

Epistemologias teológicas desde a subjetividade-potente dos pobres: diálogo com Carlos Mendoza-Álvarez e Gustavo Gutiérrez

Theological Epistemologies from the Empowered Subjectivity of the Poor: A Dialogue with Carlos Mendoza-Álvarez and Gustavo Gutiérrez

Pedro Igor Leite da Silva
Universidade Católica de Pernambuco - Brasil

Resumo

O teólogo mexicano Carlos Mendoza-Álvarez realiza um diálogo crítico-propositivo com a tradição teológica latino-americana. Faz isso ao reconhecer seu legado, importância e, ao mesmo tempo, ao se afastar de modo consciente da problemática dos pobres como ponto de partida, localizando nas vítimas da modernidade tal lugar teológico. Desenvolve, outrossim, à luz da fenomenologia, hermenêutica e ética filosófica uma aproximação da subjetividade espezinhada e violentada para extrair daí - mediante um movimento de superação do ressentimento - o modo pós-moderno de fazer teologia e repensar epistemologicamente o cristianismo. Antes dele, um teólogo peruano, Gustavo Gutiérrez, pensa a teologia como um ato sistemático de libertação dos pobres diante da contemplação e do contato com o seu mundo. Tal processo libertador passa pela conscientização e pelo protagonismo dos próprios oprimidos frente a toda atitude de opressão e violência. Ambos, pensadores e correntes, conectam-se na tentativa de superação de qualquer espiral de violência a partir dos próprios oprimidos. É nossa proposta, assim, apresentar alguns conceitos fundamentais dos dois teólogos, com uma crítica específica ao projeto de Mendoza relacionada a uma possível invisibilidade dos pobres em sua perspectiva epistemológica. À guisa de conclusão, apontaremos a necessidade de volta aos pobres como caminho de legitimação teológica, a partir de uma abertura que inclua o aspecto da subjetividade, sem excluir a denúncia contra a opressão econômica que estrutura a fisionomia da violência.

Palavras-chave

Epistemologia.
Subjetividade.
Pobres.

Abstract

The Mexican theologian Carlos Mendoza-Álvarez engages in a critical and constructive dialogue with the Latin American theological tradition. He does so by recognizing its legacy and importance while, at the same time, consciously distancing himself from the issue of the poor as a point of departure, locating such a theological locus instead in the victims of modernity. Furthermore, drawing on phenomenology, hermeneutics, and philosophical ethics, he develops an approach to a subjectivity that has been trampled upon and violated, seeking from it—through a movement beyond resentment—a postmodern way of doing theology and of epistemologically rethinking Christianity. Prior to him, the Peruvian theologian Gustavo Gutiérrez conceived theology as a systematic act of liberation of the poor through contemplation and engagement with their world. This liberating process involves the conscientization and agency of the oppressed themselves in confronting every attitude of oppression and violence. Both thinkers and theological currents converge in their attempt to overcome any spiral of violence beginning with the oppressed themselves. Our proposal, therefore, is to present some of the fundamental concepts of these two theologians, offering a specific critique of Mendoza's project concerning the possible invisibility of the poor within his epistemological perspective. By way of conclusion, we will point to the need to return to the poor as a path toward theological legitimation, based on an openness that incorporates the dimension of subjectivity without excluding the denunciation of the economic oppression that structures the face of violence.

Keywords

Epistemology.
Subjectivity.
Poor.

Introdução

A Teologia da Libertação é um momento da grande recepção latino-americana do Concílio Vaticano II. Assim o é porque foram muitas as iniciativas que, somadas, permitiram a leitura conciliar desde esse lugar no sul global. A Teologia, o CELAM, as conferências episcopais dos diversos países, o deslocamento pastoral com atenção às periferias e aos pobres, as comunidades eclesiais de base, o profetismo libertador diante das injustiças, das violências militares e capitalistas: uma verdadeira *pericorese* de iniciativas que tinham no horizonte a irrupção do reinado de Deus a partir dos espoliados.

A relação pericorética pode ser ilustrada, de modo mais explícito, pela fundamentação teológica da pastoral e das decisões episcopais. A centralidade dos pobres e a opção preferencial por eles não era assunto acadêmico, somente. Antes, uma urgência que vinha das ruas e das bases em geral, movimentava a comunidade eclesial como um todo, impulsionava a ação, a oração e a liturgia. A teologia assumia nesse contexto uma de suas tarefas fundamentais, ser “uma hermenêutica política do Evangelho” (Gutiérrez, 2000, 71), sempre no horizonte da práxis histórica onde se revela o reinado de Deus.

Por ter caráter profético, ela foi questionada e esvaziada em muitas situações. Contudo, as mais graves intervenções vieram do Vaticano através da assinatura do Card. Ratzinger, da Doutrina da Fé. De um lado, a *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação* (1984), de outro, *Libertatis conscientia* sobre a liberdade cristã e a libertação (1986). No intervalo desses documentos, o Sínodo Extraordinário de 1985 produziu a discreta mudança de conceitos: a eclesiologia do povo de Deus foi traduzida por eclesiologia de comunhão, porque o termo *povo* (na visão “amedrontada” de Roma) teria bastante conotação política. A ideia, não é tanto a preocupação pela comunhão, mas a negação sacramental do povo em geral e dos pobres em particular. O sínodo sobre a Igreja na América (1997) e seu documento final (*Ecclesia in America* - 1999), por exemplo, não aprofundam a questão do pobre, nem da opção preferencial por eles (Comblin, 2011, p. 13), e até substitui o termo *opção* por *amor preferencial* (João Paulo II, 1999).

A partir desse inverno eclesial, uma desarticulação sistemática produziu a ascensão de hermenêuticas conservadoras, associadas ao clericalismo e a uma formação do clero com mentalidade tridentina. Todavia, algumas saídas foram percebidas ao longo dos anos e essas fortaleceram a base teórica da Teologia da Libertação, abrindo-lhe novas perspectivas e acolhendo novos sujeitos para seus enfoques. É o caso do reforço reflexivo sobre a questão de gênero, étnica, ambiental, cultural etc., que ganhava também nas outras ciências lugares de fala mais empoderados. As vítimas de todos os sistemas narrativos da modernidade passavam, ao lado dos pobres, a serem vistas e ouvidas.

Nesse cenário, o mexicano Carlos Álvarez-Mendoza protagoniza um interessante movimento teológico de dar visibilidade a irrupção dessas vítimas a partir da desconstrução subjetiva daquele edifício mimético-violento a partir do qual suas imagens pessoais foram erigidas. Tal irrupção é um verdadeiro sacramento de ressurreição. Identidades e subjetividades recuperadas são, pois, os lugares de onde ele desenvolve sua teologia pós-moderna. Todavia, mais uma vez, os pobres parecem ser invisibilizados porque as outras pautas gradativamente ganham mais atenção através da militância e das gramáticas específicas, separando-se do lugar-origem da teologia: a comunidade eclesial. A Teologia da Libertação, diante desses novos cenários, parece não ter mais lugar. A mulher, a comunidade LGBTQIAPN+, os/as indígenas, negros/as e a ecologia integral embora sejam temas, precisam lembrar o aspecto de classe que marca as distinções sociais, as relações interpessoais/intersubjetivas: os pobres (que são grande parte de nossas assembleias cristãs) precisam de um lugar para dormir. A partir dessa metáfora, ensaiamos um esforço integrador à luz da libertação.

Nosso intento neste texto, portanto, é fazer uma aproximação da realidade permanente da Teologia da Libertação e das novas demandas epistêmicas. Para isso, em três tópicos, falaremos sobre a Teologia de Carlos Mendoza-Álvarez como exemplo de articulação teórica de uma possível nova teologia e cristianismo latino-americano, depois tocaremos em aspectos fundamentais da obra de Gustavo Gutiérrez, sobretudo para reforçar o caráter abrangente do paradigma libertador e, por fim, ao apontar uma espécie de aporofobia teológica, ilustraremos o caminho de retorno aos pobres em sua potente subjetividade através do magistério recente de Francisco a Leão XIV.

A teologia pós-moderna de Carlos Mendoza

Carlos Mendoza-Álvarez assume com rigor e coragem o lugar de uma teologia crítica, desconcertante e que deseja ir ao fundamento originário da Revelação. Faz isso, no entanto, em chave pós-moderna. Assumir esse lugar complexo, do ponto de vista da categorização conceitual, só é possível por causa da seriedade com a qual denuncia a modernidade e suas consequências na (des)construção da antropologia, do cristianismo, das relações sociais e da

própria epistemologia. Para ele, a característica desse período histórico é a elaboração de edifícios narrativos que, por sua vez, provocaram violências e opressões das mais diversas (Mendoza-Álvarez, 2011, p. 87). Toda essa estrutura ruiu, porque ruíram as ilusões outrora prometidas.

Somente no exercício minucioso de encontrar a vida por debaixo dos escombros é que, segundo o autor, pode-se falar sobre Deus e sobre a humanidade (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 336). Nesse tópico, portanto, apresentaremos um elemento característico das vítimas da modernidade, em cuja subjetividade se encontra o murmúrio de Deus: o potencial de sua vulnerabilidade (o poder do não-poder) que escolhe o perdão e a reconciliação como modos de relação intersubjetivo. Tal potencial é fruto específico da desconstrução fenomenológica do desejo, da memória e da imaginação como elementos dinamizadores da subjetividade.

a) A vítima em sua poderosa subjetividade

A mesma modernidade que propagou um ideal de liberdade, provocou um esvaziamento de sua narrativa pelas contradições práticas empregadas em regimes totalitários e violentos. Ao mesmo tempo, a potencialidade do ser humano que se encantou com o desejo de ser livre, viu-se coagida pela angústia de uma autonomia da razão que expulsou o elemento transcendente das relações cotidianas, exilando-o para o contexto domesticador das religiões.

Diversos autores de um contexto de modernidade tardia promoveram um verdadeiro movimento de crítica e desconstrução da solidez com a qual os modernos pensavam o mundo. Martin Heidegger (2012, p. 33), por exemplo, questiona profundamente o racionalismo técnico que buscou dominar a natureza, enquanto esqueceu o Ser. Michel Foucault (2018, p. 21), por sua vez, apresenta como a modernidade usou dos mecanismos racionais para promover um controle dos corpos, da sexualidade, das vontades, do intelecto e das populações. Mas é Emmanuel Levinas quem denuncia a autossuficiência do sujeito cartesiano e kantiano. Para ele, a subjetividade emerge não do endeusamento da razão, mas do encontro ético que se efetiva a partir do outro (Levinas, 1988, p. 30), de maneira que somente diante da libertação de

si e da assunção de uma passividade extrema é que se pode começar a balbuciar o nome de Deus (Mendoza-Álvarez, 1996, p. 48).

Mendoza assume tal perspectiva para pensar sobre a possibilidade de se falar de Deus nesse momento crucial da história, onde a vontade de poder e o mimetismo de perpetuação das violências totalitárias marcam o modo de existir. Ele conclui, de um lado, que somente “por meio dos atos de gratuidade assimétrica e de amor de doação ‘sem medida nem condição’ que os justos da humanidade *semeiam* na história violenta sementes de redenção” (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 334) e, de outro, que é no murmúrio agônico das vítimas que se pode ouvir o murmúrio de Deus (Mendoza-Álvarez, 2011, p. 28). Por essa razão, afirma: “É uma relação ética a que se encontra para Levinas na base da metafísica. ‘*Apesar de mim*’ a relação de proximidade do Outro é uma relação que rompe a espontaneidade do Mesmo, que me relaciona com os outros, e neste sentido, rechaça toda vontade de totalização nominativa” (Mendoza-Álvarez, 1996, p. 44). Desse modo, a ex-posição perante o outro nos abre ao Infinito, o que provoca verdadeira *assimetria* da relação metafísica: “o outro é o que justifica minha liberdade” (Mendoza-Álvarez, 1996, p. 45).

A condição para uma linguagem sobre Deus, nessa época, portanto, dá-se a partir do cruzamento de dois eixos que estruturam qualquer subjetividade. O primeiro é antropológico, chamado à desconstrução do mimetismo que fora alimentado pela multifacetária violência opressora moderna e o segundo é estritamente teológico, na medida em que aponta para a adoção das virtudes que potencialmente criam uma “liberdade teônoma das subjetividades expostas à relação de alteridade em chave de doação”. Aqui, iremos nos debruçar somente sobre o primeiro eixo que considera três elementos constitutivos do universo subjetivo, a saber: o desejo, a memória e a imaginação. De todos eles são extraídas potencialidades que, lidas em chave cristã, efetivam um modo-de-vida teologal: “a fé como desapego amoroso, a esperança como memória prospectiva das vítimas perdoadoras, e a caridade como doação amorosa radical assimétrica de uma existência recebida do Deus inefável junto dos outros” (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 336).

b) A desconstrução do edifício da subjetividade: a revelação como eclosão intersubjetiva

Observar e recuperar de modo não mimético os elementos que dinamizam a subjetividade é a condição de possibilidade para o exercício da reconciliação e da assimetria intersubjetiva que, dito de outro modo, justifica a lógica da gratuidade como gramática para a revelação no contexto de modernidade tardia. O primeiro dinamismo recuperado (e sempre a recuperar) é o *desejo* que, à luz da contribuição de René Girard, precisa se libertar da gananciosa e violenta reciprocidade. Para que isso ocorra, Mendoza amplia a visão e percebe o desejo em suas dimensões antropológica, fenomenológica e erótica. Chama-nos a atenção, todavia, o caminho do *eros* e da doação¹ como alternativas frente ao egocentrismo e a vingança sacrificial, visto que tais modos de existir e de ler a própria subjetividade permitem a pessoa construir um espaço intersubjetivo novo, marcados agora pelo perdão e a superação do ressentimento. Nesse cenário, o desejo é entendido não mais como egóico ou sacrificial, mas “como relação de alteridade”, o que implica também um “‘passo atrás’ na prevenção da espiral da rivalidade” (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 358). Essa virada fundamental desvela a potencialidade das vítimas que passam a ver o outro não como posse ou ameaça, mas em perspectiva ética, mística e teológica. Nesse lugar desconstruído e recuperado acontece o diálogo revelador no qual creem os cristãos:

Somente num desejo desapegado de sua vontade de domínio pode acontecer o processo da revelação enquanto imitação do desejo divino. Trata-se de um desejo outro, diferente, despojado de seu antropocentrismo narcisista, vivenciado como alteridade amorosa que nos deletreia e que não gera

¹ O *eros* ou fenômeno erótico é analisado por Mendoza a partir das contribuições de Emmanuel Levinas, onde em *Totalidade e Infinito* discorre sobre “a incomensurabilidade da relação ao outro que acontece no fenômeno erótico”, isto é, “a subversão da subjetividade que gera a presença do outro através do corpo, da sensualidade e do erotismo”, embora o nosso autor mexicano veja também o desejo desconstruído como “permanente abertura à outridade até conduzir à subjetividade ao limite do paroxismo” (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 346-347). Também observa o tema a partir do pensamento de Jean-Luc Nancy. Este trabalha a questão erótica a partir do conceito freudiano de *pulsão* como fundamento da subjetividade e abertura radical para ante a alteridade inalcançável (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 348). Jean-Luc Marion, por sua vez, opõe-se a lógica do niilismo nunca alcançável, e apresenta o erótico como doação, uma verdadeira fenomenologia do dom, onde emergimos como *seres-sendo-dados* (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 352).

rivalidade mas mútuo reconhecimento à imagem da vida trinitária em Deus (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 361).

Para não se tornar “puro impulso vital”, Mendoza alerta que o desejo sem memória pode proporcionar a perda de sentido da revelação divina que acontece na própria história violenta da humanidade (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 362). Por essa razão, o segundo dinamismo da subjetividade é a *memória* que, recuperada do esquecimento forçado por qualquer totalitarismo, constrói uma interioridade, produz narrativas a partir dos escombros onde os emudecidos têm o poder de contar a realidade dos fatos e, ao mesmo tempo, inicia processos de libertação dos ressentimentos (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 368). Assim, a linguagem decodifica a memória para projetar seus desejos à alteridade que pode se situar numa imanência (os outros, as relações intersubjetivas) ou na transcendência (Deus inefável) (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 369). Por isso mesmo, a memória será sempre o lugar onde a subjetividade se ex-põe, quer dizer, extrapola a tendência ensimesmada de permanecer presa em seu acrisolamento. Ela “se erige, assim, como cenário estético e político para construir uma narrativa da subjetividade vulnerável própria das sociedades pós-modernas que propõem uma mudança de mundo a partir do reverso da história” (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 371).

O desejo e a memória apontam para o terceiro dinamismo da subjetividade que é a *imaginação*, entendida como “conhecimento antecipado do futuro desejado” (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 385). A desconstrução de certa lógica imaginativa, permeada de fantasia alienante, nessa altura, passa pela linguagem/memória narrativa das vítimas e chega à práxis² que a acompanha: “tal tipo de conhecimento pode expressar-se por meio da política, da ciência, da ética, da arte ou da religião, como invenção do artifício propriamente humano que é o conhecimento do real que é possível para a subjetividade, como liberdade de um ser movido pela razão cordial” (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 394). Tal imaginação assume, de um lado, uma função hermenêutica (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 395), de modo a ser sempre um projeto inacabado por causa da finitude humana e, de outro, promove

² Mendoza-Álvarez (2016, p. 385) deixa claro que tal movimento é depurado do messianismo político dos movimentos sociais do século passado.

cultura, visto que sua prospecção inaugura um modo profético de habitar o mundo (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 396). A profecia aqui é vista como uma “concreção religiosa da imaginação criativa” que consiste não numa adivinhação fajuta, mas na “mostração do sem sentido de uma ação que se denuncia como contrária ao desejo divino e que move a transformação subjetiva e intersubjetiva da existência em diversas modalidades” (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 397).

Em suma, a subjetividade desconstruída, recuperada e reordenada para a gratuidade assimétrica da relação intersubjetiva aparece, para o teólogo mexicano, como um verdadeiro *lugar teológico* no qual há uma identificação entre as vítimas do tempo presente e a vítima por excelência, Jesus de Nazaré. Para ele, portanto, há “vínculos constitutivos que unem o testemunho radical de Jesus com o de muitos inocentes vitimados e de justos da história, os que, o mais das vezes de maneira anônima, fazem que, no meio do sem-sentido, apareça um fulgor de esperança e vida” (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 447).

Na prática, “onde dormirão os pobres?”: crítica a uma ausência de concretude metodológica

Neste momento, queremos tecer um diálogo crítico com Carlos Mendoza, sem deixar de reconhecer sua valiosa e criativa contribuição para o momento atual da teologia que quase se vê afundada num marasmo de repetições, em discursos catastróficos de uma esperança falida, baseados em linguagens com pouca sistematização e tentada a abandonar a profecia. Nosso ensaio crítico não é tanto ao conjunto da obra, mas a uma parte fundamental: o lugar dos pobres como principais vítimas dos sistemas contraditórios da modernidade. Por esse motivo, usamos no título aquela metáfora-pergunta feita por Gustavo Gutiérrez (2003): *onde dormirão os pobres?*

Isso implica dois caminhos que desenvolveremos a seguir: de um lado, a justificativa de que a gratuidade das relações não pode ser desinteressada em relação à justiça e à denúncia do modelo econômico vigente que molda mimeticamente as subjetividades. Ou seja, os pobres em sua potente

consciência histórico-social - mesmo se assumirem uma perspectiva subjetiva de reconciliação/gratuidade - não podem deixar de reivindicar o seu “lugar para dormir”. De outro lado, a relação entre a *subjetividade-potente* e o *mundo dos pobres* na Teologia da Libertação acontece como concreção e exercício para situar geopoliticamente a pessoa do pobre como vítima dos sistemas excludentes e, portanto, sujeito a outros tipos de violência e, de maneira igual, como protagonista no processo de libertação.

a) A teologia da gratuidade diante das injustiças e do modelo econômico neoliberal

A teologia de Gustavo Gutiérrez como princípio do *que-fazer* teológico na América Latina é muito objetiva e cristologicamente centrada, sobretudo, quando coloca a razão da opção preferencial pelos pobres em Deus mesmo (Gutiérrez, 2023, p. 16). Isso significa que, antes de tudo, ela é “teocêntrica”, tem como base “a gratuidade do amor de Deus”, “porque Deus é Deus” e, portanto, tudo isso se revela como “uma *caminhada espiritual* no sentido forte da expressão” (Gutiérrez, 2003, p. 15-16). Usa também como referência a perspectiva ético-filosófica de Levinas para justificar o primado do outro que, por essa razão, supera qualquer exercício de *reciprocidade*: o outro, o outro sofredor, o outro pobre e feito não-pessoa tem um primado (bíblico, cristológico, ético...) em relação a mim mesmo e aos outros que, porventura, tenham algum tipo de privilégio. Assim, “se o outro e, de modo muito exigente, o pobre, deve vir antes, deve-se isso à gratuidade, porque é necessário amar como Deus ama” (Gutiérrez, 2003, p. 17). A gratuidade assimétrica é aqui e, de modo igual, na visão teológica de Mendoza, central para o ato segundo da teologia.

No entanto, ao partirmos desse pressuposto, perguntamo-nos pelo lugar dado dentro da obra de Carlos Mendoza à desconstrução subjetiva do modelo econômico que molda a estrutura relacional das pessoas tanto no contexto da modernidade, quanto na época atual marcada pelo cansaço diante do excesso de produtividade. Isso gera nosso questionamento porque é impossível excluir o dado socioeconômico dos arranjos humanos e das próprias pautas

identitárias, tão elementares no conjunto de sua análise. Jung Mo Sung (2025, p. 155), por exemplo, nos recorda que

[...] com o neoliberalismo, o critério principal não é mais a raça ou a etnia, mas a riqueza ou a capacidade financeira de consumir. Com essa afirmação, não estou dizendo que a “fronteira” racial ou racismo não existe mais nas nossas sociedades. Mas que, mesmo sendo negro ou indígena, nas Américas, é possível romper com essa barreira na medida em que mostra à sociedade que é altamente consumidor.

A desconstrução do paradigma econômico neoliberal, centrado no consumo, na competição, no individualismo e na expulsão do outro (Han, 2016, p. 7) é, desse modo, condição irrenunciável para a relação gratuita assimétrica (porque essa não deseja nada em troca, mas é isenta de interesses compensatórios), sem sacrifícios miméticos (nenhum ídolo ou bode expiatório é levado ao altar, sobretudo quando esse é o pobre) e para que o desejo libertador e fraterno da justiça se torne realidade. Isso aponta para dois fatores: de um lado, diz-nos que a justiça sonhada não pode ser a manutenção do *status quo*, mas desmantelamento das estruturas de opressão e, de outro, que há urgência na assunção de um modelo econômico que inclua os pobres e todas as vítimas de qualquer violência em planejamentos e políticas públicas, bem como no conjunto pastoral das próprias atividades eclesiais³.

³ Os discursos de Francisco nos Encontros Mundiais dos movimentos populares trouxeram sempre exortações proféticas nesse sentido. No primeiro encontro disse: “os que não se podem integrar [nesse sistema econômico segregador], os excluídos são descartados, ‘a demasia’”. Esta é a cultura do descarte [...]. Isto acontece quando no centro de um sistema econômico está o deus dinheiro e não o homem, a pessoa humana. Sim, no centro de cada sistema social ou econômico deve estar a pessoa, imagem de Deus, criada para que seja o denominador do universo. Quando a pessoa é deslocada e chega o deus dinheiro dá-se esta inversão de valores” (Francisco, 2014). Na Bolívia, por ocasião do segundo encontro, citando Basílio de Cesaréia, refletiu e denunciou que em nosso tempo “reina a ambição desenfreada de dinheiro. É este o *esterco do diabo*. O serviço ao bem comum fica em segundo plano. Quando o capital se torna um ídolo e dirige as opções dos seres humanos, quando a avidez do dinheiro domina todo o sistema socioeconômico, arruína a sociedade, condena o homem, transforma-o em escravo, destrói a fraternidade inter-humana, faz lutar povo contra povo e até, como vemos, põe em risco esta nossa casa comum, a irmã e mãe terra” (Francisco, 2015). No terceiro encontro, voltou ao tema da opressão econômica pela qual passam os pobres: “Temos o dever de ajudar a curar o mundo da sua atrofia moral. Este sistema atrofiado é capaz de fornecer algumas ‘próteses’ cosméticas que não constituem verdadeiros desenvolvimentos: crescimento da economia, progressos tecnológicos, maior ‘eficiência’ para produzir coisas que se compram, se usam e se abandonam, englobando-nos todos numa vertiginosa dinâmica do descarte... Mas este mundo não permite o desenvolvimento do ser humano na sua totalidade, o desenvolvimento que não se reduz ao consumo, que não se

Enrique Dussel, ao elaborar seu projeto ético-filosófico da libertação, o faz assumindo perspectivas levinasianas, mas superando-as criticamente sobretudo por causa da possibilidade de que o Outro se torne abstração (Trasferetti; Santiago, 2006, p. 96), diz que o sujeito *vivo concreto* não pode ser fetichizado a partir de recortes de subjetividades (visto que ele tem gênero, etnia, raça, classe...). Antes, uma ética da libertação, como é sua tese, parte da concretude desse sujeito e transversalmente passa por todos os seus aspectos subjetivos (Dussel, 2023, p. 520). Desse modo, “a práxis libertadora origina-se do Outro enquanto outro. É o serviço aos pobres que estão fora do sistema, que estão além dos fins e leis do sistema: é hoje servir aos povos da periferia, desejando a libertação desses povos” [tradução nossa] (Dussel, 2015, p. 49). Somente essa concretude histórica, não alienada pelo emaranhado de conceitos, pode produzir um processo autoconsciente de reformulação dos pressupostos subjetivos que, num mesmo ato, questiona a opressão com a gramática reivindicadora da justiça e luta, sem mimetismo despótico, pela fraternidade e solidariedade como caminho integral de convivência sustentável. Essa gratuidade relacional é libertadora porque permite descobrir o rosto do pobre, vítima da forçosa não-existência neoliberal, que invisibiliza os descartados.

Jon Sobrino, nessa mesma perspectiva, denunciou que a invisibilidade dos pobres promove uma séria e desastrosa “insensibilidade, o que coloca os pobres no seu lugar natural, como diria Aristóteles: um horizonte distante, vago, sem rosto, entre irreal e macabramente exótico; uma espécie de *xeol* moderno. É a não-existência. Uma mostra clara disso é que os pobres nem sequer têm nome” (Sobrino, 2008, p. 56-57). Por isso, a legítima

limita ao bem-estar de poucos, que inclui todos os povos e as pessoas na plenitude da sua dignidade, desfrutando fraternalmente da maravilha da criação. Este é o desenvolvimento do qual nós temos necessidade: humano, integral, respeitador da criação, desta casa comum” (Francisco, 2016). No seu primeiro encontro com os movimentos, o papa Leão XIV seguiu a mesma linha de denúncia de seu predecessor: “A Igreja deve estar convosco: uma Igreja pobre para os pobres, uma Igreja que estende a mão, uma Igreja que assume riscos, uma Igreja corajosa, profética e alegre! [...]. Os pobres estão no centro do Evangelho. Por conseguinte, as comunidades marginalizadas deveriam ser envolvidas num compromisso coletivo e solidário que vise inverter a tendência desumanizadora das injustiças sociais e promover o desenvolvimento humano integral [...]. Isto significa que a dinâmica do progresso deve ser sempre gerida através de uma ética da responsabilidade, superando o risco da idolatria do lucro e colocando sempre a humanidade e o seu desenvolvimento integral no centro” (Leão XIV, 2025a).

espiritualidade cristã compreende a práxis gratuita de *cercania* com os pobres como extensão da própria ação reveladora e parcial de Deus pelos últimos e esquecidos:

A razão última da preferência pelo pobre e oprimido não está na análise social que empregamos, em nossa compaixão humana ou no contato direto que podemos ter com o mundo da pobreza; todos eles são motivos válidos, fatores importantes nesse compromisso. Mas essa opção tem suas verdadeiras raízes na experiência da gratuidade do amor de Deus, na fé no Deus da vida que rechaça a morte injusta e prematura que a pobreza significa. É uma opção teocêntrica. Fundamento da prática solidária e da prática orante entre nós. Dom e tarefa ao mesmo tempo. [...] Tem inevitavelmente, em seu coração, um elemento espiritual, místico e de experiência de gratuidade que lhe confere profundidade e fecundidade. [...] Em última instância está ancorada em nossa fé no Deus de Jesus Cristo (Gutiérrez, 2013, p. 115, *tradução nossa*).

A opção pelos pobres, como gesto promotor de relações gratuitas, nasce e se desenvolve num contexto de *irrupção* desses homens e mulheres que assumem uma força histórica surpreendente. Analisemos no próximo tópico esse processo a que chamamos de autoconsciência de sua realidade histórica ou como reconhecimento da subjetividade potente dos pobres e descartados.

b) Subjetividade-potente dos pobres na Teologia da Libertação

Carlos Mendoza parte da ideia de que há uma *inteligência* no mundo violentado das pessoas que são vítimas dos escombros da modernidade⁴. Tal inteligência é, portanto, marcada por uma potencialidade perdoadora porque ela é capaz de redirecionar o impulso vital dos que foram espezinhados, para a construção de um mundo novo, onde a espiral da violência é freada pela

⁴ A ideia de uma inteligência das vítimas é do teólogo James Alison (Mendoza-Álvarez, 2011, p. 327), com quem Mendoza muito dialoga. Para o autor inglês, a experiência de ressurreição de Jesus é a máxima metáfora do rompimento com o mimetismo violento explicitado por Girard. A presença de Deus na história, desse modo, mostra como Ele se identifica com os sofredores e vítimas que insurgem desde o outro lado da história: trata-se de uma “*subversión a partir de dentro*”, ou melhor, “la construcción de una historia que no es la de un linchamiento violento, sino de un pacífico des-linchamiento, por así decirlo” (Alison, 1999, p. 40). Nisso consiste o ato intelectual das vítimas: é, em última instância, “uma chave de leitura suprema e indispensável para dismantelar os mecanismos de violência, a partir da superação do ressentimento por parte da vítima” (Mendoza-Álvarez, 2011, p. 231).

opção de um mimetismo jesuânico e onde há o fim gratuito de qualquer perpetuação sanguínea e opressora. Ora, se até aqui sustentamos que os pobres são as primeiras vítimas dessa sociedade pós-moderna, é imprescindível (re)afirmar que

é de sua inteligência, portanto, que eclodirá o processo de libertação. Obviamente que, aqui, inteligência não se reduz a aspectos cognitivos de cunho acadêmico-formal, mas é entendida como a capacidade de discernir, de assumir uma perspectiva não alienada entre o *si-mesmo* e seu lugar no mundo e o *outro* como alteridade. É, em síntese, um empoderamento da subjetividade que se descobre como existência real, livre/libertadora e vocacionada à intersubjetividade.

Gutiérrez em *Teologia da Libertação - perspectivas* já havia percebido isso e chegou a afirmar, à luz da pedagogia freireana, que a libertação

deverá ser assumida pelo próprio povo oprimido, e para isso deverá partir dos próprios valores desse povo. Só nesse contexto pode ser levada a bom termo uma verdadeira revolução cultural. Desse ponto de vista, um dos esforços mais criadores e fecundos realizados na América Latina são as experiências e os trabalhos de Paulo Freire, que tenciona constituir uma “Pedagogia do oprimido”. Por meio de uma “ação cultural” - que une teoria e prática - desalienante e libertadora, os oprimidos percebem e modificam sua relação com o mundo e com os outros (Gutiérrez, 2000a, p. 151).

A subjetividade-potente dos pobres, assim, é caminho de libertação e essa passa, sem dúvidas, pelos processos de reconciliação e perdão (conforme Mendoza sugere em diálogo com Girard). Porém, aqui há de se ter cuidado para que tais processos não promovam a perda da memória. A amnésia histórica é inimiga da profecia, dos pobres e das vítimas. Sem memória não pode haver justiça, libertação e recomeço (Francisco, 2020, p. 129, n. 250). Por isso propomos a recuperação de elementos que já estão presentes na obra de Gutiérrez que apontam para a participação ativa e consciente dos últimos no exercício contínuo de libertação.

Se ele disse da urgência de uma revolução social que mude as condições em que vivem os pobres (Gutiérrez, 2000a, p. 145), hoje essa revolução passa ineludivelmente pela escuta dos que são empobrecidos pelas

novas formas de opressão (a teologia de Carlos Mendoza, em seu esforço de identificar e integrar os elementos mais diversos de opressão da subjetividade, pode ser aqui evocada e contribuir na iluminação e identificação dessa miríade opressora). A libertação, nesse sentido, passa também pela inclusão de todo esse novo contexto de violências estruturais e de identidades: “pressiona, com urgência, para encontrar o caminho de uma libertação econômica, social e política. Primeiro passo para uma nova sociedade” (Gutiérrez, 2000a, p. 148).

Para além disso, com a finalidade de que haja uma sociedade qualitativamente diferente, onde a pessoa humana oprimida se vê livre de toda servidão e seja ela mesma artífice de seu próprio destino, é indispensável a construção de um novo homem e uma nova mulher (Gutiérrez, 2000, p. 151), formado por uma nova consciência que é crítica, que aprofunda os problemas, é aberta ao novo, substitui as explicações mágicas pelas causas reais e tende a dialogar. Mais: diante do protagonismo dos pobres no processo libertador e de consciência, “os oprimidos ‘extrojetam’ a consciência opressora que neles habita, adquirem conhecimento de sua situação, encontram sua própria linguagem e tornam-se, eles mesmos, menos dependentes, mais livres, comprometendo-se com a transformação e com a construção da sociedade” (Gutiérrez, 2000a, p. 151).

Importante observação que Gutierrez continua a fazer quando mostra que a “consciência crítica” não é um *estado* a que se chega, sem mais. Antes é um *esforço* que se dá permanentemente a fim de que cada oprimido/a “possa exercer sua capacidade criadora e assumir suas responsabilidades” (Gutiérrez, 2000a, p. 151-152). O processo de libertação, portanto, acontece a partir do que ele desenvolve como *irrupção dos pobres* (Gutiérrez, 2013, p. 114), que se dá desde o *reverso da história*: “aqueles que estavam ‘ausentes’ da história se fazem pouco a pouco ‘presentes’”. Essa nova presença dos pobres e oprimidos faz-se sentir tanto nas lutas populares por libertação como na consciência histórica que delas deriva” (Gutiérrez, 2000b, p. 22-23).

Ademais, o teólogo peruano pontua que há uma *força histórica dos pobres*. E acrescenta:

A potencialidade de uma fé libertadora está ligada à capacidade revolucionária - e vice-versa - na vida concreta do povo pobre e oprimido. Por isso, não é possível tentar desenvolver uma dessas possibilidades sem levar a outra em conta. É isso o que torna inquietante esse crescimento da consciência política e da consciência cristã (Gutiérrez, 1981, p. 138).

Embora a expressão subjetividade não apareça diretamente nos textos, é indiscutível que Gutiérrez (e, portanto, a partir dele, boa parte da Teologia latino-americana) pensa a libertação não somente a partir de *baixo*, mas também de *dentro* e de modo *coletivo*. O povo pobre é também um povo oprimido que, embora tenha carência econômica, precisa e clama por muito mais: todos querem vida e essa em sua complexidade bio-sócio-cultural “porque em uma situação de opressão se vê destruído tudo o que dá unidade e força aos desprovidos deste mundo” (Gutiérrez, 2000b, p. 24).

Não se pode, pois, reduzir opressão à pobreza, nem excluir das opressões contemporâneas o aspecto econômico de classe. É através da conscientização histórica que a libertação, integral e indistinta, acontece. Por isso que não pode haver passividade, mas é a partir dessas não-pessoas, descobertas em sua potência (evangélica, economia criativa, identidades, cultura, estética - ver, sobretudo: Müller. Gutiérrez (2014, p. 158), que emerge uma fé que liberta. Logo, “a consciência da necessidade de uma autolibertação é capital para uma correta compreensão do processo” (Gutiérrez, 2000a, p.198). Aqui está o papel e a tarefa metodológica da Teologia da Libertação: discernir, refletir criticamente e dar o aporte necessário para que os cristãos - conscientizados, em processos de abertura solidária e à luz da palavra de Deus - participem da libertação dos povos oprimidos e explorados, ajudando-os através do convencimento “da radical incompatibilidade das exigências evangélicas com uma sociedade injusta e alienante” (Gutiérrez, 2000a, p.197).

Considerações finais: voltar aos pobres e à sua força

Depois de uma tradição teológica bem consolidada e estabelecida na América Latina com métodos, linguagens e tarefas próprias, a opção

preferencial pelos pobres - atitude que interconectou a pastoral, a eclesiologia e a teologia - passou a ser vista como ideologicamente suspeita. Aconteceu, também nesse âmbito, aquilo que Cortina (2020) percebeu em sua análise filosófico-social: como nosso cérebro é aporóforo, o rechaço ao pobre parece ter chegado inclusive aos setores onde eles deveriam ser prioridade.

Não é exagero falar em uma aporofobia teológica ou eclesiástica. O esquecimento dos que já foram socialmente negados não é somente a indicação de que trataram os pobres como uma questão modal e, na Igreja, temas modais são sempre superados por outros tantos conceitos e documentos. Ao esquecer os pobres, optou-se deliberadamente por uma teologia dos privilégios que favorece a manutenção da pastoral, o clericalismo, a redução sacramental de nossas comunidades e o individualismo místico que nos aliena na infantilidade crente. Tudo isso se soma ao fato de que, internamente, também a própria Teologia da Libertação, em suas diversas faces, experimentou um deslocamento de eixos: “tornou-se cada vez mais um guarda-chuva teórico para a defesa de agendas liberal-progressistas” e, por isso, “passou a privilegiar [...] agendas ligadas à dimensão cultural (gênero, raça, grupos LGBTQI+, decolonialidade etc.)” (Sell, 2025, p. 207). Todos esses grupos, em suas complexidades e lugares de fala, devem ser vistos e acolhidos pela Igreja, bem como refletidos pela teologia. Todavia, não podem olvidar de que o tema econômico atravessa e demarca o *ser-aí*, isso é, não pode haver separação dos temas específicos com a realidade concreta de cada pessoa, a fim de não se cair num otimismo burguês, caracterizado por epistemologias e neologismos. Na prática, quanto mais pobre se é, mais excluído o sujeito será e há uma evidente incidência disso sobre as relações.

O Papa Francisco foi, na linha contrária da aporofobia teológico-eclesial, um precioso incômodo na Igreja, porque reassumiu o contato com as periferias geográficas e existenciais e universalizou o magistério local e as preocupações legítimas do CELAM. A Europa, produtora por excelência dos documentos magisteriais, das hermenêuticas dedutivas e das resoluções uniformizantes, precisou ouvir que o nosso povo, outrora explorado, tem uma potência libertadora e que essa não combina com o clericalismo que tudo

reduz à aparência de normalidade e superioridade. Em sua práxis de retorno aos pobres, demonstrou como a libertação é evangélica, integral e abrange a multifacetária situação das pobreza.

Voltar aos pobres e à força histórica que lhes é própria, nesse sentido, é voltar ao Jesus dos Evangelhos, ao seu Espírito - *Pai dos pobres* - e a seu projeto fundamental de amorosidade. Isso só será possível se a aporofobia for superada por uma nova, coletiva e definitiva opção pelos pobres (em sua complexidade subjetiva/cultural) que atravesse todas as instâncias da Igreja: desde a formação das comunidades de base até os planos de pastoral de nossos bispos e dioceses; desde a pastoral vocacional até os cursos de Teologia, com seus formandos/as; desde as músicas até às liturgias; desde os perfis das mídias digitais até às novas comunidades. Enfim, é o sonho de que a Igreja, “se deseja ser de Cristo, deve ser Igreja das Bem-aventuranças, Igreja que dá vez aos pequeninos e caminha pobre com os pobres, lugar onde os pobres, têm espaço privilegiado” (Leão XIV, 2025b, n. 21).

Tal volta, aqui, não se dá por razões morais, sociais, assistencialistas ou de *marketing*. Antes, recorda com muita ênfase o papa Leão XIV, dá-se porque os pobres são sacramentos de Cristo: “Não estamos no horizonte da beneficência, mas no da Revelação: o contato com quem não tem poder nem grandeza é um modo fundamental de encontro com o Senhor na história. Nos pobres, Ele ainda tem algo a dizer-nos” (Leão XIV, 2025b, n. 5). A partir da teologia agostiniana, o papa é mais objetivo e afirma: “o pobre não é apenas alguém a quem se presta auxílio, mas é presença sacramental do Senhor” (Leão XIV, 2025b, n. 44). Neles, a Igreja reconhece o rosto de Cristo (Leão XIV, 2025b, n. 47) e, a partir deles, de seu mundo e inteligência, pode-se ver a realidade de uma maneira melhor, “o que é indispensável à Igreja e à humanidade” (Leão XIV, 2025b, n. 82).

Leão ainda expressa que todas as pessoas empobrecidas têm um papel ativo na renovação da Igreja e da sociedade (Leão XIV, 2025b, n. 87) e que a opção por eles “deve encontrar lugar entre as formas mais elevadas da vida evangélica” (Leão XIV, 2025b, n. 101), afinal “o amor aos pobres - seja qual for a forma de pobreza - é a garantia evangélica de uma Igreja fiel ao coração

de Deus” (Leão XIV, 2025b, n. 103), é a “essência da nossa fé”, “pertence à sua constante tradição” (Leão XIV, 2025b, n. 109).

A complexidade do tema esboçado nos permite integrar as diversas perspectivas teológicas que não precisam ser antagônicas, mas podem colaborar na tecitura comum da conscientização libertadora dos sujeitos em seu universo subjetivo. Os pobres, como principais vítimas dos sistemas violentos contemporâneos marcados por uma economia da exclusão, unem suas vozes cansadas à voz da terra explorada, pela urgência de “novos mapas da Esperança” que privilegiam as “constelações, em seu entrelaçamento cheio de maravilha e despertar” (Leão XIV, 2025c, n. 11.1). É hora de profecia, nunca de esgotamento.

Referências

ALISON, James. *O Pecado Original à luz da Ressurreição: a alegria de descobrir-se equivocado*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus*. Versão definitiva do testamento teológico-espiritual do Pe. Comblin. Org.: Hermínio Canova. São Paulo: Ed. Paulus, 2011.

CORTINA, Adela. *Aporofobia: a aversão ao pobre, um desafio para a democracia*. Tradução de Daniel Febre. São Paulo: Contracorrente, 2020.

DUSSEL, Enrique. *Caminos de liberación latinoamericana II*. Interpretación teológico-ética. Ed. Docência: Buenos Aires-Argentina, 2015.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação*. Na idade da globalização e da exclusão. 4ª edição. Ed. Vozes: Petrópolis-RJ, 2023.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Nascimento da prisão. 42ª ed. Ed. Vozes: Petrópolis-RJ, 2018.

FRANCISCO. *Carta Encíclica do Papa Francisco Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social*. Ed. Paulus: São Paulo, 2020.

FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco aos participantes no Encontro Mundial dos Movimentos Populares*. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/october/docu>

ments/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html. Acesso em: 29 de outubro de 2025.

FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco aos participantes no II Encontro Mundial dos Movimentos populares*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html. Acesso em: 29 de outubro de 2025.

FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco aos participantes no III Encontro Mundial dos Movimentos populares*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/november/documents/papa-francesco_20161105_movimenti-popolari.html. Acesso em: 29 de outubro de 2025.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Ed. Vozes: Petrópolis-RJ, 1981.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A verdade vos libertará. Confrontos*. Ed. Loyola: São Paulo, SP. 2000b.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Uma reflexión sobre el libro de Job. CEP: Lima-Peru, 2023.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação - perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000a.

HAN, Byung-Chul. *A expulsão do outro*. Sociedade, percepção e comunicação hoje. Ed. Vozes: Petrópolis, 2016.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Ed. Em alemão e português. Ed. UNICAMP: Campinas-SP; Ed. Vozes: Petrópolis-RJ, 2012.

JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica pós-sinodal Ecclesia in America do santo padre João Paulo II*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html. Acesso em: 03 de novembro de 2025.

LEÃO XIV. *Carta Apostólica Desenhando novos mapas de Esperança do Papa Leão XIV na ocasião do 60º aniversário da Declaração Conciliar Gravissimum educationis*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/apost_letters/documents/20251027-disegnare-nuove-mappe.html. Acesso em: 03 de novembro de 2025c.

LEÃO XIV. *Discurso do papa Leão XIV aos participantes no Encontro Mundial dos Movimentos populares.* Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/october/documents/20251023-movimenti-popolari.html>. Acesso em: 29 de outubro de 2025a.

LEÃO XIV. *Exortação Apostólica Dilexi Te do Santo Padre Leão XIV sobre o amor para com os pobres.* Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/apost_exhortations/documents/20251004-dilexi-te.html. Acesso em: 03 de novembro de 2025b.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Edições 70: Porto-Portugal, 1988.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *Desejo, memória e imaginação escatológica*. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: É Realizações, 2011.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *Deus ineffabilis*. Uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos. São Paulo: É realizações, 2016.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *Deus Liberans*. La Revelación Cristiana en dialogo con la modernidad: los elementos fundacionales de la estética teológica. Fribourg/Suisse: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1996.

MÜLLER, Gerhard Ludwig; GUTIÉRREZ, Gustavo. *Ao lado dos pobres: Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2014.

SELL, Carlos Eduardo. *Para onde vai a Igreja Católica?* Uma análise sociológica. Ed. Vozes: Petrópolis-RJ, 2025.

SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação*. São Paulo: Paulinas, 2008.

SUNG, Jung Mo. *O Sagrado x o Santo*. A rebelião de Eva e o pecado original do capitalismo. Ed. Recriar: São Paulo, 2025.

TRASFERETTI, J; SANTIAGO, G. L. *Ética e filosofia na América Latina entre Levinas e Dussel*. PUC-Campinas: Revista Notícia Bibliográfica e Histórica, Campinas-SP, nº 200, p. 87 - 99, janeiro/junho 2006. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/noticiabibliohist/article/view/17373/13515>. Acesso em: 30 de outubro de 2025.

Trabalho submetido em 30/03/2026.

Aceito em 02/09/2026.

Pedro Igor Leite da Silva

Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pela UNICAP. Professor da Escola de Educação e Humanidades da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Possui graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP (2014) e graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru (2010). Membro da Equipe de assessoria da Campanha da Fraternidade do Regional NE 2 da CNBB. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4208-7381>. E-mail: padrepedroigor@gmail.com