pobres, temos aqui a questão central da desumanização dos pobres. Na medida em que os mais pobres são excluídos do conjunto de seres humanos, seres com dignidade, os seus sofrimentos e problemas deixam de ser partes do campo moral e até mesmo do campo religioso. Vale a pena lembrarmos que todo ser humano é portador de dignidade fundamental independentemente das funções sociais que ocupa em um sistema social. O neoliberalismo nega a noção de dignidade humana e reduz as pessoas a um conjunto de funções sociais ou de papéis sociais nos sistemas. Por isso, não reconhece a própria noção de direitos humanos fundamentais que nasce da noção da dignidade, mas os direitos que nascem do contrato no interior do mercado onipresente.

Ludwig von Mises (2008), um dos principais pensadores do neoliberalismo, criticou radicalmente esse pensamento moderno, de origem cristã, sobre a dignidade humana e os direitos humanos fundamentais: “A pior de todas essas ilusões é a ideia de que a ‘natureza’ concedeu a cada homem certos direitos. De acordo com essa doutrina, a natureza concedeu a todas as pessoas certos direitos, só pelo fato de terem nascido. [...] Cada palavra desta doutrina é falsa” (MISES, 2008, p. 80).

Essa crítica dos neoliberais à noção de direitos humanos, especialmente os direitos sociais de os pobres poderem ter acesso aos bens materiais



suficientes para viver, alia-se aos pensadores pós-modernos que criticam o pensamento metafísico e o moderno por defenderem a noção de “essência humana”. Se não há uma noção universal do que é ou quem é humano, não há como fundamentar ou justificar a noção de dignidade humana e os direitos humanos.

No mundo das ideias acadêmicas, as pessoas podem construir teorias sem pressupor os critérios e valores últimos para a tomada de decisões em um âmbito macrosocial. Porém, no mundo econômico-social globalizado, não pode-se tomar decisões sem levar em consideração os critérios últimos. E o critério último (e o central) para a razão neoliberal é o valor econômico, e o método científico é o cálculo dos valores econômicos. Nesse sentido, os moradores de rua são a expressão mais visível do que é pior na sociedade e na humanidade. Além de não produzirem economicamente, não consomem no mercado e atrapalham a vida cotidiana das pessoas “de bem” nos lugares em que não deveriam estar. Mais do que não humanos, eles são inimigos da sociedade e de Deus.

Por outro lado, na perspectiva do padre Júlio Lancellotti e da tradição do cristianismo original, especialmente do apóstolo Paulo (1Cor 1:18-21), o que o mundo chama de sabedoria é a loucura do mundo. Como afirma Franz Hinkelammert (2012, p. 32), “A loucura de que fala Paulo não tem sentido de uma ofensa, sendo, na verdade, uma caracterização. [...] loucura não impede inteligência nem sabedoria”. Ao criticarmos a razão ou a racionalidade neoliberal (DARDO; LAVAL, 2016), precisamos considerar, como ressalta Hinkelammert (2012, p. 64), que ela “não é irracionalidade *per se*. É a irracionalidade do racionalizado”. Isto é, ao analisarmos criticamente a racionalidade neoliberal, encontramos no seu interior uma teologia sacrificial que destaca: o cumprimento da lei do mercado (a propriedade privada como direito sagrado, a livre concorrência, o contrato de compra-venda e a acumulação do valor como critério último do sistema) é ou deve ser o único caminho para a vida. Só que esse cumprimento da lei, na perspectiva de Paulo e de Jesus, leva-nos à morte, primeiramente, dos pobres, depois, da natureza e da própria humanidade.

Ao contrário da sabedoria do mundo que, na perspectiva de Paulo, é a loucura do mundo, a sabedoria de Deus enfrenta o cálculo da utilidade ou do valor. Os cálculos são necessários na vida real, mas não pode-se fazer do cálculo do valor o último critério da vida. A vida humana só tem sentido na medida em que nós colocamos a vida como o último critério. Nesse sentido, a

vida de todos os seres humanos, por mais improdutivos que eles possam ser, é portadora da dignidade. Mais do que isso, a vida dos moradores de rua é a expressão mais visível do sentido último da vida: a vida “vale” pela própria vida. Isto é, a vida não pode e não deve ser justificada por uma outra coisa, por exemplo, a riqueza ou o poder, mas só pode ser justificada por uma fé que afirma que a vida “vale” em si.

A prática do padre Júlio, e de tantas outras pessoas que defendem a vida das pessoas que não “merecem” viver, é o testemunho do seguimento do caminho de Jesus que encarnou “para que todos tenham vida e a tenham com abundância” (Jo 10:10), não só para alguns escolhidos. Na perspectiva do cristianismo da libertação, ao sermos capazes de ver, por meio da fé, para além das mentiras do mundo, que Deus não faz acepção de pessoas (Rm 2:11) e que, em Jesus, “não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea” (Gl 3:28), nós também somos salvos da mentira e da morte em vida. Dessa forma, podemos considerar que, ao reconhecermos a humanidade e a dignidade dos moradores de rua, confirmamos a nossa fé na humanidade plena de todos os seres humanos e na fé em um Deus que não faz distinção de pessoas.

### **Considerações finais**

A racionalidade econômica neoliberal, a qual é a principal Teologia do mundo atual, utiliza-se, quando necessário, dos discursos teológicos da prosperidade ou de outras formas de teologia da retribuição para justificar as políticas econômicas e sociais que excluem os pobres das condições de vida digna. Nesse processo social amplo, em que o combate em torno de “onde dormirão os pobres” é a ponta do *iceberg*, encontramos como a loucura da sabedoria do mundo aprisionou a verdade pela injustiça (cf. Rm 1:18). A verdade não opõe-se ao erro ou à ignorância, mas à injustiça e à opressão.

Nessa perspectiva, o caminho para conhecermos a verdade sobre o ser humano e Deus, nos limites do que podemos conhecer, não é o da ortodoxia, mas sim o da ortopráxis, o da práxis das lutas contra as injustiças. É pelas práxis de amor aos pobres e às pessoas “pequenas” que sofrem que conheceremos a verdade que nos libertará (cf. Jo 8:32).

Assim, como vimos, a verdade ortodoxa de que todos os seres humanos têm dignidade humana e direito a viver com dignidade precisa ser contextualizada e transformada em uma práxis de libertação que transforma-se constantemente. Nessas lutas sociais e políticas, aprendemos que há

objetivos a curto prazo e a longo prazo, os possíveis e os impossíveis, e que alguns objetivos que parecem impossíveis podem ser transformados em possíveis a longo prazo, mas há objetivos justos e desejáveis que nunca serão completamente realizados no interior da história. Reconhecer isso, os limites das nossas condições, e mesmo assim continuar lutando para defender a vida digna de todos os seres humanos é uma aposta da fé cristã e, mais do que isso, uma fé humanizadora.

## Referências

- ALLEN, K. A.; KERN, M.; MCINERNEY, D.; ROZEC, C.; SLAVICH, G. Belonging: A Review of Conceptual Issues, an Integrative Framework, and Directions for Future Research. *Australian Journal of Psychology*, 73(5), 2021, p. 1-16.
- ASSMANN, H. **Teología desde la praxis de la liberación**: ensayo teológico desde la América dependiente, 2. ed., Salamanca: Sígueme, 1976.
- ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. **A idolatria do mercado**: ensaio sobre economia e teologia. Petrópolis: Vozes, 1989.
- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- BAUMEISTER, R. F.; LEARY, M. R. The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation. *Psychological Bulletin*, 117(3), 1995, p. 497-529.
- BRASIL. **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789**. Define direitos como a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão, reconhece a igualdade, especialmente perante a lei e a justiça, e reforça o princípio da separação entre os poderes. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/414/2018/10/1789.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2023.
- BRUNEAU, E.; JACOBY, N.; KTEILY, N.; SAXE, R. Denying Humanity: The Distinct Neural Correlates of Blatant Dehumanization. *Journal of Experimental Psychology: General*, 2018, 147(7), p. 1078-1093.
- COELHO, A. S. **Capitalismo como religião**: Walter Benjamin e os teólogos da libertação. São Paulo: Recriar, 2021.
- CORTINA ORTS, A. **Aporofobia, el rechazo al pobre**: un desafío para la democracia. [epub]. Barcelona: Paidós, 2014.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DUSSEL, E. Discernimento: questão de ortodoxia ou ortopraxis? *Concilium*, n. 139, nov. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 47-60.
- GUTIERREZ, G. **Teología de la Liberación Perspectivas**. Salamanca, 7. ed. Salamanca: Sígueme, 1975.

HINKELAMMERT, F. **A maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso.** São Paulo: Paulinas, 2012.

HINKELAMMERT, F. **Quando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad: Crítica de la razón mítica en la historia occidental.** 2. edición ampliada y revisada. Heredia (Costa Rica): Ed. Universidad Nacional, 2022.

KANT, I. **Crítica da razão pura.** Os pensadores. Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

MISES, L. von. **The Anti-Capitalist Mentality.** Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2008.

PATTERSON, O. **Slavery and Social Death.** Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1982.

RICHARD, P. *et al.* **A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador.** São Paulo: Paulinas, 1982.

SEGUNDO, J. L. “Capitalismo-Socialismo: *crux theologica*”. **Concilium**, n. 96. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 776-791.

SEGUNDO, J. L. **El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático.** Santander: Sal Terrae, 1989.

SOBRINO, J. “Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología”. **Revista Latinoamericana de Teología**, jan./abr., n. 7. San Salvador, 1986, p. 4581.

SUNG, J. M. **A Idolatria do dinheiro e os Direitos Humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo.** São Paulo: Paulus, 2018.

SUNG, J. M. **Desejo, mercado e religião.** Petrópolis: Vozes, 1998.

WACQUANT, L. **Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos.** Rio de Janeiro: Editora Revan, 2003.

WEBER, M. A Ciência como vocação in: **Ensaio de Sociologia.** [tradução de Waltensir Dutra, revisão de Fernando Henrique Cardoso]. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** [Com apresentação de Flavio Pierucci]. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Submetido em: 10-4-2023

Aceito em: 21-6-2023