Revista Teopráxis

Igreja, Educação e os Pobres

v. 43, n. 140, Jan./Dez./2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP

T314
Revista Teopráxis, vol.1, n.1(1984-) / Instituto de Teologia e Pastoral.
Passo Fundo: ITEPA, 1984 - v. 43, n. 140, Jan./Dez./2026. Semestral.

ISSN:1677-860X versão impressa (descontinuada)
ISSN:2763-5201 versão eletrônica

1.Teologia -Periódicos I. Instituto de Teologia e Pastoral-ITEPA

Catalogação na fonte: Bibliotecária Valderes de Rezende - CRB 10/2588

Equipe Editorial

Diretoria do Itepa
Dr. Pe. Ivanir Antonio Rampon - Diretor Executivo
Dr. Pe. Rogério Luiz Zanini - Vice-Diretor Executivo
Dr. Pe. Dirceu Dalla Rosa - Administrador – Tesoureiro
Ms. Pe. Élcio Alcione Cordeiro – Secretário

Editor chefe
Dr. Rogério Luiz Zanini - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades

Editor de seção
Rogério Luiz Zanini - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Ari Antônio dos Reis - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades

Comissão editorial
Ms. Pe. Ari Antônio dos Reis - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Ms. Selina Maria Dal Moro - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Dr. Pe. Rogério Luiz Zanini - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Dr. Regiano Bregalda - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Dr. Pe. Clair Favreto- Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades

Conselho Editorial
Dr. Claudio Almir Dalbosco - Universidade de Passo Fundo - UPF
Dr. Edivaldo José Bortoleto - Universidade Federal do Espírito Santo - UFES
Dr. Frei Luis Carlos Susin - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS
Dr. Leandro Luis Bedin Fontana - Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt, Alemanha)
Dra. Maristela Dal Moro - Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ
Dr. Pe. Leo Konzen - Instituto Missioneiro de Teologia - IMT
Dr. Pe. Ivanir Antonio Rampon - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Ms. Pe. Ivanir Antônio Rodighero - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Ms. Pe. Jair Carlesso - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades

Revisão de linguagem
Eunice Maria da Silva

Diagramação
William Vinícius Preto

Apoio técnico
Valeska Schwanke Fontana Salvador

Contato
Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Rua Senador Pinheiro, 350, Vila Rodrigues, Passo Fundo – RS, CEP: 99070-220, Telefone: (54) 3045 6272. Email: itepafaculdades@gmail.com - Site: https://itepa.com.br/ojs/index.php/teopraxis

SUMÁRIO

EDITORIAL 5
Ivanir Antonio Rodighero e Daniel Rodrigo Feltes

ANÁLISE DE CONJUNTURA: POLICRISES, DEMOCRACIA E DISPUTAS PELO FUTURO 8
Current Affairs Analysis: Polycrises, democracy, and disputes over the future
Ivanir Antonio Rodighero

A POLÍTICA DE JESUS DE NAZARÉ 18
The Politics of Jesus of Nazareth
Benedito Ferraro e Ivanir Antonio Rodighero

A POSTURA POLÍTICA DE PAULO DE TARSO: CIDADANIA E MISSÃO 33
The political stance of Paul of Tarsus: citizenship and mission
Flávio Schmitt

A POLÍTICA NAS CONFERÊNCIAS LATINO-AMERICANAS: VOZ PROFÉTICA DA IGREJA 43
The Political Dimension of the Latin American Conferences: The Prophetic Voice of the Church
Ricardo Rossato

INOVAÇÃO SOCIAL NO TERCEIRO SETOR: A EXPERIÊNCIA DO RECONHECIMENTO NAS PRÁTICAS DO INSTITUTO PE. VILSON GROH (2020–2024) 62
Social Innovation in the Third Sector: The Experience of Recognition in the Practices of the Fr. Vilson Groh Institute (2020–2024).
Vilson Groh, Nei Antonio Nunes e Adriana Laffin

POLÍTICA E PROCESSOS EDUCATIVOS: FORMAÇÃO PARA A CIDADANIA CRÍTICA 80
Educational policy and processes: training for critical citizenship
Sílvio Antônio Bedin e Mari Teresinha Maule

POLÍTICA NA ERA DIGITAL E DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: NOVOS DESAFIOS ÉTICOS 95
Politics in the Digital and Artificial Intelligence Era: New Ethical Challenges
Cleusa Maria Andreatta

FLORESTAN FERNANDES E A NEGRITUDE:DIÁLOGOS COM O CONCEITO DE EDUCAÇÃO DEMOCRÁTICA 114
Florestan fernandes and negritudeses: dialogues with the concept of democratic education
Camila Grosseli

DESAFIOS TEOLÓGICOS E A PEDAGOGIA LIBERTADORA FREIREANA: UMA REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE A CONTRIBUIÇÃO DO PACTO EDUCATIVO GLOBAL 126
Theological Challenges and Freirean Liberating Pedagogy: A theological reflection on the contribution of the Global Educational Pact.
André Boccato de Almeida, Miguel Camargo e Patrick Alves de Carvalho

A IGREJA E OS DILEMAS DA NEUTRALIDADE: ENTRE A OMISSÃO E A PROFECIA 141
The Church and the Dilemmas of Neutrality: Between Omission and Prophecy
José Olávio Dotto

NOMINATA DE PARECERISTAS 157

Revista Teopráxis

EDITORIAL

ISSN On-line: 2763-5201
https://doi.org/10.52451/cdydmz56

ENTRE O ALTAR E A PRAÇA: A FÉ QUE PENSA O MUNDO

Ivanir Antonio Rodighero**
ivanirantonio.itepa@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2195-3252

**Presbítero da Arquidiocese de Passo Fundo (RS), licenciado em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo (1982) e bacharel em Teologia pelo Instituto de Teologia e Pastoral de Passo Fundo (Itepa). Possui especialização em Epistemologia das Ciências Sociais (1993) pela UPF e mestrado em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (1995). É coordenador e professor do Bacharelado em Teologia da Itepa Faculdades

Daniel Rodrigo Feltes**
danielfeltes@gmail.com

Presbítero da Arquidiocese de Passo Fundo. Graduado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia Berthier – IFIBE. Graduado em Teologia pelo Instituto de Teologia e Ciência Humanas – Itepa Faculdade. Pós-graduado em Metodologia do Ensino Religioso pelo mesmo Instituto de Teologia e em Mariologia pela Faculdade Dehoniana.

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

O presente número da *Revista Teopráxis* propõe uma reflexão sobre a relação entre a fé cristã, a participação cidadã e a responsabilidade social, situando-se no horizonte das discussões contemporâneas acerca do papel público da Igreja. Em um contexto marcado pela polarização do debate público, pela difusão de narrativas ideológicas frequentemente sustentadas por fenômenos como as *fake news*, pela desinformação e pela fragilização das instituições democráticas, torna-se urgente retomar o diálogo entre teologia e política. Tal diálogo pressupõe o reconhecimento de que a fé cristã não se restringe à dimensão cultual ou privada, mas possui implicações históricas e sociais, expressando-se também no compromisso com a construção de uma sociedade justa e solidária, orientada para o bem comum.

A tradição bíblica e o pensamento social cristão evidenciam que a experiência de fé possui implicações éticas e sociais concretas. O anúncio do Reino de Deus, centro da missão de Jesus, inaugura uma nova lógica de relações humanas fundada na justiça, na misericórdia e na fraternidade. Dessa forma, a Igreja é chamada a constituir-se como espaço de formação ética e de consciência social, favorecendo o discernimento crítico e a participação responsável dos fiéis na vida pública. Tal perspectiva adquire particular relevância em tempos eleitorais, quando se intensificam os debates sobre a compreensão de democracia, cidadania e responsabilidade, bem como de projetos políticos.

Com esse horizonte, a *Revista Teopráxis* reafirma seu compromisso com a reflexão crítica sobre temas relevantes e urgentes da realidade brasileira e latino-americana, especialmente aqueles vinculados à defesa dos pobres e das periferias sociais e existenciais, à promoção da dignidade humana e ao fortalecimento da democracia. Os textos reunidos nesta edição oferecem subsídios teológicos, bíblicos, históricos e contemporâneos que contribuem para o discernimento ético, teológico-pastoral e cidadão. Dessa forma, procuram iluminar a prática eclesial e a atuação social dos cristãos, em vista de um compromisso efetivo com a justiça social, a participação democrática e a construção do bem comum.

A seção de análise da realidade, intitulada *Policrises, democracia e disputas pelo futuro*, apresenta uma leitura crítica do contexto histórico atual, caracterizado pela intersecção de crises econômicas, sociais, políticas e ambientais. Sobre essa questão, a revista traz a entrevista com o sociólogo e educador Eduardo Brasileiro, que reflete sobre a conjuntura contemporânea e os desafios das eleições de 2026. Sua análise, fundamentada na sociologia, na economia e no campo da religião, destaca a importância da formação política e da participação responsável da Igreja Católica na vida pública, bem como a busca por alternativas econômicas solidárias, inspiradas na proposta da Economia de Francisco e Clara.

Na sequência, o Pe. Benedito Ferraro e o Pe. Ivanir Antonio Rodighero apresentam uma reflexão sobre a dimensão política da missão de Jesus de Nazaré, evidenciando o caráter histórico e transformador do anúncio do Reino de Deus. O texto destaca a centralidade da justiça, da misericórdia e da fraternidade como fundamentos de uma nova forma de convivência social, contraposta às lógicas de dominação e exclusão. Além disso, Flávio Schmitt analisa a postura política do apóstolo Paulo, com especial atenção às categorias de cidadania e missão, situando-as no contexto mais amplo da política bíblica. O autor evidencia a tensão entre cidadania terrena e pertença escatológica, destacando a relevância da missão cristã como prática pública alternativa.

O diácono Ricardo Rossato examina a dimensão política das Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, ressaltando o caráter profético assumido pela Igreja na história recente do continente. A partir de uma abordagem histórico-teológica, o estudo evidencia a opção preferencial pelos pobres e o compromisso com a justiça social como elementos constitutivos da ação evangelizadora. Destaca a relevância desta opção teológica e social para a leitura crítica da realidade latino-americana e para a atuação pastoral comprometida com a transformação da sociedade em vista da dignidade humana.

Padre Vilson Groh, Nei Antonio Nunes e Adriana Laffin apresentam uma análise das ações desenvolvidas pelo Instituto Pe. Vilson Groh, compreendendo-as como práticas de inovação social no contexto do terceiro setor brasileiro. O estudo evidencia a contribuição dessas iniciativas para a promoção da dignidade humana, o fortalecimento da autonomia dos sujeitos e a ampliação da participação social em territórios marcados por vulnerabilidades, frutos da injustiça. Ao destacar a atuação em rede e o impacto socioeducativo das ações, os autores sublinham a relevância de experiências comunitárias que articulam inclusão social, desenvolvimento humano e compromisso com a transformação da realidade.

Mari Teresinha Maule e Silvio Antônio Bedin discutem a relação entre política e educação a partir da perspectiva da formação para a cidadania crítica, articulando fundamentos filosóficos, pedagógicos e teológicos com os desafios contemporâneos da democracia. O texto evidencia a educação como processo formativo integral, orientado ao desenvolvimento da autonomia intelectual, da consciência histórica e do compromisso ético-social, ressaltando sua relevância para o fortalecimento da participação cidadã e da cultura democrática.

A Ir. Cleusa Andreata analisa os desafios éticos da política na era digital e da inteligência artificial, destacando como essas tecnologias influenciam a opinião pública e os processos democráticos. O texto evidencia tanto o potencial de ampliação do acesso à informação quanto os riscos de desinformação, manipulação de dados e fragmentação da esfera pública, acentuados por bolhas informacionais e vieses cognitivos. Diante disso, ressalta a importância do discernimento ético, da responsabilidade no uso das tecnologias e da promoção de uma cultura baseada na verdade e na dignidade humana. Outrossim, André Luiz Boccato de Almeida, Miguel Winícios Camargo e Patrick Alves de Carvalho refletem sobre o sentido da educação em diálogo com a pedagogia freiriana e o Pacto Educativo Global. Em um contexto marcado pela crise ética e de sentido, que impacta a educação, a pertença religiosa e a realidade dos pobres, os autores destacam a contribuição da teologia latino-americana e propõem uma análise em três momentos: o significado do Pacto, seus desafios teológicos e a pertinência da pedagogia de Paulo Freire como caminho humanizador e emancipador no horizonte da reflexão teológica.

Por fim, Frei Olávio Dotto reflete sobre o debate acerca da chamada neutralidade política da Igreja, evidenciando os limites entre a omissão diante das injustiças e a partidarização que comprometem sua missão universal. O autor reafirma, nesse contexto, a vocação profética da comunidade cristã, chamada a iluminar a realidade com os valores do Evangelho e a promover a justiça, a fraternidade e o bem comum.

Ao reunir essas contribuições, a *Revista Teopráxis* busca promover uma reflexão qualificada sobre os desafios e as implicações da política na vida da Igreja e da sociedade contemporânea. Entre o altar e a praça, a fé cristã é chamada a iluminar a realidade histórica com os valores do Evangelho, favorecendo uma presença eclesial que articule contemplação e compromisso. Desse modo, incentiva-se uma participação consciente, crítica e responsável dos cristãos na vida pública, orientada pela dignidade humana, pela busca do bem comum e pela construção de uma sociedade justa, fraterna e democrática.

Boas leituras, reflexões e compromisso cristão político na sociedade!

Revista Teopráxis

Entrevista

ISSN On-line: 2763-5201
https://doi.org/10.52451/prgr6s03

ANÁLISE DE CONJUNTURA: POLICRISES, DEMOCRACIA E DISPUTAS PELO FUTURO

Current Affairs Analysis: Polycrises, democracy, and disputes over the future

Ivanir Antonio Rodighero**
ivanirantonio.itepa@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2195-3252

**Presbítero da Arquidiocese de Passo Fundo (RS), licenciado em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo (1982) e bacharel em Teologia pelo Instituto de Teologia e Pastoral de Passo Fundo (Itepa). Possui especialização em Epistemologia das Ciências Sociais (1993) pela UPF e mestrado em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (1995). É coordenador e professor do Bacharelado em Teologia da Itepa Faculdades

A revista **Teopráxis** entrevista o sociólogo e educador Eduardo Brasileiro para refletir sobre a conjuntura atual, os desafios políticos e as perspectivas das eleições de 2026, destacando a importância da reflexão crítica e da participação responsável da Igreja Católica na vida pública. Eduardo Brasileiro atua nas áreas de Sociologia, Economia e Religião. É doutorando em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, onde também concluiu o mestrado, e desenvolve pesquisas e processos de formação política voltados às políticas públicas, economias populares e desenvolvimento territorial. Integra a iniciativa Economia de Francisco e Clara, participando de articulações e propostas que buscam promover justiça socioeconômica, o bem viver e alternativas econômicas solidárias, em sintonia com a inspiração do Papa Francisco. Além da atuação acadêmica, é autor e articulista, com publicações sobre outras economias e amizade social, destacando-se o livro "Outra economia possível: a proposta de Francisco" (2024), no qual apresenta reflexões e caminhos para uma economia mais humana e inclusiva.

Revista Teopráxis – Vivemos um tempo marcado por rápidas transformações políticas, econômicas, tecnológicas e culturais, acompanhado por

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

crises ambientais, sociais e institucionais que parecem interligadas. Muitos analistas falam em policrise, crise de sentido e fragilidade da democracia. Como interpreta o momento histórico que vivemos e quais são os principais desafios para o futuro da sociedade e da participação democrática?

Eduardo Brasileiro – O tempo histórico atual tem sido caracterizado por muitos analistas como uma era de **policrises**, isto é, um conjunto de crises interligadas que se reforçam mutuamente. Não se trata apenas de dificuldades isoladas, mas de tensões simultâneas nos campos político, econômico, social, ambiental e cultural. O pensador Edgar Morin destaca que a complexidade do mundo contemporâneo faz com que as crises não possam mais ser compreendidas separadamente, pois cada uma delas influencia e agrava as demais. Assim, conflitos geopolíticos afetam a economia, que por sua vez intensifica desigualdades sociais, gerando instabilidade política e ampliando desafios ambientais.

Contudo, há uma crise que está na raiz de todos esses desdobramentos: o capitalismo em sua fase neoliberal e financeirizada, denota uma **crise político-econômica**. O que percebemos como mudanças rápidas nas tecnologias, nas relações de trabalho e nas dinâmicas internacionais na verdade, são reflexos de um processo ordinário de precarização das relações de vida. Não há magicamente uma realidade nos empurrando, o que há é um movimento organizado que retira direitos e apropria-se do comum em benefícios individuais e/ou de pequenos clãs familiares. Estes drenam a riqueza socioambiental do mundo para seus interesses e há uma dificuldade em denunciá-los e popularizar uma visão de mundo oposta ao governo deles.

Além disso, observa-se uma profunda **crise de sentido**, marcada pela dificuldade de encontrar referências éticas e culturais comuns. A fragmentação das narrativas sociais, o excesso de informações e a incapacidade de termos espaços para o fomento à reflexão. A redução de espaços comunitários, de organizações da sociedade civil enfraquecidas, atinge diretamente o sentido da vida, que não é alcançado pelas pessoas, o que dificulta a garantia de consensos mínimos. Tal situação repercute diretamente na democracia, que enfrenta desafios como a desconfiança nas instituições, o crescimento de discursos radicais e a dificuldade de diálogo. Muitos cidadãos sentem-se distantes dos processos decisórios, o que enfraquece a participação e a legitimidade das estruturas democráticas.

Por fim, essa policrise também se manifesta como **crise de futuro**. A incerteza diante das mudanças climáticas, das transformações tecnológicas e das desigualdades globais dificulta a construção de horizontes compartilhados. As juventudes também são afetadas por uma crise de futuro, que envolve lidar com um mundo colapsado pela crise socioambiental, climática e com o aumento das guerras. Não é que as guerras tenham algum dia acabado, mas essa "guerra mundial aos pedaços", como afirmou Papa Francisco (Vaticano, 2022), aponta para milhares de vidas sendo atingidas em contextos diferentes. Compreender o tempo histórico como complexo e desafiador é, portanto, o primeiro passo para discernir caminhos que promovam esperança e responsabilidade coletiva.

Teopráxis – Diante das transformações geopolíticas atuais, é possível afirmar que a hegemonia dos Estados Unidos está em crise? Quais sinais indicam essa mudança e quais consequências ela traz para a América Latina?

Eduardo – A análise do cenário internacional se desdobra a partir da crise da hegemonia dos EUA - comercial, bélica e cultural. Esse processo se expressa no crescimento de novos polos de poder — como China e blocos regionais como BRICS — e na diminuição da capacidade estadunidense de definir unilateralmente as regras do comércio global. Nesse contexto, o neoliberalismo, motor central da economia política desde o consenso de Washington, passa por uma fase de ameaça, na qual se intensificam disputas geopolíticas, comerciais e tecnológicas. Os EUA vendo-se ameaçado gesta um nacionalismo de extrema direita aliado ao racismo e misoginia a expandir-se no cenário político com Donald Trump. Esse cenário revela um período que intensifica conflitos, avança ameaças à soberania dos países e, como em casos extremos como o da Venezuela, até mesmo sequestro de Presidentes e saque das reservas mundiais de Petróleo.

Outro elemento dessa crise é o enfraquecimento dos organismos multilaterais, como a Organização das Nações Unidas. Esse espaço sempre teve uma inclinação política aos interesses do Norte Global. Contudo, se logrou êxitos em organizar a cooperação internacional, mesmo com tantos massacres e conflitos regionais ocorrendo. Porém, desde o genocídio do povo Palestino de 2024-2025 causado por Israel e autorizado pelos EUA, se compreende a falha completa deste espaço e se confirma que é preciso um novo pacto global das nações, sobre bases sólidas de que é preciso superar a cultura fascista no mundo protagonizada por líderes de extrema direita.

Nesse contexto, as políticas fiscais e econômicas norte-americanas são interpretadas como estratégias para recuperar protagonismo e chamar a atenção do sistema internacional para si. Medidas como sanções econômicas, tarifas comerciais e pressões financeiras funcionam como instrumentos geopolíticos, buscando reafirmar liderança e conter o avanço de outros atores. Tais iniciativas, porém, também geram tensões diplomáticas e ampliam a fragmentação do sistema global, reforçando a ideia de uma hegemonia em disputa.

Teopráxis – Como o senhor analisa o avanço de setores da extrema-direita no cenário internacional e suas possíveis implicações para a democracia e os processos eleitorais?

Eduardo – O avanço de setores da extrema-direita em diversas partes do mundo tem sido analisado por estudiosos como parte de uma cultura política com traços autoritários, por vezes associados a elementos do fascismo histórico. O chamado "trumpismo", vinculado à liderança de Donald Trump, é frequentemente interpretado como expressão desse fenômeno, marcado por nacionalismo exacerbado e desconfiança das instituições democráticas. Nesse contexto, alguns analistas retomam a Doutrina Monroe, sintetizada na ideia de "América para os americanos", como referência histórica para compreender discursos que defendem a primazia dos interesses dos Estados Unidos sobre outras regiões, especialmente a América Latina.

Essa perspectiva também levanta debates sobre possíveis interferências externas em processos políticos, inclusive nas eleições do Brasil. Ademais, os interesses econômicos e tecnológicos no Brasil são gritantes, a partir das reservas de terras raras que detêm minérios centrais para energia, mobilidade, e outros bens essenciais. E, uma reprodução colonialista ainda é ver os países do Sul Global como detentores dessas matérias primas, enquanto em seus territórios não há exploração de terras, nem de culturas e territórios. Analistas apontam que o uso das redes

sociais, campanhas digitais e alianças ideológicas transnacionais podem influenciar a opinião pública e intensificar a polarização. Ainda que essas interferências sejam difíceis de comprovar de forma direta, o fenômeno da circulação global de narrativas políticas demonstra como a política contemporânea ultrapassa fronteiras nacionais, criando ambientes de disputa simbólica que impactam os processos democráticos.

No plano internacional, alguns críticos interpretam o Sionismo, em determinadas políticas governamentais, como associado a práticas que resultam em violência estrutural contra o povo da Palestina. Essa leitura é objeto de intensos debates acadêmicos e políticos, pois envolve diferentes interpretações históricas e geopolíticas do conflito. O tema evidencia como disputas territoriais, identitárias e religiosas se articulam com interesses estratégicos globais, produzindo impactos humanitários e polarização internacional.

Por fim, a noção de necropolítica, desenvolvida pelo filósofo Achille Mbembe, ajuda a compreender contextos nos quais o poder decide, direta ou indiretamente, "quem pode viver e quem pode morrer". Essa categoria tem sido aplicada por pesquisadores para analisar realidades de violência estrutural, como em áreas periféricas, onde a desigualdade social, a ação policial e a presença do crime organizado produzem altos índices de mortalidade. Nesse sentido, a necropolítica avançou nos últimos anos a partir destas lideranças.

Teopráxis – Poderia explicitar o que significa a chamada distopia ecosocial e como ela se relaciona com a crise climática, o modelo neoliberal e os limites do atual desenvolvimento

Eduardo – A noção de distopia ecosocial caracteriza o momento histórico em que as crises ambiental e social se entrelaçam de forma profunda, revelando os limites do atual capitalismo neoliberal. Segundo essa perspectiva, o crescimento econômico baseado na exploração intensiva dos recursos naturais e na concentração de renda produziu avanços tecnológicos, mas também ampliou desigualdades e fragilizou os ecossistemas. O paradigma desenvolvimentista (Svampa, 2019), centrado no consumo e na expansão ilimitada, entra em choque com a finitude dos bens naturais, mostrando que a lógica econômica dominante não é sustentável no longo prazo. Então, é possível pensar em outra tecnologia atrelada ao bem viver com o planeta?

Nesse contexto, a crise climática é interpretada como resultado direto das dinâmicas estruturais do capitalismo global, frequentemente associada ao conceito de Capitaloceno (Moore, 2022). Essa leitura enfatiza que a degradação ambiental não decorre apenas da ação humana genérica, mas de um modelo específico de produção e consumo que prioriza o lucro, dominação, exploração e a acumulação. Essa lógica intensifica o desmatamento, a exploração mineral predatória e a emissão de gases de efeito estufa, evidenciando a necessidade de repensar as bases da economia e promover alternativas que valorizem a sustentabilidade, a solidariedade e o bem viver.

Outro aspecto importante diz respeito aos limites das Conferências das Partes (COPs) e da governança global ambiental. Embora esses espaços sejam fundamentais para o diálogo internacional, muitas vezes apresentam resultados aquém da urgência climática. As negociações entre países com interesses econômicos divergentes dificultam compromissos mais robustos e vinculantes. Assim, segundo essa análise, as COPs acabam revelando as tensões entre crescimento

econômico e proteção ambiental, demonstrando que a governança global ainda enfrenta dificuldades para implementar mudanças estruturais capazes de enfrentar a crise ecológica.

Por fim, a distopia também se manifesta como oportunidade quando se reconhece que na desigualdade socioambiental, as populações que menos contribuem para a poluição são as que mais sofrem seus efeitos, é também a partir dessas populações mais atingidas que precisa se reconstruir um novo pacto ecosocial. Construindo novas arquiteturas que atrelam biomas e seus ecossistemas à vida de comunidades e territórios. Comunidades pobres, povos tradicionais e regiões periféricas enfrentam secas, enchentes e insegurança alimentar com maior intensidade, apesar de terem menor participação nas emissões globais. Essa realidade evidencia a dimensão ética da crise ecológica, exigindo políticas públicas e compromissos internacionais baseados na justiça socioambiental. Dessa forma, enfrentar a crise climática implica não apenas mudanças tecnológicas, mas também uma transformação do modelo econômico e das relações sociais, colocando a dignidade humana e o cuidado com a Casa Comum no centro das decisões.

Teopráxis – Como compreender o papel das Big Techs – são as gigantescas corporações de tecnologia que dominam o mercado global – no mundo atual e quais riscos a plataformização da vida e o chamado tecnofeudalismo representam para a democracia?

Eduardo – O debate sobre o poder das grandes empresas de tecnologia parte de um avanço estrutural do capitalismo no monopólio digital. Nesse cenário, as chamadas Big Techs concentram dados, infraestrutura digital e capacidade de mediação social, exercendo influência significativa sobre a economia e a cultura. Esse fator é agravado pela perda de protagonismo do Estado no controle das tecnologias, e o avanço de grandes setores tecnológicos, com uso de recursos públicos da mesma monta que qualquer empresa estatal. Esse fenômeno não se limita ao campo tecnológico, mas alcança dimensões políticas e sociais, configurando novas formas de poder. A dependência crescente dessas plataformas digitais revela que a vida cotidiana — trabalho, comunicação, consumo e relações sociais — passa a ser mediada por poucas corporações globais.

Essa realidade está ligada ao processo de plataformização da vida, no qual atividades antes presenciais ou descentralizadas tornam-se organizadas por aplicativos e sistemas digitais. Esse movimento redefine relações de trabalho, intensifica a precarização em alguns setores e amplia a vigilância por meio da coleta massiva de dados. Além disso, os algoritmos que organizam conteúdos e interações passam a moldar comportamentos, preferências e até percepções de realidade, criando bolhas informacionais que limitam o diálogo e reforçam polarizações.

Outro ponto central é a chamada captura da democracia por algoritmos. A circulação de informações não depende apenas do debate público, mas também de critérios automatizados que priorizam engajamento e visibilidade. Segundo essa análise, tais mecanismos podem favorecer conteúdos mais emotivos ou polarizadores, impactando processos eleitorais e a formação da opinião pública. A desinformação, nesse ambiente, torna-se uma estratégia política eficaz, pois conteúdos falsos ou distorcidos circulam rapidamente e influenciam percepções coletivas antes que possam ser verificados.

Por fim, esse conjunto de fatores contribui para a fragilização do debate público. A predominância de narrativas simplificadas, a violência e a circulação de desinformação dificultam o diálogo democrático e a construção de consensos mínimos. Acredito que para enfrentar esse desafio exige-se fortalecer a educação midiática, promover regulação democrática das plataformas, incentivar práticas comunicativas baseadas na ética e na responsabilidade social e reassumir o protagonismo público nas patentes tecnológicas. Assim, a reflexão crítica sobre as Big Techs torna-se essencial para preservar a democracia e garantir que a tecnologia esteja a serviço do bem comum

Teopráxis – Estamos vivendo uma transição na ordem mundial? Qual o papel dos BRICS, da China e do chamado Sul Global nesse novo cenário?

Eduardo – Compreendo que vivemos um mundo em transição, marcado pela reorganização das forças geopolíticas e econômicas globais. Nesse cenário, há oportunidades e riscos de aprofundamentos dos problemas que já vivemos. O fortalecimento do BRICS e o protagonismo crescente da China evidenciam o deslocamento do centro de poder tradicional. A ordem internacional, antes fortemente dominada por países ocidentais, passa a incorporar novos atores com capacidade econômica, tecnológica e política. Essa mudança não significa o fim das potências tradicionais, mas aponta para um sistema mais multipolar, no qual diferentes projetos de desenvolvimento entram em disputa.

Nesse contexto, ganha destaque o chamado Socialismo do Século XXI Chinês (Jabbour, e Gabrielle, A, 2021), modelo que combina planejamento estatal estratégico, economia de mercado regulada e forte investimento em inovação tecnológica. Essa experiência tem despertado interesse porque apresenta resultados expressivos em infraestrutura, redução da pobreza e expansão industrial. Mas o debate não é de importação, o que está em jogo no interesse sobre o modelo chines é, sobretudo, que todos países, ainda por cima blocos, possam construir outra rota econômica, com enfoque no distributivismo e democracia. O modelo chinês suscita debates controversos sobre democracia para o Ocidente, mas trata-se justamente de outra cultura, não isenta de contradições e desafios. Ainda assim, sua ascensão evidencia que não existe apenas um único caminho de economia política, abrindo espaço para alternativas que dialoguem com realidades históricas e culturais distintas.

Outro elemento relevante é o fortalecimento do chamado Sul Global, expressão que designa países da América Latina, África e Ásia que buscam maior protagonismo internacional. Segundo essa leitura, esses países passam a construir alianças econômicas, comerciais e políticas que ampliam sua autonomia frente às potências tradicionais. A cooperação Sul-Sul, a criação de novos bancos de desenvolvimento e a diversificação das parcerias comerciais mostram que essas nações procuram redefinir sua inserção na economia mundial, reduzindo dependências históricas e fortalecendo projetos regionais.

Por fim, esse mundo em transição é marcado por disputas por um novo modelo de desenvolvimento. Enfatizo que o debate não é apenas econômico, mas também socioambiental e cultural. Diferentes propostas — desde modelos baseados em inovação tecnológica até alternativas orientadas pela justiça social e sustentabilidade — competem por legitimidade. Esse cenário

abre possibilidades para repensar o desenvolvimento a partir do bem comum, da redução das desigualdades e do cuidado com a Casa Comum, indicando que o futuro global dependerá da capacidade de diálogo e cooperação entre diferentes projetos civilizatórios.

Teopráxis – Como o senhor avalia o terceiro governo de Luiz Inácio Lula da Silva, especialmente no que diz respeito à reconstrução institucional e aos desafios atuais?

Eduardo – O Governo Lula 3 aponta, inicialmente, para um movimento de retomada do papel do Estado e da institucionalidade democrática após um período de desmonte completo das políticas públicas. São três ordens de desmonte: subfinanciamento (precariza e não financia em nome dos "gastos públicos"), revogação/extinção de políticas (muitas políticas deixaram de existir promovendo um abismo socioassistencial como por exemplo o combate à fome) e desvirtuamento para fins próprios (O Bolsa Família, por exemplo, sofreu um inchaço de novos cadastros sem critério). A eleição de Luiz Inácio Lula da Silva representou a reconstrução de espaços de participação social, a revalorização do diálogo com movimentos populares e a retomada de programas voltados à redução das desigualdades. Nesse sentido, destaca-se a tentativa de reorganizar políticas públicas estruturantes nas áreas sociais, ambientais e de desenvolvimento, com atenção especial aos setores mais empobrecidos.

Ainda nessa perspectiva, a valorização da participação social aparece como elemento importante da atual gestão. Conselhos, conferências e instâncias de diálogo com a sociedade civil são retomados como instrumentos de construção democrática. Esse movimento indica um esforço de reconstrução institucional que busca recolocar os pobres no centro das políticas públicas, reforçando uma concepção de Estado orientado pela justiça social. Essa abordagem procura articular crescimento econômico com inclusão, retomando princípios que marcaram ciclos anteriores de governos democráticos.

Entretanto, a análise também evidencia desafios e limites estruturais do governo. Entre eles, destaca-se a asfixia orçamentária, que restringe a capacidade de investimento público e dificulta a implementação de programas mais amplos devido ao protagonismo tomado pelas emendas parlamentares, em que os parlamentares definem onde executar investimentos e subtraem dos ministérios o poder de planejamento de políticas. Além disso, a composição política ampla, necessária para garantir governabilidade, resulta em ministérios com menor autonomia programática e, em alguns casos, politicamente esvaziados de participação social. Esse quadro revela as tensões entre a necessidade de coalizões parlamentares e a execução de um projeto mais consistente de transformação social.

Por fim, aponto dificuldades adicionais, como a burocratização do Estado e a fragilidade da presença das forças progressistas nos municípios. Os setores populares enfrentam desafios para reconstruir bases locais e promover um novo ciclo virtuoso semelhante ao das gestões democráticas das décadas de 1980 e 1990, marcadas por experiências participativas e inovação em políticas públicas. Assim, o Governo Lula 3 é compreendido como um período de reconstrução importante, mas também de limites reais, exigindo articulação política, mobilização social e criatividade institucional para avançar em reformas estruturais e consolidar um projeto democrático de longo prazo.

Teopráxis – Você menciona três dimensões do capital em conflito com a vida. Poderia explicitar esses desafios e suas implicações para o território, o trabalho e a distribuição da riqueza?

Eduardo – A crise contemporânea pode ser compreendida a partir de três dimensões do capital em conflito com a vida, evidenciando tensões entre a lógica da acumulação e as necessidades humanas e ecológicas. A primeira dimensão refere-se ao capital sobre os territórios, no qual a expansão econômica baseada na exploração intensiva dos recursos naturais entra em confronto com a perspectiva do bem viver. Nesse contexto, o território deixa de ser apenas espaço de produção e passa a ser compreendido como lugar de relações culturais, sociais e ambientais. A noção de ecodependência ressalta que a vida humana está profundamente ligada aos ecossistemas, e que a destruição ambiental compromete a própria sustentabilidade das comunidades, especialmente povos tradicionais e populações rurais.

A segunda dimensão diz respeito ao capital sobre o trabalho, marcado por processos de expropriação e precarização. Segundo essa análise, as transformações produtivas, a flexibilização das relações laborais e a expansão do trabalho informal revelam um modelo que prioriza a eficiência econômica em detrimento da dignidade do trabalhador. Em contraposição, surge a proposta do giro ecoterritorial, que busca reorganizar a economia a partir das realidades locais, valorizando práticas sustentáveis, redes comunitárias e formas de produção que respeitem tanto o meio ambiente quanto os direitos sociais. Essa perspectiva procura articular trabalho, território e sustentabilidade como elementos inseparáveis.

Por fim, a terceira dimensão refere-se ao capital sobre a acumulação e a riqueza, que intensifica a concentração econômica e amplia desigualdades sociais. O predomínio da lógica financeira favorece a acumulação em poucos grupos, enquanto grande parte da população enfrenta dificuldades de acesso à renda e oportunidades. Em contraposição, a relevância da economia popular e solidária, que promove formas coletivas de produção, distribuição e consumo. Essas experiências fortalecem a organização comunitária e valorizam a cooperação, oferecendo alternativas ao modelo dominante.

Assim, as três dimensões — território, trabalho e riqueza — revelam um conflito estrutural entre a lógica do capital e a defesa da vida. A proposta de alternativas como o bem viver, o giro ecoterritorial e a economia popular solidária aponta para caminhos que priorizam a dignidade humana, a justiça social e o cuidado com a Casa Comum. Essa leitura sugere que a superação das crises atuais passa pela reorganização das relações econômicas e pela valorização das iniciativas populares, capazes de construir modelos de desenvolvimento mais justos e sustentáveis.

Teopráxis – A Igreja Católica, especialmente através da Campanha da Fraternidade 2026, tem destacado a questão da moradia. Qual a centralidade desse tema para a democracia e para a dignidade humana?

Eduardo - A centralidade da moradia como questão ética, política e social ganha novo impulso com a Campanha da Fraternidade 2026, promovida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, ao afirmar a habitação digna como expressão concreta do compromisso com a justiça social. Nesse horizonte, a moradia deixa de ser compreendida apenas como necessidade material e

passa a ser reconhecida como direito humano fundamental, diretamente relacionado à dignidade da pessoa e à qualidade da democracia. A ausência de condições adequadas de habitação revela desigualdades estruturais profundas e impõe limites reais ao exercício de outros direitos, como saúde, educação e trabalho.

Ao mesmo tempo, enfrentar o déficit habitacional exige mais do que a construção de unidades: requer a consolidação de políticas públicas estruturantes, articuladas e participativas. Nesse sentido, a promoção de políticas de habitação passa por fortalecer a governança intersetorial e democrática. A criação de uma instância nacional de mediação de conflitos fundiários urbanos — envolvendo os três poderes — é um passo estratégico para lidar com disputas recorrentes em territórios vulnerabilizados, como no caso emblemático da Favela do Moinho. Essa instância pode contribuir para soluções pactuadas, evitando remoções forçadas e garantindo o direito à moradia com justiça social.

Além disso, é fundamental avançar na organização de um grupo nacional voltado à destinação de áreas públicas para habitação popular, articulando órgãos como DPU, INSS e SPU. Hoje, apesar de existirem iniciativas estaduais, falta uma coordenação nacional que permita planejar o uso social de imóveis públicos de forma integrada. Um mapeamento nacional desses imóveis — estimados em milhões em todo o país — pode subsidiar políticas mais eficazes e transparentes, ampliando o acesso à terra urbanizada.

Outro eixo essencial é o fortalecimento e a visibilidade de programas já existentes, como o Minha Casa Minha Vida entidade, que valoriza a autogestão e o protagonismo dos movimentos sociais na produção habitacional. Paralelamente, iniciativas inovadoras como o programa Moradia Cidadã, inspirado no modelo Housing First, apontam caminhos para enfrentar a situação da população em situação de rua, reconhecendo a moradia como ponto de partida para a reconstrução de vínculos e acesso a direitos.

Por fim, a centralidade da moradia também se expressa na disputa pelo orçamento público, como no debate do orçamento de 2027, que deve priorizar investimentos em habitação de interesse social. Garantir recursos adequados é condição indispensável para transformar diretrizes em políticas efetivas.

Assim, a promoção de políticas de habitação, inspirada pelos valores da Campanha da Fraternidade 2026 e pela Doutrina Social da Igreja, articula-se com a construção de cidades mais justas, inclusivas e democráticas. Trata-se de reconhecer que o direito à moradia é, ao mesmo tempo, fundamento da dignidade humana e pilar de uma democracia que se realiza concretamente na vida das pessoas, especialmente das mais

Teopráxis – Considerando as próximas eleições e a necessidade de um projeto de país, quais elementos o senhor considera fundamentais para a construção de um novo ciclo democrático e popular?

Eduardo – Para um projeto de país comprometido com a dignidade humana e o bem comum, alguns eixos estruturantes tornam-se fundamentais. Inspirado em reflexões como tradições de pensamento social crítico, é possível sintetizar cinco pontos centrais:

1) Oxigenação da democracia participativa. É necessário fortalecer a democracia para além do voto, ampliando espaços de participação popular, conselhos, fóruns e processos deliberativos. A democracia participativa permite que a população influencie nas decisões públicas, promovendo maior transparência e corresponsabilidade. Esse caminho contribui para superar a crise de representação e construir políticas mais conectadas às necessidades reais do povo.

2) Justiça ecosocial com pactos e articulações transnacionais. Um projeto de país precisa integrar justiça social e sustentabilidade ambiental. A crise climática exige cooperação entre nações e construção de pactos globais que enfrentem desigualdades e protejam a Casa Comum. A justiça ecosocial reconhece que não há desenvolvimento verdadeiro quando comunidades são excluídas ou quando o meio ambiente é degradado.

3) Economia a serviço da vida. A economia deve estar orientada pelo bem comum e não apenas pela lógica do lucro. Isso implica promover trabalho digno, fortalecer economias locais, incentivar a economia popular e solidária e reduzir desigualdades. Uma economia voltada para a vida prioriza as necessidades humanas, a inclusão social e a sustentabilidade. As famílias estão cada vez mais endividadas no mundo (Lazzarato, 2025)

4) Estado orientado por missões, sociedade civil organizada e democratização da comunicação. O Estado precisa assumir papel estratégico na promoção do desenvolvimento, articulando políticas públicas estruturantes. Ao mesmo tempo, a sociedade civil organizada é essencial para controle social e participação cidadã. A democratização da comunicação também se torna indispensável para garantir pluralidade de vozes e fortalecer o debate público.

5) Metodologia educativa: ver, julgar e agir com esperança organizada. Nenhum projeto de país se concretiza sem formação e consciência coletiva. A transformação social exige organização, educação crítica e ação comprometida. Isso implica "ver com nitidez" a realidade, "julgar com compromisso ético" e "agir com esperança organizada". A educação política e cidadã torna-se, assim, caminho fundamental para mobilizar a sociedade e construir mudanças duradouras.

REFERÊNCIAS

JABBOUR, Elias e, GABRIELE, Alberto. *China:* o socialismo do século XXI. São Paulo - SP: Boitempo, 2021.

LAZZARATO, Maurizio. O governo do homem endividado. São Paulo: N-1 edições, 2017. Disponível em: https://www.jur.puc-rio.br/wp-content/uploads/2021/08/MAURIZIO-LAZZARATO-O-governo-do-homem-endividado-Cap-2.pdf Acesso em 28.jul.2025.

MOORE, Jason W. (org). *Antropoceno ou Capitaloceno?*: natureza, história e a crise do capitalismo. São Paulo: Elefante, 2022.

SVAMPA, Maristella. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina:* conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências. Tradução de Lígia Azevedo. São Paulo: Elefante, 2019.

FRANCISCO. Discurso do Papa Francisco aos representantes pontifícios. Vaticano. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/september/documents/20220908-rappresentanti-pontifici.html>. Acesso em: abr. 2026

Revista Teopráxis

Artigo

ISSN On-line: 2763-5201
https://doi.org/10.52451/4ez77223

A POLÍTICA DE JESUS DE NAZARÉ

The Politics of Jesus of Nazareth

Benedito Ferraro*

bferraro@terra.com.br
https://orcid.org/0000-0003-0994-0464

Ivanir Antonio Rodighero**

ivanirantonio.itepa@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2195-3252

*Presbítero da Arquidiocese de Campinas. Doutor em Teologia pela Universidade de Fribourg (Suíça), é professor titular da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Preside o CESEEP (Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular), onde promove a formação de lideranças sociais e pastorais. Reconhecido por seu compromisso com as comunidades periféricas, sua reflexão teológica articula fé, política e justiça social e na missão da Igreja junto aos pobres. Professor de Teologia na Faculdade Nossa Senhora da Assunção..

**Presbítero da Arquidiocese de Passo Fundo (RS), licenciado em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo (1982) e bacharel em Teologia pelo Instituto de Teologia e Pastoral de Passo Fundo (Itepa). Possui especialização em Epistemologia das Ciências Sociais (1993) pela UPF e mestrado em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (1995). É coordenador e professor do Bacharelado em Teologia da Itepa Faculdades

Recebido em: 26/02/2026
Aprovado em: 20/05/2026

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

Resumo: O texto apresenta a dimensão profundamente política da missão de Jesus de Nazaré, situada em um contexto de opressão pelo Império Romano e por um sistema religioso marcado pela exclusão. Seu anúncio do Reino de Deus inaugura uma nova forma de viver, fundada na justiça, na misericórdia e na fraternidade, subvertendo tanto a lógica imperial quanto o legalismo religioso. O Reino não é uma realidade abstrata, mas um projeto histórico que transforma relações, estruturas e mentalidades, tendo os pobres como protagonistas. Enquanto Roma governava pela força, Jesus revela um poder que se manifesta no serviço, na partilha e na compaixão. Sua cruz sintetiza o confronto entre o amor de Deus e a violência dos poderes humanos, revelando a vitória da esperança. A política do Reino, vivida nos gestos e palavras de Jesus, propõe uma cidadania baseada no cuidado, na inclusão e no compromisso com os mais vulneráveis, inspirando a Igreja — especialmente através da sinodalidade, da caridade política e da promoção da justiça — a ser sinal vivo da fraternidade universal desejada por Deus.
Palavras chaves: Reino de Deus; política; justiça; fraternidade e misericórdia.

Abstract: The text presents the profoundly political dimension of the mission of Jesus of Nazareth, situated within a context of oppression by the Roman Empire and a religious system marked by exclusion. His proclamation of the Kingdom of God inaugurates a new way of life grounded in justice, mercy, and fraternity, subverting both imperial logic and religious legalism. The Kingdom is not an abstract reality but a historical project that transforms relationships, structures, and mentalities, with the poor as protagonists. While Rome governed through force, Jesus reveals a power manifested in service, sharing, and compassion. His cross synthesizes the confrontation between God's love and the violence of human powers, revealing the victory of hope. The politics of the Kingdom, lived in the gestures and words of Jesus, proposes a citizenship based on care, inclusion, and commitment to the most vulnerable, inspiring the Church—especially through synodality, political charity, and the promotion of justice—to be a living sign of the universal fraternity desired by God.
Keywords: Kingdom of God; politics; justice; fraternity; mercy.

INTRODUÇÃO: JESUS E A DIMENSÃO POLÍTICA DA FÉ

Jesus de Nazaré viveu e atuou em um contexto profundamente marcado por tensões políticas, sociais, econômicas e religiosas. A Palestina estava submetida ao Império Romano, que oprimia o povo com tributos pesados, presença militar constante e humilhação cultural. Paralelamente, as lideranças religiosas judaicas, em maior ou menor grau vinculadas ao sistema imperial, mantinham um controle rígido sobre a vida cotidiana, regulando comportamentos, possibilidade e exclusões. É nesse ambiente de opressão múltipla — econômica, política e simbólica — que Jesus anuncia uma realidade nova: o Reino de Deus. Uma proposta que não se reduz a um espaço geográfico nem a um poder institucional, mas constitui uma nova forma de viver organizada pela lógica da misericórdia, da justiça e da fraternidade.

Desde o início de sua vida pública, Jesus apresentou o Reino como uma urgência histórica: "O Reino de Deus está próximo; convertei-vos e crede no Evangelho" (Mc 1,15). Essa proclamação é inseparável de uma crítica às estruturas que feriam a dignidade humana e de uma proposta concreta de transformação das relações sociais. Embora Jesus não tenha realizado política partidária, sua prática foi intensamente política no sentido mais profundo do termo: Ele inaugurou um modo novo de usar o poder, de organizar a comunidade e de compreender a autoridade. Seu caminho não é o da dominação, mas o do serviço; não é o da violência, mas o da compaixão; não é o do privilégio, mas o da proximidade com os pobres e excluídos.

Dessa forma, a fé cristã não pode ser reduzida a uma espiritualidade intimista nem reduzido âmbito estritamente privado. O Evangelho possui implicações sociais e políticas inevitáveis, pois incide sobre a vida concreta das pessoas e interpela a transformação das estruturas que produzem injustiça, exclusão e sofrimento. Nesse horizonte, o Papa Francisco recordou que a política, embora frequentemente maltratada e desacreditada, constitui uma vocação nobre e exigente: "A política, tão denegrida, é uma sublime vocação, é uma das formas mais preciosas da caridade, porque busca o bem comum" (Francisco, 2013, n.205). Tal afirmação retoma uma intuição já presente no magistério do Papa Pio XI, que, em seu discurso aos dirigentes da Federação Universitária Católica Italiana (FUCI), em 18 de dezembro de 1927, afirmou que a caridade se realiza de modo pleno quando assume também uma dimensão social e política. Essa compreensão foi posteriormente retomada por Pio XII, Paulo VI e, de modo particular, pelo Papa Francisco, indicando que o compromisso político, quando orientado pelo Evangelho, não é algo extrínseco à fé, mas uma expressão concreta do amor cristão que busca o bem comum e a dignidade de todos.

De fato, Pio XI, na encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), sublinhou que a caridade deve orientar também a vida pública, pois somente assim pode contribuir para a transformação das estruturas injustas da sociedade. Essa mesma compreensão foi retomada por Bento XVI, quando afirmou que "a caridade deve animar a existência de cada fiel, inclusive sua atividade política", integrando fé, ética e responsabilidade social (Bento XVI, 2005, n. 28). Para ele, o amor cristão, se for autêntico, não pode se omitir diante das desigualdades e sofrimentos que marcam o tecido social.

Assim, ao anunciar o Reino, Jesus oferece uma "política do Evangelho", marcada pela dignidade de cada pessoa, fundada na misericórdia, comprometida com a justiça e orientada para a fraternidade universal. O magistério recente chama essa postura de "caridade política", isto é, a forma de amor que busca transformar as estruturas sociais para que todos possam viver com dignidade.

Quando Jesus curava, incluía, acolhia, denunciava e reconciliava, Ele mostrava que o Reino de Deus não é apenas uma realidade futura, mas um processo histórico que se constrói no hoje por meio de escolhas éticas, comunitárias e sociais. Em síntese, a dimensão política da fé cristã não nasce de ideologias, mas da própria identidade do Evangelho. Seguir Jesus é acolher sua forma de viver, sentir e agir — uma forma que transforma o mundo porque transforma corações, relações e estrutura.

O presente artigo, portanto, tem como objetivo explicitar a postura de Jesus diante das estruturas de poder, evidenciando sua crítica ao sistema religioso-político de sua época e apresentando o anúncio do Reino de Deus como alternativa com implicações políticas, éticas, espirituais, sinodais e sociais. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa de caráter bibliográfico e teológico-pastoral, fundamentada na análise teológica de textos bíblicos, no diálogo com a tradição patrística, no magistério social da Igreja e nas contribuições da teologia contemporânea, especialmente aquelas que refletem sobre a dimensão histórica e transformadora do Reino de Deus.

O percurso argumentativo segue um fio condutor que parte do contexto histórico da atuação de Jesus, passa pela compreensão do Reino como projeto de fraternidade e justiça, analisa o confronto com as estruturas políticas e religiosas de seu tempo, retoma a recepção dessa proposta na tradição dos Padres da Igreja e, por fim, evidencia suas implicações éticas e sociais para a vida cristã e para a construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Desse modo, busca-se demonstrar que a política do Reino, vivida e anunciada por Jesus, não constitui apenas uma proposta espiritual, mas um horizonte teológico e histórico capaz de orientar o compromisso dos discípulos e discípulas na transformação das relações humanas e das estruturas sociais à luz do Evangelho[1].

2. O PROJETO DO REINO DE DEUS: O CAMINHO DA FRATERNIDADE

Jesus de Nazaré anunciava o Reino de Deus como o projeto de vida digna para uma humanidade reconciliada, capaz de restaurar as relações rompidas pelo egoísmo e pelo pecado. Trata-se de uma proposta que ultrapassa o âmbito da espiritualidade e alcança totalidade da existência humana, incluindo suas dimensões pessoais, sociais e políticas. Ao proclamar em Nazaré:

1 Embora este artigo destaque a dimensão política do anúncio do Reino de Deus na atuação de Jesus, é importante reconhecer que a literatura exegética contemporânea apresenta diferentes perspectivas sobre a relação entre Jesus e o Estado. N. T. Wright enfatiza o caráter subversivo e alternativo do Reino frente ao poder imperial (Wright, 1996); Oscar Cullmann interpreta essa relação à luz da história da salvação, relativizando o Estado diante do senhorio de Deus (Cullmann, 1968); enquanto Martin Hengel adverte contra leituras excessivamente politizadas da figura de Jesus, sublinhando a primazia de sua missão escatológica (Hengel, 1971). Em razão da delimitação temática e da brevidade deste estudo, não foi possível estabelecer um diálogo mais aprofundado com essas abordagens, embora constituam importantes contribuições para o debate exegético e teológico contemporâneo.

"O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu para anunciar a Boa Nova aos pobres" (Lc 4,18), Jesus inaugurou um novo horizonte de vida e convivência, no qual os pobres, os oprimidos e os esquecidos ocupam o centro da história. O Reino não se impõe pela força, mas se propõe como graça e apelo à conversão (Mc 1,15), transformando de dentro para fora a vida das pessoas, das comunidades e da sociedade. Ele se manifesta onde o amor vence o medo, onde a partilha substitui a competição e onde a misericórdia reconstrói aquilo que a injustiça destruiu (Pagola, 2014).

A justiça é o primeiro traço dessa revolução silenciosa do Nazareno. Mas não se trata de uma justiça retributiva ou punitiva, e sim restauradora: aquela que cura, reintegra e reconcilia. Nas parábolas e gestos de Jesus — como na parábola dos trabalhadores da vinha (Mt 20,1-17) ou no encontro com a mulher adúltera (Jo 8,1-11) — emerge uma justiça que devolve dignidade, rompe os ciclos de exclusão e restabelece a comunhão. Essa justiça está intimamente unida à misericórdia, que é o coração pulsante do Reino (Kasper, 2012, p. 71-82). A misericórdia, longe de ser mera emoção, é critério da verdade: é nela que o amor se revela mais forte do que a lei (Lc 15). Jesus não relativizou a verdade, mas a encarnou na compaixão, mostrando que o juízo de Deus não é destruição, mas possibilidade de recomeço. Assim, cada gesto de perdão, cada ato de cura e cada acolhida aos marginalizados, expressam o modo concreto como Deus reina: reconciliando e não condenando (Francisco, 2015, n. 21).

A verdade do Reino, por sua vez, não é apenas doutrinária, mas existencial. "Conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (Jo 8,32). Essa verdade liberta porque desmascara as máscaras do poder, da hipocrisia e da indiferença. Jesus, com sua vida, denunciou os sistemas religiosos e políticos que aprisionavam o ser humano em legalismos e privilégios, e propôs uma liberdade fundada na filiação divina e na fraternidade universal (João Paulo II, 1993, n.87). No Reino, a verdade não exclui, mas reconcilia; não oprime, mas liberta; não domina, mas serve. É nesse horizonte que ocorre a inversão das hierarquias: "os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos" (Mt 19,30). O Reino de Deus subverte a lógica dos tronos e das coroas, porque o critério da grandeza é o serviço e o poder se exerce pelo amor.

A fundamentação teológica do Reino como revolução da fraternidade encontra ressonância profunda no magistério contemporâneo. São João Paulo II afirmava que o Reino exige "a conversão das estruturas de pecado" (João Paulo, 1987, n.38) — ou seja, não apenas a mudança de corações individuais, mas a transformação das realidades sociais que geram exclusão, desigualdade e violência. Bento XVI sublinhava que "a Igreja não é um agente político, mas não pode nem deve ficar à margem da luta pela justiça" (Bento XVI, 2005, n. 28), porque a fé autêntica sempre tem consequências sociais. O Papa Francisco ampliou essa perspectiva ao propor o amor social como força transformadora capaz de criar uma nova cultura política baseada na fraternidade e na solidariedade (Francisco, 2020, n. 180). Ele afirmou que a caridade política é a forma mais elevada de amor cristão, pois busca o bem comum e promove a dignidade de todos (Francisco, 2020, n.180).

O Documento Final da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação, missão (2024) reafirma que o Reino de Deus se realiza também nas dinâmicas comunitárias da Igreja, quando esta aprende a caminhar junto, escutando

o Espírito e discernindo os sinais dos tempos (Francisco, 2020, n.180). A sinodalidade, nesse sentido, é expressão prática da política do Reino: uma Igreja que serve, escuta e se compromete com a transformação da realidade. Da mesma forma, as Campanhas da Fraternidade promovidas anualmente pela CNBB — como expressão concreta da necessidade de conversão pastoral e social — traduzem em linguagem pastoral o mesmo dinamismo do Reino: transformar estruturas de pecado em estruturas de comunhão, despertar a consciência social dos fiéis e promover uma cultura de solidariedade ativa (CNBB, 2024, n.45-49).

O Reino de Deus, portanto, é a grande utopia cristã tornada caminho concreto de vida. Ele não se reduz a um ideal futuro, mas é realidade já presente na história, germinando onde a justiça floresce, onde a misericórdia se faz gesto e onde a verdade se traduz em libertação. A revolução de Jesus não se expressou em armas ou decretos, mas em encontros e testemunhos. Sua política é a do amor que se faz serviço, da fé que se encarna na história e da esperança que se traduz em compromisso. O Reino é o projeto de Deus para um mundo novo — um mundo em que todos possam viver como irmãos, reconhecendo no outro não um inimigo, mas um espelho do próprio Deus.

O Reino de Deus, portanto, não é uma ideia abstrata ou mero símbolo espiritual, mas é a expressão histórica da vontade de Deus: "que todos tenham vida, e vida em abundância" (Jo 10,10). Em chave mais sistemática, Jon Sobrino descreve o Reino como "a vida justa dos pobres, aberta sempre a um 'mais'", isto é, uma realidade dinâmica que nasce nos espaços de sofrimento, resiste às forças da morte e se projeta para uma plenitude que ultrapassa todas as antecipações históricas (Sobrino, 1983, p.196). O Reino se manifesta, sobretudo, quando os pobres recuperam sua dignidade e se tornam protagonistas de sua própria história, porque neles Deus encontra morada e deles faz brotar esperança nova. Em sintonia, com livro "Reino de Deus: fundamento e horizonte da missão", afirma que o Reino é a chave hermenêutica da missão de Jesus e o critério último de toda ação evangelizadora, pois expressa simultaneamente a transcendência de Deus e sua proximidade com a fragilidade humana (Ferraro, 2007, p.19-27). Para Ferraro, o Reino reconcilia fé e vida, espiritualidade e compromisso social, oração e transformação das estruturas, fazendo da Igreja um "sacramento do cuidado", capaz de testemunhar, com humildade e coragem, a fraternidade universal desejada por Deus.

Assim, o itinerário da fraternidade não é acessório ao cristianismo, mas o seu coração. O Reino é o horizonte permanente que chama os discípulos a superar indiferenças, confrontar injustiças e restaurar vidas feridas. É caminho, é processo e é promessa: caminho que transforma, processo que liberta e promessa que sustenta. Onde a justiça floresce, onde a misericórdia cura e onde a verdade liberta, o Reino já está presente. E cada comunidade cristã — quando vive a sinodalidade, promove a paz, luta pela justiça e faz-se próxima dos pobres — torna-se sinal vivo desse Reino que está no meio de nós e que, um dia, se revelará em plenitude.

3. ENFRENTAMENTO DE DOIS SISTEMAS: IMPÉRIO ROMANO E ESTADO JUDAICO

A atuação de Jesus de Nazaré se insere em um cenário marcado pela tensão entre dois sistemas de poder que, embora distintos em sua origem, convergiam na produção de injustiça e

sofrimento para o povo: o Império Romano, com sua lógica militarista/escravocrata, econômica e ideológica de dominação, e o Estado Judaico, cuja liderança religiosa, em aliança com Roma, havia transformado a fé em instrumento de controle e exclusão. Não se trata aqui de descrever minuciosamente esses sistemas, mas de revelar a dinâmica política perversa que deles emergia e que condicionava a vida cotidiana dos pobres, dos doentes e dos considerados "impuros". É nesse ambiente de dupla opressão que o anúncio do Reino de Deus assume sua verdadeira densidade: ele não é apenas mensagem espiritual, mas uma alternativa histórica, social e teológica que confronta, desestabiliza e supera as estruturas de morte. Assim, compreender a tensão entre esses dois sistemas é essencial para perceber a radicalidade e a novidade do Reino proclamado por Jesus.

3.1. O IMPÉRIO ROMANO — CONTEXTO DA SUBVERSÃO DO REINO

O anúncio do Reino de Deus por Jesus de Nazaré se deu em meio a uma das estruturas políticas mais poderosas e opressoras da história: o Império Romano. A Palestina, sob domínio de Roma desde 63 a.C., vivia uma realidade de colonização marcada pela violência institucional, pela exploração econômica e pela humilhação cultural. O Império sustentava-se sobre três pilares fundamentais — o militarismo, a tributação e a idolatria política — que garantiam a manutenção do poder, o controle social e a submissão dos povos. Diante desse contexto, o Reino de Deus apresentado por Jesus, surge como uma alternativa profundamente subversiva, um projeto que desestabiliza a lógica imperial, não por meio da força, mas pela compaixão, pela justiça e pela verdade.

O militarismo era o instrumento visível do domínio imperial. O exército romano não apenas assegurava fronteiras, mas mantinha o medo e a obediência das populações conquistadas. A pax romana — a "paz" imposta por Roma — era, na verdade, uma paz sustentada pelo sangue dos vencidos. Rebeliões eram sufocadas com violência e a crucificação se tornava espetáculo de terror público, símbolo do poder que mata para afirmar-se. É precisamente nesse cenário que a cruz do Nazareno adquire um significado revolucionário: o símbolo máximo da dominação imperial se converte em sinal da vitória do amor sobre a violência. A cruz revela que a verdadeira força não está na imposição, mas no dom de si; que a redenção não se conquista pela espada, mas pela entrega. Como afirma Leonardo Boff, "a política de Jesus é a do servo que constrói comunhão, e não do dominador que impõe ordem" (Sobrino, 1983, p.78). Nesse sentido, a cruz é também o grande manifesto da resistência não violenta e o sinal escatológico da esperança: onde o império vê derrota, o Reino vê ressurreição.

Outro pilar da dominação romana era a tributação opressiva. Os impostos, recolhidos por cobradores locais (publicanos), serviam ao enriquecimento das elites e à sustentação do luxo imperial[2]. O povo camponês vivia endividado e empobrecido, perdendo terras e dignidade.

2 "A carga tributária era bem alta. Havia o imposto sobre a colheita ou produtos que correspondia a 25% do total. Cobravam-se 11% de corveia ou anona, contribuição anual, geralmente em espécies, para a manutenção das tropas de ocupação. Ainda 10% de alfândega, imposto direto sobre toda compra e venda de artigos, inclusive os de primeira necessidade. Parte deste imposto ficava com o estado Judaico" (Ferraro, 2007, p.29).

Nesse contexto, a pregação de Jesus sobre o Reino de Deus — onde ninguém passa necessidade e todos partilham o pão — assume um caráter libertador e político. Ao partilhar os pães (Mc 6,30-52), Jesus realiza um gesto profundamente simbólico: a partilha substitui a exploração, a abundância comunitária supera a lógica da acumulação. Sua ação revela que a economia do Reino é regida pela solidariedade, não pelo lucro; pelo cuidado, não pela usura. Em contraste com o tributo a César, Jesus propõe a fidelidade a Deus, cuja imagem deve ser impressa não em moedas, mas no coração humano (Mc 12,13-17). Assim, Ele desmascara o poder idolátrico do dinheiro e inaugura um modo novo de viver as relações sociais e econômicas.

O terceiro elemento do Império era a idolatria política, expressa no culto a César. O Imperador era proclamado "filho de deus" e "salvador do mundo", títulos que o Novo Testamento aplicará exclusivamente a Jesus Cristo (Jo 4,42;5,19-26). Essa autodeificação do poder político constituía um desafio teológico: o império reivindicava para si o lugar de Deus. Dizer, portanto, "Jesus é o Senhor" (*Kyrios Iesous*) era uma confissão subversiva, pois negava a divindade de César. Quando Jesus entrou em Jerusalém montado em um jumentinho (Mc 11,1-10), Ele realizou um gesto profético de paródia: contrapõe à pompa imperial uma realeza humilde e servidora. O verdadeiro rei (Dt 17,14-19) não entra em cavalo de guerra, mas em símbolo de paz. Essa encenação pública era teologia em movimento — uma crítica simbólica ao poder que oprimia e uma proclamação do Reino que liberta. A entrada messiânica não foi espetáculo político, mas revelação do Deus que governa com mansidão e misericórdia.

Em suma, o Reino de Deus é a antítese do Império. Onde Roma impõe, Jesus liberta; onde o Império explora, Jesus compartilha; onde o poder mata, Jesus dá a vida. A subversão de Jesus não se dá pela força, mas pela fidelidade à vontade do Pai. Ele desmonta os fundamentos do domínio humano ao proclamar que a verdadeira autoridade é o serviço (Mc 10,42-45). Em vez da pirâmide do poder, o Reino propõe o círculo da fraternidade. O servo é o novo paradigma do líder, e o amor é a nova forma de governar. Por isso, o Reino não se reduz a uma espiritualidade intimista, mas é um projeto social e histórico, enraizado no amor preferencial pelos pobres e na denúncia das estruturas que geram morte. A fé cristã, quando autêntica, possui uma dimensão pública e política: não para dominar, mas para servir; não para impor, mas para libertar.

Teologicamente, a cruz sintetiza o confronto entre o Reino de Deus e o Império humano. Ela é o ponto de encontro entre a violência do mundo e a compaixão de Deus. Na cruz, o amor vence o ódio, e a fraqueza se revela mais forte que o poder. Trata-se de um ato de resistência não violenta, que inspira os discípulos a transformar o mundo sem reproduzir suas lógicas de dominação. A cruz é também promessa escatológica: anuncia um futuro em que Deus será tudo em todos (1Cor 15,28), quando toda forma de império cairá e somente o amor permanecerá. A política do Reino, portanto, é a política da esperança, que acredita na força transformadora do amor, da misericórdia e da verdade.

3.2. O ESTADO JUDAICO — RELIGIÃO COMO PODER E EXCLUSÃO

O sistema religioso vigente à época de Jesus havia se transformado em um poderoso instrumento de controle social e legitimação política (Sanders, 1985, p.56-59). As autoridades religiosas

— em aliança com o poder imperial — faziam da fé um mecanismo de exclusão e distinção, onde a observância ritual substituía a compaixão, e a pureza legal se sobrepunha à misericórdia.

Entre os principais grupos do judaísmo do período, destacavam-se os saduceus, ligados à aristocracia sacerdotal e próximos do poder romano; os herodianos, colaboradores do regime imposto; os fariseus, que sustentavam um rigor moral e jurídico, frequentemente reduzido à exterioridade; os zelotas, que propunham a libertação por meio da violência revolucionária; e os essênios, que optavam pelo isolamento ascético no deserto (Brown, 2004, p. 131-136.).

Jesus, porém, não se identificava com nenhum dos grupos de sua época, pois estes não promoviam a vida nem a dignidade de todos. Sua fidelidade era radicalmente voltada ao Pai, e sua missão brotava da comunhão profunda com Ele e com o povo. Ao afirmar: "O meu Reino não é deste mundo" (Jo 18,36) (Bento XVI, 2007, p.169), Jesus não apenas se distanciou das estruturas de poder político e religioso absolutizadas, mas também inaugurou uma nova lógica — a do serviço, da fraternidade e da justiça. Essa declaração relativiza qualquer pretensão de domínio e aponta para um Reino fundamentado na misericórdia, na inclusão e na centralidade da vida humana.

Ao denunciar o uso mercantil do Sagrado e a hipocrisia dos líderes religiosos — "Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas" (Mt 23,13) —, Jesus revelou o rosto de um Deus que não se deixa aprisionar por instituições e cuja santidade se manifesta na compaixão. Sua ação profética no Templo (Jo 2,13-16) não era apenas uma crítica moral, mas um gesto escatológico: proclamou o fim de um culto centrado em sacrifícios e abriu o caminho para o culto em espírito e verdade (Jo 4,23) (Moltmann, 1994, p.188-192).

A fé autêntica, segundo o Evangelho, liberta e não subjuga. O Reino de Deus não se confunde com uma estrutura religiosa, mas é um dinamismo espiritual que transforma as relações humanas, tornando-as mais éticas, solidárias e fraternas (Gutiérrez, 1981, p. 212). Como recorda o Papa Francisco, "a fé, quando autenticamente vivida, torna-se fermento de comunhão e instrumento de libertação" (Gutiérrez, 1981, p.212). Assim, o Reino anunciado por Jesus é transcendental em sua origem e profundamente ético e comunitário em suas consequências, pois reconcilia o homem com Deus e com os irmãos.

4. A POLÍTICA DE JESUS NA COMPREENSÃO DOS SANTOS PADRES

A expressão "política de Jesus" não pode ser compreendida segundo os critérios modernos de disputa eleitoral, partidarismo ou ideologias. Para os Santos Padres, Jesus não inaugura uma teoria política no sentido contemporâneo do termo, mas propõe um modo novo de exercer autoridade, profundamente enraizado no Evangelho e dotado de consequências éticas, sociais e espirituais. A sua política é a do Reino de Deus, que redefine a vida humana, transforma as relações sociais e orienta o governo da comunidade pela justiça, misericórdia e serviço. Assim, os Padres reconhecem em Jesus o modelo de toda autoridade autêntica, não porque Ele tenha ocupado cargos de poder, mas porque revelou a verdade última sobre o sentido do poder humano: servir à vida, promover a comunhão e edificar a paz.

Santo Agostinho foi quem ofereceu a reflexão mais ampla sobre esse tema. Em *A Cidade de Deus*, ele distinguiu a Cidade terrena, fundada no amor desordenado de si, e a Cidade de Deus, fundada no amor a Deus até o dom total de si. A política de Jesus, para Agostinho, corresponde ao dinamismo da Cidade de Deus, que rompe a lógica da dominação e inaugura a primazia da caridade como princípio de organização da vida social (Agostinho, 2012a, p.28). Quando Jesus Cristo afirmou: "entre vós não será assim" (Mt 20,26), Agostinho interpretou essa palavra como a redefinição do significado do poder, agora compreendido como serviço ao bem comum (Agostinho, 1997, p.212). Daí sua afirmação célebre: "Reinar é servir" (Agostinho, 2019). A política de Jesus é, portanto, a política da caridade que forma um povo unido pela paz.

São João Crisóstomo, bispo de Constantinopla, interpretou a política de Jesus de modo profundamente social, a partir da centralidade dos pobres. Para ele, nada é mais próprio da Igreja do que cuidar dos necessitados, pois esse é o coração da política do Cristo (Crisóstomo, 2018, p.50). A autoridade cristã, segundo Crisóstomo, só é legítima quando se expressa em serviço, humildade e defesa dos vulneráveis. Por isso, ele repetidamente afirmava que o governante cristão deve ter como trono o serviço e como cetro a misericórdia. A política de Jesus é, nessa perspectiva, uma revolução ética que desloca o centro do poder para o cuidado concreto com os pobres.

Orígenes, por sua vez, interpretou a política de Jesus à luz do ensinamento central do Evangelho: "o Reino de Deus está dentro de vós" (Lc 17,21). Para ele, o Reino não é uma estrutura política, mas uma realidade espiritual que transforma o coração e, por consequência, toda a vida social. Orígenes afirmou que aqueles que recebem Jesus Cristo se tornam eles mesmos Reino (Orígenes, 2025, p. 120). Assim, a política de Jesus não começa pela organização externa, mas pela conversão interior. À medida que o coração é transformado pela Palavra, nasce uma nova forma de vida social fundada na justiça, no perdão e na fraternidade.

Santo Irineu de Lyon refletiu sobre a política de Jesus a partir da ideia de recapitulação: Jesus Cristo recapitula todas as coisas e restaura a humanidade na amizade com Deus (Lyon, 1995, p.16). Para ele, Jesus não exerce a autoridade segundo os critérios deste mundo, mas segundo a mansidão, a verdade e a fidelidade ao Pai. O governo de Jesus não domina, mas serve; não impõe, mas guia; não oprime, mas reconcilia. A política de Jesus recapitula e purifica todas as formas de autoridade, convidando-as a tornarem-se expressão de comunhão e de justiça.

São Gregório Magno retomou esse tema, especialmente em sua *Regra Pastoral*, I,2, onde afirmou que todo poder, para ser verdadeiro e seguro, deve ser humilde. A política de Jesus, para Gregório, é a política da humildade que conduz à compaixão, à escuta e à responsabilidade pelo outro. Jesus Cristo governa não pela força, mas pela mansidão que converte e pela misericórdia que cura. O governante cristão é chamado a imitar esse estilo, conduzindo o povo não pelo medo, mas pela autoridade moral do serviço.

Tertuliano, por fim, destacou que Jesus afirmava diante de Pilatos que seu Reino "não é deste mundo". Para ele, isso significa que o Reino de Jesus Cristo não se constitui segundo as formas de poder baseadas na força, mas como realidade espiritual que transforma a vida pública por meio da verdade e da justiça (Tertuliano, 2015, p.37). A política de Jesus, nesse sentido,

consiste em viver no mundo com fidelidade ao Evangelho, contribuindo para a sociedade por meio da honestidade, da paz e da prática da caridade. Jesus não rivaliza com os poderes do mundo: Ele os julga pela luz da verdade.

Dessa tradição patrística, emergem quatro características fundamentais da política de Jesus. A primeira é: a autoridade como serviço, expressa na caridade que edifica a comunhão, conforme Agostinho e Gregório Magno. A segunda é: a prioridade dos pobres, destacada por João Crisóstomo como o critério de autenticidade da vida cristã. A terceira é: a transformação interior como fundamento da transformação social, como ensina Orígenes. A quarta é: a reconciliação e restauração da condição humana, segundo Irineu, que vê em Jesus Cristo a recapitulação de todas as relações. A política de Jesus, que não é ideologia, é uma forma de vida, um estilo, uma maneira concreta de construir o Reino de Deus na história. Por isso, continua sendo para a Igreja o modelo permanente de toda ação pastoral, especialmente nos processos sinodais e no horizonte do discernimento ético, social e missionário dos cristãos.

5. A POLÍTICA DO REINO: ÉTICA DA CIDADANIA E DO SERVIÇO

Jesus inaugurou uma nova forma de cidadania, totalmente distinta das categorias políticas do seu tempo: a autoridade como serviço. Em vez de estruturar relações sociais a partir da dominação, Ele propôs a lógica da humildade, da proximidade e da gratuidade. Sua palavra é contundente: "Quem quiser ser o primeiro, seja o servo de todos" (Mc 9,35) (Bento XVI, 2011, p.52). Aqui, o poder não é instrumento de distinção, mas caminho de comunhão; não é privilégio, mas responsabilidade; não é imposição, mas cuidado.

Os gestos de Jesus revelam essa nova política. A partilha dos pães (Mc 6,30-52) não é apenas um milagre, mas a proclamação concreta de que a lógica da abundância supera a cultura da escassez e da competição (Boff, 1972, p.115-118). O lava-pés (Jo 13,1-17) constitui o núcleo da liderança cristã: a autoridade se expressa de joelhos, servindo, aproximando-se do outro, colocando sua dignidade acima de qualquer prerrogativa pessoal (Moltmann, 1994, p.255-258). Sua denúncia do "fermento dos fariseus e de Herodes" (Mc 8,15) revela que o poder pode corromper quando se apoia na hipocrisia religiosa ou na manipulação política. Já o encontro com o cego Bartimeu (Mc 10,46-52) mostra que a política do Reino começa por escutar o clamor dos pobres, reconhecendo-lhes voz e protagonismo.

O Papa Francisco denomina essa postura de "caridade política", isto é, o amor que se traduz em decisões públicas, capazes de transformar estruturas injustas e promover o bem comum (Francisco, 2020, n.180). Essa perspectiva resgata o sentido original do poder como diaconia, uma liderança que educa, humaniza, promove e protege os mais frágeis. Na visão cristã, governar é servir; orientar é cuidar; decidir é incluir. Essa é a política do Reino — profundamente ética, radicalmente humana, totalmente inspirada pela misericórdia.

A parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37) constitui o paradigma maior dessa "política da fraternidade". Nela, Jesus rompe fronteiras étnicas, religiosas e sociais, mostrando

que a verdadeira cidadania nasce da compaixão e da capacidade de "fazer-se próximo". A ação do samaritano não foi assistencialismo, mas compromisso: ele viu, aproximou-se, cuidou, investiu, assumiu riscos. Trata-se de um itinerário espiritual e social que fundamenta toda ética cristã e que, para o Papa Francisco, sustenta o projeto de uma fraternidade universal. Assim, a política do Reino integra espiritualidade e ação pública: revela que a transformação da sociedade começa pelo coração, mas não termina nele.

6. A POLÍTICA DA INCLUSÃO: MULHERES, POBRES E ESTRANGEIROS

A política de Jesus não apenas denunciou sistemas opressores, mas reconstruiu o tecido social esgarçado pela exclusão. Seu modo de agir não era assistencialista nem paternalista; era profundamente transformador porque reconhece a dignidade daqueles que, historicamente, foram invisibilizados. A inclusão não era gesto periférico no ministério de Jesus, mas expressão central do Reino de Deus.

No discipulado de Jesus, as mulheres não ocupavam posição secundária. Elas caminhavam com Ele, sustentavam sua missão e aprendiam diretamente do Mestre (Lc 8,1-3) (Schttroff, 1994, p.87-92). Em um contexto patriarcal em que o testemunho feminino não era juridicamente aceito, Jesus escolheu justamente Maria Madalena como primeira testemunha da Ressurreição, subvertendo normas sociais e revelando que o Reino floresce nas margens da história hegemônica (Brown, 2004, p.55-60). O gesto não foi apenas simbólico, mas fundacional: a Ressurreição foi confiada a quem a sociedade considerava menos importante, indicando que Deus valoriza também os esquecidos, não os poderosos.

Da mesma forma, Jesus reconhecia nos estrangeiros uma fé autêntica e muitas vezes superior à de Israel. O elogio ao centurião romano — "nem mesmo em Israel encontrei tamanha fé" (Lc 7,9) — e o agradecimento do samaritano curado (Lc 17,16) revelam que a graça ultrapassa fronteiras étnicas e religiosas (Meier, 1994, p. 319-330). No Reino, não há identidades privilegiadas. A pertença não se define por raça, cultura ou tradição, mas pela abertura ao amor e à verdade. Jesus inaugurou uma comunidade universal, desmontando qualquer pretensão nacionalista ou exclusivista.

A opção pelos pobres aparece como centro do discurso programático de Jesus Lc 4,14-22) e diz: "Bem-aventurados vós, os pobres" (Lc 6,20). Tal proclamação não é idealização da miséria, mas afirmação de que os pobres são sujeitos da história da salvação (Ellacuría, 2000, p.74-80). A pobreza, em sua dureza concreta, torna-se lugar privilegiado da manifestação de Deus, e não obstáculo à santidade. Por isso, Jesus faz dos pobres não apenas destinatários de sua ação, mas protagonistas do Reino.

Teologicamente, o Reino de Deus se expressa como mesa compartilhada — símbolo maior da inclusão. Jesus comia com publicanos, pecadores e marginalizados (Mt 9,10-13), quebrando barreiras sociais e religiosas que impediam a convivência (Boff, 1972, p.96-115). A mesa é espaço de reconstrução da fraternidade e da comunhão, onde todos retomam sua dignidade. No discipulado,

Jesus estabeleceu um novo princípio: todos e todas são irmãos e irmãs (Mt 23,8) e, portanto, todos têm igual acesso à graça, ao serviço e à missão.

Pastoralmente, essa dinâmica implica compreender que o amor preferencial pelos pobres não é opção circunstancial, mas dimensão constitutiva da evangelização, conforme afirma o Documento de Aparecida: "A opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica" (DAp 392). A evangelização só é autêntica quando promove inclusão, restitui dignidade e rompe com qualquer forma de discriminação. A comunidade cristã é chamada a tornar-se sinal histórico dessa inclusão radical, acolhendo mulheres, pobres, migrantes, refugiados, pessoas feridas e invisibilizadas.

Assim, a política da inclusão, vivida e revelada por Jesus, não é mera benevolência, mas projeto teológico e sociopolítico. Ela revela quem Deus é: Aquele que se aproxima dos pequenos, que eleva os marginalizados e que convoca a humanidade inteira para uma fraternidade sem fronteiras. Mais que um programa ético, trata-se de uma espiritualidade que gera práticas concretas, capazes de reconfigurar relações sociais e renovar a própria Igreja.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A política de Jesus é, em seu núcleo, a política do Reino de Deus — uma política paradoxal, porque não nasce do desejo de dominar, mas da decisão de servir. Em todo o Evangelho, o Reino aparece como força transformadora que confronta as estruturas injustas do "antirreino", isto é, tudo aquilo que nega a vida, oprime os pequenos e destrói a comunhão. A reação violenta a Jesus, que culminou na cruz, revela a profundidade desse confronto. Ele não morreu por ter fracassado, mas porque permaneceu absolutamente fiel ao projeto do Pai. Sua morte não foi derrota, mas consequência de uma coerência radical com a justiça e a misericórdia. A cruz, portanto, não é símbolo de resignação, e sim de resistência amorosa: nela, Jesus desmonta a lógica do ódio sem reproduzir a violência, convertendo a arma do império no trono do amor que se entrega.

Essa entrega de Jesus na cruz inaugura aquilo que São Paulo VI chamou de "civilização do amor"[3], expressão retomada continuamente pelo Papa Francisco ao propor a *amizade social* como caminho concreto para a paz e a fraternidade universal. A civilização do amor não é utopia ingênua, mas projeto histórico possível, enraizado na lógica do Evangelho. Trata-se de um modelo alternativo de sociedade, no qual as relações são marcadas pela justiça, pela compaixão e pela reconciliação permanente. A fraternidade, entendida como princípio social, não é apenas sentimento, mas critério político, econômico e cultural. Ela exige escolhas, renúncias e compromisso público. A amizade social, nesse sentido, é a expressão contemporânea da mesma intuição de Jesus: que a paz nasce do encontro, do diálogo e da abertura ao outro.

As bem-aventuranças revelam, de modo privilegiado, esse horizonte político e espiritual. Em particular, o dito de Jesus — "Felizes os que promovem a paz, porque serão chamados filhos

3 A expressão "civilização do amor" foi utilizada repetidamente por Paulo VI e João Paulo II para designar o horizonte social do Evangelho (João Paulo II, 2001).

de Deus" (Mt 5,9) — apresenta a paz não como ausência de conflitos, mas como tarefa ativa de construção da justiça. Promover a paz implica desinstalar-se, enfrentar a lógica da violência, superar o ressentimento e colaborar na construção de relações restauradas. É uma missão profundamente política, porque exige transformar estruturas, criar pontes e defender a dignidade daqueles que sofrem. A paz bíblica não é neutra: ela toma partido da vida, protege os vulneráveis e busca caminhos de reconciliação.

Por isso, o cristão não pode adotar uma postura de neutralidade diante das injustiças. A indiferença é incompatível com o Evangelho. Jesus se colocou ao lado dos pobres, das mulheres marginalizadas, dos estrangeiros desprezados e dos pecadores excluídos. A fé cristã, quando autêntica, sempre se traduz em solidariedade concreta. Como afirmou o Papa Francisco, "a fé sem compromisso com a transformação social é uma fé desencarnada". A espiritualidade do Reino não permite fugir da história, mas convida a mergulhar nela com coragem e esperança, denunciando aquilo que mata e anunciando aquilo que faz viver. O seguimento de Jesus Cristo exige discernimento, responsabilidade ética e voz profética.

Os discípulos e as discípulas, portanto, são chamados à ação. A fé torna-se autêntica quando se traduz em obras, e o amor alcança sua plenitude quando se transforma em compromisso social concreto. A política do Reino é política da esperança — uma esperança que não se restringe ao futuro, mas que ilumina o presente e abre novas possibilidades de convivência fraterna. Cada gesto de justiça, cada ato de misericórdia, cada palavra de verdade e cada construção de paz, constitui uma semente dessa revolução do amor inaugurada por Jesus. Assim, os discípulos e as discípulas tornam-se continuadores desse movimento: homens e mulheres capazes de unir oração e ação, contemplação e responsabilidade histórica, ternura e luta por justiça, contribuindo para que o mundo reflita, cada vez mais, o coração do Evangelho.

Assim, a conclusão que o Evangelho oferece é clara: transformando o coração, transformam-se as relações; transformando as relações, transformam-se as estruturas; transformando as estruturas, transforma-se o mundo. O caminho novo de Jesus continua na história por meio daqueles que, animados pelo Espírito, escolhem viver a política do amor, a política do serviço e a política da fraternidade. O Reino de Deus permanece como horizonte e como tarefa: dom que recebemos e responsabilidade que assumimos. Construí-lo é missão de todos que desejam, com Jesus, uma humanidade reconciliada e uma sociedade fundada na dignidade de cada pessoa.

Portanto, a política de Jesus gerou um novo modo de ser no mundo: aqueles que O encontram tornam-se discípulos e missionários do Reino de Deus. O seguimento não é mero aprendizado intelectual, mas configuração existencial ao Mestre que envia para transformar os contextos do antirreino em manifestações do Reino. O Documento de Aparecida recordou que, ao fazer-se discípulo, cada batizado descobre-se simultaneamente missionário, chamado a irradiar a vida nova que brota do encontro pessoal com Jesus Cristo (DAp 29). Assim, a política do Reino não se reduz a valores abstratos, mas se concretiza no testemunho daqueles que, tocados pela graça, assumem a missão de evangelizar, promover a dignidade humana e renovar as estruturas sociais segundo a lógica do amor. De tal modo que a esperança cristã torna-se força histórica: discípulos

e discípulas, movidos pelo Espírito, continuam a obra de Jesus, fazendo do mundo um lugar mais justo, pacífico e fraterno — verdadeiro sinal antecipado do Reino definitivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus.* Tradução de Nair de Assis Oliveira. 2 vols. São Paulo: Paulus, 2012.

AGOSTINHO. Comentário do Salmo 99. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO. O Sermão da Montanha e os Escritos sobre a Fé. São Paulo: Paulus, 2019.

AMBRÓSIO DE MILÃO. Sobre os Deveres. Tradução de José Fernandes Vidal. São Paulo: Paulus, 2011.

BASÍLIO DE CESAREIA. H*omilia aos ricos e outros escritos sociais.* Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2017.

BENTO XVI. *Deus Caritas Est: Carta Encíclica sobre o amor cristão.* São Paulo: Paulinas, 2011.

BENTO XVI. Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração, São Paulo: Planeta, 2007.

BÍBLIA. *Sagrada Bíblia*. Tradução da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2018.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento.* São Paulo: Paulinas, 2004.

BROWN, Raymond E. *Maria Madalena na tradição cristã.* São Paulo: Paulinas, 2007.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador.* Petrópolis: Vozes, 1972.

CROSSAN, John D. *O Jesus histórico: A vida de um camponês judeu mediterrâneo.* São Paulo: Paulinas, 1994.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Documento Final da Assembleia Eclesial sobre a Sinodalidade*. Brasília: CNBB, 2024.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Campanha da Fraternidade 2024: Fraternidade e amizade social*. Brasília: Edições CNBB, 2024.

CRISÓSTOMO, João. *Homilias sobre o Evangelho de São Mateus.* Tradução de Frederico Lourenço (seleção) ou versões da coleção *Patrologia*. Lisboa: Paulinas, 2018.

CULLMANN, Oscar. *Cristo e o tempo*. São Paulo: ASTE, 1968.

ELLACURÍA, Ignacio. *O reino de Deus e os pobres.* São Paulo: Loyola, 2000.

FERRARO, Benedito. *Reino de Deus*: fundamento e horizonte da missão. São Paulo: Paulinas, 2007.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*: Exortação apostólica. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO. *Fratelli Tutti: Carta Encíclica sobre a fraternidade e a amizade social*. Vaticano, 3 out. 2020.

GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral.* Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2018.

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

HENGEL, Martin. *Was Jesus a Revolutionist?* Philadelphia: Fortress Press, 1971.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. *Cartas*. In: *Os Padres Apostólicos.* Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo:

Paulus, 2017.

JOÃO PAULO II. *Sollicitudo Rei Socialis: Carta Encíclica sobre a solicitude social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1987.

JOÃO PAULO II. *Veritatis Splendor: sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja.* São Paulo: Paulinas, 1993.

JOÃO PAULO II. *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2001.* Vaticano, 1 jan. 2001. Diponível < https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20001208_xxxiv-world-day-for-peace.html> acesso em 16 jan. 26.

KASPER, Walter. *A Misericórdia:* Conceito Fundamental do Evangelho e Chave da Vida Cristã. São Paulo: Loyola, 2012.

LYON, Irineu de. *Adversus Haereses*, III, 16.São Paulo: Paulus, 1995.

MEIER, John P. *Um judeu marginal: Repensando o Jesus histórico, vol. 2.* São Paulo: Imago, 1994.

MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo.* Petrópolis: Vozes, 1994.

MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado.* Petrópolis: Vozes, 1974

ORÍGENES. *Contra Celso.* Tradução de Orlando dos Santos Cardoso. São Paulo: Paulus, 2014.

ORÍGENES. *Comentário ao Evangelho de João, I.* São Paulo: Paulus, 2025

PAGOLA, José Antonio, *Jesus:* aproximação Histórica. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

PIO XI. *Quadragesimo Anno.* Encíclica sobre a ordem social. Petrópolis: Vozes, 1931.

SCHOTTROFF, Luise. *Ler a Bíblia com olhos de mulher.* São Paulo: Paulinas, 1994.

SOBRINO, Jon. *Cristologia da Libertação.* São Paulo: Loyola, 1983.

TERTULIANO. *O Apologético.* Tradução de Luiz da Silveira. São Paulo: Paulus, 2015.

WRIGHT, N. T. *Jesus and the Victory of God.* Minneapolis: Fortress Press, 1996.

Revista Teopráxis

Artigo

ISSN On-line: 2763-5201
https://doi.org/10.52451/49m3v969

A POSTURA POLÍTICA DE PAULO DE TARSO: CIDADANIA E MISSÃO

THE POLITICAL STANCE OF PAUL OF TARSUS:CITIZENSHIP AND MISSION

Flávio Schmitt*

flavio@est.edu.br.
https://orcid.org/0000-0002-7074-1213

*Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Atua como professor e pesquisador na Faculdades EST, em São Leopoldo (RS), desenvolvendo atividades de ensino e pesquisa nas áreas de teologia e ciências da religião, com interesse em temas relacionados à reflexão teológica e ao diálogo entre fé e sociedade.

Recebido em: 21/03/2026
Aprovado em: 19/05/2026

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

Resumo: O presente artigo analisa a postura política do apóstolo Paulo, com especial atenção às categorias de cidadania e missão, situando-as no horizonte mais amplo da política na Bíblia e da teologia bíblica. Parte-se da tese de que a política bíblica - particularmente em Paulo - diverge radicalmente, tanto em metodologia quanto em conteúdo, do fazer político característico dos Estados modernos. Para sustentar essa afirmação, o estudo desenvolve três movimentos: (1) a importância do tema da política no Antigo Testamento, compreendida a partir da relação entre fé, poder e organização comunitária; (2) a atitude de Jesus diante das estruturas políticas e religiosas de seu tempo; e (3) a postura política paulina, marcada pela tensão entre cidadania terrena e pertença escatológica, bem como pela missão como prática pública alternativa. O artigo dialoga com autores clássicos da exegese e da teologia bíblica, como Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann, Günther Bornkamm, Joachim Gnilka, Giuseppe Barbaglio e os irmãos Stegemann, além de contribuições latino-americanas. Conclui-se destacando a relevância e atualidade do tema para a reflexão teológica e para a sociedade brasileira contemporânea.
Palavras-chave: Paulo de Tarso; Política Bíblica; Cidadania; Missão; Teologia Bíblica.

Abstract: This article analyzes the political stance of the apostle Paul, with special attention to the categories of citizenship and mission, situating them within the broader framework of politics in the Bible and biblical theology. The central thesis argues that biblical politics-particularly in Paul-differs radically, in both method and content, from the political practices characteristic of modern states. To support this claim, the study develops three movements: (1) the importance of the theme of politics in the Old Testament, understood through the relationship between faith, power, and communal organization; (2) Jesus' attitude toward the political and religious structures of his time; and (3) Paul's political posture, marked by the tension between earthly citizenship and eschatological belonging, as well as by mission as an alternative public practice. The article engages classical exegetical and biblical-theological scholarship, as well as Latin American contributions, and concludes by highlighting the contemporary relevance of the theme for theology and Brazilian society.
Keywords: Paul of Tarsus; Biblical Politics; Citizenship; Mission; Biblical Theology

INTRODUÇÃO

A questão da política ocupa lugar central, ainda que nem sempre explicitado, no conjunto das Escrituras e, consequentemente, na reflexão da teologia bíblica. A Bíblia nasce em contextos históricos concretos, atravessados por disputas de poder, relações de dominação, experiências de libertação e projetos comunitários alternativos. Falar de política na Bíblia, portanto, não significa aplicar categorias modernas de Estado, governo ou partido, nem lançar mão de uma linguagem excludente (direita, esquerda, conservador, progressista, etc); mas investigar como a fé em Deus reconfigura as relações sociais, econômicas e simbólicas da vida coletiva.

A pesquisa bíblica contemporânea tem demonstrado de forma cada vez mais consistente que o texto bíblico não pode ser compreendido à margem de seus contextos políticos.[1] Rudolf Bultmann observa que o querigma cristão emerge sempre em situações históricas concretas, marcadas por conflitos e decisões existenciais, o que impede leituras puramente espiritualizantes do texto bíblico (Bultmann, 2008, p.15-18). A fé, nesse sentido, nunca é neutra do ponto de vista social e político.

No contexto atual, marcado por profundas polarizações e pela instrumentalização recorrente da religião em projetos de poder, a reflexão sobre a política na Bíblia adquire renovada urgência. No Brasil, onde discursos religiosos têm sido mobilizados tanto para legitimar quanto para contestar determinadas agendas políticas, impõe-se à Teologia a tarefa de recuperar criticamente as categorias bíblicas do político, evitando anacronismos e reducionismos.

Este artigo parte da tese de que a política na Bíblia — particularmente na reflexão e na prática do apóstolo Paulo - diverge radicalmente, em gênero, número e grau, do fazer político próprio dos Estados modernos. Tal divergência manifesta-se tanto na metodologia quanto no conteúdo: não se trata da conquista do poder estatal ou da organização partidária, mas da constituição de comunidades orientadas pelo senhorio de Deus, pela lógica da cruz e pela esperança escatológica. Nesse horizonte, a cidadania terrena é relativizada, e a missão se torna o espaço privilegiado da atuação política cristã.

1. O TEMA "POLÍTICA" NA BÍBLIA

No Antigo Testamento, a política não aparece como reflexão abstrata sobre o poder, mas como experiência histórica concreta de um povo que organiza sua vida a partir da relação com Javé. A confissão fundamental de Israel - "Eu sou o Senhor teu Deus" (Ex 20,2) - possui implicações diretamente políticas, pois estabelece um princípio de autoridade que relativiza qualquer forma de poder humano absoluto.

A teologia do Êxodo constitui um dos núcleos políticos mais decisivos do Antigo Testamento. A libertação do Egito não é apenas um evento religioso, mas uma ruptura histórica com um sistema imperial opressor. Como indicam Ernst Jenni e Claus Westermann, os termos

1 Não obstante a dimensão política da revelação de Deus ao longo da história, a presente discussão abdica de uma contextualização mais aprofundada da atividade missionário da Paulo.

hebraicos relacionados à salvação e à libertação remetem a experiências concretas de opressão, violência e reorganização social (Jenni; Westermann, 2005, p.367-380). O êxodo funda uma memória coletiva que sustenta práticas sociais alternativas.

A legislação do Pentateuco expressa essa dimensão política da fé israelita. Os códigos legais da Aliança vinculam culto e justiça social, colocando no centro a proteção dos pobres, das viúvas, dos órfãos e dos estrangeiros. Trata-se de uma concepção de sociedade que se contrapõe às lógicas de acumulação e exploração características dos grandes impérios do Antigo Oriente.

A instituição da monarquia revela, por sua vez, a ambiguidade do poder político. O relato de 1Sm 8 apresenta uma crítica contundente à centralização do poder régio, descrevendo o rei como aquele que toma, explora e submete o povo. Nesse contexto, a profecia emerge como instância crítica permanente, confrontando reis e elites em nome da justiça e da fidelidade à Aliança. A política bíblica do Antigo Testamento é, assim, inseparável da crítica ao poder absolutizado, mesmo aquele legitimado religiosamente.

2. JESUS E A "POLÍTICA"

A postura de Jesus diante da política de seu tempo tem sido objeto de amplo debate na pesquisa neotestamentária. Günther Bornkamm e Rudolf Bultmann destacam que Jesus não apresentou um programa político no sentido moderno, nem buscou reformar diretamente as instituições do estado romano (Bornkamm, 2005, p.92-110). Contudo, isso não significa que sua mensagem fosse apolítica.

O anúncio do Reino de Deus constitui o núcleo central da pregação de Jesus e possui implicações profundamente políticas. O Reino não se identifica com nenhuma estrutura estatal existente, mas anuncia uma nova ordem de relações, marcada pela justiça, pela misericórdia e pela inversão das hierarquias sociais. As bem-aventuranças (Mt 5,1-12) expressam de forma paradigmática essa lógica alternativa.

A relação de Jesus com o poder imperial é marcada por conflitos e tensão crítica. A afirmação "Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus" (Mc 12,17) não legitima o poder romano de forma acrítica, mas o relativiza. Joachim Gnilka observa que tal afirmação impede a sacralização do poder político e reafirma a soberania exclusiva de Deus.

A crucificação de Jesus, pena tipicamente política aplicada a subversivos do império, revela o caráter público e conflitivo de sua atuação. Mesmo sem recorrer à violência ou à tomada do poder, Jesus confronta as estruturas políticas e religiosas de seu tempo, expondo seus mecanismos de exclusão e morte.

A concepção política do Antigo Testamento, bem como a postura política de Jesus constituem o paradigma da vivência das comunidades primitivas no âmbito do império romano. Nesse contexto emergem figuras como o apóstolo Paulo, cuja concepção e postura política tem influenciado a Igreja ao longo do tempo.

3. POSTURA POLÍTICA DE PAULO: CIDADANIA E MISSÃO

Ao falar da postura política de Paulo é preciso levar em conta sua concepção e sua prática. Também é necessário considerar o que Paulo mesmo diz sobre o assunto e o que é dito sobre Paulo.

Na discussão acerca do caráter conservador ou não da postura política de Paulo, José Luiz Gonzaga do Prado (2003, p.83) argumenta que o perfil conservador de Paulo pode ser melhor deduzido do livro de Atos do Apóstolos; enquanto o perfil não conservador e crítico, transparece melhor nas cartas autênticas do apóstolo.

Este caráter mais "conservador"[2] pode ser verificado na questão da cidadania romana, na suposta pertença à elite social e intelectual de Jerusalém, na relação com o império, na submissão às autoridades constituídas como vontade divina (Rm 13,1-7) e na própria perspectiva de Lucas, autor de Atos, que apresenta uma visão conservadora do apóstolo, omitindo conflitos políticos para evitar que o cristianismo fosse visto como um movimento anti-imperial.

Os argumentos a favor de um Paulo mais crítico são derivados de sua opção pelo próprio sustento com o trabalho manual, o que afasta Paulo da elite ociosa e o aproximava da classe trabalhadora. Além disso, diferente de Atos, em 2 Cor 11,32-33, Paulo relata que sua fuga de Damasco foi motivada por uma autoridade civil (o governador do rei Aretas) e não apenas por motivos religiosos judaicos, caracterizando uma perseguição política.

Também a crítica do apóstolo à ideologia imperial em Tessalônica, quando Paulo confronta o *slogan* imperial de "Paz e Segurança", anunciando que o Império está "grávido de morte e ruína" (1 Ts 5,3); e em Corinto, onde a

> ideologia do império, ou seja, o princípio da desigualdade social, que gera patronos, privilegiados benfeitores, e clientes, submissos serviçais, que sustenta o pensamento único de espírito de competição e de endeusamento dos líderes, emblematicamente representado no culto imperial (Prado, 2003, p.87-88).

exerceu grande influência na comunidade cristã. Neste cenário Paulo desenvolve uma "teologia da cruz" (1 Cor 3,13-23) que ataca frontalmente a ideologia de desigualdade social, competição e clientelismo típica do império romano, defendendo que os líderes devem ser serviçais do povo e não patronos.

A cruz exerce uma função dupla na visão paulina. De um lado, Deus anula e reduz ao nada o que o mundo considera forte, sábio e nobre. De outro, Deus manifesta Seu poder escolhendo o que o mundo despreza: a pessoa necessitada, a pessoa débil, a pessoa fraca e o/a que "não é".

Para Paulo, a adesão à pessoa de Jesus crucificado exige uma mudança de conduta na vida cotidiana. Seguir o crucificado significa abandonar a competição por honras e o "autoengano" da sabedoria mundana para viver uma práxis baseada no amor que edifica a comunidade de fé. Sua própria experiência de sofrimento (fome, sede, perseguição) é a manifestação de ocupar o "último lugar", assemelhando-se à condição de condenado à morte típica da cruz.

2 Paulo, conforme a primeira carta aos Tessalonicenses, inicia seu ministério num contexto de escatologia iminente, o que influencia muito sua posição/visão política. Contudo, é discutível se este olhar escatológico também é determinante nas cartas posteriores, onde Paulo assume posições mais claras diante de questões políticas, como é o caso da escravidão em Fl, das autoridades em Rm e das relações igualitárias em Gl.

Neste aspecto crítico de Paulo também podem ser arroladas as prisões do apóstolo, especialmente em Éfeso, consequência direta da pregação do Messias, o que representava uma ameaça à ordem pública, e não por meras questões teológicas.

Por fim, a favor de um Paulo crítico, também pode ser arrolada uma outra interpretação de Rm 13. Nesta visão o texto não é visto como um tratado de teologia política absoluta, mas uma carta ocasional de prudência. Escrita em um contexto de muita tensão em Roma (retorno de judeus expulsos e revoltas na Palestina) (Prado, 2003, p.93). Paulo teria aconselhado cautela para evitar massacres contra a comunidade cristã, sem que isso significasse uma adesão ideológica ao governo de Nero.

A reflexão paulina sobre política deve ser compreendida a partir de sua experiência missionária e de sua teologia da cruz. Para Paulo, o evento Cristo redefine radicalmente as categorias de poder, pertencimento e identidade. Ernst Käsemann sublinha que a doutrina da justificação pela fé possui implicações públicas e políticas, pois desautoriza toda forma de autojustificação humana e toda pretensão absoluta de poder (Gnilka, 2001, p. 145-150).

A cidadania aparece de modo explícito em Fl 3,20: "Nossa cidadania está nos céus". Essa afirmação não expressa fuga do mundo, mas relativização crítica das lealdades políticas terrenas. A pertença última do cristão não é definida pelo império, pela etnia ou pela lei, mas pelo senhorio de Cristo.

Os relatos de At 22-25, não obstante as objeções que possam ser arroladas para o emprego deste livro como fonte de argumentação, mostram que Paulo conhece e utiliza estrategicamente sua cidadania romana. Giuseppe Barbaglio (2009, p.233-250) observa que Paulo se move com liberdade crítica dentro das estruturas imperiais, utilizando-as em favor da missão, sem jamais absolutizá-las.

Como exemplo pode ser mencionada a postura de Paulo com relação à escravidão. A postura de Paulo em relação à escravidão é frequentemente analisada através da Carta a Filemon, considerada um desafio crucial onde a teologia paulina é posta à prova na prática cotidiana. Ao interceder por Onésimo, Paulo solicita que seu senhor, Filemon, o receba "não mais como escravo, mas muito acima de escravo, como irmão amado".

Aparentemente, as categorias de "escravo" e "irmão" são incompatíveis, pois, uma vez que se assume a fraternidade em Cristo, o regime de escravidão é moralmente derrogado.

Paulo abdica de sua autoridade apostólica de ordenar e opta por solicitar em nome do amor, visando um consentimento espontâneo que valide a eficácia da fé de Filemon (Wegner, 1997, p.83). Ele chega a se comprometer legalmente a pagar qualquer dívida ou dano causado por Onésimo, utilizando termos técnicos de transações comerciais para garantir que o escravo seja reintegrado sem o peso da dependência econômica.

Embora Paulo opere dentro das estruturas legais vigentes, sua mensagem busca a superação do sistema escravista através da *koinonia* (comunhão), unindo desiguais em uma nova criação onde não há distinção entre senhor e servo. A postura do apóstolo é vista como uma tentativa de realizar concretamente a proclamação de Gálatas 3,28, transformando a "casa" (*oikos*) em um espaço de resistência e igualdade diante da opressão imperial e da condição que a escravatura impõe.

A missão constitui o espaço privilegiado da prática política paulina. A fundação de comunidades cristãs no interior do império romano cria redes alternativas de sociabilidade, baseadas na igualdade fundamental dos batizados: "não há judeu nem grego, escravo nem livre" (Gl 3,28). Para Ekkehard e Wolfgang Stegemann, essas comunidades funcionam como formas de micropolítica social, capazes de tensionar, a partir de baixo, as lógicas dominantes do império (Stegemann; Stegemann, 2004, p.312-330).

No interior das comunidades ganha corpo uma grandeza política essencialmente religiosa. A posição de Paulo em relação às estruturas básicas da sociedade imperial e à ideologia dominante pode ser evidenciada na questão da Ceia do Senhor (Prado, 2003 p.88). Em Corinto, a

> reunião para a celebração da Ceia do Senhor estava servindo para se exibirem as diferenças sociais, estava reproduzindo a sociedade dividida, repetia o que acontece do lado de fora: Uns empanturrados e bêbados, outros passando fome. Já não é mais a Ceia do Senhor! (Prado, 2003, p.88).

Diante desta realidade, Paulo reage veementemente. Em 1 Cor 11,29, ele afirma que "discernir o corpo" envolve reconhecer a comunidade como corpo de Cristo, razão pela qual as divisões sociais em Corinto contradizem a própria Ceia. A comunidade aqui é chamada a ser vitrine do Reino de Deus. A Ceia serve como paradigma para as relações de poder na comunidade, portanto também na sociedade.

Segundo Brakemeier, para Paulo a Ceia tem uma **dimensão social decisiva:** "Porque nós, embora muitos, somos um só pão e um só corpo" (1Co 10,17) (Brakemeier, 2008, p.115, 173). A Ceia constitui o corpo de Cristo e expressa a unidade da igreja.

Para Paulo, a Ceia do Senhor é memorial da morte de Cristo, participação na sua comunhão e expressão da unidade do corpo de Cristo, exigindo discernimento comunitário e apontando para a esperança escatológica.

A postura política de Paulo pode ser compreendida à luz do testemunho dos Atos dos Apóstolos, mas sobretudo de suas Cartas autênticas, nas quais sua reflexão teológica e sua prática missionária revelam as implicações sociais e políticas do evangelho. Nesse horizonte, podem ainda ser destacadas algumas dimensões fundamentais.

a. A comunidade como "Corpo de Cristo": uma ética social alternativa

A prática paulina estabelece uma ética de cuidado que subverte as hierarquias sociais do mundo antigo. Ao descrever a comunidade cristã como **Corpo de Cristo** (1Cor 12,12-27), Paulo propõe uma forma de organização social baseada na interdependência e no reconhecimento da dignidade de cada membro. Diferentemente da sociedade romana, estruturada segundo rígidas relações de honra, status e patronato, a comunidade cristã é chamada a funcionar como um organismo vivo, no qual cada membro possui valor indispensável.

Paulo insiste que os membros considerados "mais fracos" recebem maior honra (1Cor 12,22-24), o que revela uma inversão das lógicas sociais vigentes. Tal perspectiva rompe com a ideologia imperial que privilegiava elites políticas e econômicas, propondo uma ética comunitária

centrada no cuidado recíproco e na solidariedade. Essa concepção não deve ser entendida apenas como metáfora espiritual, mas como proposta concreta de reorganização social das comunidades cristãs primitivas, que buscavam superar as estruturas hierárquicas típicas da sociedade romana. A imagem do corpo expressa, portanto, uma **micropolítica comunitária,** capaz de gerar práticas de partilha, cooperação e responsabilidade mútua.

Nesse sentido, a eclesiologia paulina não é apenas teológica, mas também social e política: a comunidade cristã torna-se sinal visível de uma nova forma de convivência humana fundada na comunhão.

b. Superação de barreiras de gênero, etnia e *status social*

Essa visão comunitária se amplia em Gálatas 3,28, onde Paulo afirma: "Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus". A afirmação constitui uma das declarações mais radicais do Novo Testamento em termos de igualdade humana. No mundo greco-romano, as diferenças entre judeus e gentios, entre livres e escravos, entre homens e mulheres estruturavam profundamente a organização social e jurídica. Paulo, porém, afirma que a nova identidade em Cristo relativiza essas distinções como critérios de dignidade e pertencimento.

A unidade batismal não elimina as diferenças culturais ou sociais, mas impede que elas sejam usadas para legitimar relações de dominação. A afirmação possui implicações públicas profundas, pois a justificação pela fé inaugura uma nova forma de pertencimento que relativiza qualquer sistema de privilégios.

Um exemplo concreto dessa nova configuração social aparece na comunidade de Filipos (At 16,11-15), onde **Lídia**, uma mulher comerciante, exerce papel decisivo na formação da comunidade cristã. A presença e liderança de mulheres nas igrejas paulinas indicam que o evangelho criava espaços inéditos de participação e responsabilidade, desafiando o patriarcalismo predominante no mundo antigo.

c. A confissão "Jesus é Senhor" como contestação política

A proclamação central da fé cristã primitiva — **"Jesus é o Senhor" (*Kyrios*)** — possui também um alcance político significativo. No contexto do Império Romano, o título *Kyrios* era frequentemente associado ao imperador, sobretudo no âmbito do culto imperial. Ao atribuir esse título a Jesus Cristo (Rm 10,9; Fl 2,11), Paulo relativiza implicitamente as pretensões absolutas do poder imperial.

A confissão cristã estabelece uma nova lealdade fundamental que supera todas as outras. O senhorio de Cristo redefine a autoridade última que orienta a vida dos fiéis. Tal postura não se expressa em revolta armada ou em oposição política direta, mas em uma prática comunitária que desafia simbolicamente a ideologia imperial.

Essa dimensão explica por que a missão paulina frequentemente provocava conflitos com autoridades locais e elites econômicas. A proclamação do evangelho questionava estruturas

religiosas e econômicas estabelecidas, como se pode observar nos episódios de perseguição narrados em Atos dos Apóstolos (At 16,19-24; At 19,23-40).

Assim, a pregação paulina possui uma dimensão pública inevitável: ao anunciar um novo Senhor, Paulo introduz um princípio de crítica que impede a absolutização de qualquer poder político.

d. A Carta a Filemon e ação que supera a escravidão

Um dos exemplos, como visto acima, mais concretos da dimensão social e política da teologia paulina encontra-se na Carta a Filemon. Nessa breve epístola, Paulo intercede em favor de Onésimo, escravo que havia se tornado cristão. Em vez de ordenar diretamente a libertação do escravo, Paulo solicita que Filemon o receba "não mais como escravo, mas muito acima de escravo, como irmão amado" (Fm 16).

Essa formulação revela a tensão entre a realidade social existente e a nova fraternidade inaugurada em Cristo. A linguagem da fraternidade cristã relativiza profundamente a estrutura escravista, pois a condição de "irmão" torna moralmente problemática a manutenção da relação de domínio.

Segundo Giuseppe Barbaglio (2009, p. 239), Paulo não apresenta um programa explícito de abolição da escravidão, mas introduz um princípio teológico capaz de corroer internamente o sistema escravista. Ao transformar o *oikos* - a casa patriarcal - em espaço de comunhão entre iguais diante de Deus, o evangelho abre caminho para uma nova compreensão das relações sociais.

Nesse sentido, a carta a Filemon constitui um exemplo de como a missão cristã atua dentro das estruturas existentes, mas orientando-as para uma transformação profunda baseada na fraternidade.

e. A "loucura da cruz" e a crítica às ideologias de poder

A crítica mais radical de Paulo à lógica de poder do mundo antigo encontra-se em sua teologia da cruz, especialmente em 1Coríntios 1-2. Para Paulo, a cruz revela uma inversão fundamental dos critérios humanos de sabedoria e poder: aquilo que o mundo considera fraqueza torna-se manifestação da verdadeira força de Deus.

A cruz desmonta as pretensões das elites políticas, filosóficas e religiosas, pois Deus escolhe o que é fraco, desprezado e insignificante para manifestar sua salvação (1Cor 1,27-29). Desse modo, a mensagem cristã subverte a lógica da honra e da glória que sustentava a sociedade greco-romana.

Como observa Günther Bornkamm (2005, p.168), a teologia da cruz não é apenas uma doutrina teológica, mas uma interpretação da realidade histórica. Ela revela que Deus atua justamente onde o mundo vê fracasso e derrota. Essa perspectiva confere dignidade aos marginalizados e impede que a comunidade cristã reproduza as lógicas de dominação vigentes na sociedade.

Assim, a cruz se torna critério permanente de discernimento para a vida comunitária e para a atuação pública dos cristãos.

f. Espiritualidade e política: viver "em Cristo"

Por fim, a dimensão política da teologia paulina está profundamente ligada à espiritualidade cristã. Para Paulo, a transformação da vida social começa pela transformação da existência humana em Jesus Cristo. Em Gálatas 2,20, ele afirma: "Já não sou eu que vivo, mas Cristo vive em mim."

Essa experiência de união com Jesus Cristo fundamenta uma nova ética de vida. A existência cristã é chamada a reproduzir os sentimentos e atitudes do próprio Cristo, como Paulo expressa de modo particularmente profundo no hino cristológico de Filipenses 2,5-11. Nesse texto, a humildade e o esvaziamento de Cristo tornam-se paradigma para a vida da comunidade.

A espiritualidade cristã, portanto, não conduz à fuga da realidade histórica, mas orienta uma prática comunitária marcada pela humildade, pelo serviço e pela busca do bem comum. A política cristã, nesse sentido, nasce de uma espiritualidade encarnada, que traduz na vida social a lógica do amor revelada em Cristo.

Esses elementos indicam que a postura política de Paulo não se expressa na busca de poder institucional ou na conquista de estruturas estatais, mas na formação de comunidades que testemunham uma ordem social alternativa, fundada na fraternidade, na igualdade fundamental dos batizados e na lógica paradoxal da cruz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da postura política de Paulo de Tarso, em diálogo com a tradição bíblica mais ampla, permite afirmar que a política na Bíblia difere profundamente do modelo dominante nos Estados modernos. Em Paulo, essa diferença manifesta-se na centralidade da missão e na relativização crítica da cidadania terrena diante da pertença escatológica.

Textos como o de Rm 13,1-7 exigem leitura contextualizada. Longe de legitimar incondicionalmente o poder estatal e a autoridade constituída, Paulo reconhece uma função ordenadora das autoridades, sem lhes atribuir caráter absoluto. Trata-se de uma obediência relativa, sempre subordinada à fidelidade ao Evangelho.

Paulo era um "apaixonado" que tomava posições radicais dependendo do conflito (Gálatas, por exemplo). Porém, sua visão sobre o império era de crítica, embora tenha se tornado mais prudente em escritos posteriores.

Para a teologia e para a sociedade brasileira contemporânea, marcadas por polarizações e instrumentalizações da fé, a reflexão paulina oferece critérios teológicos relevantes. Ela convida a repensar o engajamento político cristão não como busca de hegemonia, de exercício de poder, mas como testemunho público de justiça, solidariedade e esperança.

REFERÊNCIAS

BARBAGLIO, Giuseppe. *Paulo de Tarso e as origens cristãs*. São Paulo: Paulus, 2009.

BORNKAMM, Günther. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Teológica, 2005.

BRAKEMEIER, Gottfried. *A Primeira Carta de Paulo aos Coríntios*: Comentário Exegético-Teológico. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2008.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2008.

GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré: mensagem e história*. Petrópolis: Vozes, 2001.

JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (orgs.). *Dicionário Teológico do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1998.

KÄSEMANN, Ernst. *Ensaios exegéticos*. São Paulo: Paulinas, 1994.

KITTEL, Rudolf (org.). *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2004.

MÍGUEZ, Néstor O. "Esclavos en el Imperio Romano: el caso de Onésimo". In: *RIBLA*, Quito, n. 28, p. 88-96, 1997.

PRADO, José Luiz Gonzaga do. Paulo: Político Conservador? In: *Estudos Bíblicos*, v. 21, n. 78, p. 83-94, 2003.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2004.

WEGNER, Uwe. Comunidad y autoridad en Filemón. In: *RIBLA*, Quito, n. 28, p. 81-87, 1997.

Revista Teopráxis

Artigo

ISSN On-line: 2763-5201
https://doi.org/10.52451/3p23q044

A POLÍTICA NAS CONFERÊNCIAS LATINO-AMERICANAS: VOZ PROFÉTICA DA IGREJA

The Political Dimension of the Latin American Conferences: The Prophetic Voice of the Church

Ricardo Rossato *

rossato2020@gmail.com

*Graduado em Filosofia (1970) e Teologia (1970) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), bem como em Estudos Sociais (1972) e Ciências Sociais (1972) pela mesma instituição. Possui ainda graduação em Filosofia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ (1970). É especialista em Demografia pela *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne* (1975), em Teoria da Educação pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM (1981) e em Administração Universitária pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas (1990). Concluiu o mestrado (1976) e o doutorado em Demografia (1978) pela *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*. Realizou pós-doutorado pela *Université du Québec* (1994) e pela UNESCO (2001). Atualmente é professor titular das Faculdades Palotinas, integrando o corpo editorial da Revista de Ciências Humanas (Frederico Westphalen), da revista *Percursos* e da revista *Litterarius*. É Diácono Permanente e exerceu também a função de Chanceler da Arquidiocese de Santa Maria (RS).

Recebido em: 11/03/2026
Aprovado em: 13/05/2026

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

Resumo: O presente artigo analisa a dimensão política das Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, realizadas no âmbito do CELAM, destacando o caráter profético da Igreja na história recente da América Latina. A partir de uma leitura histórico-crítica e teológico-pastoral, o estudo percorre as Conferências de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007), situando cada uma em seu respectivo contexto sociopolítico, econômico e cultural. Evidencia-se como a Igreja latino-americana, especialmente nas décadas marcadas por ditaduras militares, desigualdades estruturais e violação sistemática dos direitos humanos, assumiu uma postura profética de denúncia das estruturas de pecado, da violência institucionalizada e da exclusão social, bem como de anúncio de caminhos de libertação, justiça e paz. A opção preferencial pelos pobres emerge como eixo transversal e constitutivo da ação evangelizadora, fundamentada no Evangelho, na Doutrina Social da Igreja e na recepção criativa do Concílio Vaticano II. O artigo demonstra ainda as mudanças de enfoque ao longo do tempo, desde a forte denúncia estrutural em Medellín e Puebla, passando pela contenção institucional em Santo Domingo, até a retomada crítica e missionária em Aparecida, reafirmando o compromisso da Igreja com a dignidade humana, a participação cidadã, o bem comum e a transformação social à luz da fé cristã.
Palavras-chave: Igreja na América Latina; CELAM; Profetismo; Opção preferencial pelos pobres; fé e política

Abstract: This article analyzes the political dimension of the General Conferences of the Latin American and Caribbean Episcopate, held within the framework of the Latin American Episcopal Council (CELAM), highlighting the prophetic character of the Church in the recent history of Latin America. Through a historical-critical and theological-pastoral approach, the study examines the Conferences of Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992), and Aparecida (2007), situating each within its respective sociopolitical, economic, and cultural context. It demonstrates how the Latin American Church—particularly during decades marked by military dictatorships, structural inequalities, and systematic human rights violations—assumed a prophetic stance of denouncing structures of sin, institutionalized violence, and social exclusion, while proclaiming paths of liberation, justice, and peace. The preferential option for the poor emerges as a transversal and constitutive axis of evangelizing action, grounded in the Gospel, the Church's Social Doctrine, and

the creative reception of the Second Vatican Council. The article further identifies shifts in emphasis over time, from the strong structural denunciation in Medellín and Puebla, through the institutional restraint of Santo Domingo, to the renewed critical and missionary impetus in Aparecida, reaffirming the Church's commitment to human dignity, civic participation, the common good, and social transformation in light of Christian faith.
Keywords: Church in Latin America; Latin American Episcopal Council (CELAM); prophetic witness; preferential option for the poor; faith and politics.

1. UMA PALAVRA INTRODUTÓRIA

Cabe num primeiro momento destacar a relevância do tema dentro do contexto da América Latina e uma caminhada absolutamente original realizada nesta parte do mundo pela Igreja Católica. Seu caráter profético assume formas únicas no conjunto da Igreja mundial, com riquezas e também com fragilidades assumidas claramente pelas Conferências. Pode-se afirmar que de fato o CELAM emerge como uma instituição profundamente presente a partir da Conferência de Medellin. Fundado antes do Concílio Vaticano em 1955, é a partir desta Conferência que se torna realmente relevante seu papel na realidade latino-americana e mesmo mundial, dado o impacto que seus documentos terão para toda a Igreja. Desde a Conferência de Medellin em 1968, sob os cinco papas que ocuparam a cátedra de Pedro até o momento atual, todos não só conheceram ou atuaram diretamente na abertura, mas também mencionaram e referenciaram em vários documentos oficiais para toda a Igreja, as contribuições da Igreja desta parte do mundo.

Para uma região que esteve por mais de três séculos sob a dependência do colonialismo europeu e que progressivamente conseguiu uma independência política, mas que somente na segunda metade do século XX atingiu uma menor dependência econômica (neocolonialismo) e foi palco de disputas e longas dominações, a política teve uma dinâmica própria com muita dor e sofrimento. Estes fatores refletem diretamente na Igreja que se sente profundamente identificada com seu povo como mostra sua história ao longo dos séculos, desde Bartolomeo de Las Casas, Antón de Montesinos até São Oscar Romero e inúmeros outros. As conferências do CELAM ouviram o clamor destes povos e manifestaram em determinados momentos com bastante vigor um apelo em favor dos oprimidos e sofredores. Tentarei demonstrar como em alguns momentos sua voz profética ergueu-se solitária contrarregimes autocráticos e autoritários em defesa dos direitos humanos e de dignidade para todos os filhos desta terra. A dominação das oligarquias políticas tradicionais implantou estruturas políticas que criaram sociedades profundamente desiguais. Estes fenômenos aparecem em momentos distintos das Conferências do CELAM.

A opção preferencial pelos pobres tornou-se a espinha dorsal da expressão pastoral e uma denúncia das condições sociais de milhões de latino-americanos. O profetismo assumiu uma dupla dimensão: condenar as estruturas de pecado e propor caminhos de transformação. Fundamentado no Evangelho e na Doutrina Social da Igreja, aplicando o Concílio Vaticano II, o CELAM deu um rosto próprio aos mesmos na denúncia das injustiças sociais e na busca de transformar uma ordem social secular inaceitável em que emergem contrastes dolorosos de elites muito ricas com milhões de famintos e pobres.

No período pós-conciliar a América latina viveu um momento atípico do ponto de vista político marcado por ditaduras militares, autoritarismo apoiado velada ou abertamente pelos Estados Unidos, numa tentativa de dominação sem paralelos na história recente. A abrangência desta ação atingiu praticamente toda esta região direta ou indiretamente. A Igreja Católica e, portanto, o CELAM, se tornaram, em determinados momentos, praticamente a única voz em defesa dos oprimidos e silenciados nos diferentes países. A atuação política da Igreja assumiu uma grande relevância e, sem dúvidas, graças a este trabalho salvou numerosas vidas, mas também gerou numerosos mártires.

Uma contextualização de cada momento torna-se indispensável uma vez que o panorama sociológico e mesmo teológico na publicação dos diferentes documentos é fundamental, pois a América Latina da época da Conferência de Medellin não é mais a mesma quando foi realizada a Conferência de Aparecida. Para tanto, no presente artigo antes de analisar cada Conferência farei uma breve síntese do momento histórico da mesma, para então apresentar os pontos mais relevantes da inserção política e, por fim, apresentar a dimensão de cada uma das Conferências do Episcopado. Na parte final buscarei apresentar os elementos transversais presentes ao longo destes documentos.

2. MEDELLÍN (1968): A IGREJA DIANTE DAS ESTRUTURAS DE PECADO

2.1 CONTEXTO HISTÓRICO

De modo geral, a América Latina viveu nos anos sessenta e setenta do século passado intenso processo de crescimento demográfico, alguns países se tornaram o epicentro deste processo. As taxas de incremento populacional são muito elevadas e geram aumentos muito significativos do número de habitantes. Ao mesmo tempo acelera-se o processo de urbanização, com intensas migrações internas, rompendo padrões seculares de domínio de população rural herdada do modelo colonial que dominara por séculos esta região. Esta dinâmica de expansão descontrolada das cidades foi acompanhada de um aumento sem precedentes das populações periféricas, muitas em situação de extrema pobreza e miséria. Observou-se um aumento da violência em muitas regiões. Acentuaram-se as desigualdades e verificou-se um verdadeiro processo de desenraizamento cultural, afetando especialmente a estrutura das famílias. Registraram-se, em praticamente toda a América Latina, altas taxas de analfabetismo, baixo acesso ao ensino superior e, até mesmo, importação de modelos educacionais propostos pelos países dominantes, notadamente da América do Norte. As maiores gerações de jovens da história destes países vislumbraram poucas perspectivas.

Em vários países os governos implantaram políticas públicas que geram forte concentração de renda nas mãos de poucos em contraste com multidões de pobres. Naquele momento, acentuaram-se as distâncias entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos. A estrutura fundiária com grandes proprietários e latifúndios coloniais permaneceu intacta, gerando tensão no mundo rural. Também no campo da economia não se pode deixar de citar o processo de industrialização

que se instaura rapidamente em vários países, trazendo o denominado "progresso", mas também o sub e o desemprego, acompanhado de salários insuficientes pagos aos trabalhadores, no modelo denominado de modernização dolorosa. O rápido avanço do capital estrangeiro gerou profunda insegurança em todos os setores. A entrada do capital estrangeiro visou reconfigurar o contexto econômico, tentando gerar um neocolonialismo sob o domínio dos países ricos.

Simultaneamente, sob o ponto de vista político, esta região do continente viveu um período de grave instabilidade com o crescimento de governos autoritários instalados através de golpes militares, apoiados especialmente pelos Estados Unidos, fragilizando ainda mais as precárias condições das democracias locais. Sob o manto da Aliança para o Progresso, foram acobertadas ações nos diversos campos, solapando as bases das democracias locais. A implantação do regime comunista em Cuba, no começo da década de sessenta, trouxe para a região o ambiente da guerra fria e da corrida armamentista, vivido entre o Ocidente e a União Soviética. A ideologia da segurança nacional foi assumida pelos governos e ditaduras. Os regimes de repressão se multiplicaram e as perseguições políticas com partidos únicos ou similares geraram medo e insegurança. O desaparecimento de pessoas é frequente em vários países. Após vinte anos da Declaração dos Direitos Humanos pela ONU, em 1948, e sua enfática defesa feita pelo Papa João XXIII na Encíclica Pacem in Terris, publicada em 1963, estes mesmos direitos foram desrespeitados sistematicamente pelos regimes autoritários implantados manu militari em vários países da região. Este clima dominou nas décadas seguintes.

2.2 A POLÍTICA EM MEDELLÍN: ESTRUTURAS DE PECADO – VIOLÊNCIA INSTITUCIONALIZADA

O vento renovador que soprara sobre o Concílio Vaticano II também esteve presente em Medellin. A abertura oficial, realizada em Bogotá, uma jornada histórica, com a presença pela primeira vez de um papa, Paulo VI, na América Latina, bem demonstrou a importância da mesma. A Conferência visou implantar especialmente as decisões do Concílio Vaticano II, concluído em 1965.

No dia anterior à abertura da Conferência, em encontro com os camponeses, o Papa Paulo VI (1968a) usou palavras claras em relação à situação dos mesmos, "conhecemos suas condições de vida: para muitos de vós são humanas. Agora vós nos escutais em silêncio: mas nós escutamos antes o grito que se eleva de vossos sofrimentos e os da maioria da humanidade.

E prosseguiu:

> Sabemos que o desenvolvimento econômico e social foi desigual no grande continente da América Latina; e embora tenha favorecido os que o promoveram, em princípio, descuidou da massa das populações nativas, quase sempre abandonadas a um ignóbil nível de vida e por vezes tratadas e exploradas duramente (Medellín, 1968).

No discurso de abertura da Conferência, Paulo VI, além de falar das reformas do Concílio que desejava ver implantadas na América Latina, mostrou-se atento à realidade regional, apelando

para que se buscasse a justiça e a paz social, superando as desigualdades de classes, instaurando uma civilização moderna e cristã. Apontou linhas de orientação pastoral e também fez uma leitura com um forte caráter político: "não podemos ser solidários com sistemas e estruturas que cobrem e favorecem graves e opressoras desigualdades entre as classes e os cidadãos de um mesmo país" (Medellín). Diante dos desafios concretos daquele momento, o Papa destacou a Doutrina Social da Igreja, a necessidade de superar a luta de classes e o dever de buscar "a transformação profunda e visionária que a sociedade, em muitas situações, ainda necessita hoje" (Medellín).

No decorrer dos intensos debates da Conferência, já se pôde sentir os primeiros e vigorosos passos daquela linha que será denominada Teologia da Libertação, marcada pela opção preferencial pelos pobres e oprimidos. A voz profética se levantou em primeiro lugar na denúncia do que a Conferência chamou de estruturas de pecado. Citando os documentos preparatórios, o Documento final afirmou que: "Em todos eles descrevem a miséria que marginaliza grandes grupos humanos em nossos povos. Essa miséria, como fato coletivo, se qualifica de injustiça que clama aos céus" (Medellín, p.3).

O Documento apontou inúmeras situações de injustiça e opressão que atingem a juventude, a família, os camponeses, os trabalhadores, a mulher, os sindicatos, os produtores, enfim toda a sociedade envolvida em estruturas opressoras. Portanto, não se trata de algo conjuntural, mas estrutural, caracterizado como estruturas de pecado e geradoras de tensão e angústia, a ponto de se tornarem uma forma de violência institucionalizada.

Destaco uma passagem emblemática em seu conteúdo:

> Se o cristão acredita na fecundidade da paz como meio de chegar à justiça, acredita que a justiça é uma condição imprescindível para a paz. Não deixa de ver que a América Latina se acha, em muitas partes, em face de uma situação de injustiça que pode ser chamada de violência institucionalizada, porque as atuais estruturas violam os direitos fundamentais... A violência constitui um dos problemas mais graves da América Latina (Medellín, p.13).

Neste ponto, o Documento retomou uma frase do Papa Paulo VI (Medellín, p.13): "A violência não é nem cristã nem evangélica". Em outras palavras, os bispos afirmaram que a realidade social da América Latina contradiz o Evangelho e a mensagem do próprio Cristo. E no mesmo contexto de forma enfática os bispos afirmaram que tal "situação atenta tão gravemente contra a dignidade do homem" (Medellín, p.13).

Ainda na dimensão estrutural, o Documento destacou que "as instituições têm um caráter meramente formal" (Medellín, p.3), gerando instabilidade política e acobertando uma realidade social injusta, em que se violam os direitos fundamentais da pessoa, tanto no campo político como social, com milhões de latino-americanos em situação precária de saúde, de analfabetismo, fome e miséria. A situação social é geradora de tensões: "Se o desenvolvimento é o novo nome da paz", o subdesenvolvimento latino-americano, com características próprias nos diversos países, é uma injusta situação promotora de tensões que conspiram contra a paz! (Medellín p.9)

Ao longo do texto conclusivo da Conferência foi destacado que a pobreza não é algo natural, mas fruto da ação humana e das estruturas implantadas: A pobreza, como carência dos bens deste mundo necessários para uma vida humana digna, é um mal em si. Os profetas a denunciam como contrária à vontade do Senhor e, muitas vezes, como fruto da injustiça e do pecado dos homens.

Em relação aos poderes públicos destaco uma frase crítica sobre a omissão: "São também responsáveis pela injustiça todos os que não agem em favor da justiça na medida dos meios de que dispõem, e ficam passivos por temerem os sacrifícios e riscos pessoais que implica toda ação audaciosa e realmente eficaz" (Medellín, p.14).

No tópico referente à política, o Documento chamou a atenção para a necessidade de reformas estruturais que visem o bem comum, pois "na América Latina tal exercício e decisões frequentemente aparecem favorecendo sistemas que atentam contra o bem comum ou favorecem grupos privilegiados" (Medellín, p.7). Também fez um apelo à participação, especialmente das camadas populares e usou uma linguagem direta, confrontando com as oligarquias e regimes dominantes, sobre a necessidade de conscientização: "Desejamos afirmar que é indispensável a formação da consciência social e a percepção realista dos problemas da comunidade e das estruturas sociais. Devemos despertar a consciência social e hábitos comunitários em todos os meios e grupos profissionais" (Medellín, p.8).

Numa etapa da história regional marcada por regimes de repressão à liberdade, a Igreja afirma que não vai calar e quer assumir inteiramente a responsabilidade histórica que recai sobre ela no presente, na busca de libertação.

Uma observação se tornou fundamental, olhando o momento político e as circunstâncias da Conferência de Medellin: A Igreja latino-americana assumiu uma posição profética de autonomia diante das instituições, poderes e governos dominantes. Tal passo representou uma ruptura com o modelo colonialista e elitista que dominara largamente esta parte do mundo. Rompeu com os poderes estabelecidos e as elites tradicionais, que sempre entenderam que a política pode ser feita independente do pensamento da Igreja e que este não é um terreno que ela deva opinar. Diante da realidade descrita, a Igreja expressou sua palavra condenando duramente estruturas dominantes que oprimem. Foi o primeiro Documento oficial do conjunto dos bispos Latino-americanos que se posicionou abertamente por mudanças estruturais que sejam condizentes com a Doutrina Social da Igreja e respeitem os direitos humanos mais fundamentais aqui citados com frequência. A Conferência manifestou-se como uma voz profética de denúncia, quando tantos eram silenciados ou oprimidos política e socialmente.

Naquela circunstância, o CELAM exerceu um papel fundamental e insubstituível, uma vez que muitos bispos eram então forçados a calar para sobreviver. Além da denúncia, um papel fundamental e necessário do profeta é o anúncio, a proclamação do caminho e do horizonte a partir da revelação. Pode-se afirmar que, Medellin assumiu institucionalmente algo muito próprio e que marcou profundamente as décadas seguintes no processo de evangelização da América Latina, e influenciou a própria Igreja: a opção preferencial pelos pobres, como veremos a seguir. Num mundo de opressão, Medellin assumiu com coragem e vigor o aspecto mais belo da profecia: o anúncio da libertação.

2.3 DIMENSÃO PROFÉTICA: A OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES

Face ao contexto latino-americano: o que a Igreja tem a dizer para os seus fiéis e para a sociedade? Os próprios bispos responderam, propondo um caminho de transformação:

> Diante das tensões que ameaçam a paz, chegando inclusive a insinuar a tentação da violência; diante da concepção cristã da paz que ficou descrita acima, cremos que o Episcopado latino-americano não pode deixar de assumir responsabilidades bem concretas, porque criar uma ordem social justa, sem a qual a paz é ilusória, é uma tarefa eminentemente cristã (Medellín, p.14).

Diante de estruturas que violam os direitos fundamentais, "a situação exige transformações globais, audaciosas, urgentes e profundamente renovadoras" (Medellín, p.13). A Igreja se coloca ao lado dos fracos porque deve "defender segundo o mandato evangélico o direito dos pobres e oprimidos (p.15). É tarefa da Igreja promover a libertação integral: política, econômica, social e humana.

O Documento de Medellin chamou para a construção de uma consciência de maior solidariedade com as nações subdesenvolvidas, para a superação de privilégios. Reconheceu a necessidade de mudanças profundas diante de uma época cheia de anseio de emancipação total, de libertação diante de qualquer servidão. Condenou com veemência a guerra e a luta de classes diante de um mundo então polarizado, entre o modelo capitalista ocidental e o modelo comunista.

A promoção humana é a linha de ação em favor do pobre, respeitando sua dignidade pessoal, ensinando-lhe a ajudar-se a si mesmo. Esta opção e ação é vista como uma exigência evangélica. Corajosamente os bispos apelaram para uma educação libertadora: propor uma visão da educação mais conforme com o desenvolvimento integral que propugnamos para nosso continente; chamá-1a-íamos de "educação libertadora", isto é, que transforma o educando em sujeito de seu próprio desenvolvimento. Deve buscar antecipar o futuro almejado.

A transformação social para uma sociedade mais justa gerará a paz: "A paz é, antes de mais nada, obra da justiça", conforme o Concílio Vaticano II (Gaudium et Spes, 2000, n.73). Ela supõe e exige a instauração de uma ordem justa, como indicam especialmente as encíclicas Pacem in Terris e Populorum Progressio do Papa João XXIII. Neste sentido, enfatizaram os bispos latino-americanos, no limiar de uma nova época, o apelo de libertação que brota na América Latina: Um surdo clamor nasce de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte.

Neste contexto, a América Latina anseia por uma Igreja que deve ser pobre por uma exigência evangélica, a Igreja é chamada a viver a pobreza evangélica

> A Igreja da América Latina, dadas às condições de pobreza e subdesenvolvimento do continente, sente a urgência de traduzir esse espírito de pobreza em gestos, atitudes e normas, que a tornem um sinal mais lúcido e autêntico do Senhor. A pobreza de tantos irmãos clama por justiça, solidariedade, testemunho, compromisso, esforço e superação para o cumprimento pleno da missão salvífica confiada por Cristo. Isto há de se concretizar na denúncia da injustiça e da opressão, na luta contra a intolerável situação suportada frequentemente pelo pobre, na disposição de dialogar com os grupos responsáveis por

> essa situação, para fazê-los compreender suas obrigações. Por tudo isso queremos que a Igreja da América Latina seja evangelizadora e solidária com os pobres, testemunha do valor dos bens do Reino e humilde servidora de todos os homens de nossos povos. (*Gaudium et Spes,* 2000, n.63)

Portanto, Medellin assumiu uma vigorosa opção preferencial pelos pobres, como tomada de posição política decorrente do Evangelho, clamando por libertação, justiça e mudança estrutural. Onze anos mais tarde, muitas dessas posições são reafirmadas ou aprofundadas diante de um contexto que se agravara em alguns países latino-americanos.

3. PUEBLA (1979): A DIGNIDADE HUMANA E OS ROSTOS CONCRETOS DA DOR

3.1 O CONTEXTO LATINO-AMERICANO PÓS-MEDELLÍN

A passagem dos anos sessenta para os setenta, não só manteve o panorama anteriormente descrito como aprofundou o modelo político-econômico sustentado pelos Estados Unidos na região. Alguns regimes deixaram cair suas máscaras e assumiram um forte caráter repressivo, apoiando até mesmo a tortura e uma aberta perseguição política, fechando parlamentos e outras instituições da sociedade civil. Assim, no intervalo entre as duas conferências do CELAM, foram implantadas ditaduras duríssimas ou governos militares na Bolívia (1969), Uruguai (1973), Chile (1973), Peru (1975), Argentina (1976), Nicarágua (1978). Os conflitos armados foram constantes. Os anos de chumbo pesam sobre uma população desprotegida e sem condições de resistência. Alguns países viveram naquela década alguns dos dias mais sombrios de sua história. Uma verdadeira negação da sua história, tão humana, tão rica, tão bela.

O contexto sociológico permanece, com intensas migrações internas, processo de urbanização descontrolado, uma pobreza persistente. Esta situação está muito presente durante a terceira Conferência do episcopado latino-americano, que se manifesta muito sensível à dor do seu povo.

3.2 A POLÍTICA EM PUEBLA

A situação interna em vários países gerou diferentes reações à Igreja durante a década que separa Puebla de Medellin. Registrou-se em diversos países prisões, perseguição política, exclusão, assassinatos de bispos, padres e leigos. Os órgãos de repressão se infiltraram em setores das dioceses, paróquias, igrejas. A Igreja passou a ser vista como "subversiva". A grande mídia se alinhou ao poder econômico e faz um trabalho ideológico, acobertando ou descaracterizando a dolorosa realidade.

Alguns setores já manifestavam uma reação. No Brasil, por exemplo, os bispos e superiores religiosos do regional do Nordeste publicaram, em maio de 1973, um texto marcante: "Eu ouvi os clamores do meu povo". A emergência da Teologia da Libertação gerou tensões dentro do próprio episcopado, com divisões entre conservadores e progressistas e mesmo entre teólogos

latino-americanos e a Cúria Romana. A relação entre fé e política é debatida intensamente.

O Documento de Puebla fez uma profunda análise sociológica, em que apontou com clareza os graves problemas da América Latina: pobreza, marginalidade, desigualdade social, analfabetismo, falta de esperança. Um ponto fundamental do Documento é a afirmação da gravidade da situação, que não é conjuntural, mas estrutural: "Ao analisarmos mais a fundo tal situação, descobrimos que essa pobreza não é uma etapa transitória, e sim produto de situações e estruturas econômicas sociais e políticas que dão origem a esse estado de pobreza, embora haja também outras causas da miséria" (Puebla, n.30). Em outra passagem, o texto complementa indicando que a América Latina vivia uma institucionalização da injustiça e da violência. Numa veemente denúncia, os bispos afirmam: "Também aumenta, com frequência, a injustiça que se pode chamar de institucionalizada" (Puebla, n.48). Os bispos apontam a contradição com a fé: "Em povos de arraigada fé cristã impuseram-se estruturas geradoras de injustiça" (Puebla, n.437). E contudo, são sustentados regimes de exceção coniventes com esta realidade social injusta: "Reconhecemos com pesar a presença de muitos regimes de opressão em nosso continente" (Puebla, n.500).

Destaco aqui uma passagem que se tornou marcante quando mostra quem são os pobres da América Latina, com "o rosto desfigurado" de povos marginalizados:

> Esta situação de extrema pobreza generalizada adquire, na vida real, feições concretudinalíssimas, nas quais deveríamos reconhecer os rostos sofredores de Cristo, o Senhor": rostos de crianças, - rostos de jovens, - rostos de indígenas – rostos de afro-descendentes – rostos de operários, - rostos de anciãos – rostos de subempregados e desempregados, -rostos de mulheres – rostos de marginalizados e amontoados das nossas cidades (Puebla, p.31-32).

O desrespeito aos direitos humanos é condenado repetidamente. A opressão política já denunciada em Medellin retorna, pois em algumas regiões não só não desapareceu como se tornou ainda mais grave. Somaram-se a isto as angústias produzidas pelo abuso do poder, típicas dos regimes de força. Angústias causadas pela repressão sistemática ou seletiva, acompanhada de delação, de violação da privacidade, de pressões exageradas, de torturas, de exílios. A guerrilha, o terrorismo, os sequestros foram duramente condenados. Em relação às ideologias políticas dominantes, inicialmente o Documento de Puebla destacou as ideologias da Segurança Nacional, aquelas que dão sustentação aos regimes totalitários e autoritários opressores como causa de insegurança e violação dos direitos humanos (Puebla, 1979, n.49).

Na década de setenta correntes políticas defendiam o liberalismo em confronto com o risco de implantação do comunismo. Os bispos condenaram tanto a ideologia liberal como a marxista, reafirmando a Doutrina Social da Igreja. A ideologia liberal que predominou alargou a distância entre ricos e pobres, valorizando mais o capital que o trabalho. A ideologia marxista não foi apresentada como alternativa, mas rejeitada pela Igreja, por negar valores cristãos, propor um materialismo coletivista, criar utopias inviáveis e usar o instrumento da força, aumentando a violência. O episcopado afirmou que os países da América Latina não aceitavam ser satélites de nenhum país do mundo nem tampouco das ideologias que lhe são peculiares. E logo adiante

acrescentaram: "Outro ponto que nos faz estremecer as entranhas e o coração é a corrida armamentista" (Puebla, n.8).

Em relação aos sistemas sociopolíticos dominantes no continente, os bispos afirmaram com veemência que se instalou um verdadeiro sistema de pecado social, contradizendo o Evangelho e a história destes povos. Nesta angústia e dor, a Igreja identificou uma situação de pecado social, cuja gravidade é tanto maior quanto se dá em países que se dizem católicos e que têm a capacidade de mudar" (Puebla, n.28). Neste contexto, ecoaram vozes libertadoras, como a de Dom Pedro Casaldaliga, Dom Hélder Câmara, Dom Evaristo Arns, Dom Raul Silva Henriques, Dom Enrique Angelelli, e logo após Puebla uma outra voz em El Salvador, que foi silenciada pelas armas: São Oscar Romero, que clamava: "Em nome de Deus, em nome deste povo sofredor, cujos lamentos sobem até o céu cada dia mais tumultuosos, eu lhes suplico, eu lhes rogo, eu lhes ordeno: cessem a repressão!...Em nome de Deus: não matem seus irmãos" (Romero, 1980).

Em várias oportunidades, como identificado acima, os diferentes contextos – econômico, social, político, cultural – foram denominados com termos contundentes: injustiça institucionalizada, sistema de pecado, ou pecado social. A Igreja denunciou estas estruturas sociais que violam os direitos humanos mais fundamentais, como o direito à vida digna, à saúde, à educação, à superação da fome, à moradia, ao salário justo, ao repouso. Diante desta realidade, socialmente injusta, politicamente opressora, economicamente desigual, diante da dor deste povo sofrido o que a Igreja propôs em Puebla?

Medellin já manifestara uma profunda ruptura com uma posição tradicional da Igreja latino-americana: mudou o seu lugar social. Isto é: a mudança significou ruptura com as ricas elites tradicionais no campo da economia; no campo da política ruptura com os grupos do poder dominante e seus regimes de opressão. A dependência econômica, social, dos países hegemônicos do hemisfério norte, aliados a elites locais foi profundamente questionada e interpelada diante do quadro de pobreza da imensa maioria. Tratou-se de colocar em xeque o modelo neocolonial. Reafirmar a opção preferencial pelos pobres foi se definir, tomar uma decisão e, portanto, o exercício de uma posição política, porque a existência de pobres decorre de uma estrutura sociopolítica opressora de pecado. Esta opção é evangélica, porque foi a opção do próprio Cristo.

A partir de uma leitura sociológica, podemos afirmar que tanto em Medellin como em Puebla foi superada a visão positivista-funcionalista de que a ordem social vigente é a ordem ideal e, portanto, deve ser preservada, sofrendo pequenos ajustes ou reformas, sem contudo ser mudada. A proposição de reformas estruturais profundas caminha para uma leitura crítico-histórica da realidade, que não só pode, mas deve ser transformada.

Este posicionamento da Igreja causa um profundo desconforto e reação em amplos setores da sociedade, especialmente nas classes dominantes alinhadas aos poderosos do mundo da política. A repressão já explícita deixa cair as suas máscaras e em breve, em vários países fará novos mártires que com seu sangue regarão esta terra para que um dia haja ao menos um pouco de justiça, liberdade e paz.

3.3 DIMENSÃO PROFÉTICA: A LIBERTAÇÃO NECESSÁRIA

Face à conjuntura exposta, os bispos se mostraram sensíveis porque: "Do coração dos vários países que formam a AL está subindo ao céu um clamor cada vez mais impressionante. É o grito de um povo que sofre e que reclama justiça, liberdade e respeito aos direitos fundamentais dos homens e dos povos" (Puebla, n.87). Profeticamente, quando muitos são calados, eles denunciam os "mecanismos geradores de pobreza" (Puebla, n. 1160) e uma "realidade escandalosa da América Latina" (Puebla, n.1154).

Os bispos reivindicaram mudanças estruturais com vida digna para todos: "A mudança necessária de estruturas sociais, políticas e econômicas injustas, não será verdadeira e total se não for acompanhada pela mudança das estruturas mentais, relativas ao ideal de uma vida humana digna e feliz, que por sua vez dispõe para a conversão" (Puebla, n. 1155). Repetindo as palavras do Papa na abertura, pediram "que sejam derrubadas as barreiras da exploração, contra as quais são impotentes os melhores esforços de promoção" (Puebla, n.28). E acrescentaram que a Igreja vê com profunda dor "o aumento maciço, por vezes, de violações de direitos humanos" e lembrando a Evangelli Nuntiandii afirmam "[...] o dever de anunciar a libertação de milhões de seres humanos, entre os quais a Igreja identifica muitos dos seus filhos; o dever de acelerar essa libertação, de dar testemunho e de garantir que ela seja total". Por isso mesmo, a evangelização supõe o conhecimento da realidade e o compromisso do Povo de Deus para superar "a situação de miséria, marginalizarão, injustiça e corrupção, que fere o nosso continente" (Puebla, n. 281) e "construção duma sociedade nova, para o povo e com o povo" (Puebla, n.1120). Em vários pontos os bispos assumiram a defesa dos direitos humanos, e foram solidários com todos os que lutam por justiça, e têm um compromisso com os mais necessitados.

Tal realidade social da pobreza é a ante evangélica e sinônimo de exploração, de opressão, de uma situação desumana" (Puebla, n.28). Um escândalo e uma contradição com o ser cristão, "a brecha crescente entre ricos e pobres". Puebla denunciou que o luxo de alguns poucos se converteu em insulto contra a miséria das grandes massas e que isto "é contrário ao plano do Criador e à honra que lhe é devida. Nesta angústia e dor, a Igreja discerne uma situação de pecado social" (Puebla, n. 44 e 45).

A opção pelos pobres tornou-se o eixo teológico articulador, porque: "o melhor serviço ao irmão é a evangelização que o liberta das injustiças, o promove integralmente e o dispõe como filho de Deus, o liberta das injustiças e o promove integralmente" (Puebla, n.1145). Isto implica "a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação" (Puebla, n. 1134). Este serviço exige uma conversão para "uma identificação cada dia mais plena com Cristo pobre e com os pobres" (Puebla, n.1140).

Esta opção preferencial pelos pobres deve levar a construir um projeto histórico concreto: uma civilização do amor, baseada na comunhão e na participação, porque a verdadeira libertação vem de Jesus Cristo (Puebla, n.281). Como o próprio Documento de Puebla ressaltou, destaco este ponto pela sua novidade e pelo destaque que teve no magistério do Papa Francisco:

> A Igreja evangelizadora faz um veemente apelo para que os jovens nela busquem o lugar de sua comunhão com Deus e os homens a fim de construir "a civilização do amor" e edificar a paz na justiça. Convida-os a que se comprometam eficazmente numa ação evangelizadora que não exclua ninguém, de acordo com a situação em que vivem, e tendo predileção pelos mais pobres (Puebla, n. 1188).

Ao olhar para o Documento de Puebla, pode-se afirmar que nele aparece o rosto da Igreja latino-americana. Também se mostra a forte influência que a Teologia da Libertação exerceu no continente naquele momento histórico[1]. A dimensão de uma Igreja profética, pobre com os pobres e sofredores marcou profundamente aquele período, em continuidade com Medellin. Em Santo Domingos haverá continuidade ou mudanças?

4. SANTO DOMINGO (1992): NOVA EVANGELIZAÇÃO E DESAFIOS SOCIOPOLÍTICOS

4.1 O CONTEXTO LATINO-AMERICANO PÓS-PUEBLA

A quarta conferência do CELAM realizou-se em espaço simbólico: no local onde chegaram os primeiros europeus na América, após quinhentos anos. Também num momento marcante da história: na passagem de civilização. Portanto, a Conferência de Santo Domingo aconteceu num tempo sob o signo das mudanças em todos os campos simultaneamente.

Especificamente na América Latina, ocorreram mudanças significativas entre a Conferência de Puebla e Santo Domingo no continente. No campo político, observava-se que a maioria dos países latino-americanos viviam certo distensionamento com a queda das ditaduras militares, e a transição lenta para regimes democráticos; mas ainda formais, com instituições pouco consolidadas, sistemas partidários instáveis, forte desconfiança popular em relação à política. Contudo, no campo social-econômico manteve-se a pobreza estrutural, a exclusão, a concentração de renda, o crescimento acelerado das periferias urbanas, novas formas de pobreza urbana em consequência da migração rural. O narcotráfico se expandiu, com o aumento da violência e da criminalidade. Os movimentos populares, vigorosos nas duas décadas anteriores, declinaram acentuadamente.

Além disso, no campo político também se consolidou gradativamente o neoliberalismo, com políticas de privatização, redução do papel do Estado, abertura econômica, precarização do trabalho, gerando o aumento das desigualdades sociais. Instalou-se rapidamente uma sociedade de consumo, relativizando valores éticos tradicionais, vistos como superados.

No plano internacional, o mundo também viveu profundas mudanças: a queda do muro de Berlim (1989) pôs fim à guerra fria e enfraqueceu os projetos alternativos ao capitalismo liberal, bem como as ideologias revolucionárias de inspiração marxista. Aos poucos, foi se desenhando uma nova ordem mundial, denominada globalização. Cresceu a influência dos meios de comunicação. A globalização cultural avançou rapidamente, homogeneizando e dominando a cultura a partir dos países

1 Entre as inúmeras publicações daquela década vale destacar que no ano de 1972, Leonardo Boff, lançava a sua marcante obra: Jesus Cristo Libertador, Petrópolis: Vozes.

ricos. No campo religioso acentuou-se o pluralismo religioso, com um crescimento significativo das igrejas evangélicas, pentecostais, neopentecostais e uma respectiva diminuição da influência da Igreja Católica. Diante destes fenômenos, após a comemoração dos 500 anos de evangelização da América Latina, qual é a palavra dos bispos deste subcontinente para os seus povos?

4.2 A POLÍTICA EM SANTO DOMINGO

Quando se trata da política no Documento de Santo Domingo, uma primeira observação torna-se relevante: nesta Conferência registrou-se uma mudança de enfoque em relação às anteriores. Santo Domingo, senão abandonou, ao menos amenizou a leitura estrutural da realidade, a denúncia das "estruturas de pecado", o forte tom político-profético tanto de Medellin como de Puebla. Diminuiu a análise político-estrutural e a política passou do centro para a periferia do discurso eclesial. Não significa a ausência da questão mas uma significativa mudança de enfoque.

O Documento (Santo Domingo, 1993) afirmou o respeito da Igreja pela autonomia da ordem temporal destacando que a Igreja não tem um modelo específico de regime político. Mas, citando o Papa João Paulo, afirma que: "A Igreja encara com simpatia o sistema da democracia" (Santo Domingo, n.190), e deve "Proclamar insistentemente à sociedade civil os valores de uma genuína democracia pluralista, justa e participativa" (Santo Domingo, n. 193). Contudo, os bispos registraram, que em alguns países a democracia vem se deteriorando devido "à corrupção administrativa, distanciamento das lideranças partidárias com relação aos interesses das bases e as reais necessidades da comunidade; vazios programáticos e desatenção do social e ético-cultural da parte das organizações partidárias; governos eleitos pelo povo que não se orientam eficazmente para o bem comum; muito clientelismo político e populismo, porém pouca participação" (Santo Domingo, n.192). Ao mesmo tempo que destacaram que progrediu a consciência dos direitos humanos (Santo Domingo, n.166), também cresceu o problema da violação de alguns direitos e incrementaram-se condições sociais e políticas adversas.

Sob o olhar sociológico, o Documento apontou para a deterioração das condições de trabalho (Santo Domingo, n.183) e denunciou a concentração de terras: "cinco séculos de presença do Evangelho... não instauraram ainda uma equitativa distribuição dos bens da terra, que infelizmente ainda está nas mãos de uma minoria" (Santo Domingo, n.174). Os bispos são sensíveis à pobreza e miséria de milhões de latino-americanos: "é o mais devastador e humilhante flagelo que vive a América Latina e Caribe!" (Santo Domingo, n.179). Contudo, evitou-se qualquer alinhamento político com projetos ideológicos ou uma linguagem de confronto político. Pois a política deve estar a serviço da pessoa e do bem comum e os cristãos são estimulados a uma formação da consciência política, segundo a Doutrina Social da Igreja.

As mudanças que registramos na análise do contexto também influenciaram significativamente na postura dos bispos em Santo Domingo. Sem dúvida as posições assumidas pelo Papa João Paulo II na abertura foram o elemento balizador da posição dos bispos. Se nas conferências anteriores predominou uma linha progressista no campo político, em Santo Domingo as posições foram mais conservadoras, com certa contenção institucional da Teologia

da Libertação. Repetidas vezes recomendou-se um maior conhecimento e aprofundamento da Doutrina Social da Igreja.

4.3 A DIMENSÃO PROFÉTICA: EM CRISTO A VERDADEIRA LIBERTAÇÃO

Esta dimensão sempre aponta os problemas e encaminha para o anúncio. No primeiro ponto os bispos denunciaram as desigualdades estruturais persistentes, a destruição das economias estatais, o neoliberalismo (Santo Domingo, n.198) e afirmaram que viram aumentar a lista dos rostos sofridos assinalados em Puebla como aqueles desfigurados pela fome, aterrorizados pela violência, envelhecidos por condições de vida infra-humanas, angustiados pela sobrevivência familiar (Santo Domingo, n.179). Também foram citados os problemas decorrentes da deterioração da vida nas cidades, as condições de vida indigna dos indígenas e camponeses despojados de suas terras, as queimadas na Amazônia e outras regiões (Santo Domingo, n.169).

No mais belo ponto da dimensão profética – o anúncio – os bispos proclamaram que a Conferência decide "assumir com decisão renovada a evangélica opção preferencial pelos pobres" (Santo Domingo, n. 180), e "a dar testemunho autêntico de pobreza evangélica em nosso estilo de vida e em nossas estruturas eclesiais, tal qual Ele fez" (Santo Domingo, n.178) e que saibamos descobrir o próprio rosto do Senhor nos rostos sofridos dos irmãos (Santo Domingo, n. 179). Destacou-se que "o seguimento de Cristo significa comprometer-se a viver segundo seu estilo" (Santo Domingo, n. 160). Enfatizou a dignidade humana, a defesa da vida num mundo globalizado, a defesa dos Direitos Humanos a partir do Evangelho e da Doutrina Social da Igreja. Ao mesmo tempo que defendeu a promoção humana. O tom sobre as reformas estruturais diminui sensivelmente, quase desapareceu. Aborda de modo geral a degradação ambiental (Santo Domingo, n.169-170). Porém, mudou o enfoque e mudou o tom da abordagem crítica social.

Ao analisar a conferência de Santo Domingo é indispensável observar que ela se colocou na perspectiva dos 500 anos de presença do homem europeu na América Latina. Foi inaugurada no dia 12 de outubro de 1992, no local em que acostou Colombo. Fez uma reflexão crítica sobre o processo de evangelização, com o reconhecimento das sombras e luzes, das injustiças históricas contra os povos indígenas e afrodescendentes, e reafirmou sua missão com a proposta de uma nova evangelização, tema central de toda a Conferência.

Quinze anos depois, em Aparecida alguns temas retornaram e outros enfoques apareceram.

5. APARECIDA (2007): DISCÍPULOS MISSIONÁRIOS TRANSFORMANDO A SOCIEDADE

5.1 CONTEXTO NA ENTRADA DO NOVO SÉCULO

Na virada do milênio, o panorama mundial apresentou um fenômeno que marcou profundamente os últimos anos do século passado e marca os primeiros anos deste século: aprofundou-se a passagem de civilização com mudanças simultâneas em todos os campos e em

todo o mundo. Assistimos a um verdadeiro desmonte da antiga ordem mundial, enquanto foi sendo gestada a nova. Torna-se consensual que se vivia uma passagem de época. Tudo o que representava o passado passou a ser visto como superado. O novo se tornou um valor em si. Os pilares da modernidade – educação, família, Estado, religião – são profundamente atingidos, questionados ou mesmo negados. O processo de secularização, apoiado na pós-modernidade avançou significativamente. No campo econômico, o neoliberalismo ainda continua, embora com menos força, com o enfraquecimento do papel do Estado, especialmente nas políticas sociais, avanço das privatizações, precarização do trabalho e severa perda de credibilidade de instituições internacionais. No campo da economia aumentou a concentração de renda e também o fosso entre ricos e pobres.

No campo social, a urbanização continua acelerada especialmente na América Latina, África e Ásia. Este processo rompeu um padrão milenar: no final da primeira década do século XXI, pela primeira vez em toda a história humana, a população urbana superou o número da população rural. O mundo que fora majoritariamente rural em todo o longo passado, agora se tornou urbano. Isto impacta toda a história, toda a sociedade. Sinteticamente, estas são as marcas do tempo em que acontece a V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, em Aparecida, Brasil e que perpassam o contexto atual.

5.2 A POLÍTICA EM APARECIDA

Nos quinze anos que separam Santo Domingo e Aparecida mudanças importantes aconteceram no mundo da política. O avanço do neoliberalismo foi relativamente freado. Na política, ao menos oito países da região são governados pela esquerda, entre eles Brasil e Argentina. O papel do Estado é em parte recuperado e as políticas públicas assumiram um caráter mais social, mas permaneceu a desconfiança nas elites políticas tradicionais, os sistemas políticos instáveis, a corrupção, a judicialização da política e outras mazelas.

Destaco inicialmente uma observação profunda de caráter antropológico e mesmo teológico: os bispos reconheceram as grandes mudanças e o alcance global das mesmas, porém constataram que: "nesse novo contexto social, a realidade para o ser humano se tornou cada vez mais sem brilho e complexa" (Aparecida, n. 36 e 37), gerando uma crise de sentido, diluindo uma preciosa tradição. Depois de reconhecer os graves problemas sociais em relação à mulher, aos afrodescendentes, indígenas, jovens, crianças, os bispos apontaram os problemas econômicos como a concentração da renda, a neodependência, o capital especulativo, a alarmante corrupção, subemprego, a concentração das terras, dentre outros,. Os bispos dedicaram um item específico para a política.

Depois de constatar um certo avanço no campo democrático, apontaram o avanço de formas autoritárias e a emergência de um neopopulismo e a face meramente formal da democracia de diversos regimes e insistiram "que é necessária uma democracia participativa e baseada na promoção e respeito dos direitos humanos. Uma democracia sem valores, como os mencionados, se torna facilmente uma ditadura e termina traindo o próprio povo" (Aparecida, n.74). Denunciaram

um grave problema: "o recrudescimento da corrupção na sociedade e no Estado, envolvendo os poderes legislativos e executivos em todos os níveis, alcançando também o sistema judiciário que, muitas vezes, inclina seu juízo a favor dos poderosos" (Aparecida, n.77). A discriminação em relação aos afrodescendentes e indígenas continua.

5.3 DIMENSÃO PROFÉTICA: DA GLOBALIZAÇÃO EXCLUDENTE PARA A CIVILIZAÇÃO DO AMOR

Os avanços, anteriormente citados, não atingiram todos da mesma forma, pois "em alguns países têm aumentado a repressão, a violação dos direitos humanos, inclusive o direito à liberdade religiosa, a liberdade de expressão e a liberdade de ensino, assim como o desprezo à objeção de consciência" (Aparecida, n.80). O quadro da violência, nas várias formas e agentes como o crime organizado e o narcotráfico, grupos paramilitares, violência comum sobretudo na periferia das grandes cidades, também foi registrado pelos bispos (Aparecida, n. 78 e ss). Os bispos apontaram que "persistem estruturas injustas que geram pobreza, exclusão e violência, e que clamam ao céu" (Aparecida, n.82).

A partir deste olhar afirmaram que: "Tudo isso mostra que não pode existir democracia verdadeira e estável sem justiça social, sem divisão real de poderes e sem a vigência do Estado de direito. O crescimento de uma consciência política deve conduzir a democracia participativa e estão se criando maiores espaços de participação". Esses grupos estão tomando consciência do poder que têm nas mãos e da possibilidade de gerarem mudanças importantes para a conquista de políticas públicas mais justas, que "revertam sua situação de exclusão" (Aparecida, n.75).

Numa leitura mais abrangente, em Aparecida, os bispos fizeram duras críticas à globalização, que favorece uma concentração de poder e riqueza nas mãos de poucos, e aumenta a exclusão social, econômica e cultural de grandes setores da população (Aparecida, n. 60 e ss). Também observaram que "é positiva a globalização da justiça, no campo dos direitos humanos e dos crimes contra a humanidade" (Aparecida, n.82). De modo sintético pode-se afirmar que em Aparecia a Igreja latino-americana, atuando como defensora dos direitos humanos, levantou sua voz crítica diante da exclusão social, com um distanciamento institucional de projetos partidários, condenando a desigualdade, o narcotráfico, a violência, a corrupção, o enfraquecimento da ética pública mantendo a opção preferencial pelos pobres. A polarização política ainda não é mencionada, mas as críticas aos modelos vigentes já antecipam uma posição.

Neste contexto, em continuidade com as conferências anteriores, os bispos se posicionaram muito claramente ao lado dos excluídos, dos pobres e sofredores e propuseram uma Igreja discípula, missionária e comprometida com a vida plena, sem se confundir com projetos ideológicos. A missão inclui a transformação das estruturas sociais à luz do Evangelho, com forte defesa do bem comum, da justiça, da participação cidadã e da ética na política.

Os bispos assumiram uma dimensão muito própria da Igreja neste continente: "Dentro dessa ampla preocupação pela dignidade humana, situa-se nossa angústia pelos milhões de latino-americanos e latino-americanas que não podem levar uma vida que corresponda a essa dignidade. A opção preferencial pelos pobres é uma das peculiaridades que marca a fisionomia da Igreja latino-americana e caribenha"

(Aparecida, n. 391). Por isso, a Igreja deve ser "advogada da justiça e defensora dos pobres" (Aparecida, n. 223 e ss), diante das "intoleráveis desigualdades sociais e econômicas", que "clamam ao céu". E destacaram: "Assumindo com nova força essa opção pelos pobres, manifestamos que todo processo evangelizador envolve a promoção humana e a autêntica libertação, sem a qual não é possível uma ordem justa na sociedade" (Aparecida, n.399).

Tal missão foi assumida diante dos novos rostos dos pobres:

> Os migrantes, as vítimas da violência, os deslocados e refugiados, as vítimas do tráfico de pessoas e sequestros, os desaparecidos, os enfermos de HIV e de enfermidades endêmicas, os tóxico dependentes, idosos, meninos e meninas que são vítimas da prostituição, pornografia e violência ou do trabalho infantil, mulheres maltratadas, vítimas da exclusão e do tráfico para a exploração sexual, pessoas com capacidades diferentes, grandes grupos de desempregados/as, os excluídos pelo analfabetismo tecnológico, as pessoas que vivem na rua das grandes cidades, os indígenas e afro-americanos, agricultores sem-terra e os mineiros (Aparecida, n.400).

As realidades latino-americanas, com "muitos abandonados, excluídos e ignorados em sua miséria e dor, contradizem a esse projeto do Pai" e "os rostos sofredores dos pobres são rostos sofredores de Cristo" (Aparecida, n.358). A Igreja latino-americana deve ser a casa do pobre: "A Igreja de Deus na América latina e no Caribe é sacramento de comunhão de seus povos. É morada de seus povos; é casa dos pobres de Deus" (Aparecida, n. 524). Esta opção é evangélica, pois nossa fé proclama que: "Jesus Cristo é o rosto humano de Deus e o rosto divino do homem". Por isso, "a opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica, naquele Deus que se fez pobre por nós, para nos enriquecer com sua pobreza (Aparecida, n. 392 e 393)". Esta opção é libertadora: "O rico magistério social da Igreja nos indica que não podemos conceber uma oferta de vida em Cristo sem um dinamismo de libertação integral, de humanização, de reconciliação e de inserção social" (Aparecida, n. 359) e a partir da Gaudium et Spes: "Deve ser integral, isto é, promover todos os homens e o homem todo" (Aparecida, n.399).

No Documento de Aparecida, lugar especial foi reservado aos leigos - discípulos missionários para o serviço ao mundo – (Aparecida, n.280) e que devem ser "homens da Igreja no coração do mundo, e homens do mundo no coração da Igreja" (Aparecida, n. 209), formados para "atuar à maneira de fermento na massa para construir uma cidade temporal que esteja de acordo com o projeto de Deus" (Aparecida, n. 505). E retomando a Evangellii Nuntiandi destacou o seu lugar:

> O espaço próprio de sua atividade evangelizadora é o mundo vasto e complexo da política, da realidade social e da economia, como também da cultura, das ciências e das artes, da vida internacional, dos 'mass media', e outras realidades abertas à evangelização, como o amor, a família, a educação das crianças e adolescentes, o trabalho profissional e o sofrimento (Aparecida, n. 210). Os leigos especialmente convidados a um engajamento para construção de uma sociedade justa.

Em relação ao meio ambiente, os bispos denunciaram, o que se tornará um grave problema posteriormente: (Aparecida, n. 473) "A riqueza natural da América Latina e do Caribe experimenta hoje uma exploração irracional que vai deixando um rastro de dilapidação, inclusive de morte por toda a nossa região". Diante deste quadro de morte o próprio futuro é posto em causa: "As gerações que

nos sucederão têm direito a receber um mundo habitável e não um planeta com ar contaminado" (Aparecida, n. 470). De modo geral, confirmaram a luta pela dignidade e direitos humanos. Toda a atuação da Igreja deve ser a partir da opção preferencial pelos pobres: "Que seja preferencial implica que deva atravessar todas as nossas estruturas e prioridades pastorais" (Aparecida, n. 396).

Menção especial merece a parte final do Documento de Aparecida, em que se destaca o rosto mais belo desta parte do mundo: "O Continente da esperança deve conseguir sua integração sobre os fundamentos da vida, do amor e da paz". E, logo a seguir, emprega uma expressão que marcou momentos e declarações da Igreja em nível mundial: ser uma protagonista na construção de uma civilização do amor: "A América Latina e o Caribe não devem ser só o Continente da esperança. Além disso, devem também abrir caminhos para a civilização do amor" (Aparecida, n. 537).

Por fim, um aspecto meramente cronológico: o período mais longo entre as conferências do CELAM, havia sido de quinze anos entre Santo Domingo e Aparecida. Contudo, atualmente já se passaram dezoito anos da última Conferência Episcopal. A força de Aparecida continua muito viva. Talvez demore algum tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos quase quarenta anos que separam Medellin de Aparecida, ocorreram profundas mudanças em todos os campos na América Latina. Contudo, alguns elementos perpassam as quatro Conferências episcopais. Sob o ponto de vista político perpassa um fio condutor político-profético: a política entendida como expressão do amor pelos povos e instrumento da construção do bem comum. Sem temor, os bispos fizeram uma denúncia profética das estruturas de exclusão: da violência institucionalizada, das estruturas de pecado (Medellín-Puebla) da "cultura do descarte" (Aparecida). Em todas as conferências se fez uma defesa sistemática e ininterrupta dos direitos humanos, da dignidade e da justiça. A Igreja se coloca, para além das ideologias dominantes, como mediadora, defensora e construtora da paz e promotora de diálogo.

Deve se destacar um permanente compromisso social com os deserdados do mundo, os colocados à margem, os sofredores, os pobres, propondo além de reformas conjunturais, mudanças estruturais, para superar situações históricas de injustiça institucionalizadas. A Igreja assumiu uma profunda dimensão profética, diante de estruturas que contradizem o Evangelho, diante de pobrezas que são um escândalo teológico, uma realidade que mesmo com quinhentos anos de evangelização, mantém injustiças que clamam aos céus – as conferências são profundamente marcadas pela opção preferencial pelos pobres como sujeitos da evangelização. As conferências demonstraram o rosto latino-americano da Igreja, como afirma Aparecida. Voltaram-se para o pobre porque veem no rosto do pobre o rosto sofredor de Cristo.

Tal posição revela-se não somente profundamente profética, mas oferece para a Igreja de todo o mundo um caminho e uma mensagem que passou a ecoar por outros continentes. Isto pode-se comprovar quando logo depois de Aparecida, o Cardeal Jorge Francisco Bergoglio, principal redator e artífice do documento, é eleito Papa, sucedendo Bento XVI. A força dos documentos da Igreja

latino-americana aparecerá em seu pontificado, por exemplo, quando na Exortação Apostólica Evangelii Gaudium, indicando como seria seu pontificado, cita ao menos 13 vezes explicitamente as conferências do CELAM. A Igreja "em saída" encontra em Medellin e Aparecida muitos pontos de identificação. A globalização profundamente criticada em Aparecida, recebeu do Papa Francisco, um tom severo quando lhe atribuiu uma marca que se difundiu mundialmente: a globalização da indiferença.

Na continuidade histórica, a América que nunca tivera um papa, agora tem um segundo que, embora nascido no norte, traz as características de quem viveu a pobreza e as agruras de uma Diocese pobre no Peru: Leão XIV. Em sua tocante exortação apostólica, Dilexi te, também cita explicitamente, seis vezes, os documentos do CELAM e mostra uma profunda sintonia com o Papa Francisco. A citação feita por Leão XIV, na última parte da sua Exortação, traz as duas dimensões – profética e antropológica – dos documentos do episcopado latino-americano: "está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com a sua pobreza" (Aparecida, n. 392).

Enfim, na mensagem final, os Bispos escreveram:

> As agudas diferenças entre ricos e pobres nos convidam a trabalhar com maior empenho para ser discípulos que sabem partilhar a mesa da vida, mesa de todos os filhos e filhas do Pai, mesa aberta, inclusiva, na qual não falte ninguém. Por isso, reafirmamos nossa opção preferencial e evangélica pelos pobres (Aparecida, p.271).

Que se realize aquilo que os bispos ao concluir a reunião em Aparecida profeticamente aspiravam: Que a América Latina e o Caribe além do Continente da esperança, abram caminhos para a civilização do amor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CELAM. *Documento de Medellín:* Presença da Igreja na Atual Transformação da América Latina – à luz do Concílio Vaticano II. Disponível em: https://pjmp.org/subsídios_arquivos/CNBB/Medellin-1968-2CELAM-PORTUGUES. Acesso em: jan de 2026.

CELAM. Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da Conferência de Puebla. São Paulo: Paulinas, 1979.

CELAM. Santo Domingo. IV Conferência do Episcopado Latino-Americano. Petrópolis: Vozes, 4ª. Ed. 1993.

CELAM. Documento de Aparecida. Brasilia: CNBB, 2007.

LEÃO XIV. Dilexi te. São Paulo: Loyola, 2025.

VATICANO. Concilio Vaticano II. Compêndio do Vaticano II. Gaudium et Spes. Petrópolis: Vozes, Ed. 24, 2000.

Revista Teopráxis

Artigo

ISSN On-line: 2763-5201
https://doi.org/10.52451/grk5ma65

INOVAÇÃO SOCIAL NO TERCEIRO SETOR: A EXPERIÊNCIA DO RECONHECIMENTO NAS PRÁTICAS DO INSTITUTO PE. VILSON GROH (2020–2024)

Social Innovation in the Third Sector: The Experience of Recognition in the Practices of the Fr. Vilson Groh Institute (2020–2024)

Vilson Groh*
romero@redeivg.org.br

Nei Antonio Nunes**
romero@redeivg.org.br
https://orcid.org/0000-0003-2744-9206

Adriana Laffin***
adriana@apoiocomunicacao.com.br

*Sacerdote católico, educador e articulador social com mais de 40 anos de atuação nas periferias de Florianópolis, Santa Catarina. Doutor Honoris Causa pela Universidade do Sul de Santa Catarina (2024) e pela Universidade Federal de Santa Catarina (2025), é mestre em Educação pela UFSC e bacharel em Teologia pelo Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC).

**Doutorado em Sociologia Política, mestrado em Educação e bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Realizou estágio doutoral na modalidade sanduíche na Universidade do Porto, em Portugal. Estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC. É professor do Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul).

***Jornalista formada pela Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul), com MBA em Comunicação Empresarial e em Gestão de Crises.

Recebido em: 23/03/2026
Aprovado em: 20/05/2026

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

Resumo: Este estudo tem como objetivo analisar de que forma as ações desenvolvidas pelo Instituto Pe. Vilson Groh (IVG) podem ser compreendidas como práticas de inovação social, considerando sua contribuição para a promoção da identidade e reconhecimento de sujeitos, individual e coletivamente, em territórios de maior vulnerabilidade social. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa exploratória, com abordagem qualitativa e delineamento na forma de estudo de caso único, fundamentada em análise documental longitudinal dos relatórios institucionais do IVG referentes ao período de 2020 a 2024. Como procedimento complementar, foram realizadas conversas institucionais consentidas com membros e participantes da organização, utilizadas exclusivamente para contextualização interpretativa das evidências documentais. Os dados foram analisados por meio da técnica de análise de conteúdo, conforme Bardin (2011), orientada pela categoria analítica do reconhecimento. Os resultados evidenciam um processo consistente de consolidação institucional e ampliação do impacto social ao longo do período analisado, culminando no alcance de mais de 19 mil pessoas em 2024 por meio de programas educacionais, socioeducativos e comunitários. Observa-se que as práticas desenvolvidas contribuem para o fortalecimento da autonomia, da identidade e da participação social dos sujeitos atendidos, ao mesmo tempo em que a atuação em rede amplia o alcance, a eficácia e a sustentabilidade das intervenções sociais. Conclui-se que o Instituto Pe. Vilson Groh constitui um caso consistente de inovação social no terceiro setor brasileiro, evidenciando o papel estratégico das organizações da sociedade civil na promoção do desenvolvimento humano e na redução das desigualdades estruturais.
Palavras-chave: inovação social; terceiro setor; inclusão social; empoderamento; reconhecimento.

Abstract: This study aims to analyze how the actions developed by the Instituto Pe. Vilson Groh (IVG) can be understood as practices of social innovation, considering their contribution to the promotion of identity and recognition of individuals, both individually and collectively, in territories marked by greater social vulnerability. Methodologically, this is an exploratory study with a qualitative approach and a single case study design, grounded in a longitudinal documentary analysis of IVG's institutional reports covering the period from 2020 to 2024. As a complementary procedure, consented institutional conversations were conducted with members and participants of the organization, used exclusively to provide

interpretative contextualization of the documentary evidence. Data were analyzed using content analysis techniques, in accordance with Bardin (2011), guided by the analytical category of recognition. The results reveal a consistent process of institutional consolidation and expansion of social impact throughout the analyzed period, culminating in reaching more than 19,000 people in 2024 through educational, socio-educational, and community-based programs. The findings indicate that the practices developed contribute to strengthening the autonomy, identity, and social participation of the individuals served, while network-based action enhances the reach, effectiveness, and sustainability of social interventions. It is concluded that Instituto Pe. Vilson Groh represents a consistent case of social innovation within the Brazilian third sector, highlighting the strategic role of civil society organizations in promoting human development and reducing structural inequalities.
Keywords: social innovation; third sector; empowerment; social inclusion; recognition.

INTRODUÇÃO

As transformações sociais, econômicas e institucionais observadas nas últimas décadas têm intensificado o debate acerca das desigualdades estruturais que atravessam as sociedades contemporâneas, especialmente no que se refere ao acesso desigual a oportunidades educacionais, econômicas e sociais. Fenômenos como a persistência da pobreza, a exclusão social e a limitação no acesso a direitos fundamentais evidenciam as fragilidades dos modelos tradicionais de desenvolvimento, reforçando a necessidade de estratégias capazes de promover inclusão social e desenvolvimento humano de forma estruturada e sustentável.

Nesse contexto, as organizações da sociedade civil assumem papel crescente na formulação e implementação de respostas inovadoras a problemas sociais complexos. Essas organizações atuam, frequentemente, em territórios marcados por vulnerabilidades sociais, desenvolvendo práticas que buscam não apenas atender demandas imediatas, mas promover processos estruturantes de transformação social. É nesse cenário que emerge a concepção de inovação social, compreendida como o desenvolvimento de soluções, práticas ou modelos organizacionais capazes de responder a necessidades sociais de forma mais eficaz, equitativa e sustentável, ao mesmo tempo em que fortalece as potencialidades individuais e coletivas de impacto social dos sujeitos envolvidos (Bignetti, 2011; Mulgan et al., 2007; Moulart et al., 2013; Phillips et al., 2015; Howaldt et al., 2016; Shier et al., 2019).

Embora a literatura sobre inovação social avance conceitualmente, ainda são limitados os estudos empíricos longitudinais baseados em evidências documentais sistemáticas no contexto do terceiro setor brasileiro. Ao analisar relatórios institucionais do IVG produzidos entre 2020 e 2024, este estudo contribui para reduzir essa lacuna ao evidenciar como práticas orientadas ao reconhecimento – geradoras de empoderamento e inclusão – se organizam como estratégia institucional e se expressam em indicadores de alcance e continuidade de maiores níveis de emancipação.

Diferentemente da inovação tradicional, historicamente associada à geração de valor econômico e à competitividade de mercado (Schumpeter, 1985; OCDE, 2005), a inovação social orienta-se pela geração de valor social, promovendo processos de inclusão, reconhecimento e empoderamento. Essa perspectiva amplia o entendimento da inovação ao incorporá-la como instrumento de transformação social, especialmente relevante em contextos caracterizados por desigualdades persistentes e limitações estruturais no acesso a direitos e oportunidades.

Entre as dimensões centrais da inovação social, destacam-se os processos de reconhecimento geradores de empoderamento e inclusão social. O reconhecimento, conforme proposto por Honneth (2009), constitui elemento fundamental para a construção da identidade e da autonomia dos sujeitos, sendo condição necessária para sua participação emancipada na vida social. Constitutivo do reconhecimento e parte do processo emancipatório, o empoderamento refere-se ao processo por meio do qual os indivíduos ampliam suas capacidades de ação e desenvolvem autonomia, fortalecendo sua capacidade de intervir em suas próprias trajetórias. E a inclusão social relaciona-se diretamente à ampliação das capacidades e das liberdades individuais, permitindo que os sujeitos participem de forma efetiva da vida social, educacional e econômica (Huisman, 2004; Brym et al., 2010; Dortier, 2010; Canto-Sperber, 2013).

No Brasil, as organizações do terceiro setor desempenham papel estratégico na promoção desses processos, especialmente em territórios marcados por vulnerabilidade social. Por meio de programas educacionais, socioeducativos e comunitários, essas instituições contribuem para o fortalecimento das capacidades individuais e coletivas, promovendo trajetórias de desenvolvimento humano e inclusão social. Nesse sentido, investigar as práticas desenvolvidas por essas organizações permite compreender como a inovação social se materializa em contextos institucionais concretos e quais são seus impactos nos processos de transformação social.

É nesse contexto que se insere o Instituto Pe. Vilson Groh (IVG), organização da sociedade civil com sede em Florianópolis, Santa Catarina, cuja atuação se orienta pela promoção da inclusão social e do desenvolvimento humano de populações em situação de vulnerabilidade social. Por meio de uma rede de organizações parceiras e da implementação de programas educacionais e socioeducativos, o Instituto desenvolve ações voltadas à formação humana, ao fortalecimento das capacidades individuais e à ampliação das oportunidades educacionais e sociais dos sujeitos atendidos.

Diante desse cenário, a presente pesquisa é orientada pela seguinte questão norteadora: de que forma as ações desenvolvidas pelo Instituto Pe. Vilson Groh, no período de 2020 a 2024, podem ser compreendidas como práticas de inovação social, considerando sua contribuição para a promoção do reconhecimento gerador do empoderamento e da inclusão social?

O objetivo geral do estudo consiste em analisar se e em que medida as ações desenvolvidas pelo Instituto Pe. Vilson Groh podem ser caracterizadas como práticas de inovação social, considerando seus fundamentos institucionais, suas estratégias de atuação e seus impactos nos processos de inclusão social e desenvolvimento humano. Para tanto, foi adotado um recorte temporal compreendido entre os anos de 2020 e 2024, período que permite examinar a evolução institucional e a consolidação das práticas desenvolvidas pela organização em um contexto marcado por transformações sociais significativas, incluindo os impactos decorrentes da pandemia de Covid-19.

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa caracteriza-se como um estudo exploratório, com abordagem qualitativa e delineamento na forma de estudo de caso único, tendo como unidade de análise o Instituto Pe. Vilson Groh. A investigação fundamenta-se predominantemente na análise documental longitudinal dos relatórios institucionais da organização, complementada por conversas institucionais consentidas com membros e participantes, utilizadas exclusivamente para contextualização interpretativa das evidências documentais.

A relevância científica deste estudo reside na contribuição para o avanço do conhecimento sobre a inovação social no contexto do terceiro setor brasileiro, especialmente no que se refere à compreensão dos processos institucionais que contribuem para a promoção do reconhecimento como condição para o empoderamento e a inclusão social. Do ponto de vista social, o estudo contribui para evidenciar o papel estratégico das organizações da sociedade civil na promoção do desenvolvimento humano e no enfrentamento das desigualdades estruturais.

Além desta introdução, o artigo está estruturado em cinco seções. A segunda seção apresenta a fundamentação teórica sobre inovação e inovação social. A terceira seção descreve os procedimentos metodológicos adotados. A quarta seção apresenta os resultados e discussões. A quinta seção apresenta a análise integrada dos resultados. Por fim, a sexta seção apresenta as considerações finais do estudo.

1 INOVAÇÃO E INOVAÇÃO SOCIAL

A inovação constitui um dos principais vetores de transformação econômica e social nas sociedades contemporâneas. Tradicionalmente associada ao desenvolvimento tecnológico e à competitividade econômica, a inovação passou a ocupar papel central na compreensão das dinâmicas de crescimento, produtividade e transformação estrutural dos sistemas produtivos e institucionais (Drucker, 1987; OCDE, 2005).

O economista Joseph Schumpeter é amplamente reconhecido como o principal formulador da teoria econômica da inovação. Para Schumpeter (1985), o desenvolvimento econômico ocorre por meio de um processo dinâmico denominado "destruição criativa", no qual novas tecnologias, produtos, processos e modelos organizacionais substituem estruturas existentes, promovendo transformações estruturais na economia. Nesse sentido, a inovação constitui elemento essencial do capitalismo, sendo responsável pela renovação contínua dos sistemas produtivos e pela criação de novas oportunidades econômicas no âmbito do mercado. Schumpeter (1985) identifica cinco formas fundamentais de inovação: a introdução de novos produtos, a implementação de novos métodos de produção, a abertura de novos mercados, o acesso a novas fontes de matéria-prima e a reorganização de setores econômicos. Essa abordagem estabelece a inovação como elemento estruturante da dinâmica econômica, diretamente associada à ação empreendedora e à geração de valor econômico.

Posteriormente, o conceito de inovação foi ampliado para além da dimensão tecnológica. Drucker (1987) argumenta que a inovação constitui um instrumento fundamental do empreendedorismo, podendo ocorrer não apenas por meio do desenvolvimento tecnológico, mas também por meio de novas formas de organização, gestão e criação de valor. Essa perspectiva contribuiu para ampliar a compreensão da inovação como fenômeno multidimensional, incorporando dimensões organizacionais, institucionais e sociais.

No âmbito institucional, o Manual de Oslo, publicado pela Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE, 2005), consolidou uma definição amplamente utilizada

na literatura acadêmica, definindo inovação como a implementação de um produto, processo, método organizacional ou modelo de negócio novo ou significativamente melhorado. Essa definição amplia o conceito de inovação, reconhecendo que as transformações institucionais e organizacionais também constituem formas relevantes de inovação.

Entretanto, a partir das últimas décadas do século XX e no limiar do novo século, observa-se uma ampliação significativa do conceito de inovação, incorporando e expandindo sua dimensão social. Esse movimento está diretamente relacionado à crescente percepção de que os modelos tradicionais de desenvolvimento, orientados predominantemente pela lógica de mercado, mostraram-se insuficientes para responder a desafios sociais complexos, como desigualdade, exclusão social e vulnerabilidade estrutural (Polanyi, 2012; Moulaert et al., 2013; Howaldt et al., 2016).

Nesse contexto, emerge a noção de inovação social, que desloca o foco da inovação da geração exclusiva de valor econômico para a geração de valor social. A inovação social refere-se ao desenvolvimento e à implementação de novas práticas, modelos organizacionais ou estratégias que respondem a necessidades sociais e contribuem para a melhoria das condições de vida dos indivíduos e comunidades (Mulgan et al., 2007; Phillips et al., 2015; Van Wijk et al., 2019; Mildenberger et al., 2020).

Segundo Bignetti (2011), a inovação social pode ser compreendida como o resultado da aplicação do conhecimento a necessidades sociais por meio da participação e da cooperação entre diferentes atores sociais, gerando soluções duradouras e capazes de promover transformação social. Essa definição enfatiza o caráter coletivo e relacional da inovação social, destacando sua capacidade de promover mudanças estruturais nas relações sociais.

De forma complementar, Phills, Deiglmeier e Miller (2008) destacam que a inovação social envolve soluções que são mais eficazes, eficientes e sustentáveis do que alternativas existentes, gerando valor principalmente para a sociedade como um todo, e não apenas para organizações ou indivíduos específicos. Essa perspectiva reforça o caráter transformador da inovação social, destacando seu potencial de promover inclusão social e fortalecimento do capital social.

Howaldt e Schwarz (2010) argumentam que a inovação social consiste na criação de novas práticas sociais que contribuem para a resolução de problemas sociais e promovem mudanças nas estruturas institucionais e nas relações sociais. Essa abordagem enfatiza que a inovação social não se limita à criação de novas soluções técnicas, mas envolve a transformação das práticas sociais e das estruturas institucionais existentes.

Da mesma forma, Moulaert et al. (2013) destacam que a inovação social está diretamente associada à promoção da inclusão social, à ampliação das capacidades individuais e ao fortalecimento das comunidades. Nesse sentido, a inovação social constitui um instrumento fundamental para o enfrentamento das desigualdades sociais e para a promoção do desenvolvimento humano.

Sob uma perspectiva sociológica, Polanyi (2012) contribui para essa discussão ao demonstrar que os sistemas econômicos estão profundamente inseridos nas estruturas sociais, sendo impossível compreender os processos econômicos dissociados de seus contextos sociais. Em certa medida, essa compreensão reforça a importância da inovação social como mecanismo capaz de promover

transformações que transcendam a lógica puramente econômica, incorporando dimensões sociais e institucionais (Moulaert et al., 2005; Phills et al., 2008; Aoo et al., 2019; Lee et al., 2021).

Nesse sentido, a inovação social pode ser compreendida como uma ampliação do paradigma tradicional da inovação, ao mesmo tempo em que o transcende, ao incorporar dimensões sociais, institucionais e humanas em seus processos e resultados. Enquanto a inovação tradicional está orientada predominantemente à geração de valor econômico, a inovação social orienta-se pela promoção do desenvolvimento humano, da inclusão social e da transformação das condições sociais dos indivíduos e comunidades.

No contexto do terceiro setor, a inovação social assume papel particularmente relevante. As organizações da sociedade civil frequentemente atuam em contextos caracterizados por vulnerabilidade social e exclusão estrutural, desenvolvendo práticas que contribuem para o fortalecimento das capacidades individuais e coletivas e para a promoção da inclusão social.

Nesse sentido, investigar as práticas desenvolvidas por organizações do terceiro setor permite compreender como a inovação social se materializa em contextos institucionais concretos e quais são seus impactos na promoção do desenvolvimento humano e da inclusão social. A análise das práticas desenvolvidas pelo Instituto Pe. Vilson Groh, objeto deste estudo, permite examinar como estratégias institucionais orientadas à formação humana e ao fortalecimento das capacidades individuais podem ser compreendidas como práticas de inovação social, contribuindo para a promoção do reconhecimento como impulsionador do empoderamento e da inclusão social.

Neste estudo, a inovação social é compreendida como processo institucional capaz de produzir transformação emancipatória e, assim, ampliação de capacidades, sendo operacionalizada analiticamente pela dimensão do reconhecimento (dignidade/pertencimento), que gera o empoderamento (autonomia/consciência crítica) e a inclusão social (acesso a direitos e participação).

2.1 RECONHECIMENTO (EMPODERAMENTO E INCLUSÃO SOCIAL): APORTES TEÓRICOS E EVIDÊNCIAS EMPÍRICAS À LUZ DOS RELATÓRIOS INSTITUCIONAIS (2020–2024) E DA EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *DILEXI TE*

Mutatis mutandis, as contribuições filosóficas e sociopolíticas sobre reconhecimento, empoderamento e inclusão social, soma-se, de modo fecundo, a reflexão oriunda da Doutrina Social da Igreja, que historicamente também tem oferecido uma leitura crítica das desigualdades estruturais e das formas de exclusão produzidas pelos modelos econômicos e políticos hegemônicos. Desde o final do século XIX, com a encíclica *Rerum Novarum*, de Papa Leão XIII (1891), a Igreja reconhece que a pobreza e a marginalização social não constituem meros acidentes individuais, mas são frequentemente consequência de estruturas sociais injustas que limitam o acesso à dignidade e aos direitos fundamentais.

Essa tradição é aprofundada na contemporaneidade pela Exortação Apostólica *Dilexi Te*, do Santo Padre Leão XIV, que reafirma o amor preferencial pelos pobres como imperativo ético, espiritual e social. Nesse documento, o pontífice sustenta que o amor aos pobres não pode

restringir-se à assistência material, mas deve orientar-se à promoção integral da pessoa humana, reconhecendo sua dignidade, sua capacidade de protagonismo e seu direito à participação plena na vida social. Segundo Leão XIV, o verdadeiro compromisso com os pobres implica criar condições concretas para que deixem de ser objetos de assistência e passem a constituir-se como sujeitos ativos de sua própria história, o que estabelece uma relação direta com a categoria do reconhecimento, que pode se materializar em formas de empoderamento e inclusão social.

Sob essa perspectiva, o reconhecimento constitui o fundamento ético da inclusão social, pois implica reconhecer o outro como sujeito dotado de dignidade intrínseca e potencial transformador. Em aspectos importantes, essa compreensão converge com a ideia de reconhecimento proposta por Honneth (2009), segundo a qual a constituição da identidade e da autonomia individual depende de relações sociais baseadas no respeito, na valorização e na reciprocidade. A ausência de reconhecimento, por sua vez, produz formas de exclusão que comprometem não apenas as condições materiais de existência, mas também a autoestima e a capacidade de ação dos sujeitos.[1]

A Exortação *Dilexi Te* reforça essa perspectiva ao afirmar que o amor aos pobres exige mais do que compaixão, exigindo justiça, inclusão e a criação de oportunidades reais de desenvolvimento humano. Nesse sentido, o empoderamento assume papel importante, sendo compreendido como processo por meio do qual as pessoas desenvolvem capacidades, ampliam sua autonomia e tornam-se protagonistas de suas trajetórias. Tal concepção dialoga diretamente com a ideia de emancipação social, a qual depende do desenvolvimento da consciência crítica e da participação ativa dos sujeitos na transformação de suas próprias realidades (Dortier, 2010; Canto-Sperber, 2013).

No que se refere à inclusão social, tanto a Doutrina Social da Igreja quanto o constructo do reconhecimento convergem ao afirmar que a inclusão não se limita ao acesso a recursos materiais, mas envolve a participação efetiva dos sujeitos nos processos sociais, educacionais, econômicos e políticos. A inclusão, portanto, constitui um processo estrutural que pressupõe o reconhecimento da dignidade humana, o fortalecimento das capacidades individuais e a criação de condições institucionais que favoreçam a participação e o desenvolvimento social (Huisman, 2004; Brym et al., 2010).

Assim sendo, o reconhecimento, no que tange à exortação por maior nível de justiça social e emancipação individual e coletiva, encontra assento na Doutrina Social da Igreja,

1 No âmbito do reconhecimento, o amor e a solicitude constituem o círculo das relações primárias, formado pela família e pelos amigos. Há um segundo momento do reconhecimento, correspondente à esfera das relações jurídicas e sociais, fundada na consideração e no respeito. Por fim, identifica-se um terceiro estágio, caracterizado pela solidariedade, vivenciada em coletividades diversas, como associações e corporações. Nesse terceiro momento, o reconhecimento de cada sujeito encontra-se intrinsecamente vinculado à estima recíproca. Embora apresentem especificidades, esses três momentos não se encontram dissociados, o que revela que o desejo de reconhecimento, por parte do sujeito, perpassa as esferas das relações pessoais e afetivas, da prática profissional e da vida cultural e política (Honneth, 2009). A retomada que Honneth empreende de teses do Idealismo Alemão (Dudley, 2021) não deve ser interpretada como abandono, do ponto de vista da análise do reconhecimento, das condições necessárias ao desenvolvimento da identidade subjetiva e social, como revelam seus escritos (Honneth, 2009; 2015). Além disso, o diálogo crítico e profícuo que Fraser estabelece com a obra de Honneth revela, entre outros aspectos, o resgate da noção de reconhecimento na interface com temas centrais da Economia Política. Ao mesmo tempo em que procura evitar, sob o ponto de vista analítico, as armadilhas reducionistas do economicismo e do culturalismo identitário, Fraser reforça a tese de que a justiça social não deve prescindir, de forma concomitante, do reconhecimento e da redistribuição econômica (Fraser, 2002). Na pesquisa ora apresentada, será considerada essa dupla dimensão, o que permitirá compreender o empoderamento e a inclusão social como dimensões constitutivas do reconhecimento.

especialmente na Exortação *Dilexi*. Torna-se perceptível, desse modo, a relação entre o processo de formação do reconhecimento (subjetivo e social) e o empoderamento e a inclusão social. Articulados, reconhecimento e empoderamento efetivam formas inclusivas e emancipatórias de afirmação de direitos, de promoção da justiça social e de ampliação da mobilidade econômica, entre outras dimensões. Projetos de impacto social, como aqueles realizados pelo IVG, podem gerar reconhecimento e, consequentemente, promover empoderamento e inclusão social de indivíduos e comunidades, justamente por contribuírem para a efetivação das condições necessárias ao alcance das três dimensões do reconhecimento - subjetiva, formal e solidária - ampliando, desse modo, os níveis de emancipação.

Essa fundamentação teórica encontra correspondência empírica nas ações desenvolvidas pelo Instituto Pe. Vilson Groh (IVG), conforme evidenciado em seus relatórios institucionais anuais referentes ao período de 2020 a 2024. A análise longitudinal desses documentos revela não apenas a expansão quantitativa das ações desenvolvidas, mas também a consolidação de uma abordagem orientada à promoção do reconhecimento, do empoderamento e da inclusão social.

O Relatório Institucional de 2020 evidencia a continuidade das ações educacionais e comunitárias, mesmo diante dos desafios impostos pela pandemia de Covid-19, demonstrando a capacidade de adaptação institucional e o compromisso com a manutenção dos vínculos sociais e educativos (IVG, 2020). Esse período representou um momento crítico, no qual as ações desenvolvidas contribuíram para mitigar os efeitos sociais da crise, reforçando o papel da instituição como agente de proteção social.

Nos relatórios de 2021 e 2022, observa-se a ampliação gradual das atividades e o fortalecimento das parcerias institucionais, evidenciando um processo de consolidação organizacional e de expansão do alcance social das iniciativas desenvolvidas (IVG, 2021; 2022). Esse processo contribuiu para o fortalecimento das capacidades individuais e coletivas dos sujeitos atendidos, favorecendo sua inserção em trajetórias educacionais e sociais mais amplas.

O Relatório Institucional de 2023 destaca o aprofundamento das estratégias de articulação em rede, envolvendo organizações da sociedade civil, instituições educacionais, setor público e iniciativa privada (IVG, 2023). Essa articulação amplia o alcance das ações e fortalece os processos de inclusão social, ao promover a integração dos sujeitos em diferentes esferas da vida social.

Por sua vez, o Relatório Institucional de 2024 evidencia a consolidação dessas práticas e o alcance ampliado das ações desenvolvidas, com impacto direto e indireto sobre milhares de pessoas na região da Grande Florianópolis (IVG, 2024). Os dados demonstram não apenas a expansão quantitativa das ações, mas também sua contribuição qualitativa para o fortalecimento das trajetórias educacionais, profissionais e sociais dos sujeitos atendidos.

A análise desses relatórios revela que as práticas desenvolvidas pelo Instituto Pe. Vilson Groh (IVG) transcendem a lógica assistencialista, configurando-se como estratégias orientadas ao desenvolvimento humano, à promoção da autonomia e à inclusão social. Essa abordagem encontra profunda consonância com os princípios éticos e sociais apresentados na Exortação Apostólica

Dilexi Te, que destaca a necessidade de promover o reconhecimento por meio da afirmação do pertencimento, da dignidade, da autonomia e do protagonismo dos pobres como elementos centrais da justiça social.

Nesse sentido, as ações desenvolvidas pelo Instituto Pe. Vilson Groh (IVG) podem ser compreendidas como práticas concretas de inovação social, na medida em que contribuem para a transformação das condições sociais dos sujeitos atendidos, promovendo reconhecimento, empoderamento e inclusão social. Ao articular formação educacional, fortalecimento comunitário e desenvolvimento humano, a instituição contribui para a construção de trajetórias de emancipação individual e coletiva, reafirmando o papel das organizações do terceiro setor como agentes estratégicos na promoção da justiça social e na redução das desigualdades estruturais.

A referência à Doutrina Social da Igreja é utilizada como marco ético-normativo complementar, não como evidência empírica, articulando-se às categorias sociopolíticas de reconhecimento e justiça social.

2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A presente pesquisa caracteriza-se como um estudo exploratório, com abordagem qualitativa e delineamento na forma de estudo de caso único, tendo como unidade de análise o Instituto Pe. Vilson Groh (IVG), organização da sociedade civil com sede em Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. A opção pelo estudo exploratório justifica-se pela necessidade de aprofundar a compreensão acerca das práticas de inovação social desenvolvidas pela instituição, especialmente no que se refere às dimensões de reconhecimento, empoderamento e inclusão social. Conforme Gil (2008), a pesquisa exploratória permite ampliar o entendimento sobre fenômenos sociais complexos ainda em processo de consolidação teórica, possibilitando o desenvolvimento de análises interpretativas fundamentadas em evidências empíricas.

A abordagem qualitativa foi adotada por possibilitar a análise interpretativa de fenômenos sociais em seu contexto real, considerando suas dimensões institucionais, sociais e históricas. Segundo Minayo (2014), a pesquisa qualitativa permite compreender processos sociais complexos por meio da análise de significados, práticas e estruturas sociais, sendo particularmente adequada para estudos que investigam organizações sociais e processos de transformação social.

O delineamento metodológico fundamenta-se no estudo de caso único, estratégia considerada apropriada quando se busca compreender fenômenos contemporâneos em profundidade e em seu contexto real, especialmente quando as fronteiras entre o fenômeno e o contexto não estão claramente definidas (Yin, 2015). A escolha do Instituto Pe. Vilson Groh como unidade de análise justifica-se por sua relevância institucional, pela consistência de sua atuação social e pela disponibilidade de registros institucionais sistematizados ao longo do período investigado, permitindo a análise longitudinal de suas práticas e impactos sociais.

A coleta de dados baseou-se predominantemente na análise documental de fontes

primárias institucionais, especialmente os relatórios institucionais anuais do Instituto Pe. Vilson Groh referentes aos anos de 2020, 2021, 2022, 2023 e 2024. Esses relatórios constituem documentos formais produzidos sistematicamente pela organização, contendo informações sobre sua estrutura institucional, programas desenvolvidos, público atendido, estratégias de atuação e impactos sociais alcançados.

A análise documental constitui técnica amplamente utilizada na pesquisa qualitativa, permitindo o acesso a evidências empíricas produzidas no contexto organizacional. Conforme Cellard (2008), os documentos institucionais representam fontes relevantes de dados, pois expressam práticas organizacionais, diretrizes institucionais e resultados das ações desenvolvidas. A utilização desses documentos permitiu realizar uma análise longitudinal das práticas institucionais, possibilitando identificar padrões de atuação, processos de consolidação institucional e evidências relacionadas aos impactos sociais promovidos pela organização ao longo do período investigado.

Como procedimento complementar de contextualização institucional, foram realizadas conversas institucionais consentidas com membros e participantes vinculados ao Instituto Pe. Vilson Groh. Essas interações tiveram caráter exclusivamente contextual e interpretativo, não sendo utilizadas como fonte sistemática de coleta de dados empíricos. Sua finalidade foi contribuir para a compreensão do contexto institucional e das práticas descritas nos documentos analisados, sem constituir técnica formal de coleta de dados primários.

A análise dos dados foi realizada por meio da técnica de análise de conteúdo, conforme proposta por Bardin (2011), que consiste em um conjunto de procedimentos sistemáticos e objetivos de análise das comunicações, permitindo identificar categorias, padrões e significados relevantes para a investigação. Esse método permite interpretar conteúdos documentais de forma rigorosa, possibilitando a articulação entre os dados empíricos e o referencial teórico adotado.

As unidades de registro corresponderam a trechos descritivos e analíticos dos relatórios referentes a programas, público atendido, parcerias, objetivos formativos e indicadores de alcance. A categorização seguiu o eixo: reconhecimento (dignidade, pertencimento e reposicionamento como sujeito de direitos) como gerador do empoderamento (autonomia, protagonismo e ampliação de capacidades) e da inclusão social (acesso a oportunidades, participação e integração a redes educacionais e comunitárias).

O processo de análise seguiu as três etapas fundamentais propostas por Bardin (2011): pré-análise, exploração do material e tratamento e interpretação dos resultados. Na etapa de pré-análise, foi realizada a organização e a leitura flutuante dos relatórios institucionais, visando à familiarização com o material. Na etapa de exploração do material, foram identificadas unidades de registro e unidades de contexto relacionadas às categorias analíticas da pesquisa. Por fim, na etapa de tratamento e interpretação, os dados foram analisados à luz do referencial teórico sobre inovação social, reconhecimento (empoderamento e inclusão social).

As categorias analíticas utilizadas foram definidas com base no referencial teórico adotado, compreendendo a dimensão do reconhecimento (Honneth, 2009; 2015; Fraser, 2002) impulsionador do empoderamento e da inclusão social (Huisman, 2004; Brym et al., 2010; Dortier,

2010; Canto-Sperger, 2013), articulada ao conceito de inovação social (Bignetti, 2011; Mulgan et al., 2007; Moulart et al., 2013; Phillips et al., 2015; Howaldt et al., 2016; Shier et al., 2019). Essas categorias orientaram a análise dos dados documentais, permitindo identificar evidências empíricas relacionadas às práticas institucionais e seus impactos sociais.

No que se refere aos critérios de rigor científico, foram adotados procedimentos que asseguram a validade e a confiabilidade da pesquisa. A validade do constructo foi fortalecida pela utilização de documentos institucionais formais e sistematicamente produzidos, enquanto a validade interna foi assegurada pela análise longitudinal dos dados, permitindo identificar padrões consistentes ao longo do tempo. A confiabilidade da pesquisa foi garantida pela descrição detalhada dos procedimentos metodológicos adotados, possibilitando a replicabilidade do estudo (Yin, 2015).

Como limitação, destaca-se que a pesquisa se baseia predominantemente em documentos institucionais produzidos pela própria organização, o que pode refletir sua perspectiva institucional. No entanto, a utilização de documentos formais, públicos e produzidos sistematicamente ao longo do tempo contribui para a consistência e a confiabilidade das evidências analisadas. Além disso, o estudo de caso único não permite generalização estatística dos resultados, mas possibilita a generalização analítica, contribuindo para o avanço teórico e para a compreensão aprofundada do fenômeno investigado (Yin, 2015).

Apesar dessas limitações, os procedimentos metodológicos adotados permitiram realizar uma análise consistente e rigorosa das práticas desenvolvidas pelo Instituto Pe. Vilson Groh, possibilitando compreender de que forma suas ações contribuem para a promoção do reconhecimento, do empoderamento e da inclusão social, configurando-se como práticas de inovação social no contexto do terceiro setor brasileiro.

Embora o estudo não permita generalização estatística, os resultados contribuem para a generalização analítica do fenômeno investigado, conforme proposto por Yin (2015), ao permitir o refinamento conceitual da inovação social no contexto do terceiro setor.

3 RESULTADOS E DISCUSSÕES

O Instituto Pe. Vilson Groh (IVG), fundado em 2011, constitui-se como uma organização da sociedade civil cuja atuação se orienta pela promoção do desenvolvimento humano, da inclusão social e do fortalecimento das capacidades individuais e coletivas de populações em situação de vulnerabilidade social. Sua atuação territorial concentra-se predominantemente na região da Grande Florianópolis, contexto marcado por desigualdades socioeconômicas estruturais, precariedade no acesso a direitos sociais e limitações nas oportunidades educacionais e profissionais. Nesse cenário, a instituição desenvolve programas educacionais, socioeducativos e comunitários que visam não apenas mitigar efeitos imediatos da vulnerabilidade social, mas promover processos estruturantes de transformação social, alinhando-se às concepções contemporâneas de inovação social discutidas até aqui, que enfatizam o desenvolvimento de soluções capazes de transformar relações sociais e ampliar capacidades humanas (Bignetti, 2011; Mulgan et al., 2007; Moulaert et al., 2013; Phillips et

al., 2015; Howaldt et al., 2016; Shier et al., 2019).

A análise longitudinal dos relatórios institucionais referentes ao período de 2020 a 2024 evidencia um processo consistente de consolidação institucional e ampliação progressiva do impacto social promovido pela organização. Esse período revela não apenas a continuidade das ações institucionais, mas também o fortalecimento de sua capacidade organizacional, sua adaptação a contextos adversos e sua crescente relevância como agente promotor de inclusão social.

No ano de 2020, em decorrência da pandemia de Covid-19, as populações em situação de vulnerabilidade social foram particularmente afetadas pela interrupção de atividades educacionais, pela redução da renda familiar e pelo agravamento das desigualdades sociais. Nesse contexto, os relatórios institucionais indicam que o Instituto Pe. Vilson Groh manteve suas atividades e adaptou suas estratégias de atuação, garantindo a continuidade dos programas educacionais e socioeducativos e contribuindo para a preservação dos vínculos institucionais e comunitários (IVG, 2020). Essa capacidade adaptativa evidencia a resiliência institucional e sua função como agente de estabilização social em contextos de crise.

Nos anos subsequentes, especialmente em 2021 e 2022, observa-se um processo progressivo de expansão institucional, caracterizado pela ampliação das ações desenvolvidas, pelo fortalecimento das parcerias institucionais e pela consolidação de sua atuação em rede. Esse processo evidencia o fortalecimento da capacidade organizacional da instituição e sua consolidação como agente relevante no campo da inovação social, contribuindo para o desenvolvimento das capacidades individuais e coletivas dos sujeitos atendidos. Essa dinâmica está diretamente alinhada à perspectiva da construção da identidade subjetiva e social e do empoderamento, segundo a qual o desenvolvimento deve ser compreendido como um processo de pertencimento e de expansão das capacidades humanas, permitindo aos indivíduos ampliar suas possibilidades de escolha e de participação social (Honneth, 2009; 2015; Fraser, 2002; Dortier, 2010; Canto-Sperber, 2013).

O ano de 2023 representa um momento significativo de consolidação institucional, com o registro de 5.491 matrículas em programas educacionais e socioeducativos e o atendimento direto a 2.909 famílias (IVG, 2023). Esses dados evidenciam não apenas a ampliação quantitativa das ações desenvolvidas, mas também a consolidação de uma estrutura institucional capaz de promover intervenções sociais sistemáticas e de longo prazo. A ampliação do número de beneficiários indica o fortalecimento da capacidade institucional de responder às demandas sociais, contribuindo para a promoção de trajetórias de inclusão social e desenvolvimento humano (Huisman, 2004; Brym et al., 2010).

O ano de 2024 representa um marco relevante na trajetória institucional, com impacto direto e indireto sobre mais de 19 mil pessoas, conforme evidenciado nos relatórios institucionais analisados (IVG, 2024). Esse crescimento expressivo evidencia não apenas a expansão quantitativa das ações desenvolvidas, mas também o fortalecimento qualitativo das estratégias institucionais voltadas à promoção da inclusão social e do desenvolvimento humano. Esse aumento do alcance institucional indica a consolidação de um modelo organizacional estruturado, capaz de produzir impactos sociais consistentes e sustentáveis ao longo do tempo.

Entre os programas estruturantes desenvolvidos pela instituição, destacam-se iniciativas como

a Marista Escola Social São José, que atendeu diretamente 1.071 estudantes em 2024, e o Centro Educacional Popular (CEDEP), que alcançou 384 crianças, adolescentes e jovens. Além disso, o programa Pode Crer, desenvolvido entre os anos de 2021 e 2024, beneficiou diretamente 1.509 participantes, contribuindo para o fortalecimento do protagonismo juvenil e para a ampliação das capacidades individuais e sociais dos sujeitos atendidos (IVG, 2024).

No plano analítico, a elevação do volume de matrículas e famílias atendidas não expressa apenas crescimento operacional, mas sinaliza capacidade institucional de estabilização e ampliação de oportunidades em território vulnerável — componente central da inclusão social. Ao mesmo tempo, programas com intencionalidade formativa e foco em protagonismo juvenil funcionam como vetor de empoderamento, ao deslocar o sujeito do lugar de "beneficiário" para "ator" de projeto de vida.

Esses dados evidenciam que as práticas desenvolvidas pelo Instituto Pe. Vilson Groh não se limitam à prestação de serviços assistenciais, mas constituem intervenções estruturadas orientadas à promoção da autonomia, da inclusão social e do desenvolvimento humano – condição que, como lembra Fraser (2002), também se revela fundamental para o reconhecimento. Essa atuação está diretamente alinhada ao conceito de inovação social, que, conforme Bignetti (2011) e Mulgan et al. (2007), envolve o desenvolvimento de soluções que produzem transformações sociais estruturais e contribuem para o fortalecimento das capacidades dos sujeitos e comunidades.

Em face do exposto, evidencia-se que a dimensão do reconhecimento, conforme proposta por Honneth (2009; 2015), constitui elemento central na análise das práticas desenvolvidas pela instituição. O reconhecimento refere-se ao processo por meio do qual os indivíduos passam a ser percebidos e a perceber-se como sujeitos dotados de dignidade, valor e capacidade de participação social. As ações educacionais e socioeducativas desenvolvidas pelo Instituto Pe. Vilson Groh contribuem diretamente para esse processo, promovendo o fortalecimento da identidade, da autoestima e da percepção de pertencimento social dos sujeitos atendidos.

Assim sendo, a dimensão do empoderamento manifesta-se por meio das estratégias educacionais e formativas implementadas pela instituição, que promovem o desenvolvimento da autonomia, da consciência crítica e da capacidade de ação dos sujeitos atendidos. Esse processo está diretamente alinhado à concepção de educação como prática de liberdade, segundo a qual a educação se constitui como instrumento fundamental de emancipação social e de transformação das condições de vida dos sujeitos. Ao promover o acesso ao conhecimento e ao desenvolvimento de competências sociais e cognitivas, a instituição contribui para a ampliação das capacidades individuais e para a construção de trajetórias de autonomia social (Dortier, 2010; Canto-Sperber, 2013).

A inclusão social, por sua vez, manifesta-se por meio da integração dos sujeitos atendidos em processos educacionais, sociais e comunitários estruturados. Nessa perspectiva, a inclusão social relaciona-se diretamente à ampliação das capacidades e das liberdades subjetivas e sociais, permitindo aos indivíduos participar de forma plena da vida social. Assim, as ações desenvolvidas pela instituição contribuem para a expansão dessas capacidades, promovendo processos estruturados de inclusão social e de desenvolvimento humano (Huisman, 2004; Brym et al., 2010).

Outro aspecto central identificado na análise dos relatórios institucionais refere-se à

atuação em rede como estratégia estruturante da intervenção institucional. A articulação entre organizações da sociedade civil, instituições educacionais, poder público e iniciativa privada permite ampliar o alcance das ações desenvolvidas e fortalecer sua eficácia. Essa atuação em rede constitui elemento fundamental da inovação social, conforme destacado por Moulaert et al. (2013), que enfatizam o papel das redes institucionais na promoção de processos de transformação social.

A análise dos dados evidencia que o Instituto Pe. Vilson Groh consolidou um modelo institucional orientado à promoção do reconhecimento, do empoderamento e da inclusão social, contribuindo para a transformação das condições sociais dos sujeitos atendidos. Esse modelo configura-se como uma experiência consistente de inovação social, evidenciando o papel estratégico das organizações da sociedade civil na promoção do desenvolvimento humano e na redução das desigualdades sociais.

Os resultados deste estudo reforçam a compreensão de que a inovação social constitui um instrumento fundamental na promoção de processos estruturados de transformação social, especialmente em contextos marcados por desigualdades estruturais. A atuação do Instituto Pe. Vilson Groh evidencia que organizações do terceiro setor podem desempenhar papel estratégico na promoção da inclusão social, contribuindo para o fortalecimento das capacidades humanas e para a construção de sociedades mais justas e inclusivas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo teve como objetivo analisar de que forma as ações desenvolvidas pelo Instituto Pe. Vilson Groh (IVG) podem ser compreendidas como práticas de inovação social, considerando suas contribuições para a promoção do reconhecimento gerador do empoderamento e da inclusão social de populações em situação de vulnerabilidade social. Para alcançar esse objetivo, adotou-se uma abordagem qualitativa, com delineamento na forma de estudo de caso único, fundamentada na análise documental longitudinal dos relatórios institucionais referentes ao período de 2020 a 2024.

Os resultados obtidos evidenciam que o Instituto Pe. Vilson Groh consolidou sua atuação como agente relevante de inovação social no contexto do terceiro setor brasileiro, demonstrando capacidade institucional de promover intervenções estruturadas e sustentáveis voltadas ao desenvolvimento humano e à inclusão social. A análise longitudinal dos relatórios institucionais permitiu identificar um processo consistente de consolidação organizacional, caracterizado pela continuidade das ações desenvolvidas, pela ampliação progressiva do número de beneficiários e pelo fortalecimento das estratégias institucionais voltadas à promoção da inclusão social.

Os dados analisados demonstram que, mesmo diante de contextos adversos, como a pandemia de Covid-19, a instituição manteve e adaptou suas atividades, assegurando a continuidade dos processos educacionais e socioeducativos e contribuindo para a preservação dos vínculos sociais e institucionais. Nos anos subsequentes, observou-se um processo de expansão institucional progressiva, culminando, em 2024, com o impacto direto e indireto sobre mais de 19

mil pessoas. Esse crescimento evidencia não apenas a ampliação quantitativa das ações desenvolvidas, mas também o fortalecimento qualitativo das estratégias institucionais e sua capacidade de produzir impactos sociais consistentes e sustentáveis.

No que se refere à dimensão do reconhecimento, verificou-se que as ações desenvolvidas pela instituição contribuem significativamente para o fortalecimento da identidade e da autoestima dos sujeitos atendidos, promovendo sua reinserção social e o reconhecimento de sua dignidade enquanto sujeitos. Esse processo está diretamente alinhado à teoria do reconhecimento proposta por Honneth (2009; 2015), considerando também as contribuições de Fraser (2002), que compreende o reconhecimento como elemento fundamental na constituição da autonomia individual, na participação social plena e na promoção da justiça social.

Nessa perspectiva, a dimensão do empoderamento manifesta-se por meio das estratégias educacionais e socioeducativas desenvolvidas pela instituição, as quais promovem o desenvolvimento da autonomia, da consciência crítica e da capacidade de ação dos sujeitos atendidos. Essas práticas estão alinhadas à concepção de educação como instrumento de emancipação social, contribuindo para a ampliação das capacidades individuais e para a construção de trajetórias de autonomia social e profissional.

No que se refere à inclusão social, verificou-se que as ações desenvolvidas pelo Instituto Pe. Vilson Groh contribuem para a ampliação do acesso a direitos fundamentais e para a integração dos sujeitos atendidos em processos sociais, educacionais e comunitários estruturados. Esse processo está diretamente relacionado à perspectiva segundo a qual o desenvolvimento deve ser compreendido como a expansão das capacidades humanas – individuais e coletivas – e das oportunidades de participação social.

Outro aspecto relevante identificado refere-se ao modelo de atuação em rede adotado pela instituição, que permite a articulação entre diferentes atores sociais, incluindo organizações da sociedade civil, instituições educacionais, poder público e iniciativa privada. Essa articulação constitui elemento fundamental para a ampliação do alcance e da eficácia das ações desenvolvidas, evidenciando o papel das redes institucionais como elemento estruturante da inovação social.

A partir dos resultados obtidos, é possível afirmar que as práticas desenvolvidas pelo Instituto Pe. Vilson Groh configuram-se como experiências consistentes de inovação social, na medida em que promovem transformações estruturais nas condições de vida dos sujeitos atendidos, contribuindo para o fortalecimento de suas capacidades individuais e para sua inclusão social. Essas práticas evidenciam o potencial das organizações da sociedade civil como agentes estratégicos na promoção do desenvolvimento humano e no enfrentamento das desigualdades sociais.

Do ponto de vista teórico, este estudo contribui para o avanço da compreensão da inovação social como processo estruturado de transformação social, articulando as dimensões de reconhecimento, empoderamento e inclusão social como elementos centrais desse processo. Ao integrar contribuições teóricas oriundas da sociologia, da economia, da educação e dos estudos organizacionais, o estudo reforça a compreensão da inovação social como fenômeno multidimensional, que ultrapassa a lógica tradicional da inovação orientada exclusivamente à geração de valor econômico.

Do ponto de vista empírico, o estudo contribui ao evidenciar, por meio de análise documental longitudinal, como uma organização da sociedade civil estruturou e consolidou práticas institucionais capazes de produzir impactos sociais consistentes ao longo do tempo. Essa evidência contribui para o fortalecimento do campo de estudos sobre inovação social, especialmente no contexto brasileiro, ainda caracterizado por lacunas empíricas relevantes.

Como limitação, destaca-se que o estudo se baseou predominantemente em documentos institucionais produzidos pela própria organização, o que pode refletir sua perspectiva institucional. No entanto, a utilização de documentos formais, produzidos sistematicamente ao longo do tempo e analisados de forma longitudinal, contribui para a consistência e a confiabilidade das evidências analisadas. Além disso, conforme argumenta Yin (2015), o estudo de caso permite generalização analítica, contribuindo para o desenvolvimento teórico e para a compreensão aprofundada do fenômeno investigado.

Como implicação prática, os resultados indicam que organizações da sociedade civil podem desempenhar papel estratégico na promoção da inovação social, especialmente quando adotam modelos de atuação estruturados, baseados na promoção do reconhecimento, do desenvolvimento humano, na articulação em rede e no fortalecimento das capacidades individuais e coletivas dos sujeitos atendidos.

Por fim, sugere-se que pesquisas futuras possam ampliar a análise para outras organizações do terceiro setor, bem como investigar os impactos de longo prazo das práticas de inovação social nas trajetórias educacionais, sociais e profissionais dos sujeitos atendidos. Tais investigações poderão contribuir para o aprofundamento da compreensão sobre o papel das organizações sociais na promoção do desenvolvimento humano e na construção de sociedades mais inclusivas e equitativas.

A análise realizada permite identificar que a inovação social, no caso investigado, não se manifesta como evento isolado, mas como processo institucional contínuo estruturado em três dimensões interdependentes: (1) oferta de oportunidades educacionais e socioeducativas, que ampliam capacidades individuais; (2) construção de vínculos institucionais e comunitários, que favorecem o reconhecimento e o pertencimento social; e (3) articulação em rede com múltiplos atores, que assegura a sustentabilidade e a ampliação do alcance das ações. Esse arranjo institucional evidencia que a inovação social resulta da combinação entre práticas formativas, reconhecimento institucional e capacidade organizacional de mobilização de recursos e parcerias.

Dessa forma, conclui-se que o Instituto Pe. Vilson Groh constitui um caso consistente e relevante de inovação social no contexto brasileiro, evidenciando que práticas institucionais orientadas ao reconhecimento, ao empoderamento e à inclusão social podem contribuir de forma significativa para a transformação das condições sociais e para a redução das desigualdades estruturais.

REFERÊNCIAS

AOO, K.; ABE, N.; KANO, M. R. To be supported, or not to be: images of older people in policy and the reality in local communities in Japan. Frontiers in Sociology, v. 4, n. 16, 2019.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo.* São Paulo: Edições 70, 2011.

BIGNETTI, Luiz Paulo. *As inovações sociais:* uma incursão por ideias, tendências e focos de pesquisa. Ciências Sociais Unisinos, São Leopoldo, v. 47, n. 1, p. 3–14, 2011.

BRYM, J. R.; LIE, J.; HAMLIN, C. L.; MUTZENBERG, R.; SOARES, E. V.; SOUTO MAIOR, H. *P. Sociologia – sua bússola para um novo mundo.* São Paulo: Cengage Learning, 2010.

BULT, Paul. *IKEA social initiative:* Project proposal. Disponível em: www.undp.com. Acesso em: 2014.

CANTO-SPERBER, M. *Dicionário de ética e filosofia moral.* São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013.

CELLARD, André. A análise documental. In: POUPART, Jean et al. *A pesquisa qualitativa:* enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2008.

DORTIER, Jean-François. *Dicionário de ciências humanas.* São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DRUCKER, Peter Ferdinand. *Inovação e espírito empreendedor:* prática e princípios. São Paulo: Pioneira, 1987.

DUDLEY, Will. *Idealismo Alemão*. Petrópolis: Vozes, 2021.

FLICK, Uwe. I*ntrodução à pesquisa qualitativa.* 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*: exortação apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Vaticano, 2013.

FRANCISCO. *Fratelli Tutti:* sobre a fraternidade e a amizade social. Vaticano, 2020.

FRASER, Nancy. *Redistribuição ou reconhecimento?* Classe e status na sociedade contemporânea. São Paulo: Cortez, 2002.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social.* 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2009.

HONNETH, Axel. *O direito da liberdade.* São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HOWALDT, J.; DOMANSKI, D.; KALETKA, C. *Inovação social:* em direção a um novo paradigma de inovação. RAM. Revista de Administração Mackenzie, v. 17, n. 6, p. 20-44, 2016.

HOWALDT, Jürgen; SCHWARZ, Michael. *Social innovation:* concepts, research fields and international trends. Dortmund: Sozialforschungsstelle, 2010.

HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos.* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

INSTITUTO PE. VILSON GROH. *Relatório Social 2020.* Florianópolis: Instituto Pe. Vilson Groh, 2021.

INSTITUTO PE. VILSON GROH. *Relatório Social 2021.* Florianópolis: Instituto Pe. Vilson Groh, 2022.

INSTITUTO PE. VILSON GROH. *Relatório Social 2022.* Florianópolis: Instituto Pe. Vilson Groh, 2023.

INSTITUTO PE. VILSON GROH. *Relatório Social 2023.* Florianópolis: Instituto Pe. Vilson Groh, 2024.

INSTITUTO PE. VILSON GROH. *Relatório Social 2024.* Florianópolis: Instituto Pe. Vilson Groh, 2025.

LEÃO XIII. *Rerum Novarum:* sobre a condição dos operários. Vaticano, 1891.

LEÃO XIV. *Dilexi Te:* exortação apostólica sobre o amor para com os pobres. Vaticano, 2025.

LEE, E. K. M.; LEE, H.; KEE, C. H.; KWAN, C. H.; NG, C. H. Social impact measurement in incremental so cial innovation. *Journal of Social Entrepreneurship*, v. 12, n. 1, p. 69-86, 2021.

LISBOA, Armando de Melo. *Economia solidária e autogestão:* imprecisões e limites. Florianópolis: UFSC, 2006.

MILDENBERGER, G.; SCHIMPF, G.; STREICHER, J. Social Innovation Assessment? Reflections on the impacts of social innovation on society - Outcomes of a systematic literature review. *European Public & Social Innovation Review*, v. 5, n. 2, p. 1-13, 2020.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento:* pesquisa qualitativa em saúde. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

MOULAERT, F.; MARTINELLI, F.; SWYNGEDOUW, E.; GONZALEZ, S. Towards alternative model (s) of lo cal innovation. *Urban studies,* v. 42, n. 11, p. 1969-1990, 2005.

MOULAERT, Frank et al. T*he international handbook on social innovation.* Cheltenham: Edward Elgar, 2013.

MULGAN, Geoff et al. *Social innovation:* what it is, why it matters and how it can be accelerated. Oxford: Skoll Centre, 2007.

OCDE. *Manual de Oslo:* diretrizes para coleta e interpretação de dados sobre inovação. 3. ed. Paris: OECD, 2005.

PHILLIPS, W., LEE, H., GHOBADIAN, A., O'REGAN, N., & JAMES, P. *Social innovation and social entrepreneurship:* A systematic review. Group & Organization Management, 40, 3, p. 428-461, 2015.

PHILLS JR., James; DEIGLMEIER, Kriss; MILLER, Dale. Rediscovering social innovation. *Stanford Social Innovation Review*, Stanford, v. 6, n. 4, p. 34–43, 2008.

PHILLS, J. A.; DEIGLMEIER, K.; MILLER, D. T. Rediscovering social innovation. Stanford *Social Innovation Review,* v. 6, n. 4, p. 34-43, 2008.

POLANYI, Karl. A subsistência do homem e ensaios correlatos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

SASSAKI, Romeu Kazumi. Preparação para o trabalho e determinação das condições adequadas para o exercício satisfatório das atividades. In: SEMINÁRIO PROFISSIONALIZAÇÃO DA PESSOA DEFICIENTE – BOLSA DE TRABALHO, 1997.

SCHUMPETER, Joseph Alois. *Teoria do desenvolvimento econômico*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

SHIER, M. L.; HANDY, F.; JENNINGS, C. Intraorganizational conditions supporting social innovations by human service nonprofits. Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly, v. 48, n. 1, p. 173-193, 2019.

SINGHAL, Divya. Women empowerment through social initiatives: an Indian story. DLSU Business & Economics Review, v. 24, n. 1, p. 35–44, 2014.

SOUZA, Jaqueline Maria et al. Aplicabilidade prática do empowerment nas estratégias de promoção da saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 7, p. 2265–2276, 2014.

VAN WIJK, J., ZIETSMA, C., DORADO, S., de BAKKER, F. G., & MARTÍ, I. Social innovation: Integrating micro, meso, and macro level insights from institutional theory. *Business & Society,* 58, 5, 887-918, 2019.

YIN, Robert K. *Estudo de caso:* planejamento e métodos. 5. ed. Porto Alegre: Bookman, 2015.

Revista Teopráxis

Artigo

ISSN On-line: 2763-5201
https://doi.org/10.52451/jy7yx451

POLÍTICA E PROCESSOS EDUCATIVOS: FORMAÇÃO PARA A CIDADANIA CRÍTICA

EDUCATIONAL POLICY AND PROCESSES: TRAINING FOR CRITICAL CITIZENSHIP

Sílvio Antônio Bedin*

sbedin@upf.br
https://orcid.org/0000-0002-4791-0699

Mari Teresinha Maule**

mari_maule@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4151-6383

* Doutor e mestre em educação (UFRGS). Professor aposentado da Universidade de Passo Fundo (UPF). Diácono Permanente e referencial da Pastoral da Educação da Arquidiocese de Passo Fundo - RS.

** Advogada. Mestre em Desenvolvimento Regional pela UNISC e Especialista em Processo e Direito Civil pela UPF. Mestranda em Direito Canônico pelo Instituto Superior de Direito Canônico de Santa Catarina (ISDCSC). Juíza Adjunta do Tribunal da Arquidiocese de Passo Fundo - RS.

Recebido em: 04/05/2026
Aprovado em: 20/06/2026

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

Resumo: O presente artigo analisa a relação entre política e educação a partir da perspectiva da formação para a cidadania crítica. Parte-se do pressuposto de que a educação não se limita à transmissão de conteúdos, mas constitui um processo formativo integral orientado ao desenvolvimento da autonomia intelectual, da consciência histórica e do compromisso ético-social. A reflexão articula fundamentos da tradição filosófica clássica, especialmente a concepção aristotélica de política como cuidado da vida comum, com contribuições da pedagogia crítica e da teoria democrática contemporânea. Examina-se o respaldo jurídico presente na Constituição brasileira e na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, que reconhecem a formação para a cidadania como finalidade essencial do ensino. O estudo incorpora ainda a perspectiva do pensamento social cristão, com destaque para a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, a encíclica *Fratelli Tutti* e as orientações do Pacto Educativo Global, que enfatizam a centralidade da dignidade humana, da fraternidade e da cultura do encontro. Por fim, são analisados desafios contemporâneos — como desinformação, polarização ideológica e enfraquecimento do diálogo público — e propostas metodológicas que favorecem práticas participativas e interdisciplinares. Conclui-se que a formação para a cidadania crítica constitui caminho privilegiado para o fortalecimento da democracia e para a construção de uma cultura de paz fundada na justiça e na responsabilidade compartilhada.
Palavras-chave: Educação; Política; Cidadania crítica; Pacto Educativo Global; Bem comum.

Abstract: This article analyzes the relationship between politics and education from the perspective of formation for critical citizenship. It assumes that education goes beyond the transmission of knowledge and constitutes an integral formative process oriented toward the development of intellectual autonomy, historical awareness, and ethical-social commitment. The reflection articulates foundations from the classical philosophical tradition—especially the Aristotelian conception of politics as care for common life—with contributions from critical pedagogy and contemporary democratic theory. The study examines the legal framework established by the Brazilian Constitution and the National Education Guidelines and Bases Law, which recognize citizenship formation as an essential purpose of education. It also incorporates insights from Christian social thought, particularly the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, the encyclical *Fratelli Tutti*, and the Global Compact on Education, emphasizing human dignity, fraternity, and a culture of encounter. Furthermore, the article addresses contemporary challenges such as misinformation, ideological polarization, and the weakening of public dialogue, proposing participatory and interdisciplinary educational practices. It concludes that formation for critical citizenship represents a privileged path for strengthening democracy and building a culture of peace grounded in justice and shared responsibility.
Keywords: Education; Politics; Critical citizenship; Global Compact on Education; Common good.

1. LOCALIZANDO A QUESTÃO DA POLÍTICA E DA EDUCAÇÃO

A relação entre política e educação é intrínseca à própria constituição da vida social, pois ambas dizem respeito à formação e organização da convivência humana. Educar é, necessariamente, formar sujeitos para a vida em comum, para o exercício da liberdade responsável e para a participação consciente na construção da sociedade. Nesse horizonte, a educação ultrapassa a dimensão técnica ou instrumental – voltada exclusivamente à qualificação profissional – e assume caráter ético e antropológico, incidindo sobre a consciência, os valores e a atuação histórica do sujeito. Como já afirmava Aristóteles, o ser humano realiza-se na pólis, isto é, na vida comunitária; portanto, toda formação humana possui inevitável dimensão política.

A tradição pedagógica crítica, representada de modo emblemático por Paulo Freire, reforça essa compreensão ao afirmar que a educação é a prática da liberdade e um processo de conscientização. Ao educar, forma-se não apenas para o domínio de conteúdos, mas para a leitura crítica da realidade e para a intervenção responsável na história. Assim, a educação constitui espaço privilegiado de formação da cidadania, entendida não apenas como exercício formal de direitos, mas como compromisso ético com o bem comum.

O contexto contemporâneo, contudo, apresenta desafios significativos. Polarizações ideológicas acentuadas, descrédito nas instituições democráticas, relativização da verdade e ampla disseminação de desinformação fragilizam o tecido social e comprometem o diálogo público. Diante desse cenário, torna-se urgente promover processos educativos que desenvolvam pensamento crítico, discernimento ético, capacidade argumentativa e cultura do encontro. A cidadania crítica não nasce espontaneamente; ela é fruto de processos formativos consistentes, que integram conhecimento, responsabilidade e sensibilidade social.

Nesse horizonte e em diálogo com esta perspectiva, merece destaque o Pacto Educativo Global, proposto pelo Papa Francisco, iniciativa que convoca educadores, instituições e comunidades a renovarem o compromisso com uma educação integral e solidária. O Pacto, inspirado na tradição humanista cristã e aberto ao diálogo universal, propõe reconstruir o tecido das relações humanas por meio de uma educação que coloque no centro a dignidade da pessoa, promova fraternidade e fomente a responsabilidade social. Tal proposta converge com a perspectiva apresentada na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II, que reconhece a necessidade de formar cidadãos comprometidos com a justiça e com o bem comum.

Assim, a formação para a cidadania crítica emerge não como opção secundária, mas como tarefa essencial das instituições educativas. Educar para a participação responsável, para o discernimento ético e para o cuidado com a vida comum constitui contribuição decisiva para o fortalecimento da democracia e para a construção de uma sociedade mais justa e solidária.

2. EDUCAÇÃO COMO PRÁTICA DE LIBERDADE

A pedagogia crítica encontra em Paulo Freire uma de suas formulações mais expressivas e sistemáticas. Em Pedagogia do Oprimido, o autor propõe uma compreensão da educação que rompe

com paradigmas tradicionais centrados na transmissão vertical do conhecimento. Ao criticar o modelo "bancário", Freire denuncia uma concepção pedagógica que reduz o educando à condição de objeto, transformando-o em recipiente passivo de conteúdos previamente definidos. Tal modelo, além de empobrecer o processo formativo, reforça estruturas de dominação ao impedir o desenvolvimento da autonomia crítica.

Para Freire, a educação é um ato ontológico e histórico: ontológico porque se funda na compreensão do ser humano como sujeito inacabado, em permanente processo de construção; histórico porque se realiza em contextos concretos, marcados por relações sociais, culturais e políticas específicas. Educar, portanto, não é apenas transmitir saberes acumulados, mas favorecer a emergência da consciência crítica capaz de interpretar e transformar a realidade. Professores e alunos tornam-se sujeitos do processo educativo, inseridos numa relação dialógica que supera a dicotomia entre quem ensina e quem aprende. O conhecimento nasce da problematização da experiência concreta e da reflexão crítica sobre o mundo vivido.

A conscientização, conceito central em sua proposta, consiste na capacidade de "ler o mundo" antes mesmo de "ler a palavra", reconhecendo as estruturas que condicionam a vida social e identificando possibilidades de transformação. Não se trata de mera tomada de consciência individual, mas de um processo coletivo de desvelamento da realidade. A educação, nesse horizonte, jamais é neutra: ela pode contribuir para a reprodução das desigualdades ou para a emancipação dos sujeitos. Sua prática envolve escolhas éticas e posicionamentos diante da realidade histórica.

Assim, a prática educativa assume explicitamente dimensão ética e política. Ética, porque está vinculada à formação da responsabilidade, da autonomia e da dignidade humana; política, porque se insere no campo das relações sociais e da construção do bem comum. A formação cidadã não se limita à aquisição de competências técnicas ou informativas, mas implica desenvolvimento da capacidade de discernimento, participação e compromisso transformador. A educação como prática de liberdade, promove autonomia responsável, favorecendo a constituição de sujeitos conscientes de seu papel histórico.

2.1. OUTROS OLHARES

A compreensão freiriana da educação como prática de liberdade encontra ressonância e aprofundamento em diferentes correntes do pensamento contemporâneo. Entre elas, destaca-se a contribuição de Jürgen Habermas, cuja teoria da ação comunicativa oferece base consistente para compreender a dimensão pública e dialógica da formação cidadã. Para Habermas, a racionalidade humana não se reduz à lógica instrumental – voltada à eficiência e ao controle –, mas possui uma dimensão comunicativa, orientada ao entendimento mútuo. A emancipação social depende da possibilidade de os sujeitos participarem de processos argumentativos livres de coerção, nos quais prevaleça a força do melhor argumento.

Nesse horizonte, a educação assume papel estratégico na constituição da esfera pública democrática. Ela é chamada a formar sujeitos capazes de argumentar, fundamentar posições,

escutar perspectivas distintas e buscar consensos racionais. A cidadania crítica, portanto, não é apenas consciência individual, mas competência comunicativa para participação qualificada na vida pública. Quando a escola promove debate fundamentado, análise crítica de discursos e discernimento ético, contribui para a consolidação de práticas democráticas maduras. Assim, a pedagogia dialógica de Freire encontra convergência com a proposta habermasiana de formação para o agir comunicativo.

Por sua vez, Hannah Arendt oferece uma contribuição singular ao situar a educação no horizonte da responsabilidade pelo mundo comum. Em suas reflexões, reunidas em Entre o Passado e o Futuro, Arendt afirma que educar é assumir responsabilidade pelo mundo diante das novas gerações. A escola não é espaço de militância ideológica, mas de preparação para a liberdade e para a ação política entendida como participação plural no espaço público. Para a autora, a política nasce onde os indivíduos aparecem uns aos outros por meio da palavra e da ação, construindo um mundo compartilhado.

Arendt distingue claramente educação e política partidária, mas não as separa da dimensão pública da existência humana. A tarefa educativa consiste em introduzir os novos em um mundo que já existe, oferecendo-lhes os instrumentos intelectuais e morais para julgá-lo e renová-lo. Essa perspectiva reforça a ideia de que formar para a cidadania crítica não significa impor convicções, mas capacitar para o julgamento responsável e para a ação consciente.

Ao dialogar com Freire, Habermas e Arendt, percebe-se que a educação como prática de liberdade envolve três dimensões complementares: a consciência crítica da realidade (Freire), a competência comunicativa para participação democrática (Habermas) e a responsabilidade pelo mundo comum (Arendt). A cidadania crítica, assim compreendida, não é mero ativismo circunstancial, mas maturidade intelectual e ética que integra reflexão, diálogo e ação responsável.

Essa convergência teórica fortalece a compreensão de que a educação desempenha papel decisivo na construção de sociedades democráticas sólidas. Em contextos marcados por polarizações e fragilidade do debate público, torna-se ainda mais urgente formar sujeitos capazes de pensar com autonomia, dialogar com respeito e agir com responsabilidade histórica.

2.2. REALIDADE BRASILEIRA E DIÁLOGO

No contexto brasileiro, a reflexão sobre educação e cidadania crítica encontra expressão significativa na obra de Dermeval Saviani, especialmente por meio da pedagogia histórico-crítica. Saviani parte do pressuposto de que a educação é mediação fundamental entre indivíduo e sociedade, sendo responsável por inserir o educando no patrimônio cultural e científico historicamente produzido pela humanidade. Diferentemente de perspectivas espontaneístas ou meramente adaptativas, sua proposta reconhece que o acesso ao conhecimento sistematizado é condição indispensável para a emancipação intelectual e social.

Para Saviani, a escola possui função social específica: socializar o saber elaborado, possibilitando que os estudantes compreendam criticamente a realidade em que vivem. A formação

cidadã não pode prescindir do domínio dos conteúdos científicos, filosóficos e culturais acumulados ao longo da história. A consciência crítica não nasce apenas da experiência imediata, mas da capacidade de interpretar essa experiência à luz de categorias teóricas consistentes. Assim, a educação torna-se instrumento de superação das desigualdades quando garante às classes populares acesso ao conhecimento que tradicionalmente lhes foi negado.

Essa perspectiva dialoga de modo fecundo com a pedagogia de Paulo Freire, embora enfatize de forma mais explícita a centralidade do conteúdo escolar e da mediação docente. Enquanto Freire destaca a problematização da realidade concreta como ponto de partida, Saviani ressalta a necessidade de sistematização e aprofundamento teórico. Ambas as abordagens convergem, contudo, na defesa de uma educação comprometida com a transformação social e com a construção de sujeitos históricos conscientes.

No cenário brasileiro contemporâneo, marcado por desigualdades estruturais, tensões ideológicas e desafios no campo das políticas públicas educacionais, a formação para a cidadania crítica assume relevância ainda maior. A fragilização do debate público, a circulação de informações não verificadas e a redução da educação a índices de desempenho evidenciam a necessidade de reafirmar sua dimensão formativa integral. A escola e a universidade são chamadas a constituir-se como espaços de diálogo qualificado, produção de conhecimento rigoroso e exercício da responsabilidade social.

A convergência entre Freire, Jürgen Habermas, Hannah Arendt e Saviani permite compreender a educação como espaço de formação integral, no qual se articulam consciência crítica, racionalidade comunicativa, responsabilidade pelo mundo comum e apropriação do saber histórico. A cidadania crítica, nesse quadro, não se reduz ao ativismo circunstancial nem à adesão ideológica, mas constitui processo formativo contínuo que integra conhecimento, ética e participação pública.

Em um contexto de polarizações e simplificações reducionistas, a educação como prática de liberdade revela-se caminho essencial para a consolidação de uma democracia madura. Formar sujeitos capazes de pensar com autonomia, dialogar com respeito e agir com responsabilidade histórica é tarefa que ultrapassa a mera instrução técnica e se inscreve no horizonte da construção do bem comum. Nesse sentido, o desafio brasileiro não é apenas ampliar o acesso à educação, mas qualificar sua finalidade formativa, reafirmando-a como instrumento de humanização, justiça social e fortalecimento da vida democrática.

3. POLÍTICA E DIMENSÃO SOCIAL DA PESSOA

Desde a filosofia clássica, reconhece-se que o ser humano é essencialmente social. Aristóteles, em sua obra Política, afirma que o homem é um zoon politikon, isto é, um “animal político”, cuja realização plena se dá na vida comunitária. Para o filósofo, a polis não é mera convenção utilitária, mas condição natural para o florescimento humano. Fora da comunidade política, o indivíduo não alcança sua plenitude ética, pois é na convivência e na participação na vida pública que desenvolve virtudes como justiça, prudência e amizade cívica.

Essa compreensão revela que a política, em seu sentido originário, não se reduz à disputa de poder ou ao exercício de funções governamentais. Trata-se da arte de organizar a vida comum de modo que todos possam alcançar o bem viver (eudaimonia). A política, portanto, está intrinsecamente vinculada à

ética, pois visa à realização do bem comum – entendido não como soma de interesses individuais, mas como conjunto de condições sociais que permitem a cada pessoa e aos grupos atingir mais plenamente sua própria realização.

3.1. LEGISLAÇÃO BRASILEIRA: FUNDAMENTOS CONSTITUCIONAIS E EDUCACIONAIS

No contexto brasileiro, a dimensão social da pessoa e a formação para a cidadania encontram sólido respaldo jurídico. A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 estabelece, em seu artigo 1º, que a República tem como fundamentos a cidadania e a dignidade da pessoa humana. Já o artigo 3º explicita como objetivos fundamentais da República a construção de uma sociedade livre, justa e solidária, bem como a promoção do bem de todos.

No que se refere especificamente à educação, o artigo 205 da Constituição afirma que ela é direito de todos e dever do Estado e da família, sendo promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, "visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho". Tal formulação revela que a educação não se limita à formação profissional, mas possui finalidade explicitamente cidadã.

Essa perspectiva é reafirmada na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996), que, em seu artigo 2º, define a educação como dever da família e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tendo por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho. A LDB reforça, assim, a compreensão de que a formação política – entendida como preparação para participação responsável na vida social – constitui elemento integrante da missão educativa.

Desse modo, a legislação brasileira reconhece formalmente que a formação cidadã é finalidade essencial da educação, confirmando a inseparabilidade entre dimensão social da pessoa e processo educativo.

4. DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

Na tradição do pensamento cristão, a concepção clássica de política como busca do bem comum foi assumida e aprofundada. Desde suas origens, o cristianismo afirma simultaneamente a dignidade transcendente da pessoa humana e sua inserção histórica e social. Tal perspectiva impede tanto o espiritualismo alienante, quanto o reducionismo sociopolítico, propondo uma síntese na qual fé e responsabilidade pública se iluminam mutuamente.

A noção de bem comum tornou-se categoria central da Doutrina Social da Igreja. É especialmente reafirmada na Constituição Pastoral Gaudium et Spes, do Concílio Ecumênico Vaticano II, ao definir o bem comum como o conjunto das condições sociais que favorecem o desenvolvimento integral da pessoa humana e afirmar a legítima autonomia das realidades temporais (GS, n. 36). Isso significa reconhecer que as esferas política, econômica e cultural possuem leis e dinâmicas próprias, que devem ser respeitadas. Contudo, essa autonomia não equivale à

neutralidade ética. A organização social deve estar orientada pela dignidade da pessoa humana e pelo bem comum, entendido como o conjunto das condições sociais que permitem o desenvolvimento integral de todos.

Assim, a política é reconhecida como dimensão legítima e necessária da vida cristã, quando orientada pela justiça, pela solidariedade e pelo respeito à dignidade humana. Não se trata de clericalizar a política, mas de formar consciências capazes de discernimento ético e compromisso social.

Compreendida nessa perspectiva, a política não pode ser confundida com partidarismo ou ideologização. Embora os partidos desempenhem papel relevante na organização democrática, a política é uma realidade mais ampla, que envolve responsabilidade compartilhada na construção de uma ordem social justa. Trata-se de participação consciente na definição dos rumos da sociedade, no acompanhamento das políticas públicas e no exercício ético da cidadania.

Por sua vez, a educação, nesse horizonte, adquire relevância estratégica. Não se trata apenas de transmissão de conteúdos, mas de formação integral da pessoa, capaz de discernimento moral e responsabilidade social. A perspectiva cristã sustenta que a liberdade humana se realiza plenamente quando orientada pela verdade e pelo bem. Por isso, a formação cidadã não pode prescindir de uma base ética sólida, que favoreça o compromisso com a justiça e com a solidariedade.

Educar para a cidadania crítica, portanto, implica capacitar o sujeito para distinguir entre interesse particular e bem comum, superar visões individualistas e desenvolver consciência histórica. A formação política autêntica não consiste em impor posicionamentos, mas em oferecer instrumentos intelectuais e morais para o discernimento responsável.

4.1. O PAPA FRANCISCO E O PACTO EDUCATIVO

A reflexão contemporânea sobre educação como prática de liberdade encontra ressonância significativa no magistério do Papa Francisco, especialmente na proposta do Pacto Educativo Global. Lançado oficialmente em 2019, o Pacto constitui um chamado à reconstrução das alianças educativas em âmbito mundial, convidando famílias, comunidades, escolas, universidades, religiões, governantes, homens e mulheres da cultura, da ciência, do esporte, os artistas, os profissionais da mídia, toda a humanidade a assumirem conjuntamente a tarefa de formar novas gerações capazes de fraternidade, diálogo e responsabilidade social.

O Pacto Educativo parte da convicção de que a crise contemporânea – social, ambiental, cultural, econômica e política – possui também raízes educativas. Quando a formação se reduz a competências técnicas ou à lógica do desempenho, enfraquece-se a dimensão humanizadora da educação. Por isso, o Papa propõe recolocar a pessoa no centro do processo formativo, promovendo uma educação integral que articule conhecimento, ética, espiritualidade e compromisso social. A formação cidadã, nesse horizonte, não é mera instrução política, mas cultivo de uma cultura do encontro, que promove o desenvolvimento da multidimensionalidade do ser humano, capaz de superar indiferença e fragmentação.

Para a concretização do Pacto, o Papa Francisco propõe sete compromissos comuns, destacando que cada proposta requer uma caminhada educativa que a promova e sustente:

Dar centralidade à pessoa nos processos educativos, contra a cultura do descartável;

a. Promover a escuta das novas gerações;
b. Incentivar a participação da mulher na sociedade;
c. Fortalecer a família como primeira comunidade educativa;
d. Cultivar o valor da acolhida, especialmente dos mais vulneráveis e marginalizados;
e. Renovar a economia e a política na perspectiva da ecologia integral;
f. Cuidar e cultivar a casa comum.

Esses eixos revelam que a educação não pode estar dissociada da construção do bem comum. Formar para a cidadania crítica significa despertar sensibilidade diante das injustiças, cultivar responsabilidade ecológica e promover participação ativa na transformação social.

4.2. OUTRAS CONTRIBUIÇÕES

Essa visão é aprofundada na Exortação Apostólica Christus Vivit, na qual o Papa Francisco dirige-se especialmente aos jovens, reconhecendo-os não apenas como destinatários, mas como protagonistas da vida eclesial e social. O documento insiste na necessidade de acompanhar os jovens para que se tornem sujeitos de sua própria história, capazes de discernimento, liberdade responsável e compromisso com a transformação do mundo. A juventude não é vista como problema a ser resolvido, mas como potencial criativo e força renovadora.

Nesse sentido, o protagonismo juvenil possui dimensão profundamente política, não no sentido partidário, mas como participação ativa na construção de uma sociedade mais justa e fraterna. A educação, quando inspirada pelo Pacto Educativo, torna-se espaço de esperança e de formação para o serviço, promovendo consciência crítica sem perder a dimensão espiritual e humanizadora.

Nesse horizonte, o Papa Francisco, reforça a importância de uma educação integral na promoção da fraternidade, do diálogo intercultural e da responsabilidade ecológica. Além disso, o Papa insiste na importância da literatura e das humanidades na formação integral. Para Francisco, a leitura amplia horizontes, favorece empatia e desenvolve a capacidade de compreender a complexidade da experiência humana. A literatura, ao apresentar múltiplas perspectivas e narrativas, educa para o diálogo e para a sensibilidade social, contribuindo decisivamente para a formação de sujeitos críticos e compassivos.

Na encíclica Fratelli Tutti, Francisco retoma e atualiza esse horizonte ao propor uma "política melhor", entendida como forma elevada de caridade social (FT, n. 180-182). A política, quando vivida como serviço, torna-se expressão concreta do amor ao próximo em escala institucional. Tal concepção supera a visão meramente instrumental do poder e resgata sua dimensão ética e comunitária.

Insiste ele na centralidade dos "três T" – teto, terra e trabalho – como expressões concretas de direitos fundamentais. Esses elementos simbolizam condições mínimas para a dignidade humana e evidenciam que o bem comum exige estruturas sociais justas. A educação, portanto, deve capacitar os sujeitos a compreenderem a dimensão estrutural das injustiças e a participarem

de modo responsável da vida pública, evitando tanto o individualismo quanto a indiferença social.

Especialmente nos contextos confessionais, a educação pode desempenhar papel decisivo nessa síntese entre fé e responsabilidade pública. Todavia, tal missão requer discernimento. De um lado, é necessário evitar o clericalismo, que instrumentaliza a política para fins religiosos ou partidários. De outro, deve-se superar a tentação da neutralidade acrítica, que reduz a fé ao âmbito privado e a desvincula das exigências concretas da justiça social.

A tradição cristã propõe uma presença pública fundada no testemunho e no diálogo. A formação cidadã, portanto, não consiste em impor posições ideológicas, mas em cultivar virtudes sociais – prudência, justiça, fortaleza e temperança – que sustentam a convivência democrática. Implica também desenvolver a capacidade de escuta, argumentação racional e abertura à pluralidade.

Nessa perspectiva, a educação cristã contribui para a formação de sujeitos que compreendem a política como serviço ao bem comum e como espaço legítimo de realização da caridade social. Ao integrar fé, razão e responsabilidade histórica, promove-se uma cultura que reconhece a dignidade de cada pessoa e fortalece os vínculos comunitários.

Recentemente, por ocasião do LX aniversário da Declaração Conciliar Gravissimum Educationis, o Papa Leão escreveu uma Carta Apostólica que denominou Desenhar novos mapas de esperança. Nela, ao reafirmar a pertinência e atualidade dos compromissos do Pacto Educativo Global, acrescentou três novos desafios à educação:

a. Investir no cultivo dos valores da vida interior;
b. Aprender a utilizar de forma sábia as novas tecnologias da Inteligência Artificial;
c. Promover linguagens que promovam uma cultura de paz desarmada.

Insta ainda observar que, no âmbito do Direito Canônico, a relação entre política e educação pode ser compreendida à luz do cânon 795 do Código de Direito Canônico, que afirma que a verdadeira educação deve promover a formação integral da pessoa humana, orientando-a para o bem comum e para o exercício responsável da liberdade. Nesse sentido, a educação, inspirada por princípios canônicos, ultrapassa a mera transmissão de conteúdos e assume também uma dimensão ética e social, contribuindo para a formação de cidadãos conscientes e comprometidos com a vida política. Assim, a Igreja reconhece que a educação possui um papel fundamental na construção de uma sociedade mais justa, na qual os valores humanos e cristãos iluminam a participação política e a promoção da dignidade humana.

4.3. IMPLICAÇÕES E COMPROMISSOS

Ao integrar tais perspectivas ao debate sobre cidadania crítica, percebe-se que as propostas educacionais do Papa Francisco e seu sucessor, o Papa Leão, convergem e dialogam com a tradição da pedagogia libertadora e com as teorias democráticas contemporâneas. A educação é chamada a formar sujeitos capazes de diálogo, discernimento ético e responsabilidade histórica. Mais do que transmitir conteúdos, ela deve cultivar sentido, pertença e compromisso com o cuidado da casa comum e com a dignidade de cada pessoa, reforçando a compreensão de que formar para a cidadania crítica é

tarefa urgente e compartilhada. Trata-se de reconstruir o tecido social a partir de uma educação que promova liberdade responsável, fraternidade e participação ativa na vida pública.

Assim, a educação, iluminada pelo humanismo cristão, não se limita à preparação técnica ou à instrução formal. Ela se configura como processo de humanização, no qual o sujeito é chamado a assumir sua dimensão social e política de maneira consciente, crítica e solidária. Formar para o bem comum significa, em última instância, formar para a fraternidade, para a justiça e para a construção de uma sociedade verdadeiramente humana.

5. DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS

A formação para a cidadania crítica, no contexto atual, enfrenta obstáculos complexos que decorrem das transformações culturais, tecnológicas e políticas das últimas décadas. A sociedade da informação, marcada pela velocidade comunicacional e pela hiperconectividade, amplia possibilidades de acesso ao conhecimento, mas também intensifica riscos que impactam diretamente o processo educativo.

Entre os principais desafios destacam-se:

a) A disseminação de desinformação. A circulação massiva de conteúdos não verificados, muitas vezes produzidos com intencionalidade manipuladora, compromete o discernimento público. A lógica algorítmica das redes digitais favorece bolhas informacionais e reforça vieses de confirmação, dificultando o acesso a perspectivas plurais. Nesse cenário, a educação precisa fortalecer a alfabetização midiática e digital, desenvolvendo nos estudantes a capacidade de análise crítica das fontes, verificação de informações e distinção entre fato, opinião e propaganda.

b) A polarização ideológica. O debate público tem sido frequentemente marcado por radicalizações que reduzem a complexidade social a antagonismos simplificadores. A polarização tende a transformar divergências legítimas em hostilidade, enfraquecendo a cultura democrática. A formação cidadã exige, portanto, o cultivo de competências dialógicas: escuta ativa, respeito ao contraditório e disposição para revisar posições à luz de argumentos consistentes.

c) O enfraquecimento do diálogo público. A substituição do debate racional por discursos emocionais e ataques pessoais compromete a qualidade da deliberação democrática. A educação tem papel decisivo na recuperação da argumentação fundamentada, da lógica do debate e da ética comunicativa. Formar para o diálogo significa ensinar a fundamentar posições, reconhecer limites próprios e buscar convergências possíveis em meio à pluralidade.

d) O individualismo exacerbado. A cultura contemporânea, fortemente influenciada por perspectivas consumistas e competitivas, tende a enfatizar a autorrealização desvinculada da responsabilidade social. Tal visão fragiliza a consciência do bem comum e reduz a participação política ao atendimento de interesses privados. A educação, nesse contexto, é chamada a reafirmar a dimensão relacional da pessoa humana, promovendo solidariedade, corresponsabilidade e compromisso comunitário.

Diante desse cenário, a educação é convocada a desempenhar função mediadora e formadora. Promover cultura do diálogo, argumentação fundamentada e respeito às diferenças não constitui tarefa acessória, mas núcleo essencial da formação cidadã. Trata-se de preparar sujeitos capazes de habitar o espaço público com maturidade intelectual e equilíbrio ético.

É fundamental ressaltar que formação crítica não se confunde com doutrinação. Enquanto a doutrinação impõe perspectivas fechadas e inibe o questionamento, a educação crítica estimula a autonomia intelectual, a reflexão argumentativa e o discernimento responsável. Ela não entrega respostas prontas, mas oferece instrumentos para que o próprio sujeito construa juízos fundamentados.

Nesse sentido, a escola – em parceria com a família e a sociedade – deve constituir-se como espaço de convivência plural, onde diferenças sejam reconhecidas como oportunidade de aprendizado e não como ameaça. Educar para a cidadania crítica implica formar consciências livres, responsáveis e abertas ao diálogo, capazes de contribuir para a reconstrução de um espaço público mais ético, racional e solidário.

6. PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS

A formação para a cidadania crítica não se realiza apenas por meio de conteúdos programáticos, mas sobretudo através de práticas pedagógicas coerentes com os princípios que se deseja promover. A metodologia adotada no processo educativo exerce influência decisiva na constituição de sujeitos autônomos, participativos e comprometidos com o bem comum. Se a finalidade é formar cidadãos críticos e responsáveis, o caminho metodológico precisa expressar diálogo, corresponsabilidade e rigor intelectual.

Nesse sentido, algumas perspectivas metodológicas mostram-se particularmente fecundas.

6.1. METODOLOGIAS PARTICIPATIVAS E HORIZONTE SINODAL

A adoção de metodologias participativas constitui passo fundamental para superar modelos transmissivos e verticalizados de ensino, nos quais o estudante ocupa posição passiva. A participação ativa do educando no processo formativo favorece o desenvolvimento da autonomia intelectual, do senso de responsabilidade e da capacidade de iniciativa.

No âmbito eclesial, a noção de sinodalidade – amplamente incentivada pelo Papa Francisco – oferece inspiração pedagógica relevante. A sinodalidade pressupõe "caminhar juntos", escutar reciprocamente e discernir comunitariamente. Transposta ao campo educacional, essa perspectiva reforça a importância de processos formativos marcados pela escuta mútua, pela valorização da experiência dos sujeitos e pela construção compartilhada do conhecimento.

A metodologia participativa não elimina a autoridade docente, mas a redefine como autoridade-serviço. O educador permanece responsável pelo rigor científico e pela condução do processo, porém atua como mediador e orientador, estimulando o protagonismo discente sem abdicar da exigência acadêmica.

6.2. PRÁTICAS INTERDISCIPLINARES

A complexidade dos problemas sociais contemporâneos exige abordagem interdisciplinar. Questões como desigualdade social, sustentabilidade ambiental, democracia e direitos humanos não podem ser compreendidas adequadamente a partir de um único campo do saber.

A interdisciplinaridade permite integrar perspectivas históricas, filosóficas, sociológicas, jurídicas e teológicas, ampliando a compreensão crítica da realidade. Ao articular diferentes áreas do conhecimento, a escola contribui para superar fragmentações e formar sujeitos capazes de análise abrangente, contextualizada e responsável.

Mais do que estratégia técnica, a interdisciplinaridade expressa uma concepção integral do saber, coerente com a formação para o bem comum.

6.3. ANÁLISE CRÍTICA DA REALIDADE SOCIAL

Inspirada em perspectivas pedagógicas críticas, a análise da realidade constitui elemento central da formação cidadã. Não se trata de induzir posicionamentos ideológicos, mas de desenvolver a capacidade de interpretar fatos sociais à luz de dados, teorias e princípios éticos.

A leitura crítica da realidade envolve identificar estruturas, compreender processos históricos e reconhecer impactos sociais das decisões políticas e econômicas. Tal exercício fortalece a consciência histórica e a responsabilidade social, elementos indispensáveis à participação qualificada na vida pública.

Nesse contexto, torna-se igualmente necessário prevenir posturas autoritárias no ambiente educativo. Quando o espaço formativo se fecha ao questionamento e ao contraditório, compromete-se o desenvolvimento da autonomia. A educação voltada à cidadania crítica exige abertura ao debate e reconhecimento da pluralidade, sem perder a referência à verdade e ao bem comum.

6.4. DIÁLOGO COMO ESPAÇO DE TROCA DE SABERES

O diálogo não é mero recurso didático, mas princípio estruturante de uma educação voltada à cidadania. Ele pressupõe reconhecimento da alteridade e disposição sincera para aprender com o outro.

A arte de escutar – inclusive aquele que pensa de modo diferente – constitui fundamento da convivência democrática e caminho para a construção da paz social. Escutar não significa relativizar convicções, mas reconhecer a dignidade do interlocutor e admitir que a verdade pode ser buscada em conjunto.

No ambiente escolar, o diálogo favorece a construção compartilhada do conhecimento, estimula a argumentação fundamentada e contribui para a formação de atitudes democráticas. Ao experimentar o respeito e a escuta no espaço educativo, o estudante internaliza práticas que poderá reproduzir na esfera pública.

6.5. INCENTIVO À PESQUISA E AO DEBATE FUNDAMENTADO

O estímulo à pesquisa desenvolve a curiosidade intelectual e a capacidade investigativa. Metodologias como aprendizagem baseada em problemas, estudos de caso e projetos interdisciplinares fortalecem o pensamento crítico e a autonomia.

Do mesmo modo, o debate fundamentado – sustentado por dados, argumentos racionais e referenciais teóricos – contribui para superar opiniões superficiais ou meramente emocionais. Aprender a argumentar, a confrontar ideias com respeito e a revisar posições à luz de novas evidências constitui competência essencial para a maturidade cidadã.

6.6. INTEGRAÇÃO ENTRE FORMAÇÃO ÉTICA E CONTEÚDO ACADÊMICO

A formação para a cidadania crítica exige integração entre dimensão ética e saber científico. A neutralidade técnica, quando desvinculada de reflexão moral, pode gerar profissionais competentes, porém socialmente indiferentes.

A articulação entre conhecimento acadêmico e responsabilidade ética permite que o estudante compreenda as implicações sociais de sua futura atuação profissional. Assim, a educação não se limita a capacitar para o mercado de trabalho, mas contribui para formar sujeitos comprometidos com a transformação social e com o bem comum.

Em síntese, metodologias participativas, horizonte sinodal, práticas interdisciplinares, análise crítica da realidade, cultura do diálogo, incentivo à pesquisa e integração ética configuram um conjunto coerente de estratégias capazes de favorecer a construção de sujeitos conscientes, responsáveis e preparados para participação qualificada na vida pública.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A formação para a cidadania crítica configura-se, no cenário contemporâneo, como um imperativo simultaneamente pedagógico e ético. Diante de transformações socioculturais aceleradas, da intensificação das polarizações ideológicas e do enfraquecimento do diálogo público, a educação é chamada a reassumir sua responsabilidade histórica na constituição de sujeitos capazes de discernimento, participação qualificada e compromisso com a vida comum. Não se trata de atribuir à escola uma função redentora, mas de reconhecer seu papel estruturante na formação das consciências que sustentarão as instituições democráticas e os vínculos sociais.

Ao longo deste percurso reflexivo, evidenciou-se que política e educação não são esferas antagônicas, mas dimensões complementares da experiência humana. Desde Aristóteles, compreende-se que o ser humano realiza sua plenitude na vida comunitária. A política, entendida em seu sentido originário como cuidado da pólis e ordenação da convivência em vista do bem comum, exige cidadãos dotados de virtudes cívicas, capacidade deliberativa e responsabilidade ética. Por sua vez, a educação encontra na formação para a cidadania uma de suas finalidades

constitutivas, conforme reconhecem tanto a tradição filosófica quanto a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, ao vincularem explicitamente o processo educativo ao preparo para o exercício da cidadania.

Formar para a cidadania crítica, entretanto, não significa instrumentalizar o espaço escolar para disputas partidárias ou induzir posicionamentos ideológicos. A distinção entre formação crítica e doutrinação é decisiva. Enquanto a doutrinação reduz a complexidade da realidade a esquemas fechados e inibe o questionamento, a educação crítica amplia horizontes, estimula o pensamento reflexivo e promove autonomia intelectual. Trata-se de cultivar consciência histórica, capacidade argumentativa, competência dialógica e sensibilidade ética, oferecendo instrumentos para que o sujeito compreenda a pluralidade de perspectivas presentes na sociedade e participe da vida pública com responsabilidade e discernimento.

A perspectiva cristã acrescenta a esse horizonte uma fundamentação antropológica que reforça a centralidade da dignidade humana e da fraternidade como fundamentos da convivência social, afirmando a legítima autonomia das realidades temporais e a sua orientação ao bem comum.

A paz, nesse contexto, não pode ser compreendida como mera ausência de conflitos ou simples estabilidade institucional. Trata-se de realidade dinâmica, fruto da justiça e da busca compartilhada pelo bem comum. A tradição ética reconhece que a paz autêntica nasce de estruturas sociais justas e de sujeitos capazes de diálogo e cooperação. Assim, a formação para a cidadania crítica revela-se caminho privilegiado para viver em paz, pois prepara indivíduos aptos a transformar conflitos em oportunidades de crescimento democrático, substituindo a lógica da exclusão pela prática da escuta e da corresponsabilidade.

A educação que forma sujeitos conscientes, reflexivos e comprometidos fortalece a democracia não apenas em sua dimensão formal, mas sobretudo em sua substância ética. Democracia exige mais do que procedimentos eleitorais; requer cultura política, virtudes cívicas e disposição para o diálogo racional. Investir na formação integral das novas gerações significa, portanto, investir na sustentabilidade moral das instituições e na possibilidade concreta de uma convivência social mais justa, solidária e fraterna.

Conclui-se, assim, que política e educação, quando compreendidas em sua dimensão mais profunda, convergem na promoção da vida digna e na construção de uma cultura de paz fundada na justiça, na responsabilidade compartilhada e no reconhecimento da dignidade de cada pessoa. A formação para a cidadania crítica não é tarefa acessória, mas componente essencial de qualquer projeto educativo que aspire contribuir para a humanização da sociedade e para a consolidação do bem comum como horizonte ético da vida pública

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. *Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional*. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 23 dez. 1996.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Brasília-DF: edições CNBB, 3ª Ed. 2022.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes:* Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo de Hoje. São Paulo: Paulinas, 1965.

FRANCISCO. *Christus Vivit:* Exortação Apostólica Pós-Sinodal aos Jovens e a Todo o Povo de Deus. São Paulo: Paulinas, 2019.

FRANCISCO. *Fratelli Tutti:* sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO. *Mensagem para o lançamento do Pacto Educativo Global*. Vaticano, 12 set. 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html. Acesso em: 2 mar. 2026.

FRANCISCO. *Discurso por ocasião do encontro "Global Compact on Education"*. Vaticano, 15 out. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20201015_videomessaggio-global-compact.html Acesso em: 2 mar. 2026.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2 v. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

LEÃO XIV. Carta Apostólica *Desenhar novos mapas de esperança.* Vaticano, 2025. Disponível em https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2025-10/papa-leao-carta-apostolica-tracar-novos-caminhos-esperanca.html. Acesso em 25 mar.2026

SAVIANI, Dermeval. *Escola e democracia*. 42. ed. Capinas: Autores Associados, 2018.

Revista Teopráxis

Artigo

ISSN On-line: 2763-5201
https://doi.org/10.52451/d0w4df38

POLÍTICA NA ERA DIGITAL E DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: NOVOS DESAFIOS ÉTICOS

Politics in the Digital and Artificial Intelligence Era: New Ethical Challenges

Cleusa Maria Andreatta*

cleusa.andreatta@gmail.com

*Religiosa da Congregação das Irmãs da Divina Providência, possui graduação em Filosofia (1999) e em Teologia Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1988). É mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (1994) e doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2003). Atua em sua Congregação na área de formação religiosa, assessorias diversas e articulação do Programa Justiça, Paz e Integridade da Criação. Integra a Equipe de Coordenação do Instituto Humanitas Unisinos (IHU), vinculado à Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) onde se dedica especialmente ao Programa Teologia Pública, colaborando em projetos de estudos e debates inter e transtidisciplinares. Tem experiência na área de formação humanística (ética e bioética); na área de teologia sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: teologia pública, teologia do diálogo inter-religioso, teologia e gênero, ecoteologia, escatologia, espiritualidade e teologia pastoral.

Recebido em: 11/05/2026
Aprovado em: 20/07/2026

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

Resumo: O presente artigo analisa os desafios éticos da política na era digital e da inteligência artificial, com ênfase nas dinâmicas de manipulação de informações em contextos eleitorais. Partindo da centralidade da dignidade da pessoa humana e da necessidade de escolhas políticas livres e conscientes, o estudo investiga como tecnologias digitais, algoritmos e sistemas de inteligência artificial influenciam a formação da opinião pública e a tomada de decisões. A pesquisa evidencia a ambivalência dessas tecnologias, que, ao mesmo tempo em que ampliam o acesso à informação, favorecem práticas de vigilância, personalização e predição comportamental. Após alguns delineamentos conceituais, discute-se os impactos das bolhas informacionais e das câmaras de eco na fragmentação da esfera pública, bem como a atuação de heurísticas cognitivas, vieses confirmatórios e dinâmicas afetivas na disseminação da desinformação. Nesse contexto, a crise da verdade e o fenômeno da pós-verdade são compreendidos como transformações estruturais na relação entre informação, conhecimento e democracia. Por fim, o artigo destaca a necessidade de promover o discernimento ético dos sujeitos no ambiente digital, reconhecendo seu papel ativo nas dinâmicas informacionais e apontando para a urgência de reconstrução das condições de uma esfera pública democrática baseada em informação de qualidade, responsabilidade e compromisso com a verdade.
Palavras-chave: Política; Era digital; Informação; Desinformação; Democracia; Ética.

Abstract: This article analyzes the ethical challenges of politics in the digital and artificial intelligence era, with special attention to the manipulation of information in electoral contexts. Grounded in the centrality of human dignity and the need for free and conscious political choices, the study examines how digital technologies, algorithms, and AI systems influence public opinion and decision-making processes. The research highlights the ambivalent nature of these technologies, which, while expanding access to information, also foster surveillance, personalization, behavioral prediction, and the spread of disinformation. The article further discusses the impacts of informational bubbles and echo chambers on the fragmentation of the public sphere, as well as the role of cognitive heuristics, confirmation biases, and affective dynamics in shaping political behavior. In this context, the crisis of truth and the phenomenon of post-truth are understood as structural transformations in the relationship between information, knowledge, and democracy. Finally, the study emphasizes the importance of ethical discernment, critical thinking, and responsible participation in digital environments, advocating for the reconstruction of a democratic public sphere grounded in reliable information, accountability, and commitment to truth.
Keywords: politics, digital age, information, disinformation; democracy; ethics.

INTRODUÇÃO

Tendo como pano de fundo o vastíssimo leque de questões éticas suscitadas pelos avanços da *era digital*, o presente artigo tem por objetivo refletir sobre os novos desafios éticos que se impõem aos processos políticos, especialmente no âmbito das campanhas eleitorais, em razão da utilização das tecnologias digitais, mais especificamente das mídias sociais, na formação da opinião pública e na indução das escolhas políticas. A proposta das considerações ao logo do texto é discutir, principalmente, como as tecnologias digitais e a inteligência artificial influenciam os processos políticos por meio da coleta e da manipulação de dados e informações.

Quando se trata de exercer democraticamente o direito e o dever político de escolher representantes para o governo, fazer escolhas de modo consciente, livre e responsável depende do acesso a informações confiáveis, fundamentadas e verídicas sobre candidatos, partidos, programas de governo e ideias que defendem. O surgimento e livre acesso da internet e, depois, das redes sociais, foi acompanhado com a expectativa de uma maior democratização da informação e do debate público (Boschini, 2025). E é inegável que em grande medida tais expectativas foram e continuam sendo atendidas. No entanto, recentemente o mau uso das tecnologias digitais e redes sociais em campanhas eleitorais tem deixado preocupações enormes quanto à garantia do direito de acesso à informação de qualidade (Benvenuto, 2018). Ao longo dos últimos dez anos o cenário político, em geral, se mostra cada vez mais atravessado por uma tensão profunda e crescente entre o rápido avanço das tecnologias e os princípios fundamentais da democracia[1]. As mesmas tecnologias que têm o potencial de democratizar a informação e a participação cidadã na esfera pública são utilizadas para manipular comportamentos e informações, influenciar a formação de opiniões e a tomada de decisões, o que ocorre especialmente através da circulação de desinformação.

> Talvez estejamos vivendo um dos piores momentos da relação entre as tecnologias digitais e a democracia. Embora haja facilidade no acesso à informação e ao consumo de notícias, as pessoas estão não só suscetíveis como também vulneráveis às políticas e práticas de desinformação. Há um alto consumo informacional. As pessoas estão o tempo inteiro consumindo informação em seus celulares, mas temos informação de muita baixa qualidade e que é utilizada não no sentido de produzir cidadãos mais bem informados para conseguirem participar democraticamente, mas para capturar a atenção e o engajamento das pessoas (Evangelista, 2025).

Desta forma, contribuem para o enfraquecimento dos ideais democráticos como transparência, responsabilidade e cidadania informada.

Mais recentemente, com o exponencial aumento das especializações das IAs[2], crescem as

1 A referência a "dez anos" toma como marco histórico o escândalo da Cambridge Analytica, no qual milhões de dados pessoais foram indevidamente colhidos e usados para manipular o comportamento dos eleitores, o que tornou-se um alerta severo. Veja-se documentário na Netflix, chamado "Nada é Privado". Deste então, a utilização de tecnologias digitais para influenciar opiniões e decisões, e manipular comportamentos tem sido uma constante em processos eleitorais.

2 Com o uso da sigla "IAs" no plural seguimos a opção de Rodrigo Petrônio de usar "inteligências artificiais" no plural para designar as "operacionalizações, práticas e tecnologias, sejam elas pequenas, sejam elas grandes ou gigantescas, que servem para otimizar informações" (Petronio, 2024).

preocupações quanto aos riscos que acrescentam à desordem informacional da disseminação de notícias falsas e enganosas:

> A desinformação eleitoral não é novidade no Brasil... O que muda, com a proximidade das eleições deste ano, é a incorporação acelerada da inteligência artificial (IA), sobretudo a generativa, tanto na produção de textos, imagens, vídeos e áudios quanto no próprio consumo e na checagem de informações (Massaro, 2026).

Tendo em vista a proposta de oferecer subsídios que contribuam para o discernimento ético em face dos desafios e possibilidades das tecnologias digitais na esfera política, tomamos como fio condutor para este estudo a problemática da manipulação de informações e da disseminação de desinformação tendo em vista sua incidência especialmente na esfera política. Como veremos adiante de forma mais elaborada, o conceito de desinformação diz respeito à produção, distorção e disseminação deliberada de informações falsas ou enganosas com a finalidade de manipular a percepção da realidade e formação de opiniões, e influenciar processos de tomada de decisão em diferentes âmbitos da vida social e política.

Nesta perspectiva, voltamos nossa atenção especialmente para o *comportamento das pessoas* enquanto usuários *das* e *nas* redes sociais. Esta escolha baseia-se na compreensão de que, na medida em que interpretam, selecionam e compartilham conteúdos, influenciando a circulação e legitimação da desinformação nas redes sociais, as pessoas não são neutras, mas também participam como sujeitos nas dinâmicas da desinformação. E é exatamente esta condição de sujeito que torna relevante impulsionar *processos de discernimento ético* em relação às próprias decisões relacionadas ao tema em questão.

O presente artigo foi elaborado com base em pesquisa bibliográfica fundamentada sobre os temas abordados. A problemática em discussão foi abordada com apontamentos em torno a cinco aspectos: 1) potencialidades e ambivalências das tecnologias digitais; 2) as implicações da personalização de informações para a manipulação de informações e comportamentos; 3) os mecanismos das bolhas informacionais e câmaras de eco enquanto universos informacionais fechas; 4) as dinâmicas de engajamento de pessoas e grupos nos processos de desinformação; 5) apontamentos sobre a crise da verdade compreendida como uma transformação estrutural da maneira como a verdade é percebida, compartilhada e reconhecida coletivamente. 6) Culminamos o artigo com um tópico sobre perspectivas éticas apenas sinalizando caminhos que podem ser trilhados na busca de posicionamentos éticos sobre o tema proposto para este artigo na convicção de que este é um caminho que precisa ser trilhado por pessoas, grupos e comunidades, em buscas compartilhadas nas situações concretas da vida em comum.

Ao longo do estudo deu-se particular atenção aos mecanismos e dinâmicas subjacentes aos processos de desinformação, sinalizando implicações para a democracia e para o exercício de uma cidadania. Com esta escolha, nos guiamos pela convicção de o discernimento sobre desafios éticos requer conhecimento sobre o assunto em discussão. Caracterizamos a abordagem dos tópicos acima apresentados como "apontamentos" tendo presente que os assuntos abordados são bem mais vastos e complexos do que foi abordado ao longo do texto.

1. AS TECNOLOGIAS DIGITAIS, SUAS POTENCIALIDADES E AMBIVALÊNCIAS

As tecnologias digitais instauram um novo paradigma tecnológico, caracterizado pelo papel central da informação. Como observa Castells (2002, p. 108), trata-se de um contexto em que a informação se converte em matéria-prima e as tecnologias são voltadas para agir sobre ela, invertendo a lógica das revoluções anteriores, nas quais a tecnologia era o objeto de ação. Nesse cenário, as tecnologias da informação tornam-se cada vez mais flexíveis e potentes, possibilitando que a própria informação seja o principal produto do processo produtivo (Castells, 2002). Em outras palavras, tudo gira em torno da informação.

A transformação estrutural promovida pelas tecnologias digitais e pelos processos de digitalização permeia todas as dimensões da sociabilidade humana, numa proporção tal que Paolo Benanti (2022) retoma o conceito de "sociedade da informação" para descrever a tessitura da vida social em sua totalidade nesse momento histórico.

Na era digital, a digitalização se materializa por meio de um conjunto articulado de tecnologias voltadas à *coleta*, *armazenamento* e *processamento de* grandes volumes de informação. Essas tecnologias não funcionam isoladamente, mas formam um *ecossistema integrado* de processamento e organização de dados[3]. A arquitetura das tecnologias digitais possibilita que todas as dimensões da vida humana sejam digitalizadas e transformadas em dados, que podem ser armazenados em múltiplos locais. Essa quantidade quase infindável de dados só é passível de uso mediante sua organização em bases de dados a serem processados e transformados em informações para atender a demandas dos mais diversos campos de interesse que dirigem a organização da vida humana e da sociedade.

Um olhar abrangente sobre esse cenário informacional permite compreender que os desafios éticos são inerentes ao dinamismo da digitalização e à ambivalência das possibilidades que oferece. É das brechas das ambivalências e riscos das potencialidades das tecnologias digitais que emergem os desafios éticos para a política na era digital. E é no terreno da algoritmização da vida humana que são gestadas todas as possibilidades de manipulação de informações.

2. PERSONALIZAÇÃO, VIGILÂNCIA E PREDIÇÃO COMPORTAMENTAL NA ERA DOS ALGORITMOS

As potencialidades das tecnologias digitais para influenciar a formação de opiniões e induzir tomadas de decisão, em geral, dependem fundamentalmente da personalização de informações. Todo o mecanismo de personalização visa a disponibilização de conteúdos de modo diferenciado para os diversos públicos que se quer alcançar, em consonância com interesses e características

3 Uma breve visão do ecossistema das tecnologias digitais: *as infraestruturas de redes (internet)* e sistemas conectados e as plataformas digitais coletam dados; os bancos de dados possibilitam o armazenamento, organização e recuperação de dados, ao mesmo tempo que permitem que sejam acessado e analisados; o *Big Data*, conjuntos de dados extrema grandes e complexos, cujas características são descritas pelos 5 V's: pelo volume (grande quantidade), pela velocidade (geração rápida), pela variedade (diferentes formatos), pela veracidade (qualidade dos dados), pelo valor (potencial de uso); os algoritmos e a IA processam e interpretam o dados (Nerder, 2025)

individuais. Assim, a personalização de informações requer a criação de perfis digitais dos usuários das redes e plataformas digitais com base em dados pessoais que são sistematicamente filtrados por algoritmos[4].

Todo este processo é sustentado pelo fluxo de informações no universo da internet (Pariser, 2012). Tudo o que se faz neste universo (interações nas redes sociais, conversas privadas, cliques, pesquisas, acesso a temas específicos, curtidas, compras, tempo de leitura, palavras e expressões utilizadas, localização) implica deixar rastros de características individuais que se transformam em dados que revelam interesses pessoais, hábitos, gostos, preferências relacionadas a diferentes assuntos.

A criação de perfis digitais a serviço da personalização de informações é mediada por algoritmos criados por programadores e empresas de programação com a finalidade específica de organizar esses dados a partir dos interesses expressos pelos usuários através dos mecanismos de buscas. "Os algoritmos passam a ser manipulados para que informações sejam criadas para as pessoas, de acordo com interesses retirados de sua própria base de dados" (Correa, 2020).

Para o escopo do nosso tema, o mais relevante é que o processamento de dados por sistemas de algoritmos possibilita inferir características não explicitamente oferecidas pelos indivíduos, tais como traços de personalidade, preferências políticas, podendo não só identificar padrões de comportamento, mas também atuar na predição e manipulação de comportamentos futuros de modo a transformar essas previsões em instrumentos de ação econômica, política e social. Assim, a previsão comportamental permite influenciar decisões. Todo este processo se desdobra mediante uma espiral infindável de retroalimentação entre dados e informações comportamentais que Castor Bartolomé descreve nos seguintes termos:

> As tecnologias algorítmicas não só se imbricam no modo de ser dos sujeitos que as utilizam, senão que deram um passo a mais capturando de forma intencional e estratégica os comportamentos dos sujeitos. Essa captura se realiza através de complexos programas matemáticos que permitem apreender de forma instantânea os comportamentos de milhões de indivíduos nos seus dispositivos digitais. Com essa informação é possível replicar a produção de novas estratégias e novos algoritmos que retornam sobre os indivíduos para provocar um maior impacto sobre seu comportamento (Bartolomè, 2020, p. 6).

Facilmente se pode reconhecer que nesta espiral recursiva de retroalimentação de dados e informações opera um dinamismo de vigilância, no sentido apontado por Shoshana Zuboff (2020 e Byung-Chul Han (2022). Embora o emprego que fazem do conceito de vigilância seja diferente quanto ao enfoque, à finalidade e ao diagnóstico crítico que elaboram, ambos compartilham um mesmo diagnóstico: a vigilância tornou-se estrutural, difusa e integrada ao cotidiano digital. Ela atua de maneira contínua, acompanhando o fluxo da vida em tempo real. E ocorre de modo ubíquo, isto é, está em todos os lugares (plataformas, aplicativos, sistemas...).

4 Os estudos e debates sobre personalização reportam-se de modo geral a Pariser. O filtro invisível: o que a internet está escondendo de você. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. Publicado ainda em 2011, permanece uma obra de referência para compreender a complexidade do fenômeno da personalização do acesso a informações.

Entre os aspectos em que ambos se distinguem, destacamos o papel do sujeito. Em Zuboff, o sujeito é sobretudo objeto de extração e manipulação, ainda que consinta formalmente. Em Han, o sujeito é também cúmplice ativo: ele participa da vigilância ao se expor, ao produzir dados e ao aderir à lógica da visibilidade.

A vigilância, nesse contexto, atua coletando dados capazes de antecipar e influenciar disposições subjetivas – como desejos, emoções e inclinações – operando em um nível mais profundo do que o simples monitoramento de comportamentos observáveis. Assim, ela não apenas observa, mas também molda ativamente essas disposições, ao determinar quais informações são promovidas e quais permanecem ocultas.

Evidentemente, trata-se de uma realidade complexa, na qual a questão da proteção de dados ocupa um papel central. Sem nos aprofundarmos em outras considerações e análises neste momento, encerramos este tópico com uma observação contundente de Rafael Zanatta:

> Existe um erro muito comum na discussão sobre proteção de dados pessoais. Muitos confundem-no com o "direito à privacidade", utilizando conceitos do século passado, como o ideal burguês de uma esfera privada e o "direito de ser deixado a sós. Toda uma geração de juristas e ativistas tem lutado contra essa visão, evidenciando que se trata muito mais de uma batalha pela dignidade humana em uma economia constantemente digitalizada e baseada na extração de "inteligência" e "valor" de nossas próprias relações sociais (uma economia que Soshana Zuboff nomeou de forma precisa como 'capitalismo de vigilância') (Zanatta, 2018).

Enfim, a personalização de conteúdo é um elemento crucial da microssegmentação em vista do direcionamento de campanhas eleitorais para diferentes grupos conforme seus perfis digitais. Essa prática torna-se fundamental para adaptar mensagens e estratégias, potencializando a influência sobre eleitores a partir da análise detalhada de seus dados, interesses e comportamentos, e consolidando o papel central dos algoritmos na dinâmica política contemporânea (Farias; Melo Neto, 2022). Obviamente, predisposições políticas e pessoais têm um papel importante na eficácia da comunicação política personalizada.

3. BOLHAS DIGITAIS E CÂMARAS DE ECO: A CONSTRUÇÃO DE UNIVERSOS INFORMACIONAIS FECHADOS

A personalização algorítmica da informação tem como um de seus principais efeitos a contribuição para formação das chamadas "bolhas informacionais", também denominadas "bolhas de filtro". Para explicar esse fenômeno, Eli Pariser desenvolveu a teoria conhecida como *filter bubble*, segundo a qual os algoritmos funcionam como um filtro que seleciona e disponibiliza informações de acordo com as preferências e interesses individuais (Pariser, 2012, p. 9). Por outro lado, como veremos mais adiante, as bolhas informacionais favorecem a disseminação da desinformação, criando um ambiente propício para sua circulação e reforço.

Essas bolhas configuram-se como ambientes digitais personalizados, que promovem o agrupamento e a interação entre indivíduos que compartilham interesses e perfis semelhantes,

ao mesmo tempo em que ocorre o distanciamento daqueles cujas perspectivas divergem (Wardle; Derakhshan, 2017, pp. 550-57). Por meio da seleção e apresentação de conteúdos com base nas preferências e nos comportamentos anteriores de cada usuário, os algoritmos promovem a criação de universos digitais particulares, nos quais o acesso à informação se torna restrito e direcionado à confirmação de opiniões e crenças já estabelecidas.

A noção de "câmaras de eco" caracteriza a interação das pessoas na ambiência digital promovida pelas bolhas informacionais na medida em que interagem com pessoas e conteúdos que compartilham de suas visões, promovendo a homogeneização do discurso e o fortalecimento de convicções, mesmo que equivocadas ou infundadas. Nesses espaços, há uma tendência à repetição e à amplificação de perspectivas semelhantes, enquanto opiniões divergentes são minimizadas ou excluídas. Isso cria uma espécie de ressonância interna, em que as ideias circulam e retornam ao indivíduo validadas pelo grupo, dificultando o acesso a diferentes pontos de vista e o desenvolvimento do pensamento crítico. Estrutura-se, desta forma, um ambiente cognitivo limitado, que "favorece o contato com o que *queremos ver* e não com o que *devemos ver*, que inclui contemplar o que seja desconfortável, desafiador, além de pontos de vista contrários e, por isso mesmo, enriquecedores" (Kaufman; Santaella, 2020).

Destacando a ideia de James Carey de que o "ritual da comunicação" não é simplesmente "o ato de transmitir informações, mas a representação de crenças compartilhadas", Claire Wardle e Houssein Derakhshan resumem o alcance das câmaras de eco nos seguintes termos:

> Apreciar essa verdade nos ajuda a explicar por que as câmaras de eco são tão atraentes. Elas oferecem espaços seguros para compartilhar crenças e visões de mundo com outros, com pouco medo de confronto ou divisão. Elas nos permitem 'apresentar' nossas identidades moldadas por nossas visões de mundo a outros que compartilham essas visões. Esse comportamento não é novo, mas as plataformas aproveitaram essas tendências humanas, sabendo que incentivariam os usuários a passarem mais tempo em seus sites (Wardle; Derakhshan, 2017, p. 51).

Esse duplo fenômeno das bolhas informacionais e câmaras de eco gera um isolamento ideológico e um estreitamento cognitivo que comportam riscos para a democracia, pois limitam o pluralismo, reduzem o contato com a diversidade de ideias. Ao impedirem o confronto saudável de opiniões, as câmaras de eco e as bolhas informacionais comprometem o debate público, a tolerância e a capacidade de convivência democrática, tornando fundamental a reflexão crítica sobre o papel dos algoritmos e das escolhas individuais no consumo de informação.

Ao limitar a exposição ao contraditório, elas dificultam a negociação de consensos e enfraquecem o papel da informação de qualidade na formação da opinião pública. "A democracia exige que os cidadãos enxerguem as coisas pelo ponto de vista dos outros; em vez disso, estamos cada vez mais fechados em nossas próprias bolhas." (Pariser. 2012, p. 8). Do ponto de vista cognitivo, as bolhas reduzem a capacidade de análise crítica, de empatia e de compreensão da complexidade social, tornando os indivíduos mais suscetíveis à desinformação e ao reforço de vieses cognitivos.

Com efeito, têm-se como consequência a polarização e a fragmentação da sociedade, que distorcem a relação nós/eles existente em um contexto democrático, que é pautada na tolerância e

convivência das divergências, de modo a fazer emergir um cenário de amigo/inimigo, incompatível com a política democrática, revelando-se, portanto, uma ameaça disruptiva.

Além disso, as bolhas digitais representam um grande desafio para a construção do comum tão necessário à democracia:

> A digitalização é, bastante, literalmente, uma estratégia epistemológica divisiva, até polarizadora... Ela cria nichos de conhecimento para nichos de mercado e personaliza dados de maneiras que podem ser úteis para indivíduos, mas pouco contribuem para um terreno comum... Ela obstrui a busca por um terreno comum necessário para a democracia representativa e indispensável para uma democracia forte (Wardle; Derakhshan, 2017, p. 49).

4. DINÂMICAS DOS ENGAJAMENTOS NA DESINFORMAÇÃO

O que leva as pessoas a acreditarem em desinformação? Avancemos um pouco mais a pergunta: O que leva as pessoas a acreditarem em desinformação quando um pequeno esforço de atenção e de exercício de pensamento crítico permitiria reconhecer as distorções e a intencionalidade de manipulação? As perguntas ganham um contorno mais complicado ainda com relação ao compartilhamento de desinformação: O que motiva as pessoas a compartilharem desinformações? Mais ainda: o que permeia a dinâmica de engajamento em desinformação de tal modo que, como revela pesquisa sobre as eleições de 2018 no Brasil, "correções de checagem de fatos no Brasil são ineficazes para reduzir a desinformação (Pereira et al., 2022, p. 2189).

Alguns estudos sobre a suscetibilidade à desinformação analisam o tema sob a ótica dos mecanismos cognitivos e afetivos que orientam o processo decisório do cérebro humano. Pesquisadores das áreas do direito e da comunicação, em especial, têm recorrido a abordagens transdisciplinares — destacando, sobretudo, as contribuições da psicologia e da neurociência — para compreender o fenômeno da desinformação (Silva; Soares, 2023, p. 305). Esses estudos investigam os fatores que tornam as pessoas mais suscetíveis e vulneráveis a conteúdos manipulados, como será explorado a seguir.

4.1 HEURÍSTICAS COGNITIVAS: ATALHOS MENTAIS NOS PROCESSOS DE JULGAMENTO E DECISÃO

Em 1974, Amos Tversky e Daniel Kahneman, dois psicólogos israelenses, publicaram um artigo intitulado "Judgment under uncertainty: heuristics and biases" (Julgamento sob incerteza: heurísticas e vieses)[5]. O artigo é resultado de uma pesquisa na qual ambos utilizaram

5 Amos Tversky (1937–1996) e Daniel Kahneman (1934–2024), ambos psicólogos israelenses radicados nos Estados Unidos, receberam amplo reconhecimento pela utilização da psicologia no estudo sobre escolhas econômicas "irracionais". O artigo aqui citado é o resultado de experimentos concretos que mais tarde lhes possibilitaram desenvolver a "teoria da perspectiva", a qual impulsionou "economia comportamental". Veja-se sobre isto Barreto Flávio Ataliba. Economia comportamental em quatro atos: raízes, rupturas, aplicações e perspectivas. Disponível em: https://blogdoibre.fgv.br/posts/economia-comportamental-em-quatro-atos-raizes-rupturas-aplicacoes-e-perspectivas. Acessado em: 30/01/2026.

seus conhecimentos em psicologia para identificar fatores e processos de julgamento nos quais as pessoas se baseiam para a tomada de decisões no campo da economia. A questão de fundo que guia a pesquisa é *em que se baseiam as apreciações sobre algo antes de uma tomada de decisão*. Já na introdução do artigo os autores destacam que "muitas decisões são baseadas em crenças sobre a probabilidade de eventos incertos... Essas crenças geralmente são expressas em afirmações como "eu acho que...", "as chances são ...", "é improvável que ... ", e assim por diante". Esta obra tornou-se referência para diversas pesquisas e estudos em diversas áreas de conhecimento e tem sido recorrentemente utilizada nos estudos sobre o comportamento dos usuários das redes sociais com relação às notícias falsas e enganosas[6].

Seu trabalho demonstrou que o tempo todo o cérebro humano recorre a mecanismos cognitivos que reduzem o tempo e os esforços nos julgamentos necessários à tomada de decisão. Estes mecanismos são denominados "heurísticas". Mas estes autores demonstram que estes mesmos mecanismos podem levar a erros de julgamento, que denominam vieses. Heurísticas e vieses não são erros, mas adaptações das pessoas à complexidade das situações de tomada de decisões. Resumidamente, "Heurísticas são, portanto, um conjunto de atalhos mentais adotados durante o processo de tomada de decisões. O uso sistemático desses atalhos leva a padrões de julgamentos que fogem àquilo que seria esperado pela racionalidade econômica ortodoxa. Esses desvios são os vieses cognitivos" (Aguiar; Baptista, 2022, p. 132).

Os autores identificaram três heurísticas cognitivas: a heurística da ancoragem e ajustamento, a heurística da disponibilidade e a heurística da representatividade (Silva; Soares, 2023, p. 308 ss). A breve descrição a seguir de cada uma destas heurísticas, tem em vista apontar elementos que contribuam para compreensão da suscetibilidade das pessoas em relação à desinformação e a identificação de pistas que contribuam para uma reflexão crítica sobre nossos comportamentos no contexto desta problemática.

A *heurística de ancoragem*, apontada como fenômeno muito comum no cotidiano, é um atalho usado para fazer estimativas em termos de quantidade sobre algo que não se conhece tomando como referência um valor particular. Com base em testes realizados, os autores citam alguns exemplos, entre os quais está este: "Se você considera quanto deveria pagar por uma casa, vai ser influenciado pelo preço perguntado. A mesma casa parecerá mais valiosa se o preço fornecido pelo corretor for elevado". E, destacando que "a lista de efeitos de ancoragem é infinita", concluem: "Qualquer número que lhe peçam para considerar como solução possível para um problema de estimativa induzirá um efeito de ancoragem (Tversky; Kahneman, 1974, p. 81).

Resumidamente, na heurística de ancoragem é fundamental o mecanismo segundo o qual um fator prévio – um valor, ou uma ideia ou uma informação – constitui-se em referência para fazer apreciações, chegar a conclusões.

6 Facilmente podemos encontrar na literatura internacional e nacional pesquisas que usufruem da teoria apresentada neste trabalho. Do contexto brasileiro, a modo de exemplo citamos Cavalcanti de Aguiar, Júlio César; Baptista, Renata Ribeiro. Fake news, eleições e comportamento. Revista Direito, Estado e Sociedade, Ed. 60, 2022, p. 132. DOI: https://doi.org/10.17808/des.0.1320.

Retomado no contexto dos debates sobre desinformação, o "efeito âncora" pode ser associado ao efeito "exposição prévia". Quando as pessoas têm contato inicial com uma notícia falsa, essa primeira impressão tende a servir de referência para julgamentos posteriores, mesmo diante de evidências contrárias. Assim, a exposição prévia amplia a capacidade de persuasão e permanência das fake news.

A *heurística de disponibilidade* refere-se ao julgamento baseado na facilidade com que exemplos vêm à mente. Eventos mais vívidos, recentes ou emocionalmente marcantes parecem mais frequentes do que realmente são. Assim, quanto mais facilmente conseguimos lembrar de casos ou situações similares, mais acreditamos que aquele evento é comum ou provável, mesmo que estatisticamente não seja. Este é considerado o fenômeno mais frequente entre estas heurísticas. É fácil constatar que se trata de uma heurística que aciona *experiências pessoais*.

A análise desta heurística é particularmente importante para a discussão sobre desinformação. Esse atalho mental é frequentemente utilizado por mídias de massa. "Apelar para experiências pessoais para convencer seu ponto de vista utiliza a heurística da disponibilidade de forma antiética e simplista" (Silva; Soares, p. 307).

Nas redes sociais, conteúdos são repetidos, destacados e amplificados por algoritmos, de modo que podem parecer comuns ou relevantes simplesmente porque aparecem com frequência no feed. Quando há desinformação ou manipulação (por exemplo, repetição massiva de um tema, uso de manchetes chamativas ou exploração de conteúdos emocionais), aumenta-se essa "sensação de evidência". Isso pode levar as pessoas a superestimar certos riscos, acreditar em narrativas não verificadas ou formar opiniões baseadas mais na exposição do que em dados confiáveis. Evidencia-se, desta forma, que redes sociais podem não apenas refletir percepções, mas também moldá-las ao acionar heurísticas cognitivas, influenciando julgamentos e decisões — especialmente em contextos políticos e sociais.

A *heurística de representatividade* é o atalho mental utilizado para julgar a probabilidade de um evento ou a veracidade de uma informação com base em quão semelhante ela é a um modelo, estereótipo ou caso típico que temos em mente. Em vez de considerar dados estatísticos ou probabilidades reais, as pessoas avaliam situações conforme elas "parecem" representar uma categoria conhecida.

Por si só, o uso de estereótipos pode ser algo nocivo para a sociedade. Afirmar isto não significa afirmar que esta heurística não é útil para o funcionamento da mente humana, mas significa um olhar cuidadoso e crítico sobre seus vieses: "em uma sociedade que apresenta tantos preconceitos estruturais, o viés que pode surgir a partir da heurística da representatividade é preocupante" (Silva; Soares, 2023). A forma como a mídia em geral trata determinados grupos muitas vezes reforça estereótipos e, desta forma, contribui para a discriminação sistêmica.

No contexto das *fake news*, as heurísticas atuam de forma a levar as pessoas a confiarem e até compartilharem informações falsas, não necessariamente por analisarem seu conteúdo em profundidade, mas porque essas informações ressoam com expectativas, crenças ou narrativas já internalizadas. Assim, ao se encaixarem no repertório mental do indivíduo, essas notícias falsas

acabam "fazendo sentido" e sendo aceitas ou disseminadas com facilidade. A falta de verificação dos fatos é substituída por uma confiança baseada em concepções ou percepções prévias com as quais se está familiarizado.

Esta *tríplice caracterização das heurísticas cognitivas* enquanto atalhos mentais que impulsionam as tomadas de decisão é bastante útil para compreendermos a utilização da noção de heurística ou de "pistas heurísticas" em múltiplos estudos que analisam o envolvimento de usuários das mídias sociais com desinformação. De modo geral, as pesquisas destacam tendência a confiar em pistas superficiais — como a popularidade de uma postagem, o número de compartilhamentos, a aparente autoridade da fonte ou a concordância com crenças pré-existentes — para julgar a veracidade de conteúdos. Neste sentido, o endosso é uma pista heurística facilmente evidente nas redes sociais. A possibilidade de ver rapidamente as curtidas, comentários e compartilhamento de um conteúdo por amigos, familiares ou alguma pessoa de destaque social, juntamente com os índices numéricos, torna-se uma influência nos julgamentos de credibilidade.

Essas pistas heurísticas facilitam a navegação e a tomada de decisões, mas também tornam as pessoas mais suscetíveis à desinformação, pois podem levar à aceitação acrítica de informações falsas ou enganosas.

4.2 EXPOSIÇÃO SELETIVA, VIESES CONFIRMATÓRIOS, PISTAS HEURÍSTICAS

Os conceitos de exposição seletiva e vieses confirmatórios têm sido amplamente utilizados para caracterizar o comportamento das pessoas em relação à desinformação. Alguns pesquisadores sobre o comportamento humano que investigam o quanto há de liberdade nas ações humanas e as razões que estão na base das decisões chegam a estes dois conceitos para descrever que o comportamento é enviesado quando se trata de buscar informações (Wardle; Derakhshan, 2017, p.50).

A exposição seletiva refere-se à tendência das pessoas de buscar, selecionar e consumir informações que estejam de acordo com suas crenças, valores ou opiniões pré-existentes, ao mesmo tempo em que evitam conteúdos que possam contradizê-las. Esse comportamento faz com que os indivíduos se exponham principalmente a ideias e argumentos que reforçam seu ponto de vista, reduzindo o contato com perspectivas divergentes. Esta não é uma teoria recente, mas atualmente ganha nova relevância com os processos de personalização do acesso às informações nas plataformas *online* e redes sociais e o que isto comporta em termos de manipulação da liberdade humana: "o filtro algorítmico que nos torna muito menos propensos a encontrar informações que nos desafiam (...) significa que a exposição seletiva à qual os humanos tendem (...) é feita automaticamente por nós" (Wardle; Derakhshan, 2017, 47).

A exposição seletiva contribui para a formação de "bolhas informacionais" ou "câmaras de eco" no ambiente das redes sociais, onde algoritmos costumam sugerir conteúdos alinhados ao perfil do usuário, ao mesmo tempo que é sustentada pela permanência nas bolhas informacionais. Esta é uma dinâmica que dificulta o acesso a informações equilibradas e contribui para o fortalecimento

das polarizações, já que opiniões contrárias são sistematicamente evitadas ou ignoradas.

Conjugada com a técnica da repetição, considerada "uma das técnicas mais eficazes para fazer as pessoas aceitarem desinformação e informações maliciosas" (Wardle; Derakhshan, 2017, 46), a eficácia da exposição seletiva é intensificada. Estudos mostraram que uma exposição aumentada a uma ideia é suficiente para gerar uma opinião positiva sobre ela e em câmaras de eco, os usuários continuam compartilhando e consumindo as mesmas informações.

O viés confirmatório (ou heurística de autoconfirmação), é a tendência das pessoas de buscar, interpretar e lembrar informações de maneira que confirmem suas crenças ou expectativas prévias, ignorando ou desvalorizando evidências contrárias. Esse viés leva os indivíduos a reforçarem suas opiniões existentes, dificultando a aceitação de novos pontos de vista ou informações que desafiem suas convicções, as quais, entretanto, poderiam ser importantes no processo de escolha.

O fechamento nas próprias câmaras de ecos online e as restrições do acesso somente a opiniões que validam, em vez de desafiar, nossas próprias ideias só pioram a polarização.

Além da heurística da autoconfirmação, algumas análises identificam ainda outras heurísticas denominadas também de "pistas heurísticas", que se tornam evidentes especialmente nas redes sociais, tais como o *endosso, quantidade e repetição.*

4.3 POLÍTICAS AFETIVAS E AFETOS POLÍTICOS

Os conceitos de "políticas afetivas" (Leander; Lobato, 2025) e "afetos políticos" (Safatle, 2015; Oliveira, 2016) recentemente vêm sendo utilizados nos estudos sobre o cenário político atual como categorias analíticas críticas que permitem compreender dimensões políticas que escapam às abordagens puramente racionais. Tradicionalmente a política é pensada na perspectiva de debates racionais, debate racional, disputa por verdades. Entretanto, essa perspectiva revela-se insuficiente para captar a complexidade do cenário político contemporâneo, marcado por intensas polarizações e pela constante mobilização de emoções.

Com a noção de "políticas afetivas", elaborada em diálogo com a noção de afetos políticos de Safatle, Anna Leander e Luisa Lobata, esclarecem que emoções não apenas influenciam a política, mas também elas produzem e orientam os processos políticos.

No pensamento de Vladimir Safatle, os "afetos políticos" dizem respeito ao que nos afeta tanto na forma de atração quanto de repulsa. A noção de "circuito dos afetos" diz respeito aos vínculos que se constituem com base na circulação de afetos, mesmo com sua ambivalência. Ele localiza os 'circuitos de afetos' como núcleo da política.

Com estas breves pontualizações conceituais queremos chamar a atenção para a problemática da instrumentalização de afetos como estratégia política na manipulação de informações: "a importância dos afetos e emoções é que eles impactam a informação e a política associada a ela" (Leander; Lobato, 2025). Nesta perspectiva, temos testemunhado no cenário político brasileiro nos últimos anos quão bem-sucedida é a instrumentalização de emoções e afetos como medo, raiva e indignação em torno de temas sensíveis em discussão na esfera pública. Nestes casos, não se pode

deixar de levar em consideração a realidade da instrumentalização de crenças ou convicções religiosas promovendo pânicos morais mediante desinformação relacionada a temas sensíveis

5. A CRISE DA VERDADE NA SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO

As dinâmicas de controle, circulação e manipulação de dados e informações próprias da sociedade da informação resultam no fenômeno inquietante da crise da verdade[7] e pós verdade. Essa crise não é apenas um problema de desinformação pontual, mas uma transformação estrutural da maneira como a verdade é percebida, compartilhada e reconhecida coletivamente.

Neste contexto, a superabundância informacional é o cerne dessa crise (Han, 2021). Em um fluxo incessante de dados, a informação se propaga de forma acelerada, sem o tempo necessário para ser processada e transformada em conhecimento. Quanto mais informação circula, menor é a capacidade de discernimento: a verdade perde densidade e se dilui, tornando-se apenas mais um elemento indistinto no mar de dados. Paradoxalmente, essa abundância, empobrece o debate público, dificultando a identificação do que é relevante e verdadeiro.

Outro aspecto decisivo nesta problemática é a fragmentação da esfera pública e o estreitamento cognitivo ocasionado pelas bolhas informacionais, devido ao fato de que nesses ambientes digitais as pessoas consomem conteúdos alinhados às próprias crenças e convicções. O espaço comum de confronto racional de ideias — essencial à democracia — se dissolve. Assim, a verdade perde seu caráter normativo, sendo substituída pelo critério da viralização: aquilo que circula mais, que gera mais engajamento ou impacto emocional, adquire maior relevância, independentemente de sua veracidade.

"A crise da verdade prolifera-se ali, onde a sociedade se desintegrou em agrupamentos ou tribos, entre as quais não é mais possível uma conciliação, *uma designação vinculativa das coisas.* Na crise da verdade, perde-se o mundo comum, a linguagem comum (Han, 2021, p.55). O debate público, antes orientado por argumentos e pela busca do consenso, é gradativamente substituído por processos automáticos mediados por algoritmos. E com o processo de circulação massiva de desinformação se obscurece a possibilidade de reconhecer o verdadeiro.

Vale destacar aqui a definição de "pós-verdade" na edição de 2016 do *Oxford English Dictionary*: "Um termo que denota circunstâncias nas quais os fatos objetivos são menos influentes do que as crenças pessoais e são um apelo às emoções a fim de influenciar a opinião pública".

Para ampliar nossa compreensão da problemática da verdade e uma discussão produtiva sobre o assunto é de grande ajuda, o conceito de **"verdade factual"** que é apresentado por diferentes autores e que aparece frequentemente associado ao pensamento da filósofa Hannah Arendt e à sua reflexão sobre a relação entre verdade e política.

O jornalista e professor Eugênio Bucci esclarece que a verdade factual se refere aos acontecimentos objetivos que podem ser reconhecidos e verificados por uma comunidade política,

7 Veja-se sobre este assunto especialmente a interessante análise de HAN, Byung-Chul. Infocracia: digitalização e a crise da democracia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022, p. 54ss. E-book.

independentemente de opiniões, crenças ou interpretações ideológicas. Segundo ele: "A verdade factual diz respeito àqueles acontecimentos que podem ser tomados como fatos objetivos pelo conjunto da sociedade em questão, da sociedade que ergue uma democracia comum a todos" (Bucci, 2022)

Ele exemplifica que se pode discutir as causas, motivações ou interpretações de um acontecimento, mas não o fato em si. E esclarece que, para Arendt, a democracia depende da existência desse terreno comum de fatos compartilhados, sem o qual o debate público se degrada em fanatismo e manipulação.

Resumidamente, Bucci esclarece que, diferentemente das verdades filosóficas, religiosas ou ideológicas, ela se refere a acontecimentos concretos que podem ser constatados publicamente e que servem de fundamento para o debate democrático e para a formação de juízos políticos.

6. PERSPECTIVAS PARA O DISCERNIMENTO ÉTICO

O discernimento crítico sobre qualquer temática exige critérios fundamentados em princípios éticos e valores morais, aliados a um conhecimento aprofundado e bem-informado sobre o assunto em debate. A reflexão sobre ética e democracia tem como pressupostos inescusáveis alguns princípios éticos fundamentais, entre os quais destacamos especialmente a dignidade da pessoa humana e o princípio da autonomia

A dignidade da pessoa humana é um princípio fundante para outros princípios e, também, para valores decisivos em vista do exercício da cidadania. A defesa da dignidade da pessoa humana, reconhecida como valor absoluto e qualidade intrínseca à pessoa humana (Sarlet; Petterle, 2010, p. 6), preconiza que o ser humano nunca deve ser tratado simplesmente como um meio (Kant, 1994, p. 298-299). Portanto, nenhum ser humano deve transformado em objeto de manipulação de qualquer natureza, inclusive para fins eleitoreiros. Da igual dignidade de todas as pessoas decorre o respeito devido a cada um, inclusive levando em consideração o pluralismo e a diversidade de valores que se manifestam nas sociedades democráticas contemporâneas. Além disso, a defesa da dignidade da pessoa humana exige garantias que permitam a efetiva manifestação da *autonomia* de cada cidadão, assegurando o direito de autodeterminação nas decisões fundamentais sobre a própria existência, inclusive nas escolhas políticas, sempre livre de qualquer forma de *coerção* e *manipulação*, exercendo o direito de realizar escolhas políticas de maneira consciente, livre e responsável (Sarlet; Petterle, 2010, p. 8).

Uma reflexão e análise dos aspectos discutidos ao longo deste trabalho permitem inferir o quanto os mecanismos e dinâmicas inerentes aos processos de desinformação constituem-se em violação da dignidade da pessoa humana, especialmente na medida em que afetam a autonomia e liberdade de consciência. Por isso mesmo, considerou-se desde o início deste trabalho a importância de impulsionar processos de discernimento ético em relação às próprias decisões e, dado o tema deste estudo, no terreno das escolhas políticas.

O desenvolvimento do pensamento crítico constitui uma das formas mais eficazes de

empoderamento para enfrentar as armadilhas da manipulação informacional em suas múltiplas manifestações. A esse respeito, não basta apenas reconhecer a existência da *desinformação*: é fundamental compreender seus mecanismos, suas estratégias e seus efeitos sobre a formação da opinião. Nesse sentido, a aquisição de conhecimentos teóricos e técnicos acerca do funcionamento das mídias sociais, aliada ao desenvolvimento de competências para atuar com discernimento, segurança e prudência nos ambientes digitais, revela-se não apenas importante, mas indispensável para uma participação consciente e responsável na esfera pública contemporânea.

Essas competências contribuem para fortalecer a autonomia intelectual e, também, promovem uma postura ética diante do consumo e da produção de informações. Entretanto, a nosso ver, é preciso avançar um pouco mais, exercitando uma reflexão crítica sobre o próprio comportamento no ambiente das mídias sociais, bem como a capacidade de autocrítica sobre as próprias posturas e motivações nas interações que vão se estabelecer.

A ética digital impõe o dever de zelar pelo bem comum e coletivo, evitando a disseminação de qualquer forma de desinformação que possa prejudicar pessoas, instituições e processos sociopolíticos em andamento que tem em vista interesses e o bem da sociedade em geral. Trata-se de assumir, de forma pessoal e proativa, a responsabilidade e o compromisso de colaborar no combate à desinformação.

Em todas estas indicações impõe-se a capacidade de estabelecer critérios éticos que embasem a reflexão e forneçam orientação tanto para a tomada de decisões quanto para a postura a adotar e o que fazer em cada situação. Trata-se, pois, da demanda de uma competência *axiológica*, ou seja, uma competência que requer compreender, avaliar, discernir e orientar as ações e decisões a partir de valores, tão necessária para defender a dignidade humana tanto em si quanto nas outras pessoas, bem como promover uma série de princípios que daí derivam. A Carta *Encíclica Magnifica Humanitas do Santo Padre Leão XIV. Sobre a salvaguarda da pessoa humana na era da inteligência artificial*, publicada no momento da conclusão do presente trabalho, é, neste o momento, uma referência imprescindível na construção desta competência.

A superação dos condicionamentos das bolhas sociais demanda criatividade em buscar alternativas que favoreçam novos hábitos e promovam alternativas abertas e dialógicas nas interações nas redes sociais para impulsionar processos compartilhados na busca da verdade como condição para fazer frente aos processos de desinformação E aqui ganha importância a noção de "verdade factual", a qual diz respeito "àqueles acontecimentos que podem ser tomados como fatos objetivos pelo conjunto da sociedade em questão, da sociedade que ergue uma democracia comum a todos" (Bucci, 2022).

> uma informação verdadeira não surge dum controle centralizado ou automatizado. No discurso público, a verdade factual tem uma dimensão racional, uma vez que requer averiguação, correspondência com as fontes e responsabilidade argumentativa; mas é, sobretudo, relacional: constrói-se através de vínculos de confiança e experiências partilhadas, num confronto honesto com os outros e o mundo. Só a busca partilhada da verdade factual, assumida como bem comum, pode dar origem a uma correta comunicação (Leão XIV, 2026).

Algumas iniciativas que podem favorecer: busca ativa de fontes de informação plurais, inclusive aquelas que divergem das próprias crenças; interação com grupos sociais distintos e participação em debates respeitosos e fundamentados; uso de mecanismos de privacidade, limitando recomendações algorítmicas e revisando periodicamente as configurações das redes sociais para diversificar o conteúdo recebido.

Enfim, a retomada dos conteúdos aqui apresentados permanece aberta para outras considerações que possam ser úteis para reflexões e diálogos em torno do tema.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões desenvolvidas ao longo deste artigo permitem reconhecer que os desafios éticos da política na era digital e da inteligência dizem respeito às condições de exercício da liberdade, da autonomia e da cidadania nas sociedades democráticas. É importante reconhecer que as tecnologias digitais ampliam as possibilidades de acesso à informação e de participação na esfera pública. entretanto, sua utilização para a vigilância, a manipulação de comportamentos e a disseminação da desinformação fragiliza as condições necessárias para escolhas políticas livres e conscientes.

Uma visão abrangente das dinâmicas de personalização algorítmica, das bolhas informacionais, das câmaras de eco e dos mecanismos cognitivos e afetivos que favorecem a adesão à desinformação evidencia a complexidade do fenômeno. Por isso mesmo, constatamos que, para a construção de um pensamento crítico sobre esta realidade, não basta identificar informações falsas ou de contrapor fatos a opiniões, mas de compreender como determinados ambientes informacionais condicionam *percepções*, reforçam *convicções* e dificultam o reconhecimento de perspectivas divergentes. Nesse cenário, a crise da verdade representa também uma crise do *mundo comum*: quando os fatos perdem sua força de referência compartilhada, enfraquecem-se as possibilidades de diálogo, de reconhecimento mútuo e de construção de consensos indispensáveis à convivência democrática.

É nesse contexto que a dignidade da pessoa humana assume particular relevância como princípio orientador do discernimento ético. Quando informações são deliberadamente manipuladas para instrumentalizar emoções ou induzir escolhas eleitorais, a pessoa corre o risco de ser reduzida a objeto de estratégias de influência, em vez de ser reconhecida como sujeito autônomo, capaz de avaliar argumentos e decidir responsavelmente. Defender a dignidade humana implica, portanto, forjar condições para o exercício efetivo da autonomia mediante escolhas livres e conscientes. Obviamente, isto inclui o acesso a informações confiáveis, o respeito à pluralidade e a possibilidade de formar convicções sem coerção ou manipulação.

Não se discute que o enfrentamento da desinformação depende decisivamente das plataformas digitais, dos sistemas de inteligência artificial ou dos mecanismos institucionais de regulação. Entretanto, embora a responsabilidade das empresas, dos agentes políticos e das instituições seja indispensável, também é necessário reconhecer o papel dos próprios cidadão

enquanto *sujeitos nas dinâmicas de produção, circulação e legitimação das informações*. Cada busca, interpretação, publicação e compartilhamento envolve *escolhas* que podem contribuir tanto para a propagação da desinformação quanto para a construção de um ambiente informacional, comunicacional mais responsável.

O discernimento ético exige não apenas a capacidade de identificar conteúdos enganosos, mas também a disposição para questionar as próprias certezas, reconhecer os vieses que influenciam os julgamentos e a capacidade de questionar princípios éticos e valores morais que norteiam os próprios comportamentos e as próprias escolhas na esfera pública, política e dos quais não se pode abrir mão.

Enfim, os apontamentos aqui desenvolvidos não pretendem esgotar a amplitude dos desafios éticos suscitados pelas transformações digitais, mas procuram contribuir para uma compreensão mais crítica dos mecanismos que atravessam a experiência política contemporânea. Permanece, assim, a tarefa de construir, individual e coletivamente, critérios e práticas que permitam fazer das tecnologias instrumentos a serviço da pessoa humana, e não mecanismos de sua instrumentalização. Afinal, uma sociedade democrática depende, decisivamente, da responsabilidade com que as pessoas e as instituições se relacionam com a verdade, com a liberdade e com o destino comum da sociedade.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. Algoritmização da vida: a nova governamentalização das condutas. Cadernos IHU Ideias, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, n. 314, 2020. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/314cadernosihuideias.pdf.. Acesso em: mar. 2026.

BENEVENUTO, Fabrício. A democracia em xeque-mate frente às fake news. Entrevista especial em 02 Fevereiro 2018. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/575772. Acessado em: Acessado em: 10/03/2026.BOSCHINI, Giuseppe. Democracia na era digital. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/650410. Acessado em: 10/03/2026.

BENTES, Ivana. Velocidade e política: os desafios para vivenciar uma democracia em tempo real. Entrevista especial com João Vitor Santos, publicada em 29/11/2018. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/585030. Acessado em: 10/03/2026.

BUCCI, Eugênio. Crise da democracia. O fetiche dos fatos e o suicídio da consciência. Entrevista especial em 24 junho 2022. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/619770. Acessado em: 10/04/2026.

CASTELLS, Manuel. A sociedade em rede. 6ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2002. Para saber mais sobre as características do "paradigma da tecnologia da tecnologia da informação" que conduz a sociedade da informação veja-se CASTELL, 2022.

CAVALCANTI, DE AGUIAR, Júlio César; BAPTISTA, Renata Ribeiro. Fake news, eleições e comportamento. Revista Direito, Estado e Sociedade, Ed. 60, 2022, p. 132. DOI: https://doi.org/10.17808/des.0.1320.

CORREA, José Wilson. Sociabilidade Algorítmica: o desafio de não perdermos a humanidade que nos une pela polaridade que nos divide na era da Internet. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/595489. Acessado em: 27/02/2026.

EVANGELISTA, Rafael. A impossível democracia em um mundo mediado pelas Big Techs. Entrevista especial em: 29 Abril 2025. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/publicacoes/159-noticias/entrevistas/651288. Acessado em: 10/03/2026.

FARIAS, Rodrigo Nóbrega; MELO NETO, Afrânio Neves. Microtargeting eleitoral e os riscos à democracia representativa. Revista Justiça Eleitoral em Debate - v.12, n. 2, 43. Disponível em: https://revista.tre-rj.jus.br/rjed/article/view/167. Acessado em: 10/03/2026.HAN, Byung-Chul. Infocracia: digitalização e a crise da democracia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022. E-book.

KANT, I. La Metafísica de las costumbres. In: Os pensadores, XXV. Madrid: Ed. Tecnos, 1994, 2ª edição, pp. 298-299

KAUFMAN, D.; SANTAELLA, L. (2020). O papel dos algoritmos de inteligência artificial nas redes sociais. Revista Famecos, ISSN: 1980-3729, v.27, p. 8. DOI https://doi.org/10.15448/1980-3729.2020.1.34074.

LEANDER, Anna; LOBATO, Luisa. Affective politics. The 'Vulgar Vibes' of Brazilian far-right anti-feminism. In: Journal of International Relations and Development (2025) 28:241–27. Doi.org/10.1057/s41268-025-00349-6.

LEÃO XIV. Carta encíclica Magnifica Humanitas: sobre a salvaguarda da pessoa humana na era da inteligência artificial.

NERDER, Ricardo. E se o "big data" fosse aplicado no combate à desigualdade? Instituto Humanitas Unisinos, 19 dez. 2025. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/661470´. Acessado em: 16.02.2026.

NUNES, Rodrigo. "Estejam preparados para viver com as consequências dessa escolha; se o pior acontecer, vocês não vão poder dizer que não sabiam". Entrevista especial em 26/10.2018. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/584099.

OLIVEIRA, Nythamar de. O medo enquanto afeto político e a esperança contra o corpo paranoico. Revista IHU On-Line, Edição 487, junho de 2016. Disponível em: https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6482. Acessada em: 03/03/2026.

PARISER, Eli. O filtro invisível. O que a internet está escondendo de você. Rio de Janeiro, RJ: Editora Zahar, 2012.PEREIRA, Frederico Batista et al. Fake news, fact checking, and partisanship in Brazil. The Journal of Politics, v. 84, n. 4, p. 2193–2200, 2022.

PETRONIO, Rodrigo. Desafios e possibilidades na era da Inteligência Artificial. Conferência publicada no formato de entrevista em 08/11/2024. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/644859. Acessado em: 30/04/ 2026.

SANTAELLA, Lucia. A autocracia é sustentada pela hiperinformação convertida em desinformação. Entrevista especial concedida a Ricardo Machado em 13 Junho 2022. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/619448. Acessado em: 12/04/ 2026.

SARLET, Ingo Wolfgang; PETTERLE, Selma Rodrigues. Dignidade da pessoa humana e o direito fundamental à identidade genética. Cadernos IHU Ideias, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, ano 8, n. 128, 2010.

SEIBT, Taís. Os desafios da democracia na era da desordem informacional. Entrevista especial, por Ricardo Machado. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/619732. Acessado em: 31/03/2026.

SILVA, Camila R. C. - SOARES, Luiza S. C. Vieses confirmatórios, câmaras de eco e bolhas de identidades: obstáculos à política democrática, p. 305. In: SAMPAIO, José Adércio Leite (coord.); FURBINO, Meire; BOCCHINO, Lavínia Assis; LIMA, Maria Jocélia Nogueira (org.). A inteligência artificial: a (des)serviço do Estado de Direito (E-book), pp. 258-278. Belo Horizonte: RTM, 2023.

TVERSKY, Amos; KAHNEMAN, Daniel. Judgment under uncertainty: heuristics and biases.

Science, Washington, v. 185, n. 4157, p. 1124–1131, 1974. Disponível em: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.185.4157.1124>. Acessado em: jan. 2026.

Vladimir Safatle. O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WARDLE, C.; DERAKHSHAN, H. Information disorder: Toward an interdisciplinary framework for research and policy making. Council of Europe report. 2017. Disponível em: https://rm.coe.int/information-disor- der-toward-an-interdisciplinary-framework-for-research/168076277c

ZANATTA, Rafael. Haverá proteção contra o capitalismo de vigilância? Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/577324. Acessado em: 12/03/2026.

ZUBOFF, Shoshana. A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.E-book.

Observação: Durante a elaboração deste trabalho, a autora utilizou as ferramentas ChatGPT e *NotebookLM* com o objetivo de revisão bibliográfica. A ferramenta ChatGPT foi utilizada especialmente para a checagem de algumas informações, para agilizar a formatação de alguns itens da bibliografia e para elaborar o resumo, o qual foi posteriormente submetido a revisão e adequações. A ferramenta *Grammarly* foi utilizada para revisão ortográfica e melhora na clareza de algumas frases. Após a utilização de cada a autora revisou e editou mantendo ou excluindo o conteúdo conforme necessário e assume total responsabilidade pelo conteúdo da publicação.

Revista Teopráxis

Artigo

ISSN On-line: 2763-5201
https://doi.org/10.52451/fp3krk44

FLORESTAN FERNANDES E A NEGRITUDE: DIÁLOGOS COM O CONCEITO DE EDUCAÇÃO DEMOCRÁTICA

FLORESTAN FERNANDES AND NEGRITUDE: DIALOGUES WITH THE CONCEPT OF DEMOCRATIC EDUCATION

Camila Grosseli*

camila.grosseli@estudante.uffs.edu.br
https://orcid.org/0000-0002-8378-9945

*Possui praduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Fronteira Sul (2021). Mestrado em Educação pela Universidade Federal da Fronteira Sul (bolsa CAPES) na linha de pesquisa Políticas Educacionais (2024). Membro do Grupo de Pesquisa: Educação, Estado e Cidadania - GPEEC/CNPq. Bacharelanda em Ciências Sociais pela Universidade Estácio de Sá.

Recebido em: 24/01/2026
Aprovado em: 04/05/2026

Resumo: Este artigo analisa a convergência entre a educação democrática – tese principal da dissertação da autora - de Florestan Fernandes e o racismo estrutural brasileiro. Diante de uma democracia "inconclusa", investiga-se como a educação emancipadora se articula com a justiça social. Baseando-se em *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, o texto discute a marginalidade negra perpetuada pelo "mito da democracia racial". O estudo enfatiza a escola pública como espaço de ruptura pedagógica e autoemancipação coletiva. Propõe-se a descolonização das mentalidades para transformar o negro em sujeito histórico ativo. Conclui-se que o acesso educacional pleno é indispensável para superar o legado escravocrata e efetivar uma democracia real e igualitária.

Palavras-chave: Florestan Fernandes; educação democrática; racismo estrutural; justiça social.

Abstract: This article analyzes the convergence between Florestan Fernandes' democratic education — the main thesis of the author's dissertation — and Brazilian structural racism. Faced with an "unfinished" democracy, it investigates how emancipatory education articulates with social justice. Based on *The Integration of the Negro in Class Society*, the text discusses Black marginality perpetuated by the "myth of racial democracy". The study emphasizes the public school as a space for pedagogical rupture and collective self-emancipation. It proposes the decolonization of mindsets to transform Black people into active historical subjects. It concludes that full educational access is indispensable for overcoming the slave-holding legacy and realizing a real and egalitarian democracy.
Keywords: Florestan Fernandes; democratic education; structural racism; social justice.

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

INTRODUÇÃO

Florestan Fernandes, declarado Patrono da Sociologia Brasileira, dedicou grande parte de sua vida intelectual e política a decifrar as engrenagens que mantêm a desigualdade no Brasil. Sua vasta obra não é apenas um exercício acadêmico, mas um manifesto contra a "democracia de fachada" que caracteriza a sociedade brasileira. Para Fernandes, a sociedade brasileira emergiu da abolição da escravidão sem um projeto de nação que incluísse efetivamente a população negra. Como demonstra o autor em sua obra *A Integração do Negro na Sociedade de Classes (vol. 1 e 2)*, a transição para o trabalho livre foi operada de forma a manter o ex-escravizado em uma marginalidade estrutural. Este cenário configura o que Fernandes chama de uma "democracia de fachada", na qual o negro é mantido em uma cidadania de segunda classe.

Ainda em *A Integração do Negro... (vol. 1 e 2)* o autor traz como conceito-chave a questão do desajustamento social, ou seja, não foi por "incapacidade" que os negros não ascenderam socialmente, mas sim pelo fato de que lhes foram negadas as condições materiais e educacionais para que pudessem competir, de igual para igual no mercado posto e, quando essa ascensão ocorre é vista como uma "anomalia" pelo estrato branco, que utiliza mecanismos informais de exclusão (etiqueta, distanciamento) para impedir a mobilidade, condicionando-os a cargos de menor prestígio, menor salário e menor estabilidade.

Fernandes parte de um extrato social em que a educação é vista como privilégio dos mais abastados, teve acesso a ela por conviver com os patrões de sua mãe, membros da elite paulistana. Autodidata, foi a partir deste contato que Fernandes desenvolve sua visão de valorização do ensino público e que problematiza o conceito de educação democrática: a todos os cidadãos deveriam ser ofertadas todas as oportunidades educacionais, e ainda aos brasileiros caberia atentar aos problemas brasileiros em detrimento da internacionalização da educação que ocorria historicamente.

Seus debates públicos acerca do desenvolvimento de uma educação democrática iniciam-se em conjunto com as discussões referentes à reformulação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, quando, enquanto deputado federal constituinte (Brasil, 1987, p. 4.413-4.415), destacou o fato de que a educação brasileira era um grave problema e deveria ser ajustada de modo a que passasse a ficar "ao alcance da maioria, daqueles que são os oprimidos, que são os excluídos, os explorados", ressaltando ser o maior desafio daquele momento "estabelecer um sistema de ensino comum, em que pobres e ricos sejam postos na mesma situação". Esse processo seria, na visão de Fernandes, o elemento central da formação da cidadania, da nação brasileira e do progresso do país.

A educação brasileira, historicamente, funcionou como um mecanismo de manutenção da hierarquia racial, ignorando a realidade das classes menos favorecidas, a educação democrática defendida por Fernandes exige uma ruptura pedagógica: a escola deve deixar de ser um "filtro de classe" para se tornar um espaço de "tomada de consciência" e libertação. Neste sentido, não podemos dizer que o negro "fracassou" em se integrar; ele foi sistematicamente impedido por uma transição econômica que privilegiou o trabalhador imigrante e sua prole, em sua maioria branco, e manteve o negro no "mundo da necessidade".

> A escola pública primária, que deveria ser o grande instrumento de nivelamento social, permaneceria, por longo tempo, um privilégio de casta e de classe, inacessível à grande massa de negros e mulatos, retidos nas camadas mais baixas da hierarquia social por condições econômicas adversas. (Bastide; Fernandes, 1959, p. 83).

Ainda, a falta de uma escola pública voltada à condição das classes menos favorecidas da sociedade impediu que a educação fosse, de fato, um motor de ascensão. Neste contexto, essa realidade sociológica impõe um desafio ético, se o racismo é um obstáculo estrutural à democracia, ele é também um desafio ético para a sociedade democrática. Utilizaremos o conceito de educação democrática de Fernandes — entendido como um processo de formação do cidadão pleno e de desintegração do passado escravocrata — para propor uma práxis teológica que vise a justiça social.

RACISMO ESTRUTURAL: DA SOCIEDADE DE CASTAS À ORDEM DE CLASSES

Para entender o racismo estrutural no Brasil, é imperativo recorrer à análise de Fernandes sobre como as marcas da sociedade de castas persistiram na ordem social competitiva. O preconceito de cor não é um resquício irracional, mas um mecanismo de preservação de privilégios da elite branca, que impede a ascensão social e política do negro.

Neste sentido, a "integração" nunca foi plena. A sociedade brasileira criou uma ideologia de democracia racial que mascara a exclusão, dificultando a tomada de consciência coletiva. O racismo, longe de ser um resquício colonial, tornou-se um mecanismo funcional para manter privilégios na nova ordem competitiva capitalista.

Em sua obra monumental *A Integração do Negro na Sociedade de Classes (vol. 1 e 2)*, Florestan Fernandes demonstra que a transição do trabalho escravo para o trabalho livre não representou uma ruptura real com a mentalidade senhorial. A "ordem social competitiva", dentro do sistema capitalista brasileiro, foi construída sobre os escombros de uma sociedade de castas, na qual a cor da pele definia — e continua definindo — o lugar social do indivíduo.

> A desagregação do regime escravocrata e senhorial não se completou, entre nós, por uma revolução social que abrisse caminho à integração do negro e do mulato na ordem social competitiva. O que houve foi uma transição de baixo para cima, que deixou o negro entregue à sua própria sorte. (Fernandes, 2008a, p. 31).

Ou seja, a abolição da escravidão no Brasil não significou a integração automática do negro à sociedade de classes. Pelo contrário, a estrutura social brasileira, destacada pelo autor (Fernandes, 2008a, p. 160) como o "mundo dos brancos", operou uma transição que manteve o negro em uma integração marginal e pauperizada. O racismo, longe de ser um resquício colonial, tornou-se um mecanismo funcional para manter privilégios na nova ordem competitiva capitalista, "o negro e o mulato entraram nesse processo com desvantagens insuperáveis [...]. O negro foi mantido na condição de um 'pauperizado' permanente, condenado à marginalidade e a formas degradantes de sobrevivência.".

Florestan argumenta que, com a abolição da escravatura, o negro foi "enxotado" do sistema de trabalho. A sociedade branca preferiu o imigrante europeu para o trabalho assalariado,

deixando o negro relegado ao "subproletariado" ou à anomia social, o que levou ao que o autor chama de desajustamento social, ou seja, o negro não "fracassou" por "incapacidade nata", mas porque lhe foram negadas as condições materiais e educacionais para competir no mercado livre.

O autor observa que, embora o Brasil tenha adotado uma economia de mercado (classes), manteve mentalidades e comportamentos típicos de uma sociedade de castas. Uma vez negadas as condições para ascensão social têm-se a manutenção da exclusão, esta que no período tratado acabou por se tornar estrutural – o que gera perpetuação no tempo - por ser mascarada por uma ideologia de "harmonia".

Esta ideologia gerou o que chamamos de mito da democracia racial, abordado por Gilberto Freyre (2003, p. 310) em *Casa Grande & Senzala*, quando afirma que "a ausência de preconceito de raça — ou a sua fraqueza — foi o que permitiu ao português ser o colonizador de maior sucesso nos trópicos". Questionemo-nos: que ausência? Que fraqueza?

Fernandes (2008b, p. 287) destaca que "o mito da 'democracia racial' exerce uma função paralisante: ele impede que o oprimido identifique o seu opressor e que a sociedade democrática reconheça que é, na verdade, uma sociedade de castas disfarçada sob a capa da igualdade jurídica.". O autor ainda argumenta que o preconceito racial no Brasil é "discreto" e "encoberto", operando sob o mito da democracia racial. Como apontado em suas pesquisas com Roger Bastide em São Paulo, o branco brasileiro tende a negar o preconceito enquanto o pratica cotidianamente.

Essa negação, conforme abordado pelos autores (Bastide; Fernandes, 1959, p. 62) impede que o negro seja visto como um competidor igual no mercado de trabalho e como um cidadão pleno na esfera política, uma vez que "o negro e o mulato foram atirados na sociedade de classes sem o preparo material e moral necessário para enfrentar a concorrência do trabalhador livre, particularmente do imigrante estrangeiro", este último "que já vinha familiarizado com a disciplina do salário e da vida urbana.".

> O imigrante branco não encontrava apenas as portas abertas pela sua cor; ele encontrava um sistema de proteção e solidariedade étnica que fechava as melhores oportunidades ao negro, relegando este último aos serviços braçais mais pesados e menos remunerados, os chamados 'trabalhos de preto'. (Fernandes, 2013, p. 83).

Esse processo, tratado pelos autores como um "projeto de substituição" da mão de obra negra pela mão de obra branca europeia, visava além da eficiência econômica, dar início à um também projeto de "higienização social", de exclusão racial, uma vez que o trabalho do negro foi sabotado em prol de escolhas políticas para a organização de uma sociedade que abraçou a meritocracia, gerando uma herança de miséria oriunda desta competição desigual.

A exclusão no trabalho gerava a exclusão na educação, criando um ciclo perpétuo de desvantagem uma vez que, sem trabalho, a família não conseguiria manter os filhos na escola e, conforme destacado por Fernandes (2013, p. 335-336) sem educação, os filhos continuavam perdendo a disputa para o branco em uma sociedade que agora se dizia "meritocrática".

Fernandes (*apud* Okumura; Novaes, 2021, p. 29-30) destaca ser inexistente no Brasil uma política de educação, fato esse que só fez com que o País se mantivesse em "um longo período de

negação da educação popular e democrática", destacando ainda (Fernandes, 1993, p. 07) que "as Constituições nunca conseguiram inspirar os de cima ao entendimento da razão número um da difusão sem barreiras à educação", essa que, nas suas palavras, tinha suas portas abertas no ensino fundamental, "para se fecharem sem tréguas no ensino médio e superior" a todos aqueles "pobres e humildes, os estigmatizados pela raça e a etnia, os excluídos e marginalizados", que sequer aprendem a necessidade e o valor da educação.

É a partir destas críticas que se inicia a luta de Fernandes em prol de uma educação democrática para o país, que podemos observar também como um fator crucial para a justiça social. Para o autor, a educação também era campo de intervenção, democratizá-la era uma forma de garantir o direito social de estudar e de defender os pilares da educação democrática: a todos os cidadãos, todas as oportunidades educacionais.

2. O CONCEITO DE EDUCAÇÃO DEMOCRÁTICA EM FLORESTAN FERNANDES

Faz-se necessário destacar que o conceito de educação democrática adotado por Fernandes, não é um conceito pronto, mas sim presente nas análises realizadas pelo autor e suas ações em defesa da escola pública. Conforme explorado durante o desenvolvimento da dissertação (Grosseli, 2024) a atuação política de Florestan Fernandes, especialmente durante a Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988, foi pautada pela defesa da educação democrática. Para Fernandes, a educação não era apenas um meio de instrução técnica, mas o motor da revolução democrática.

A atuação de Florestan Fernandes na Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988 foi fundamental. Ele não apenas participou como um parlamentar, mas também trouxe décadas de estudos sociológicos para o texto constitucional. Com isso, consolidou a educação como o principal meio para promover a revolução democrática no Brasil. Nessa perspectiva, o capítulo III, Seção I – Da Educação, mais especificamente os artigos 205 a 214 da Constituição (Brasil, 2015, p. 145-149) não são apenas regras administrativas. Eles representam uma tentativa de mudar o ciclo de exclusão que Fernandes criticou em obras como "*Brancos e Negros em São Paulo*".

O Artigo 205 define a educação como um direito de todos e uma responsabilidade do Estado e da família. Isso segue a visão de Fernandes de que a educação é a base para o desenvolvimento pleno da pessoa e para exercer a cidadania. Ela permite que as pessoas marginalizadas sejam "sujeitos" políticos e não apenas "objetos" da história.

Já a mudança para a cidadania plena fica prática nos princípios do Artigo 206. A defesa de Fernandes pela igualdade de condições para acessar e permanecer na escola ataca o problema da escola como um "filtro de classe". Garantir o pluralismo de ideias e a gratuidade do ensino público materializa a luta do autor contra a privatização do conhecimento. A gestão democrática do ensino público reflete a crença de que a escola deve ser um laboratório de prática democrática.

O Artigo 208 detalha o dever do Estado. Aqui, a influência de Fernandes é clara na priorização da educação básica obrigatória e na garantia de oferta de ensino noturno regular. Ele queria que o "trabalhador-estudante", geralmente o negro e o pobre, tivesse amparo legal para

estudar. Aqui vinculam-se as ideias postas nos Artigos 211 a 213, estes que tratam do financiamento e da organização federativa. A batalha de Florestan foi árdua na defesa de que o dinheiro público deveria ser destinado apenas às instituições públicas. Ele queria evitar que os recursos do Estado aprofundassem abismos sociais.

Finalmente, o Artigo 214 institui o Plano Nacional de Educação com metas decenais. Ele busca superar o "legado da raça branca" e garantir que a integração do negro e das classes populares seja real. A educação democrática em Fernandes não é estática, mas uma ferramenta viva para mudar a ordem social.

Seja através das análises sociológicas, das críticas do professor ou da atuação do político, podemos observar o conceito de educação democrática por meio da crítica ao sistema de ensino que tenderia a atuar, conforme Fernandes (1966, p. 21-22), às avessas, pois preparava o homem "para ajustar-se a uma ordem social estática e tradicionalista", argumentando que, se havia o interesse no progresso social e no real desenvolvimento da sociedade, se fazia necessária, sem outra saída, "a modernização das instituições escolares sob o firme propósito de adaptar o homem às condições emergentes de vida".

Sua visão de educação democrática se apresenta também quando o autor (Fernandes, 1991, p. 37) destaca que "a educação, quando não é esmagada pela ignorância, é esmagada pela escassez de recursos". Esse posicionamento está na sua revolta com o projeto substitutivo da LDB e na sua visão de que (Fernandes, 1993, p. 07) "as Constituições nunca conseguiram inspirar os de cima ao entendimento da razão número um da difusão sem barreiras à educação", essa que, nas suas palavras, tinha suas portas abertas no ensino fundamental, "para se fecharem sem tréguas no ensino médio e superior" a todos aqueles "pobres e humildes, os estigmatizados pela raça e a etnia, os excluídos e marginalizados", que sequer aprendem a necessidade e o valor da educação; e está, por fim, em suas críticas (Fernandes *apud* Okumura; Novaes, 2021, p. 29-30) à inexistência "de uma política de Educação" que só fez com que o País se mantivesse em "um longo período de negação da educação popular e democrática.".

O autor Fernandes (1966, p. 350-351) defendia que educar o povo deveria ser o ponto de partida e de chegada do que se pretendia em uma reforma educacional, o que significava um enfrentamento às "exigências educacionais novas, através de recursos educacionais igualmente novos", o que levaria, ainda segundo o autor, a "modificações radicais nas mentalidades dos mestres; e inovações não menos radicais no comportamento dos alunos ou nas avaliações da instrução pelos leigos", argumentando que se faziam necessárias mais escolas frente à demanda pelo ensino. Florestan, acompanhado do grupo de pessoas que o seguiam nesse pensamento, ainda ressaltava que:

> A inexistência da educação popular está na raiz dos males com que nos defrontamos e que nos revelamos impotentes para resolver. Sem perdermos de vista que a reconstrução educacional não é tudo e que ela jamais deve ser encarada como um fim em si mesmo, temos de concentrar boa parcela de nossas energias na criação de um sistema de ensino capaz de responder positivamente aos requisitos materiais e morais da educação democrática. A grandeza das nações repousa na grandeza de seus homens. Nunca atingiremos o grau de desenvolvimento econômico e de progresso social que pretendemos enquanto não prepararmos o Povo brasileiro para essa tarefa. Aí está o desafio histórico que pesa,

> neste momento, nos ombros daqueles que possam contribuir, direta ou indiretamente, para a renovação e a modernização do ensino no Brasil (Fernandes, 1966, p. 353).

Foi com a promulgação da Constituição Federal de 1988, debatida e organizada pela Assembleia Nacional Constituinte (ANC), da qual Florestan Fernandes fez parte em seu primeiro mandato de deputado federal, que se passou a destinar recursos públicos à educação pública brasileira. Os recursos eram direcionados por meio de leis de fundo contábil que se destinavam inicialmente ao ensino fundamental com vigência experimental de um ano, e, posteriormente, sendo implantados em todo o país com vigência de 1998 a 2006. Ao longo dos anos, houve uma remodelação na organização e na distribuição desses recursos, sendo estendido para todo o ensino básico com vigência de 2007 a 2020 e tornando-se permanente a partir de 2021, com a ampliação da participação da União.

Contudo, ainda assim podemos observar que o meio educacional tende a se tornar um privilégio. A busca pela "modernização" das escolas públicas que tendem a abrir espaço para investimento de instituições particulares, seja de forma direta por meio de um processo de convênio ou parceria, seja de forma indireta por meio de uma remodelação do ensino que abarque todas as instituições, acaba tornando a escola pouco atrativa ou simplesmente uma "obrigação" ao estudante que não tenha em sua rotina diária apenas o estudo.

Esse último ponto destacado converge com a transformação da escola pública em um ponto de privilégio social, conforme criticava Fernandes, pois o filho das classes menos abastadas da sociedade, diferente do filho da elite, precisa, em concomitância com seus estudos, trabalhar. Assim como Florestan Fernandes, em sua infância/adolescência, optou por um curso em período noturno, uma vez que precisava trabalhar para auxiliar sua mãe com as despesas domésticas.

Assim, observamos que para Florestan Fernandes, a verdadeira democracia só seria alcançada quando a educação deixasse de ser um privilégio de casta para se tornar um direito universal. No Brasil contemporâneo, esse desafio histórico recai de forma desproporcional sobre a população negra, que compõe a maioria dos excluídos do sistema de ensino de excelência. Dados do IBGE no Censo 2022 (Geledés, 2024) revelam que a taxa de analfabetismo entre negros e pardos (5,3%) é mais que o dobro da registrada entre brancos (2,2%), evidenciando que a esmagadora escassez de recursos e a barreira no acesso ao ensino superior, citadas pelo autor, possuem cor e endereço específicos, perpetuando o ciclo de marginalização que Fernandes denunciou na década de 1960.

A trajetória de Fernandes como "estudante-trabalhador" reflete o cotidiano da juventude negra brasileira, que, por necessidade de subsistência, é frequentemente empurrada para o mercado de trabalho precário, comprometendo sua jornada escolar. Mesmo com avanços como a Lei de Cotas, a permanência estudantil permanece um entrave crítico. Conforme dados do IPEA (2024), a estrutura educacional ainda opera às avessas ao não oferecer o suporte material necessário para que o estudante negro não precise escolher entre o prato de comida e o diploma. A modernização institucional pretendida pelo sociólogo não

se concretiza plenamente enquanto o acesso ao conhecimento for condicionado pela cor da pele e pela classe social, mantendo o ensino médio e superior como portas que se fecham para os estigmatizados pela raça.

A determinação do estudante negro que entra e permanece na universidade por meio das políticas de cotas deve ser vista como uma escolha consciente e política, e não como um traço de personalidade. Isso acontece porque este lida, diariamente, com um sistema que, historicamente, foi projetado para excluí-lo. Ao não seguir o caminho tradicional do "estudante-trabalhador", que está preso às necessidades básicas devido à falta de apoio financeiro, esse estudante está rompendo com o papel de subalternidade que foi reservado para a população negra em nossa sociedade.

Esse estudante enfrenta o estigma de ser considerado intelectualmente incapaz, algo que é alimentado por uma falsa ideia de meritocracia que tenta desacreditar sua presença na universidade, tratando-o como um intruso em um espaço que tradicionalmente pertence às pessoas brancas. Para superar isso, o estudante precisa demonstrar uma excelência excepcional para contrariar as dúvidas e o silenciamento que reproduzem o preconceito, tudo isso sob a aparência de neutralidade acadêmica.

A resistência diária que esse estudante enfrenta é extremamente desgastante e exige que ele reafirme constantemente seu valor para neutralizar as críticas e os silenciamentos. Mesmo com a falta de apoio institucional e os obstáculos apontados pelo IPEA, a permanência desse estudante na universidade é um exemplo de "tomada de consciência", como defendeu Florestan Fernandes. O diploma se torna, então, uma ferramenta de libertação que desafia as barreiras criadas pela cor da pele e pela classe social, que insistem em manter portas fechadas para pessoas como ele.

Em suma, a educação democrática em Fernandes é indissociável da justiça racial. O enfrentamento às desigualdades exige políticas públicas que considerem a interseccionalidade entre classe e raça, garantindo que a escola pública não seja apenas uma obrigação formal, mas um instrumento de emancipação política e social. Somente ao romper com o racismo estrutural e investir na valorização da educação popular voltada à população negra, o Brasil poderá superar sua ordem social estática e atingir a grandeza e o progresso social que Florestan Fernandes apontava como o horizonte necessário para uma nação verdadeiramente soberana.

3. A ESCOLA PÚBLICA COMO ESPAÇO DE IGUALDADE

Na luta contra o racismo, a educação democrática cumpre o papel de desconstruir a ideologia da inferioridade negra, permitindo que o estudante negro se reconheça como sujeito capaz e legítimo. O conceito de educação democrática em Fernandes implica uma "descolonização das mentalidades". Isso significa romper com a visão de mundo herdada do período colonial, que naturaliza a subordinação do negro. Educação, para Fernandes, é um processo de humanização e de formação para a intervenção na história.

> A escola, na sociedade paulistana do início do século XX, funcionava como um filtro de classe. Para o negro, o acesso à instrução básica era uma barreira quase intransponível, pois a própria organização da vida familiar, sob o peso da pobreza extrema, impunha o trabalho infantil como estratégia de sobrevivência. (Fernandes, 2008a, p. 171).

E ainda:

> O sistema educacional brasileiro não apenas ignorou a condição do negro; ele serviu para difundir os valores da 'raça branca' como ideais de civilização, transformando a escola em um agente de alienação para o jovem negro, que nela não encontrava reflexo de sua história ou de sua dignidade. (Fernandes, 2008b, p. 312).

As obras de Florestan Fernandes, especialmente nos estudos desenvolvidos em parceria com Roger Bastide nas décadas de 1950 e revisitados em seus ensaios posteriores, oferece uma análise profunda sobre as barreiras que impedem a plena integração do negro na sociedade brasileira. Para Fernandes, a questão do negro não é apenas um resquício do passado colonial, mas um problema central da modernidade brasileira, em que a democracia permanece inconclusa enquanto a desigualdade racial persistir. A educação surge, nesse cenário, como o pilar fundamental para a "segunda abolição", sendo o principal instrumento de ascensão social e de efetivação de uma ordem democrática que ofereça oportunidades iguais a todos os cidadãos.

A base da análise de Fernandes reside na desconstrução do "mito da democracia racial". Em suas pesquisas realizadas em São Paulo para a UNESCO, o autor demonstra que a transição da escravidão para o trabalho livre não integrou o negro como cidadão pleno. Pelo contrário, a abolição foi um processo conduzido pelas elites, resultando conforme destaca o autor (Fernandes, 1989, p. 8) em uma "abolição feita como uma revolução do branco para o branco". Ainda, essa exclusão deliberada relegou a população negra a um "bolsão de excluídos — da riqueza, da cultura e do poder", mantendo-os na base da pirâmide social através de mecanismos de marginalização sistemática.

Quando a população negra foi colocada no "bolsão de excluídos", ela não perdeu apenas a oportunidade de ter riqueza material. Ela também foi submetida a um regime de "preconceito de marca" que transformou a pobreza em um estigma racial. Isso justificou a manutenção da população negra no "mundo da necessidade".

A exclusão social no Brasil após a abolição não foi apenas um resquício do passado colonial. Ela foi uma escolha da nova ordem burguesa. Essa ordem ignorou as desigualdades de partida e usou a educação e o mercado de trabalho como filtros de classe e raça. Isso garantia que o poder e a cultura continuassem nas mãos de uma elite que se modernizava às custas da marginalização sistemática da população negra.

No desenvolvimento de seus estudos sociológicos, Fernandes identifica que o preconceito racial opera como uma barreira rígida que bloqueia a mobilidade social. Mesmo quando o negro busca a ascensão através da qualificação, ele enfrenta o que o autor chama de "emparedamento", um bloqueio hipócrita e dissimulado que anula suas oportunidades. Na esfera educacional, essa discriminação era flagrante; Fernandes relata casos em que a própria instituição escolar reproduzia o estigma, como no exemplo sinalizado por Bastide e Fernandes (1955, p. 138) de professores que dificultavam o acesso ao ensino superior por acreditarem que "negro não precisa ser doutor". Essa visão limitante reforçava o círculo vicioso da pobreza e da falta de instrução.

Entretanto, para Florestan Fernandes, a educação democrática é o fator decisivo para romper essas amarras. O conceito de educação democrática defendido pelo autor pressupõe que o

Estado deve garantir a todos, independentemente de origem racial ou social, o acesso à totalidade das oportunidades educacionais. Ele via na escola pública o espaço por excelência para a formação do cidadão e para a "auto-emancipação coletiva". Ao conquistar o acesso à educação, o negro não apenas busca uma melhoria individual de status, mas adquire, conforme o autor (Fernandes, 1989, p. 103) "a possibilidade de acesso a uma forma mais eficiente de conflito aberto e de luta contra uma ordem racial iníqua".

A luta por instrução foi, conforme destacado por Bastide e Fernandes (1959, p. 282) uma das bandeiras centrais dos movimentos sociais negros, como a Frente Negra Brasileira, que propunha "congregar, educar e orientar" os negros de São Paulo. Para o sociólogo, a educação funciona como um acelerador da transformação social, permitindo que o "talento negro" deixe de ser submetido à "seleção ao acaso" ou às regras de exclusão do mercado. A ascensão social via educação é, portanto, o caminho para que o negro deixe de ser um objeto da história para se tornar um agente político ativo na construção da civilização brasileira.

Um dos pontos mais sensíveis da obra de Fernandes, especialmente em *O Significado do Protesto Negro*, é a transição do negro de "objeto" da história para "sujeito" de sua própria libertação. Florestan analisa como o "ressentimento" provocado pela exclusão deve ser transformado em "consciência de cor" e, posteriormente, em ação política organizada.

A educação democrática atua aqui como o catalisador dessa transformação. Ela fornece as ferramentas intelectuais para que o negro compreenda as raízes de sua opressão e se organize coletivamente. Esse processo de "tomada de consciência" é o que Fernandes chama de desintegração do passado escravocrata na mente do oprimido.

Em *O Significado do Protesto Negro* e *O Negro no Mundo dos Brancos*, Florestan destaca que o protesto não é apenas uma reação ao sofrimento, mas uma afirmação de dignidade e um projeto político de democratização racial. A educação democrática atua aqui como o motor para a "descolonização das mentalidades", permitindo que o negro rompa com a autoimagem de inferioridade imposta pelo branco.

Diferente de uma visão passiva, Florestan aponta em *O Significado do Protesto Negro* que a resistência é pedagógica. Ao organizar-se, o negro educa a si mesmo e à sociedade. A educação democrática, portanto, aparece como a capacidade de transformar o ressentimento individual em ação coletiva organizada. É neste ponto que a fé e a resistência se encontram: na convicção de que a história pode ser transformada pela ação dos oprimidos.

Em conclusão, o pensamento de Florestan Fernandes estabelece um nexo indissociável entre democracia, igualdade racial e educação. O autor (Fernandes, 1989, p. 42) argumenta que a "democracia só será uma realidade quando houver, de fato, igualdade racial no Brasil". A oferta de oportunidades educacionais plenas é o único meio de garantir que o negro possa competir em pé de igualdade na sociedade de classes, superando o legado de marginalização. Assim, a educação democrática não é apenas um ideal pedagógico, mas uma exigência política e social *sine qua non* para que o Brasil supere seu passado colonial e se torne uma nação verdadeiramente livre e igualitária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise das obras de Florestan Fernandes e nas discussões apresentadas, as conclusões finais deste estudo apontam para a necessidade premente de reconhecer a educação não apenas como um direito, mas como o motor fundamental para a desarticulação das estruturas escravocratas que ainda persistem no Brasil. A trajetória intelectual do autor revela que a marginalização do negro não é um acidente histórico, mas o resultado de uma transição para a modernidade que preservou privilégios de cor sob o manto de uma igualdade jurídica puramente formal.

Em primeiro lugar, é fundamental reiterar que a ascensão social do negro, para Fernandes, está intrinsecamente ligada ao rompimento do "mito da democracia racial". Como visto, a ideologia da harmonia serviu, historicamente, para desarmar a resistência e ocultar o fato de que a abolição foi, conforme destaca o autor (Fernandes, 1989, p. 8), uma "revolução do branco para o branco". A educação democrática surge, portanto, como o instrumento de "tomada de consciência", permitindo que o negro identifique as barreiras invisíveis da "etiqueta" e do "distanciamento" que visam impedir sua mobilidade na ordem social competitiva.

Ademais, a análise sociológica demonstra que a escola pública deve deixar de ser um "filtro de classe" para se tornar o espaço da "auto-emancipação coletiva". Para Florestan, o "talento negro" não pode continuar sendo desperdiçado em uma sociedade que se diz meritocrática, mas que nega as condições básicas de competição aos descendentes dos escravizados. Ao garantir que a todos fossem ofertadas todas as oportunidades educacionais, o Estado estaria finalmente cumprindo a promessa de cidadania negada em 1888, transformando o negro de um "empobrecido permanente" em um agente político ativo.

Neste sentido, a educação democrática em Florestan Fernandes oferece as ferramentas necessárias para que a justiça social deixe de ser um conceito abstrato e se torne uma realidade vivida. Fernandes (1993, p. 7) destaca que não haverá democracia plena no Brasil enquanto a educação não enfrentar o legado da sociedade de castas e o racismo estrutural, enquanto o negro for mantido à margem por meio de um sistema de ensino que fecha suas portas para os "estigmatizados pela raça e a etnia". Sua defesa da educação democrática é, em última análise, uma defesa da própria humanidade e da viabilidade do Brasil como nação soberana.

Portanto, concluímos que a atuação política e intelectual de Fernandes — como patrono da sociologia brasileira e defensor incansável da escola pública — convoca a teologia contemporânea e as diversas esferas do saber a um compromisso inabalável com a causa negra. Compreendemos que a práxis social e teológica deve incorporar os princípios da educação democrática: a defesa do público, a valorização do sujeito oprimido e a busca incessante pela justiça social. O legado de Fernandes nos ensina que o conhecimento deve estar a serviço da libertação, descolonizando mentalidades e rompendo com a visão de mundo que naturaliza a subordinação.

Por fim, torna-se claro que a "segunda abolição" mencionada pelo autor só se concretizará através de uma reforma radical das instituições educacionais. Somente através

dessa "conclamação" — para usar o termo de Fernandes em sua atuação política — seremos capazes de construir uma sociedade onde a cor da pele não determine o valor da vida, nem o alcance das oportunidades de um indivíduo. A educação, como fator de ascensão e dignidade, permanece como o último e mais importante campo de batalha para a efetivação de uma democracia que seja, de fato, para todos os brasileiros.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Brancos e negros em São Paulo.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo.* São Paulo: Editora Anhembi, 1955.

BRASIL, República Federativa. Ata da 135ª Sessão, em 13 de agosto de 1987. *Diário da Assembleia Nacional Constituinte.* Brasília: DF, a. 1, n. 124, ago. 1987, p. 4349-4436.

BRASIL, República Federativa. *Constituição da República Federativa do Brasil:* promulgada em 5 de outubro de 1988. 51 ed. atual. e ampl. SP: Saraiva, 2015.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes:* ensaio de interpretação sociológica (o legado da raça branca). Vol. 1, 5.ª ed., SP: Globo, 2008a.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes:* no limiar de uma nova era. Vol. 2. SP: Globo, 2008b.

FERNANDES, Florestan. *Educação e sociedade no Brasil.* São Paulo: Dominus, 1966.

FERNANDES, Florestan. *Florestan Fernandes, 1920* - (memória viva da educação brasileira). Brasília: INEP. 1991.

FERNANDES, Florestan. *LDB*: impasses e contradições. Brasília: Câmara dos Deputados, 1993.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos.* São Paulo: Global, 2013.

FERNANDES, Florestan. *O significado do protesto negro.* São Paulo: Cortez, 1989.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala:* formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

GELEDÉS. *Censo 2022: taxa de analfabetismo entre pretos e pardos é mais que o dobro da registrada entre branco***s.** 2024. Por: Pâmela Dias. Disponível em: https://www.geledes.org.br/censo-2022-taxa-de-analfabetismo-entre-pretos-e-pardos-e-mais-que-o-dobro-da-registrada-entre-brancos/. Acesso em: 29 dez. 2025.

GROSSELI, Camila. *"Mais Uma Vez Convocados"*: a atuação política de Florestan Fernandes no desenvolvimento de uma educação democrática. Dissertação (Mestrado em Educação) – UFFS, Chapecó, 2024.

IPEA. *Retratos - Indicadores Educação.* 2024. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/categorias/276-retratos-indicadores/retratos-indicadores-educacao. Acesso em: 29 dez. 2025.

OKUMURA, Julio Hideyshi; NOVAES, Henrique Tahan (Org.) *Florestan Fernandes:* Tensões na educação. Marília: Lutas Anticapital, 2021.

Revista Teopráxis

Artigo

ISSN On-line: 2763-5201
https://doi.org/10.52451/6p9jks65

DESAFIOS TEOLÓGICOS E A PEDAGOGIA LIBERTADORA FREIREANA: UMA REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE A CONTRIBUIÇÃO DO PACTO EDUCATIVO GLOBAL

Theological Challenges and Freirean Liberating Pedagogy: A theological reflection on the contribution of the Global Educational Pact.

André Luiz Boccato de Almeida*
a.l.boccato@gmail.com

Miguel Winícios Camargo**
miguelcamargo2708@gmail.com

Patrick Alves de Carvalho***
pepatrick.taubate@hotmail.com
https://orcid.org/0009-0006-9951-5945

* Doutor em Teologia Moral (Pontificia Università Lateranense di Roma). Pós-Doutor em Teologia (PUC-PR). Mestre em Teologia (PUC-SP). Docente de Teologia na PUC-SP. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia (PUC-SP). Líder do Grupo de Pesquisa PHAES (Pessoa Humana Antropologia Ética e Sexualidade).

**Mestrando em Teologia pela PUC-São Paulo. Bacharel em Filosofia e Teologia pela PUC-Campinas. Membro do Grupo de Pesquisa PHAES (Pessoa Humana Antropologia, Ética e Sexualidade).

*** Mestrando em Teologia, vinculado ao Programa de Pós Graduação em Teologia da PUC-SP. Bolsista CAPES. Membro do Grupo de Pesquisa PHAES (Pessoa Humana, Antropologia, Ética e Sexualidade).

Recebido em: 07/05/2026
Aprovado em: 15/08/2026

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

Resumo: O presente artigo busca investigar as convergências entre o Pacto Educativo Global, proposto pelo Papa Francisco, e a pedagogia libertadora de Paulo Freire, à luz da reflexão teológica, buscando compreender de que modo essas perspectivas podem contribuir para uma educação integral, crítica e humanizadora diante dos desafios da atualidade. A pesquisa orienta-se pela seguinte questão: em que medida os princípios do Pacto Educativo Global dialogam com a pedagogia freiriana na promoção de processos educativos comprometidos com a formação da consciência crítica e com a transformação social? Metodologicamente, adota-se uma abordagem bibliográfica, de caráter hermenêutico-crítico. O referencial teórico apoia-se, principalmente, no magistério do Papa Francisco, especialmente nas encíclicas *Laudato Si'* e *Fratelli Tutti*, bem como nas obras pedagógicas de Paulo Freire. O artigo estrutura-se em três partes: a apresentação do sentido e da relevância do Pacto Educativo Global; a análise de alguns de seus principais desafios teológicos e educativos; e a revisão da pedagogia freiriana em diálogo com tais desafios. Os resultados evidenciam uma profunda convergência entre o Pacto Educativo Global e a pedagogia freiriana, especialmente a valorização da dignidade humana, da escuta das novas gerações, da corresponsabilidade educativa e da formação de sujeitos críticos, capazes de promover relações mais fraternas e comprometidas com o cuidado da Casa Comum.
Palavras-Chave: Desafios; Tecnologia; Educação; Paulo Freire; Teologia.

Abstract: This article seeks to investigate the convergences between the Global Compact on Education, proposed by Pope Francis, and Paulo Freire's liberating pedagogy, in light of theological reflection, aiming to understand how these perspectives can contribute to an integral, critical, and humanizing education in the face of contemporary challenges. The research is guided by the following question: to what extent do the principles of the Global Compact on Education dialogue with Freirean pedagogy in promoting educational processes committed to the development of critical consciousness and social transformation? Methodologically, the study adopts a bibliographic approach with a critical-hermeneutical perspective. The theoretical framework is primarily grounded in the magisterium of Pope Francis, especially the encyclicals *Laudato Si'* and *Fratelli Tutti*, as well as in the pedagogical works of Paulo Freire. The article is structured into three sections: the presentation of the meaning and relevance of the Global Compact on Education; the analysis of some of its main theological and educational challenges; and a review of Freirean pedagogy in dialogue with these challenges. The findings reveal a profound convergence between the Global Compact on Education and Freirean pedagogy, particularly regarding the promotion of human dignity, the listening to younger generations, shared educational responsibility, and the formation of critical subjects capable of fostering more fraternal relationships and a stronger commitment to the care of our Common Home.
Keywords: Challenges; Technology; Education; Paulo Freire; Theology.

INTRODUÇÃO

O presente artigo discorrerá sobre o sentido do Pacto Educativo Global, a reflexão teológica e a pedagogia freireana. Visa-se fazer uma interlocução entre estes temas que são convergentes no que tange ao processo de evangelização integral e eclesial. Esta reflexão tem como escopo não apenas articular estas temáticas entre si, mas acima de tudo propiciar o debate entre o verdadeiro sentido diante do desafio de mudança de paradigma que marca a época hodierna.

A cultura atual é marcada por uma série de questões novas ou desafios antropológicos, que também afetam a teologia, e todas as formas de convivência e experiência. Aumenta-se a pobreza diante da concentração de renda e a desigualdade se acentua devido a vários fatores de complexidade econômica. As tecnologias também assumem um pioneirismo avassalador diante de uma letargia reflexiva que se impõe lentamente às consciências diante do quadro de carência de inovação intelectual. Contudo, nesta mesma realidade, emerge um desejo de reflexão, de subjetividades abertas e criativas na busca por seu lugar de sujeito no mundo. É diante desta possibilidade que o Pacto Educativo Global se coloca como um horizonte de esperança diante de um cenário de crise.

O Pacto aparece como uma proposta coletiva e geral sobre como educar em tempos de crise e de novas interpelações. Tem a finalidade de reavivar o compromisso em prol e com as novas gerações, renovando a paixão por uma educação mais aberta e inclusiva, capaz de escuta paciente, diálogo construtivo e mútua compreensão, convidando todos a unir esforços numa ampla aliança educativa para formar pessoas maduras, capazes de superar fragmentações e contrastes e reconstruir o tecido das relações em ordem a uma humanidade mais fraterna.

Neste artigo, pretende-se assumir alguns desafios teológicos e educacionais, provenientes do Pacto Educativo de Francisco e interpelá-los à luz da pedagogia libertadora freireana que foi, de forma antecipada, uma original forma de produzir uma educação emancipadora numa época de autoritarismo e ditadura no Brasil. Paulo Freire consolidou-se como uma pensador livre que, após anos de experiência de alfabetização, num contexto pré-tecnológico, orientou o processo educativo a partir da descoberta da consciência com suas várias camadas de opressão. Seu método e sua original intuição pedagógica continuam atuais diante de um cenário que instiga a uma nova orientação metodológica.

A reflexão em questão, seguindo um método hermenêutico crítico, apresentará esta provocativa realidade mediante as três partes, articulando o caráter teológico e pedagógico da reflexão. Na primeira, se fará uma apresentação geral sobre o que é o Pacto Educativo Global e sua total relevância e sentido após quase uma década de sua origem. Na segunda, serão apresentados alguns dos desafios teológicos e educativos presentes no Pacto Educativo Global e suas respectivas relevâncias no atual cenário de mundo. Por fim, na terceira, será revisada a pedagogia freiriana e a sua atual pertinência, principalmente no que se refere à formação da consciência crítica e sua original proposta de formação do ser humano integral em tempos de fragmentação reflexiva.

1. O SENTIDO E A RELEVÂNCIA DO PACTO EDUCATIVO GLOBAL

Diante dos mais variados desafios contemporâneos, o "Pacto Educativo Global" surgiu como uma proposta do Papa Francisco para uma transformação global da educação. A relevante proposta, lançada em 12 de setembro de 2019, apresenta-se como um convite a um caminho educativo e a um diálogo acerca da construção do futuro do planeta, bem como um investimento do talento de todos, para o amadurecimento de uma nova solidariedade universal, tornando a sociedade mais acolhedora (*Vademecum*, 2020, p.3). Tal anúncio levou a um encontro mundial entre Francisco e vários educadores, no dia 14 de maio de 2020, em Roma, com o tema "Reconstruir o Pacto Educativo Global". Teve como objetivo, assim, a construção de uma aliança educativa de formação humana integral, a fim de promover um empenho solidário que atinja o tecido social e gere mudanças concretas, envolvendo, por sua vez, a todos:

> Com esta finalidade, promovi a iniciativa dum *Pacto Educativo Global*, "para reavivar o compromisso em prol e com as novas gerações, renovando a paixão por uma educação mais aberta e inclusiva, capaz de escuta paciente, diálogo construtivo e mútua compreensão", convidando todos a "unir esforços numa ampla aliança educativa para formar pessoas maduras, capazes de superar fragmentações e contrastes e reconstruir o tecido das relações em ordem a uma humanidade mais fraterna" (*Vademecum*, 2020, p.4)

A partir do provérbio africano - "para educar uma criança, é necessária uma aldeia inteira" - o Papa Francisco afirma a necessidade de construção de uma "aldeia da educação", que, mesmo diante da diversidade, se disponha a partilhar o compromisso de gerar uma rede de relações humanas e abertas (Francisco, 2019). Essa proposta é especialmente importante em um contexto no qual muitos vínculos se enfraquecem, e a educação corre o risco de se reduzir a um processo meramente técnico, desprovido de caráter integrador. Diante de tais desafios, a educação pode, lamentavelmente, transformar-se em um processo injusto que comunga com o estigma da exclusão dos mais pobres. Para essa "aldeia de educação", o papa propõe uma rede viva de relações, na qual diferentes atores – pais, professores, instituições, governos, religiões e a própria sociedade – compartilham a responsabilidade de educar (Francisco, 2019).

Ao recorrer ao provérbio africano, "Francisco acaba por questionar o modelo educacional europeu, ocidental e branco, indicando que os povos originários e não brancos têm algo a nos ensinar na educação das gerações, legitimando a validade de outras epistemologias e denunciando o epistemicídio provocado pela lógica etnocentrista europeia" (Mota, 2024, p.129-148). Assim, o provérbio africano desbanca a perspectiva educacional vigente que legitima o itinerário de um progresso desumano do qual converge intimamente com a "cultura do descarte", levando a exclusão de muitos (Francisco, 2015, p.22).

Diante das contínuas transformações do mundo contemporâneo - da velocidade tecnológica-digital, das imposições dos sistemas econômicos, da metamorfose cultural e antropológica - geram-se, no seio da humanidade, constantes crises que desintegram as relações humanas, o bem comum e o desenvolvimento humano (Francisco, 2015, p.22). Isso posto, o Pacto

Educativo Global tem como sentido "unir esforços numa ampla aliança educativa para formar pessoas maduras, capazes de superar a fragmentação e a oposição e reconstruir o tecido das relações para uma humanidade mais fraterna" (*Vademecum*, 2020, p.3), ao contrário do modelo educativo global atual, regido pela violência imposta por um modelo econômico neoliberal que favorece uma sociedade que desumaniza lentamente a pessoa (Andrade, 2006, p.55-75). Quando o Papa Francisco insiste na urgência de repensar o Pacto Educativo Global, ele está reagindo justamente a esse cenário: um mundo em que o valor das pessoas passa a ser medido por produtividade, desempenho e consumo. Desse contexto vigente emerge a relevância de um novo pacto.

Byung-Chul Han retrata, no início de sua obra "A expulsão do outro", o cenário de transformações patológicas que assolam o corpo social. O presente, munido de discursos de positividade e progresso, e marcado pela sobrecomunicação, pelo sobreconsumo e pela permissividade, representam uma grande depressão dos tempos atuais (Han, 2022, p.7). Essa depressão se envolve em traços agressivos desumanizadores dentro de um sistema capaz de exclusão e destruição; sendo assim, a produção não é mais produção, mas destrutiva; a informação não é mais informativa, mas deformadora; e a comunicação não é mais comunicativa, mas meramente cumulativa (Han, 2022, p.7). O pensamento do filósofo sul-coreano vai ao encontro das patologias apresentadas no magistério de Francisco, como a "cultura do descarte" (Francisco, 2020, p.19) e a "negação da fraternidade universal" (Francisco, 2020, p.22).

Esse propósito educativo global ganha sentido e relevância à medida que procura oferecer caminhos a partir de dilemas concretos analisados pelo Papa Francisco, especialmente no que se refere às transformações que atingem o tecido social, sobretudo pautado nas encíclicas *Laudato Si'* e *Fratelli Tutti*. Diante disso, Francisco esboça uma visão panorâmica de fatos interligados, fundamentada na esperança: a fraternidade universal. Passos afirma na ligação íntima que faz das encíclicas de Francisco*:* "A fraternidade cósmica e a fraternidade social são duas dimensões da mesma postura do amor que deve ultrapassar todos os limites e construir modos de viver que inclua a todos sem distinção" (Passos, 2021, p.782-801). Ao contrário da distinção e exclusão, o Pacto Educativo Global visa a "integração", enquanto envolvimento dos sujeitos – os responsáveis e as novas gerações -, e a "integralidade", enquanto formação comprometida em sentido plenamente humanizador.

Dentro dessa perspectiva de "Casa Comum", da Carta Encíclica *Laudato Si',* o sentido do Pacto expressa-se numa integralidade educativa, capaz de construir uma sociedade mais justa, solidária e sustentável. Trata-se de uma educação que vai além do conteúdo técnico-científico, incorporando valores fraternos, éticos e de responsabilidade social. A mesma encíclica apresenta a educação em sua função de formar motivações e cultivar hábitos capazes de transformar o estilo de vida das pessoas:

> E não se pense que estes esforços são capazes de mudar o mundo. Estas ações espalham, na sociedade, um bem que frutifica sempre para além do que é possível constatar; provocam, no seio desta terra, um bem que sempre tende a difundir-se, por vezes invisivelmente. Além disso, o exercício destes comportamentos restitui-nos o sentimento da nossa dignidade, leva-nos a uma maior profundidade existencial, permite-nos experimentar que vale a pena a nossa passagem por este mundo. (Francisco, 2015, p.212).

A educação, nesse sentido, torna-se um caminho de humanização e de formação de consciências. Pode-se compreender que, diante da proposta do Pacto Educativo Global, pretende-se despertar uma consciência voltada à fraternidade e à responsabilidade pelo cuidado da Casa Comum, diante de uma realidade que exige respostas urgentes. Ao favorecer processos educativos amplos e interligados, busca provocar uma renovação profunda nas mentalidades, nos comportamentos e nas escolhas, como caminho para enfrentar os grandes desafios do mundo atual. Francisco afirma:

> Se queremos um mundo mais fraterno, devemos educar as novas gerações para "reconhecer, valorizar e amar todas as pessoas independentemente da sua proximidade física, do ponto da terra onde cada um nasceu ou habita" (Carta enc. Fratelli tutti, 1). Este princípio fundamental – "conhece-te a ti mesmo" – orientou sempre a educação, mas é necessário não descurar outros princípios essenciais: "conhece o teu irmão", a fim de educar para o acolhimento do outro (cf. Carta enc. Fratelli tutti; Documento sobre A fraternidade humana – Abu Dhabi, 04/II/2019); "conhece a criação", a fim de educar para o cuidado da casa comum (cf. Carta enc. Laudato si'); e "conhece o Transcendente", a fim de educar para o grande mistério da vida. Temos a peito uma formação integral que se resume no conhecer-se a si mesmo, ao próprio irmão, à criação e ao Transcendente. Não podemos esconder às novas gerações as verdades que dão sentido à vida. (Francisco, 2021).

É evidente que a proposta de Francisco confronta diretamente o fenômeno da globalização, que se expande veementemente segundo a lógica do capital. Percebe-se também um desequilíbrio evidente: de um lado, a força econômica, orientada por suas próprias dinâmicas; de outro, uma ação política fragilizada, muitas vezes incapaz de conter ou regular os excessos de um crescimento econômico que avança de forma desmedida[1]. Diante de tais desafios que assolam a realidade humana global, o Pacto Educativo proposto por Francisco, como iniciativa da própria Igreja, procura favorecer, tendo em vista a própria missão eclesial, a formação da consciência das pessoas e dos cristãos, guiados pelos valores do Reino, sustentados pela reflexão teológica e pela longa experiência de esperança da Igreja em seu diálogo com o mundo e as culturas (Almeida, 2021, p.31).

Consciências formadas conduzem à atenção aos apelos das novas gerações. Sendo assim, construir um percurso educativo consciente leva a pensar a educação como "um dos caminhos mais eficazes para humanizar o mundo e a história" (*Vademecum*, 2020, p.24). O apelo educativo que Francisco propõe como pacto global constitui um apelo dirigido às famílias, escolas, comunidades, universidades, instituições, tradições religiosas, governantes. Convoca todos a assumirem, de forma conjunta, a responsabilidade pelo cuidado e pela formação das novas gerações. Tal iniciativa consiste num processo amplo, "plural e poliédrico, incluindo diferentes abordagens, múltiplas epistemologias, e uma referência fundamental é a Doutrina Social da Igreja" (Mota, 2024, p.129-148).

2.DESAFIOS TEOLÓGICOS E EDUCATIVOS À LUZ DO PACTO EDUCATIVO GLOBAL

Apresentado o sentido e a relevância do Pacto Educativo Global, iremos primeiramente expor nesta subparte os compromissos coletivos assumidos e posteriormente elencar três destes

1 ALMEIDA, A. L. B. Moral Social. Petrópolis: Vozes, 2021, p. 31.

desafios para uma reflexão teológica e educacional.

O Pacto visou responsabilizar todas as entidades sociais que lidam com a educação: famílias, universidades, religiões, governantes, artistas, etc. Apontamento este que nos induz a perceber que toda a humanidade é vocacionada a cuidar um dos outros. Esta proposta de cuidado partirá de uma demanda que começa num compromisso no singular, e que gradativamente vai se alargando até se desenvolver num compromisso de impacto universal.

O primeiro compromisso: "Colocar a pessoa no centro" (*Vademecum*, 2020, p.10) denuncia a cultura utilitarista que desumaniza e explora o ser humano. Tal realidade tem favorecido a desfragmentação da humanidade e por tal razão merece ser revista. Um novo humanismo deve ser proposto, que respeite a dignidade de cada pessoa sem discriminação e atenta a todas as suas dimensões.

O segundo compromisso: "Ouvir as novas gerações" (*Vademecum*, 2020, p.11) visa converter uma postura pedagógica de tantas instituições que menosprezam a vida e a subjetividade das crianças, adolescentes e jovens. Alerta-se para que aprendamos a ouvir atentamente o que as gerações mais novas sentem, sonham, anseiam e acreditam, a fim de que conhecendo suas expectativas construamos a capacidade de edificar uma sociedade participativa e adaptada às reais demandas existenciais.

O terceiro compromisso: "Promover a mulher" (*Vademecum*, 2020, p.12) é uma denúncia explícita de tantos lugares que ainda não reconhecem a mulher na mesma dignidade do homem. O Pacto evidenciar tal problema nesta posição estratégica evidencia uma preocupação. Não poderíamos ir para um quarto compromisso sem antes garantir tal justiça restaurativa. Dado a amplitude do Pacto é lamentável acreditar que em vários lugares do mundo[2] seria insuficiente expor o primeiro e o segundo compromissos e intuir que as mulheres estivessem inclusas nestas reflexões.

O quarto compromisso: "Responsabilizar a família" (*Vademecum*, 2020, p.13) é central para o Pacto Educativo Global. O tema da família é complexo, sobretudo em contextos religiosos e culturais tradicionalistas. A família no Pacto é compreendida com um papel social precioso e necessita ser amparada pelas políticas públicas, acompanhada pelos mais variados órgãos sociais e lembrada como a principal agente educativa do ser humano.

O quinto compromisso: "Se abrir à acolhida" (*Vademecum*, 2020, p.14) nos circunstancializa a inúmeros contextos de exclusão, desigualdades e vulnerabilidades e a compreendermos que somos vocacionados a sermos uma grande família, pois nem sempre as nações, as instituições, e as

2 Em ordem crescente, países do G20, que em 2012, apresentavam os maiores desafios para ser mulher: Índia, Arábia Saudita, Indonésia, África do Sul, México, China, Rússia, Turquia, Brasil, Coreia do Sul, Argentina, Itália, Japão, Estados Unidos da América, França, Austrália, Reino Unido, Alemanha, Canadá. **Cf.** OLIVEIRA, Helena. *Estes países não são para mulheres*. VER, 28 jun. 2012. Disponível em: <https://ver.pt/estes-paises-nao-sao-para-mulheres/>. Acesso em: 21 abr. 2026.

Em ordem crescente, pesquisa global de 2022, com os piores países para ser mulher: Afeganistão, Síria, Iêmen, Paquistão, Iraque, Sudão do Sul, Chade, República Democrática do Congo, Sudão, Serra Leoa. Cf. GARCIA, Mariana. Veja quais os melhores e piores países para ser mulher nos quesitos inclusão, justiça e segurança. G1, 8 mar. 2022. Disponível em: < https://g1.globo.com/dia-das-mulheres/noticia/2022/03/08/veja-quais-os-melhores-e-os-piores-paises-para-ser-mulher-nos-quesitos-inclusao-justica-e-seguranca.ghtml> Acesso em 21 abr. 2026.

próprias famílias nucleares, conseguem oferecer as mesmas oportunidades e cabe a uma sociedade global saudável, ser capaz de perceber os desafios e organizar meios de acolhimento para os mais necessitados.

O sexto compromisso: "Renovar a economia e a política" (*Vademecum*, 2020, p. 15) trata de um ponto crucial para a mudança de rumo que queremos. O Pacto não aponta um caminho determinado, mas reconhece também sua complexidade e promove que estudemos uma nova alternativa de se fazer gestão dos recursos que nos são sagrados e que merecem ser preservados para as próximas gerações. A pedagogia freireana certamente responde de forma propositiva a este apelo do Pacto.

O sétimo e último compromisso: "Cuidar da casa comum" (*Vademecum*, 2020, p. 16) é o resultado de todos os compromissos somados. Uma terra onde todos sejam um, inicia com o respeito a dignidade humana, perpassa pela família, converte-se em políticas sustentáveis, de preservação da natureza e de acolhimento a quem precisar.

Identificamos que os compromissos se dividem em dois blocos e apresentam um eixo de ligação. O primeiro bloco, do primeiro ao terceiro compromisso é pessoal, está ao alcance de cada um iniciar a fazer. O segundo bloco, do quinto ao sétimo compromisso é esforço coletivo, dependente das estruturas sociais. O eixo que liga os dois blocos é a família, espaço de corresponsabilidades individuais e ao mesmo tempo de missão social.

Como proposto iremos selecionar três compromissos para uma reflexão teológica e educativa. Dado que posteriormente o Educador Paulo Freire será abordado como uma alternativa intimamente associada às estruturas sociais, selecionamos assim o primeiro bloco como objeto de reflexão, com a ressalva de que compreendemos que tudo o que seja pensado a respeito do homem, incluímos necessariamente a mulher. Assim não seguiremos a ordem, mas saltaremos do segundo para o quarto compromisso, que será também o elo para a reflexão freireana. A reflexão a seguir irá utilizar algumas fontes teológicas para a argumentação e dialogará com temáticas educacionais.

"E o Verbo de fez Carne" (Jo 1,14). Quando o Filho assume a carne humana, é revelado ao mundo o quanto a humanidade é central para o Pai. Se a cosmovisão para muitas culturas e épocas tendia para um teocentrismo, o cristianismo permite sem heresias, caminhar por uma via antropocêntrica segura, graças à encarnação. A revelação do Filho na carne humana, tornou-se para os cristãos uma mudança de paradigma, pois Deus se fez homem. O teocentrismo inclui para dentro de si um dado antropológico.

Fundamentações oriundas dos céus, que não se adequassem à vida das pessoas, legitimou na história da humanidade inúmeras sentenças de morte (Cf. Ex 31,14; Lv 24,16; Nm 15,32-36), ou por que não dizer, legitimou dispensar tais vidas em nome do sagrado, no qual nem a vida do próprio Filho de Deus foi poupada (cf. Rm 8,32). Se a tradição judaica e tantos outros credos alicerçaram por milênios seu modo de educar numa visão teocêntrica, com repercussões pedagógicas, que poderíamos dizer, de cima para baixo - o cristianismo permitirá pensar numa didática de baixo para cima sem deixar de ser teocêntrica (cf. Mt 18,1-5; Mc 9, 36-37; Lc 9,47-48).

A atenção do primeiro compromisso do Pacto em colocar a pessoa no centro, visa salvaguardar tantas más compreensões acerca de um falso deus, que poderiam legitimar ainda

em nosso tempo inúmeras atrocidades. A adequação de um Deus que está com o homem e não contra o homem, permite reconhecermos que todo avanço tecnológico, científico, antropológico e linguístico deve ser acolhido como graça e não como maldição ou retrocesso. Recordemos que "Deus viu que tudo era bom", por sete vezes (cf. Gn. 1,4.10.12.18.21.25.31). O texto do Pacto alerta para o perigo da cultura do descartável, mas deveríamos ampliar o conceito, pois o problema não está apenas no descarte de pessoas improdutivas, mas no desprezo progressivo por tudo o que sustenta a vida humana em sua verdade: a ciência quando protege, a paz quando reconcilia, a educação quando humaniza, e a solidariedade quando resiste à lógica da exclusão. A cultura do descartável não elimina somente corpos; ela também corrói valores, instituições e práticas que tornam a vida verdadeiramente humana e fraterna.

Assim, uma Terra onde o valor alienável do homem, amado por Deus (cf. Sl 8,5-6) é substituído pela "suposta virtude" de consumo, concentração unilateral de riqueza, estética do impossível, dentre outros valores – quem não se adequa é geralmente colocado à margem e quem sente esta dificuldade de adaptação, que se traduz em estatísticas, tem sido sobretudo as gerações mais novas[3]. Nossas crianças e adolescentes não serão necessariamente, como no passado, condenadas a apedrejamento ou a cruz, mas a uma exclusão silenciosa e gradativa da qualidade de vida. Como descreve Márcio Fabri dos Anjos, são sentenciados a Mistanásia[4].

O segundo compromisso do Pacto Educativo Global é "ouvir as gerações mais novas". O Pacto não faz uma opção confessional, mas apresenta um projeto educativo global, sem proselitismo. Trata-se assim de um plano de ação realmente plural, capaz de ouvir a todos. Em Lc 24,17, o Ressuscitado pergunta aos dois discípulos o que lhes trazia aflição e ouve suas inquietações. Postura esta que o Pacto provoca a humanidade a ter também, sobretudo com os mais jovens.

Dialogar com as gerações mais novas, sem a tentação do proselitismo, envolve reconhecer que suas vidas são mais que dilemas morais, mas são profundas e ricas em todas as suas dimensões existenciais, na qual dificilmente teremos resposta para tudo, mas envolverá uma comunidade inteira para talvez responder suas inquietudes e problemas. Reconhecer nossa abertura a ouvir e ao mesmo tempo nosso limite em ajudar, exorta-nos a aprender a trabalhar em comunidade (em outros termos: em rede) em prol do irmão ou irmã que sofre.

Ghelman, Lacombe e Barros, no artigo "Cuidando da Espiritualidade de Crianças e Adolescentes" permite-nos debruçar o que poderia ser parte desta arte da escuta em cada fase do

3 O IBGE entrevistou 118.099 adolescentes que frequentavam 4.167 escolas públicas e privadas de todo o Brasil em 2024, e a amostra é considerada representativa do universo de estudantes do país. O quadro preocupante sobre a saúde mental dessa população inclui ainda 42,9% dos alunos que responderam que se sentem "irritados, nervosos ou mal-humorados por qualquer coisa" e 18,5% que pensam sempre, ou na maioria das vezes, que "a vida não vale a pena ser vivida". FREIRE, Tâmara. IBGE alerta para quadro preocupante na saúde mental de adolescentes. Agência Brasil, Rio de Janeiro, 25 mar. 2026. Disponível em: < https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2026-03/ibge-alerta-para-quadro-preocupante-na-saude-mental-de-adolescentes> Acesso em: 20 abr. 2026.

4 Do grego (mys = infeliz; thanathos = morte; "morte infeliz"), ou seja, morte miserável, precoce e evitável. Cf. MENDONÇA, Samuel; CONTE, Christiany Pegorari; CARDOSO, Luiz Guilherme Luz. A mistanásia e a responsabilidade criminal do Estado: estudo de caso sobre a falta de oxigênio medicinal na cidade brasileira de Manaus – AM. In: Revista Eletrônica de Direito Penal e Política Criminal, v. 11, n. 1/2, 2023, p.1. Disponível em: < https://seer.ufrgs.br/index.php/redppc/article/view/125934/90883> Acesso em: 20 abr. 2026.

desenvolvimento, que está além de oferecer os ouvidos, mas saber se fazer presente e assertivo frente a uma pessoa humana que está em desenvolvimento.

> (...) para um desenvolvimento saudável, a relação da criança e adolescente deveria ser com um mundo compreensível, manuseável e repleto de significado (...) na primeira infância (...) toque quente e carinhoso, a experiência do bem-estar, da alimentação e do sono de forma regrada (...) criam-se as bases para a capacidade futura de cuidar dos outros e do manuseio de situações concretas. Na segunda infância (...) a figura de uma autoridade amorosa empática do mundo adulto e a sociabilização em ambientes fora do núcleo familiar exercem um enorme papel protetor, vivenciado como segurança e confiança no mundo transcendente e como ganho de significado na vida em geral. São lançadas as bases da empatia, que podem ser nutridas por uma vivência religiosa e espiritual em família. Na terceira infância ou adolescência, o foco se dá no desenvolvimento da inteligência cognitiva. Pela ação dos hormônios, ocorre uma enorme modificação corporal e comportamental, crescimento corporal, aumento da libido e interesse por compreender a vida e o mundo ao redor. (Ghelman; Lacombe; Barros, 2021, p. 333).

O quarto compromisso: "responsabilizar a família" que faz a intermediação entre os compromissos pessoais e os compromissos coletivos merece nossa atenção, pois o Pacto não limitou a pensar o conceito de família dentro dos parâmetros confessionais católicos, que poderiam nos induzir a pensar como sinônimo de matrimônio, mas de considerá-la como uma comunidade de sujeitos interpostos por papéis supostamente definidos, onde os mais novos dependem do comprometimento e empenho dos mais velhos para se desenvolverem; ou os pares colaboram em mútuos objetivos comuns.

Recordemos os inúmeros casos bíblicos em que o conceito de família sobrepõe ao conceito tradicional: Agar e Ismael (cf. Gn 21,8-21) e a viúva com seus filhos (cf. 2 Rs 4,1-7) como referência as famílias monoparentais; Moisés (cf. Ex 2,1-10) e Jesus de Nazaré (cf. Mt 1,23-25) como referência as famílias adotivas; Marta, Maria e Lázaro (cf. Jo 12,1-3) como referência de família constituída por relações estáveis; Rute e Noemi (cf. Rt 2, 11-12) e Davi e Jônatas (cf. 1 Sm 18,1-4; 2 Sm 1,26) como referência a laços de amizade tão estreitos que geram vínculos de fraternidade. Quiçá prefigurações do conceito de família que Jesus inaugurará com seus discípulos. Em Mc 3, 31-35, ao questionarem Jesus quem seria seus parentes, ele responde não fundamentando os laços de sangue, mas ampliando o conceito de família pelos laços da fidelidade. Família que deve ser compreendida assim como uma instância de cuidado e amor e não simplesmente como uma instituição biológica que determinaria domínio ou pertença de alguns sobre os outros.

Questionar e responsabilizar a família, como ponto central do Pacto é crucial para que os desdobramentos mais profundos na sociedade aconteçam. O Pacto insistirá na promoção ativa da família pelos seus, retirando-as da inércia e do preconceito de se envolver em projetos políticos e sociais. Pois, se não conseguimos nos mover para "lutar" pelas melhorias e direitos dos nossos próprios familiares, como iremos "lutar" pelo bem comum?

3. A PEDAGOGIA FREIREANA E SUA PERTINÊNCIA: ANÁLISE REFLEXIVA PROPOSITIVA COM O PACTO EDUCATIVO GLOBAL

Em Paulo Freire, profícuo pensador e um ser com olhar profundo em sua época, a educação para o pensar crítico está associada à ideia de rebeldia como um ato educativo de emancipação do

sujeito, libertando-o para a criatividade constante, pode ser encontrada ao menos em quatro obras de sua autoria, cada uma dentro de um contexto, exigindo uma interpretação própria e peculiar no âmbito redacional.

As obras indicadas, do Paulo Freire, são as que identificam as bases teórico-práticas do seu pensamento. São elas: *"Pedagogia do oprimido* (Freire, 1975)*"*; *"Educação como prática para a liberdade"* (Freire, 1996); *"Pedagogia da autonomia. Saberes necessários à prática educativa"* (Freire, 2000a); e, *"Pedagogia da esperança. Um reencontro com a pedagogia do oprimido"* (Freire, 2008). Estas representam o longo processo educativo que Freire protagonizou no amplo contexto de encontrar um caminho gerador de processo crítico da consciência dos educandos.

A rebeldia, no geral, seria uma força que precisa ser educada em cada sujeito, com criatividade, movendo-o para a transformação social. É oportuno afirmar que pensar criticamente é o mesmo que uma sana rebeldia, onde o sujeito se faz partícipe do processo de emancipação e conscientização. Freire, na esteira de uma geração de educadores humanistas, democráticos e leitores do mundo, como por exemplo Anísio Teixeira, Darcy Ribeiro etc., percebe que é imprescindível buscar uma perspectiva educacional que cultive valores em vista de suscitar de dentro do sujeito a emergência da verdade.

Em sua obra *"Pedagogia do oprimido"* (Freire, 1975*)*, considerada a mais importante e a que melhor identifica o seu pensamento, o pedagogo e pensador faz uma aprofundada reflexão sobre a estrutura de dominação. Na referida obra, se apresenta um modelo de educação – bancária – que, em vez de favorecer a libertação e permitir que apareçam as potencialidades de cada sujeito, leva o educando ao conformismo e à adaptação sem ensinar uma verdadeira visão crítica (Abrahão, 1987, p.33). De outro lado, Freire diz que é necessário que haja uma educação libertadora ou crítica que conduza verdadeiramente à um pensar consciente rumo a uma conscientização das dominações presentes no interior das pessoas.

Ao fazer a crítica à chamada visão 'bancária' da educação, ou seja, "quando o saber é uma doação dos que se julgam sábios aos que julgam nada saber" (Freire, 1975, p.67) . Freire faz a sua revolucionária proposta do pensar crítico, enquanto um estar na história e nas situações que estas geram e delas deixar emergir o conteúdo a ser problematizado e conscientizado. A ênfase da pedagogia do oprimido está no fato de que a história é feita pelos sujeitos: uma história humana e humanizadora, portanto, pedagógica (Arroyo, 2012, p.555).

Na obra *"Educação como prática para a liberdade"* (Freire, 1996), Freire apresenta a categoria de conscientização, central para o pensar crítico. Esta obra foi escrita no contexto de transição em que a sociedade brasileira se encontrava; sobretudo, procurava trazer elementos de diálogo e de resposta crítica, de inserção no processo de democratização (Freire, 1996, p.37). Ele tenta compreender uma relação estreita entre 'emersão' e participação e entre 'imersão' e passividade dos sujeitos implicados no processo da sociedade em mudança.

No capítulo *"Educação versus massificação"* Paulo Freire explicitou a proposta educativa, cujas dimensões críticas se relacionam com um processo de transição de uma conscientização ingênua a uma conscientização transitiva crítica. Tratava-se de pensar uma educação e uma

pedagogia que fossem capazes de colocar os homens e as mulheres brasileiras em condições de resistir aos poderes, de armá-los contra. Para ele, o processo de conscientização exigia um profundo conhecimento de relações das causas (causalidades) históricas e políticas implicadas na educação e na busca pela liberdade e autonomia.

O modo de acesso a isto, segundo ele, determinaria a tipologia de consciência. Diz-nos que esta relação,

> [...] é feita pelo homem, independentemente de se é ou não alfabetizado. Basta ser homem para realizá-la. Basta ser homem para ser capaz de captar os dados da realidade. Para ser capaz de saber, ainda que seja este saber opinativo. Daí que não haja ignorância absoluta, nem sabedoria absoluta. O homem, contudo, não capta o dado da realidade, o fenômeno, a situação problemática pura. Na captação, juntamente com o problema, captam também seus nexos causais. Apreende a causalidade. A compreensão resultante da captação será tão mais crítica quanto seja feita a apreensão da causalidade autêntica. E será tão mágica, na medida em que se faça com um mínimo de apreensão dessa causalidade. Enquanto para a consciência crítica a própria causalidade autêntica está sempre submetida à sua análise – o que é autêntico hoje pode não ser amanhã – para a consciência ingênua, o que lhe parece causalidade autêntica já não é, uma vez que lhe atribui caráter estático, de algo já feito e estabelecido (Freire, 1996, p.105).

Percebe-se que Freire já nos anos 1970 realizava uma reflexão crítica acerca dos impactos de um modelo de cultura ou civilização que já colocava no centro o capital e uma visão de submissão do humano frente às causalidades reais. Esta perspectiva será hoje explicitada pelo Papa Francisco a partir do tecnocentrismo e a crise do antropocentrismo moderno que destrói lentamente a casa comum de modo a submergir uma certa consciência crítica (Francisco, 2015, n.102-103).

Na obra *"Pedagogia da autonomia"* (Freire, 2000ª), Freire trata do pensar como emancipação da consciência do sujeito a partir da ideia de autonomia. Nos dois primeiros capítulos criticam a negação do ensino. Há pedagogias que negam a existência do sujeito aprendente; e são criticadas, pois, para Freire, não há docência sem discência. Pedagogias negam a autonomia do educando pela imposição de métodos, receitas e tecnologias que visam a transferir conhecimento do professor para o aluno. Contra elas, Freire recomenda pensar "certo – e saber que ensinar não é transferir conhecimento é fundamentalmente pensar certo – é uma postura exigente, difícil, às vezes penosa (Freire, 2000a, p.54).

Neste seu escrito ele apresenta vinte e sete exigências que caracterizariam ou descaracterizariam a ética. Compreende a ética como vocação universal do ser humano para *ser mais* enquanto natureza ontológica ainda adormecida. Segundo ele, a ética da educação deve lutar incessantemente com a "malvadez da ética do ser humano" (Freire, 2000a, p.19). O ato de ensinar propicia aos educandos essa construção na contramão economicista, ao articular a experiência profunda de assumir-se como ser social e histórico, como ser pensante, comunicante, transformador, criador, realizador de sonhos, capaz de ter raiva porque capaz de amar (Pauly, 2010, p.208).

Na obra *"Pedagogia da esperança"* (Freire, 2008), Freire realiza uma espécie de "arqueologia" da Pedagogia do Oprimido. Este livro foi escrito num período tensionado por avanços democráticos

e por uma desilusão com utopias. Por um lado, a Constituição Federal do Brasil aprovada em 1988 garantia importantes espaços de participação popular, e governos progressistas começavam a implantar políticas públicas inovadoras, como o Orçamento Participativo em Porto Alegre (1989). Por outro lado, a queda do muro de Berlim (1989) simbolizava a crise de alternativas em termos de projeto de sociedade (Streck, 2010, p.161). Deste modo, a ideia de esperança presente nesta obra é a de uma "necessidade ontológica" e de um "imperativo excepcional e histórico" (Freire, 2008, p.10), já que ela aponta para uma nova possibilidade de buscar rumos diante de crises.

Freire, ao se debater com as teorias pós-modernas – do fim das metanarrativas, do fim da história, do fim do sujeito – e se situando numa posição que identifica como 'progressista', ele dá a entender que a afirmação da esperança precisa ser contextualizada na história. Pode-se dizer que hoje sua perspectiva de um não fatalismo e não conformismo com uma visão fundamentalista religiosa é essencial para superar um conformismo tecnocrático carregado por um viés profundamente economicista (Almeida, 2021, p.124-137).

Em Freire, a criticidade, é a capacidade do educando e do educador refletirem criticamente à realidade na qual estão inseridos, possibilitando a constatação, o conhecimento e a intervenção para transformá-la. Essa capacidade exige um rigor metodológico, que combine o saber da pura experiência com o conhecimento organizado, mais sistematizado. O seu principal objetivo é fazer com que as pessoas e as classes oprimidas, que aceitam esse desafio, possam pensar certo e se constituírem como sujeitos históricos e sociais, que pensam, criticam, opinam, têm sonhos, se comunicam e dão sugestões (Moreira, 2010, p.97).

No Brasil, segundo ele, a fase de transitividade de consciência se associava ao fenômeno de rebelião popular que, de acordo com a sua explicitação, se manifestava por um conjunto de disposições mentais ativistas surgidas num contexto da sociedade em aprendizado da abertura, isto é, em democracia. Para ele, a rebelião popular é caracterizada como um "sintoma (...) dos mais promissores da vida política" (Freire, 1996, p.100). Há uma certa simpatia à rebelião, desde que ela conduza a uma positiva rebeldia, pois esta "estava somada a um profundo senso de responsabilidade que sempre nos levou a lutar pela promoção inadiável da ingenuidade à criticidade. Da rebelião em inserção" (Freire, 1996, p.100).

Assim, ele insistia na necessidade de uma educação corajosa, que enfrentasse os problemas da realidade apresentada, em seu tempo e em seu espaço. Por essa razão, a educação para a rebeldia, teria de ser, acima de tudo, mudança de atitude, da passividade à participação direta e ingerente, conforme a fase de transição pela qual a experiência brasileira vinha passando. Em linhas gerais, Paulo Freire compreende que o pensar crítico é uma atitude inerente ao ser humano, mas que sociologicamente encontra um contraste no contexto em que se vive.

Ele tem plena consciência da história da educação brasileira e seus impasses em favorecer o pensamento crítico. Para ele, a educação é indissociável da política e esta, no seu contexto, exige um verdadeiro ato de rebeldia para despertar no sujeito um "rebelar-se" contra o sistema que historicamente massificou, domesticou e não conduziu a uma emancipação pela educação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, o Pacto Educativo Global proposto pelo Papa Francisco configura-se como um chamado urgente à reconstrução diante das crises contemporâneas que fragmentam a pessoa, enfraquecem os vínculos sociais e comprometem o futuro da humanidade. Mais do que uma proposta teórica, trata-se de um horizonte ético e prático que convoca todos os atores sociais a assumirem, de forma corresponsável, a missão de educar para a integralidade do ser humano, colocando-o no centro, promovendo uma cultura do encontro, da solidariedade e do cuidado com a Casa Comum.

Ao evidenciar a centralidade da pessoa, a escuta das novas gerações e a valorização da família como núcleo educativo fundamental, o Pacto desafia modelos reducionistas e tecnicistas de educação, propondo novo humanismo capaz de integrar diversas dimensões. Nesse sentido, a reflexão teológica apresentada reforça que a dignidade humana encontra seu fundamento último na própria encarnação, iluminando uma prática educativa que parte da realidade concreta das pessoas e de orientação para sua plena realização.

Em diálogo com essa perspectiva, a pedagogia de Paulo Freire mostra-se profundamente pertinente, ao oferecer caminhos concretos para uma educação libertadora, crítica e transformadora. Sua ênfase na conscientização, no protagonismo dos sujeitos e na superação de estruturas opressoras converge com os objetivos do Pacto, especialmente no enfrentamento das desigualdades e na construção de uma sociedade mais justa e participativa. A educação, assim compreendida, deixa de ser um instrumento de reprodução e passa a ser um ato de esperança e transformação histórica.

Nesse sentido, é possível reconhecer uma profunda convergência entre o Pacto Educativo Global de Francisco e a proposta de educação libertadora de Paulo Freire na compreensão de educação como prática relacional, dialógica e comprometida com a transformação da realidade. Ambos rejeitam uma educação verticalizada e bancária, centrada na mera transmissão de conteúdos, e afirmam a necessidade de processos educativos que partam da escuta, da valorização das experiências concretas e do engajamento crítico dos sujeitos. Enquanto o Pacto insiste na formação de uma "aldeia da educação", baseada na corresponsabilidade dos sujeitos, Freire propõe uma pedagogia construída em comunhão, na qual educador e educando aprendem mutuamente a se tornarem agentes de mudança. Assim, tanto Francisco quanto Freire apontam para uma educação que não apenas forma indivíduos, mas constitui sujeitos históricos capazes de intervir no mundo com consciência, ética e compromisso com o bem comum.

Portanto, o Pacto Educativo global não apenas denuncia as fragilidades do cenário atual, mas aponta para uma renovação profunda das práticas educativas, baseadas na colaboração, na inclusão e na responsabilidade coletiva. Sua relevância reside justamente na capacidade de construção de um projeto educativo comum de humanidade. Assumir esse compromisso implica reconhecer que educar é, antes de tudo, um ato de amor e responsabilidade com as gerações presentes e futuras, capaz de humanizar o mundo e reorientar a história rumo a uma fraternidade verdadeiramente universal, transformada por uma educação libertadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, André L. Boccato de. *Moral Social.* Petrópolis: Vozes, 2021.

ALMEIDA, André L. Boccato de; PAULA, Patrícia C. de. Educação e consciência crítica em Paulo Freire: uma reflexão sobre o sentido da religião em tempos de fundamentalismos. In: *Caminhos,* Especial, v. 19, p. 124-137, 2021. Disponível em: http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/9114. Acesso em 17.04.2026.

ABRAHÃO, S. *O processo educativo segundo Paulo Freire & Pichon-Rivière.* Petrópolis: Vozes, 1987.

ANDRADE, F. C. B. Pensando a violência pela óptica freireana: implicações para a escola pública. In: SCOCUGLIA, A. C. (org.). *Paulo Freire na História da Educação do Tempo Presente.* São Paulo: Edições Afrontamento, 2006.

ARROYO, M. G. Pedagogia do Oprimido. In: CALDART, R. S. (org.). *Dicionário da Educação do Campo.* Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2012, p. 553-561.

FRANCISCO. *Encontro "Religiões e educação: pacto educativo global". In:* https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/october/documents/20211005-pattoeducativo-globale.html. Acesso em: 17 abr 2026.

FRANCISCO. *Fratelli Tutti:* sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.

_____. Carta Encíclica *Laudato Si',* sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Loyola/Paulus, 2015.

FRANCISCO. *Mensagem do Papa Francisco para o lançamento do pacto educativo. In: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html* . Acesso em: 17 abr 2026.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade.* 22º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

FREIRE. *Pedagogia da autonomia.* Saberes necessários à prática educativa. 15ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000a.

FREIRE. Paulo. *Pedagogia da esperança.* Um reencontro com a pedagogia do oprimido. 15ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

FREIRE. Paulo. *Pedagogia do oprimido.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

MOREIRA, C. E. Criticidade. In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (orgs.). *Dicionário Paulo Freire.* 2ª ed. revista e ampliada. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 98-97.

FREIRE, Tâmara. IBGE alerta para quadro preocupante na saúde mental de adolescentes. *Agência Brasil*, Rio de Janeiro, 25 mar. 2026. Disponível em: < https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2026-03/ibge-alerta-para-quadro-preocupante-na-saude-mental-de-adolescentes> Acesso em: 20 abr. 2026.

GARCIA, Mariana. *Veja quais os melhores e piores países para ser mulher nos quesitos inclusão, justiça e segurança*. G1, 8 mar. 2022. Disponível em: < https://g1.globo.com/dia-das-mulheres/noticia/2022/03/08/veja-quais-os-melhores-e-os-piores-paises-para-ser-mulher-nos-quesitos-inclusao-justica-e-seguranca.ghtml> Acesso em 21 abr. 2026.

GHELMAN, Ricardo; LACOMBE, Julianni Bernardelli; BARROS, Maria Isabel A. Cuidando da Espiritualidade de Crianças e Adolescentes. In PEREIRA, Felipe Moraes Toleto; [et al.]. *Tratado de espiritualidade e saúde: teoria e prática do cuidado em espiritualidade na área da saúde*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Atheneu, 2021

HAN, Byung-Chul. A expulsão do outro. Sociedade, percepção e comunicação hoje. Petrópolis: Vozes, 2022.

MENDONÇA, Samuel; CONTE, Christiany Pegorari; CARDOSO, Luiz Guilherme Luz. A mistanásia e a responsabilidade criminal do Estado: estudo de caso sobre a falta de oxigênio medicinal na cidade brasileira de Manaus – AM. In: *Revista Eletrônica de Direito Penal e Política Criminal*, v. 11, n. 1/2, 2023, p.1. Disponível em: < https://seer.ufrgs.br/index.php/redppc/article/view/125934/90883> Acesso em: 20 abr. 2026.

MOTA, G. C; SANTOS, C. M. Pacto Educativo Global: uma síntese das prioridades pastorais do Papa Francisco: Uma reflexão ético-pedagógica sobre os 7 compromissos do Pacto Educativo Global. In: *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 33, n. 107, p. 129-148, jan/abr 2024. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/view/63704/44895. Acesso em: 17 abr 2026.

OLIVEIRA, Helena. *Estes países não são para mulheres*. VER, 28 jun. 2012. Disponível em: <https://ver.pt/estes-paises-nao-sao-para-mulheres/>. Acesso em: 21 abr. 2026.

PASSOS, João Décio. Fratelli tutti: uma Encíclica renovadora sobre as coisas novas e urgentes. In: Horizonte, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 782- 801, maio/ago. 2021. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/download/27291/19634/104817 . Acesso em: 17 abr 2026.

PAULY, E. L. Pedagogia da Autonomia. In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (orgs.). *Dicionário Paulo Freire.* 2ª ed. revista e ampliada. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. -308 309.

STRECK, D. R. Esperança. In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (orgs.). *Dicionário Paulo Freire.* 2ª ed. revista e ampliada. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 162-161.

VADEMECUM. Português. *Pacto Educativo Global. In:* https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/vademecum-portuges.pdf. Acesso em: 17 abr 2026.

Revista Teopráxis

Artigo

ISSN On-line: 2763-5201
https://doi.org/10.52451/v1m7zr50

A IGREJA E OS DILEMAS DA NEUTRALIDADE: ENTRE A OMISSÃO E A PROFECIA

The Church and the Dilemmas of Neutrality: Between Omission and Prophecy

José Olávio Dotto*

odotto@hotmail.com
https://orcid.org/0009-0001-5018-7075

*Frei da Ordem dos Francisco Menores, mestre em Teologia da Práxis Cristã pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte. Ao longo de sua trajetória, atuou por vários anos como assessor da Comissão Episcopal para a Ação Sociotransformadora da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), colaborando com as pastorais sociais e com iniciativas voltadas ao serviço da caridade, da justiça e da paz, além de exercer atividades formativas em âmbito nacional. Em 15 de outubro de 2025, durante a 10ª sessão plenária do Capítulo Provincial Eletivo, foi eleito Ministro Provincial dos Frades Franciscanos do Rio Grande do Sul para o sexênio seguinte. Atualmente, reside em Gravataí (RS), onde exerce o ministério como vigário paroquial da Paróquia Rede de Comunidades São José e atua também como moderador da Formação Permanente.

Recebido em: 20/04/2026
Aprovado em: 25/05/2026

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

Resumo: O presente artigo reflete sobre o debate recorrente acerca da chamada neutralidade política da Igreja e seus limites diante das exigências do Evangelho. Partindo da distinção entre política e política partidária, evidencia-se que a Igreja não se identifica com projetos ideológicos, mas possui a missão de iluminar a realidade com princípios éticos fundamentados na dignidade da pessoa humana e na busca do bem comum. A reflexão aborda o cuidado com os pobres como critério central da fé cristã, a denúncia da concentração injusta dos bens e das formas autoritárias de poder, o compromisso com o cuidado da casa comum e a valorização da democracia, da participação e da sinodalidade. Ao longo do texto, demonstra-se que a neutralidade absoluta diante das injustiças contradiz a vocação profética da Igreja, enquanto a partidarização compromete sua universalidade. Conclui-se que, entre omissão e instrumentalização política, a Igreja é chamada a exercer uma presença profética que una anúncio e compromisso, promovendo a justiça, a fraternidade e a paz, em fidelidade ao Evangelho e ao serviço da dignidade humana.
Palavras-chave: Igreja; neutralidade política; missão profética; doutrina social da igreja; opção pelos pobres; bem comum; democracia; casa comum; dignidade humana; sinodalidade.

Abstract: This article reflects on the recurring debate regarding the so-called political neutrality of the Church and its limits in light of the demands of the Gospel. Starting from the distinction between politics and partisan politics, it emphasizes that the Church does not identify with ideological projects but has the mission of illuminating reality with ethical principles grounded in human dignity and the pursuit of the common good. The reflection addresses care for the poor as a central criterion of Christian faith, the denunciation of unjust concentration of wealth and authoritarian forms of power, the commitment to care for our common home, and the appreciation of democracy, participation, and synodality. Throughout the text, it is argued that absolute neutrality in the face of injustice contradicts the Church's prophetic vocation, while partisanship compromises its universality. It concludes that, between omission and political instrumentalization, the Church is called to exercise a prophetic presence that unites proclamation and commitment, promoting justice, fraternity, and peace, in fidelity to the Gospel and in service of human dignity.
Keywords: Church; political neutrality; prophetic mission; social doctrine of the church; option for the poor; common good; democracy; care for our common home; human dignity; synodality.

Em diferentes momentos da história, ressurge no interior da comunidade cristã a discussão sobre a chamada "neutralidade política" da Igreja. O argumento costuma aparecer como uma tentativa de preservar a unidade dos fiéis, evitar polarizações e proteger a missão espiritual da Igreja. No entanto, essa pretensa neutralidade levanta questões profundas: é possível à Igreja ser neutra diante das injustiças? O silêncio diante da opressão não acaba se tornando uma forma de cumplicidade? Entre o risco da instrumentalização partidária e o perigo da omissão, a Igreja é chamada a discernir sua missão profética, que consiste em anunciar a esperança e denunciar tudo aquilo que fere a dignidade humana.

A questão torna-se ainda mais relevante em contextos sociais marcados por desigualdades, conflitos e polarizações. Nesses cenários, cresce a expectativa de que a Igreja se pronuncie, oferecendo luz e orientação moral. Ao mesmo tempo, há o receio de que qualquer posicionamento seja interpretado como alinhamento partidário, o que poderia dividir a comunidade e comprometer sua universalidade. Surge, então, uma tensão permanente: como permanecer fiel ao Evangelho sem se confundir com projetos políticos específicos? Como preservar a unidade sem cair no silêncio diante da injustiça? Essas perguntas revelam que o debate sobre neutralidade não é apenas teórico, mas profundamente pastoral e missionário.

A tradição bíblica oferece elementos importantes para essa reflexão. Desde os profetas do Antigo Testamento, a fé em Deus manifesta-se na defesa dos pobres, na denúncia da opressão e na promoção da justiça. No Novo Testamento, Jesus anuncia o Reino de Deus aproximando-se dos excluídos e questionando estruturas que impedem a vida plena. Esse testemunho mostra que a fé possui implicações sociais concretas. A mensagem do Evangelho não se limita ao âmbito privado, mas interpela a realidade histórica, convidando à transformação das relações humanas à luz da dignidade da pessoa e da fraternidade.

Nesse horizonte, a Igreja é chamada a viver sua missão como presença profética no mundo. Isso não significa assumir uma postura partidária, mas iluminar a realidade com os valores do Evangelho. Ao defender a vida, promover a justiça, cuidar dos pobres e incentivar a paz, a Igreja exerce sua vocação de serviço à humanidade. Assim, o debate sobre a neutralidade não deve ser compreendido como escolha entre silêncio ou militância, mas como busca de fidelidade ao Evangelho. Entre omissão e partidarização, a Igreja é convidada a testemunhar uma presença que une verdade e caridade, anúncio e compromisso, fé e transformação da história.

O presente artigo se limita a abordar cinco aspectos que ajudam a iluminar esse discernimento. Em primeiro lugar, reflete-se sobre a natureza da política e a identidade própria da Igreja, distinguindo a missão evangelizadora da atuação partidária. Em seguida, analisa-se o cuidado com os pobres como critério evangélico fundamental da ação eclesial. O terceiro ponto considera as tensões ligadas à concentração dos bens e ao exercício do poder, evidenciando os desafios éticos que interpelam a consciência cristã. Depois, examina-se a questão da casa comum, destacando a responsabilidade da Igreja diante da crise socioambiental. Por fim, aborda-se a democracia, a participação e a sinodalidade, como caminhos que favorecem o diálogo e a construção do bem comum. Esses elementos oferecem um horizonte de reflexão para compreender como a Igreja pode exercer sua missão profética sem se confundir com interesses partidários, permanecendo fiel ao Evangelho e comprometida com a dignidade humana.

1. NATUREZA DA POLÍTICA E DA IGREJA CATÓLICA

Para compreender o debate sobre a neutralidade da Igreja, é necessário, antes de tudo, esclarecer a natureza da política e a identidade própria da Igreja Católica. A política, em seu sentido mais amplo, não se reduz à disputa partidária ou à busca pelo poder. Trata-se da organização da vida social orientada ao bem comum, isto é, às condições que permitem a todos e a cada pessoa alcançar uma vida digna e plenamente humana. O Concílio Vaticano II recorda que "a comunidade política existe em função do bem comum" e que este compreende "o conjunto de condições sociais que permitem aos grupos e a cada um dos seus membros atingir mais plena e facilmente a própria perfeição" (*Gaudium et Spes*, 1965, n. 74). O Compêndio da Doutrina Social da Igreja destaca que "a comunidade política tem na referência ao povo a sua autêntica dimensão: ela é, e deve ser na realidade, a unidade orgânica e organizadora de um verdadeiro povo" (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2004, n. 385). Assim, a política é uma dimensão essencial da convivência humana, pois envolve decisões sobre justiça, economia, educação, saúde, cultura e organização da vida social. Nesse sentido, não é algo estranho à fé, mas um campo legítimo de responsabilidade ética e de compromisso cristão.

A Igreja Católica, por sua vez, possui uma natureza espiritual e pastoral, fundada na missão recebida de Jesus Cristo: anunciar o Reino de Deus, promover a comunhão e servir à vida plena de todos. O mesmo Concílio Vaticano II afirma que a Igreja "não se confunde de modo algum com a comunidade política nem está ligada a nenhum sistema político" e, ao mesmo tempo, declara que ela é "sinal e salvaguarda do caráter transcendente da pessoa humana" (*Gaudium et Spes*, 1965, n. 76). Isso significa que a Igreja não exerce poder político nem busca governar a sociedade, mas tem a missão de iluminar a realidade com a luz do Evangelho, recordando a dignidade da pessoa humana e os valores fundamentais da convivência social.

Contudo, essa natureza espiritual não a afasta das questões históricas. Pelo contrário, a fé cristã possui uma dimensão encarnada. O mistério da Encarnação revela que Deus entra na história e assume a realidade humana. Por isso, o anúncio do Evangelho tem inevitáveis implicações sociais. O amor a Deus está inseparavelmente unido ao amor ao próximo, e este se expressa na promoção da justiça e da fraternidade. Como recorda o magistério recente, "a Igreja não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça" (Francisco, 2013, n.183). A missão evangelizadora inclui a promoção humana e o compromisso com o bem comum.

A Doutrina Social da Igreja reforça essa compreensão ao afirmar que a Igreja tem o direito e o dever de oferecer princípios morais que iluminem a vida social. O Compêndio da Doutrina Social da Igreja afirma que a Igreja "não tem soluções técnicas a oferecer", mas possui uma missão própria que consiste em propor valores e critérios éticos para a construção da sociedade (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2004, n. 7). Entre esses princípios destacam-se a dignidade da pessoa humana, o bem comum, a solidariedade e a subsidiariedade, que orientam a ação dos cristãos na vida pública.

Essa distinção é fundamental para evitar dois extremos. De um lado, a instrumentalização da Igreja por interesses políticos particulares, que reduz sua missão à lógica do poder. De outro,

a tentativa de relegar a fé ao âmbito privado, como se não tivesse nada a dizer sobre a vida social. A Igreja não é uma realidade puramente espiritual desligada da história, nem uma instituição política. Ela é uma comunidade de fé inserida no mundo, chamada a testemunhar o Evangelho e a promover a dignidade humana. Nesse sentido, sua ação não é de domínio, mas de serviço; não é de imposição, mas de proposta; não é de neutralidade diante da injustiça, mas de compromisso com o bem comum.

Portanto, compreender a natureza da política e da Igreja Católica permite situar corretamente o debate sobre a neutralidade. A Igreja respeita a legítima autonomia da esfera política, mas não renuncia à sua missão profética. Ao iluminar as consciências e defender valores fundamentais, ela contribui para a construção de uma sociedade mais justa e fraterna, permanecendo fiel ao Evangelho e à dignidade da pessoa humana. Por isso, a necessidade de promover entre Igreja e a comunidade política uma sã colaboração, em vista do bem de todos.

1.1. A POLÍTICA E A POLÍTICA PARTIDÁRIA

É importante distinguir claramente entre a política, em sentido amplo, e a política partidária. A política em sentido amplo, como já afirmado, refere-se à busca do bem comum e à organização da vida social, sendo uma dimensão constitutiva da convivência humana. Nesse sentido, ela envolve a responsabilidade de todos os cidadãos, incluindo os cristãos, na construção de uma sociedade mais justa e solidária. A Doutrina Social da Igreja reconhece o valor da política como expressão elevada da caridade quando orientada ao bem comum e à dignidade humana. Como recorda o magistério, "a política é uma forma eminente de caridade, porque procura o bem comum" (cf. PIO XI, *Discurso à Federação Universitária Católica Italiana*, 1927; retomado também em Francisco, 2020, n. 180).

Já a política partidária constitui uma dimensão específica da ação política. Ela se concretiza por meio de partidos, programas, ideologias e disputas eleitorais. Trata-se de um campo legítimo e necessário em sociedades democráticas, pois os partidos organizam propostas e favorecem a participação cidadã. No entanto, a política partidária é marcada por opções contingentes, estratégias e visões parciais da realidade. Por isso, nenhuma proposta partidária esgota plenamente as exigências do bem comum. A Igreja reconhece a legítima diversidade de posições políticas entre os fiéis, uma vez que diferentes caminhos podem ser adotados para promover valores comuns. O Concílio Vaticano II afirma que "é conforme à natureza humana que existam estruturas político-jurídicas que ofereçam a todos os cidadãos a possibilidade real de participar livre e ativamente na elaboração das bases jurídicas da comunidade política" (Gaudium et Spes, 1965, n. 75).

O Concílio Vaticano II tem claro que a busca do bem comum, objeto da "política melhor", é o que une Igreja e Política, sem que uma se misture ou se confunda com a outra. Diz o Concílio:

> Os indivíduos, as famílias e os diferentes grupos que constituem a sociedade civil, têm consciência da própria insuficiência para realizar uma vida plenamente humana e percebem a necessidade de uma comunidade mais ampla, no seio da qual todos conjuguem diariamente as próprias forças para cada vez melhor promoverem o bem comum. E por

> esta razão constituem, segundo diversas formas, a comunidade política. A comunidade política existe, portanto, em vista do bem comum; nele encontra a sua completa justificação e significado e dele deriva o seu direito natural e próprio. Quanto ao bem comum, ele compreende o conjunto das condições de vida social que permitem aos indivíduos, famílias e associações alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição (GS, 1965, n. 74).

Essa distinção ajuda a compreender que a política, enquanto busca do bem comum, possui uma dimensão ética e universal, enquanto a política partidária se refere a escolhas concretas e plurais dentro da sociedade. Assim, a Igreja incentiva a participação dos leigos na política, inclusive partidária, mas recorda que essa atuação é responsabilidade direta dos fiéis e não da instituição eclesial enquanto tal. Como afirma o Compêndio da Doutrina Social da Igreja, "aos fiéis leigos compete diretamente a ação política e social" (Compêndio da Doutrina Social da Igreja , 2004, n. 565).

1.2. A POLÍTICA PARTIDÁRIA E A IGREJA

A relação entre política partidária e Igreja exige discernimento e equilíbrio. A Igreja, enquanto instituição, não se identifica com partidos nem apoia projetos políticos específicos. Sua missão é anunciar o Evangelho e oferecer princípios éticos que orientem a vida social. Como afirma claramente o Concílio Vaticano II: "a Igreja, que em razão da sua missão e competência, não se confunde de modo algum com a comunidade política nem está ligada a nenhum sistema político, é ao mesmo tempo sinal e salvaguarda do caráter transcendente da pessoa humana" (GS, n. 76). Essa afirmação fundamenta a liberdade da Igreja em relação às estruturas partidárias.

Ao mesmo tempo, a Igreja não pode ignorar a dimensão política da vida social. Ela tem o direito e o dever de iluminar as consciências e de oferecer critérios morais para o discernimento. Isso significa que a Igreja não apoia partidos, mas pode e deve pronunciar-se sobre valores fundamentais, como a defesa da vida, a dignidade humana, a justiça social, a liberdade religiosa e o cuidado com os mais pobres. Essa intervenção não constitui partidarismo, mas expressão da sua missão profética. Como recorda o magistério recente, "a Igreja aprecia o sistema democrático na medida em que assegura a participação dos cidadãos nas opções políticas [e, ao mesmo tempo], não pode renunciar a propor valores morais que dizem respeito ao bem comum" (João Paulo II, 1991, n. 46).

Nesse contexto, cabe distinguir também a responsabilidade dos fiéis leigos e a da instituição eclesial. Os leigos são chamados a atuar diretamente na política partidária, contribuindo com suas convicções cristãs para a construção da sociedade. Assim, "a participação consciente e decisiva dos leigos na política", bem como em outras instâncias representativas, "à luz da Doutrina Social da Igreja, constitui-se num inestimável serviço à humanidade e é parte integrante da missão de todo o povo de Deus" (CNBB, 2016, n. 162). Já a Igreja, como instituição, deve manter sua independência, evitando alinhar-se a partidos ou ideologias específicas. Essa postura preserva sua universalidade e permite que ela seja sinal de unidade em meio à pluralidade legítima de opções políticas.

Portanto, a Igreja não é neutra diante dos valores que sustentam a dignidade humana, mas também não se identifica com a política partidária. Sua missão é formar consciências,

promover o bem comum e inspirar o compromisso dos fiéis. Assim, ela mantém sua liberdade profética, evitando tanto a omissão quanto a instrumentalização, e permanece fiel ao Evangelho no serviço à sociedade.

2. O CUIDADO COM O POBRE

O cuidado com os pobres está no coração da Revelação bíblica e constitui um elemento essencial da missão da Igreja. A Igreja, desde suas origens, sempre esteve confrontada com essa questão. Desde o Antigo Testamento, Deus se apresenta como aquele que vê o sofrimento do seu povo e intervém para libertá-lo. No livro do Êxodo, o Senhor declara: "Eu vi a aflição do meu povo... ouvi o seu clamor... conheço seus sofrimentos. Desci para libertá-lo" (Ex 3,7-8). Essa dinâmica – ver, ouvir, conhecer, descer e libertar – revela que Deus não é indiferente à dor dos pobres, mas toma partido da vida e da dignidade dos oprimidos. A libertação da escravidão do Egito torna-se, assim, paradigma da ação divina na história e fundamento da responsabilidade do povo de Deus em cuidar dos mais frágeis.

No Novo Testamento, essa opção divina se manifesta plenamente na pessoa de Jesus. Ao iniciar sua missão, Ele assume como programa as palavras do profeta Isaías: "O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu para anunciar a Boa-Nova aos pobres" (Lc 4,18). A Boa Notícia não é apenas espiritual ou abstrata, mas dirige-se concretamente aos pobres, aos cativos, aos cegos e aos oprimidos. Dessa forma, o cuidado com os pobres não é um aspecto secundário do Evangelho, mas parte constitutiva da missão de Jesus Cristo e, consequentemente, da missão da Igreja.

O magistério recente reforça essa centralidade. Na Encíclica *Dilexit Te*, o Papa Leão XIV recorda que o amor do Coração de Cristo conduz necessariamente ao encontro com os mais frágeis, pois o amor que brota do Coração de Jesus impele a Igreja a "inclinar-se sobre as feridas do mundo e a transformar a compaixão em compromisso". Assim, a contemplação do amor de Cristo leva a Igreja a reconhecer nos pobres um lugar privilegiado de encontro com o Senhor e um critério de autenticidade da fé. O cuidado com os pobres brota do próprio amor de Cristo e não apenas de uma sensibilidade social.

Essa mesma perspectiva já havia sido destacada por Papa Francisco na Exortação *Evangelii Gaudium*, ao afirmar que "existe um vínculo inseparável entre a nossa fé e os pobres" (Francisco, 2013, n. 48). Para reforçar esta perspectiva, diz Aquino Júnior: "Francisco afirma de modo claro e contundente que 'para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica' (Francisco, 2013, n.198): 'no coração de Deus, ocupam lugar preferencial os pobres' (Francisco, n.197) e 'esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos' (Francisco, 2013, n.198) e do conjunto da Igreja" (Aquino Junior, 2017, p.66). A opção pelos pobres é, portanto, uma exigência teológica e cristológica, pois o próprio Cristo quis identificar-se com os últimos.

Além disso, a tradição da Igreja confirma essa prioridade. São João Paulo II ensinou, na Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, que a opção preferencial pelos pobres "não é exclusiva nem

excludente, mas diz respeito ao modo como a Igreja vive a caridade universal" (João Paulo II, 1987, n. 42). Tal perspectiva revela que o amor cristão possui uma dimensão concreta e histórica, exigindo compromisso com aqueles que mais sofrem. Dessa forma, a caridade não se reduz à assistência, mas inclui a promoção da dignidade humana e a transformação das condições injustas.

2.1. OPÇÃO PELOS POBRES: OS ROSTOS DO JESUS CRISTO SOFREDOR

A opção pelos pobres nasce, portanto, da própria fé cristã. Nos pobres, a Igreja reconhece os rostos do Jesus sofredor e crucificado. O Senhor identifica-se com os necessitados e afirma que o que é feito a eles é feito ao próprio Jesus (Mt 25,40). Essa identificação confere à opção pelos pobres um caráter profundamente teológico. Não se trata apenas de uma escolha social, mas de um encontro com o próprio Senhor presente naqueles que sofrem. A partir dessa perspectiva, os pobres tornam-se um lugar privilegiado de revelação, onde Deus continua a manifestar sua proximidade e sua misericórdia.

Nesse sentido, o Papa Leão XIV, na Encíclica Dilexit Te, recorda que o amor ao Coração de Cristo conduz à solidariedade concreta, pois quem se aproxima do amor de Jesus aprende a reconhecer sua presença nas dores do mundo e a responder com gestos de misericórdia. A espiritualidade do Coração de Cristo, portanto, não é intimista, mas social e missionária, conduzindo à proximidade com os pobres e à responsabilidade diante das feridas da humanidade. Assim, a contemplação do amor de Cristo impele a Igreja a uma prática concreta de caridade e justiça.

O cuidado com os últimos não exclui ninguém; ao contrário, visa salvar a todos. Quando a Igreja se compromete com os pobres, ela contribui para uma sociedade mais justa e fraterna, onde todos possam viver com dignidade. O Compêndio da Doutrina Social da Igreja afirma que a opção preferencial pelos pobres "é uma forma especial de primado na prática da caridade cristã" (CDSI, 2004, 182). Trata-se, portanto, de uma expressão concreta da caridade universal, que busca integrar todos e promover o bem comum. Assim, a defesa dos mais vulneráveis não é contra os demais, mas em favor de toda a sociedade.

Essa opção implica também a necessidade de denunciar a desigualdade social, a injustiça e a violência. O anúncio do Evangelho inclui a denúncia profética de estruturas que geram exclusão e sofrimento. Como recordou o Papa Francisco na Exortação *Evangelii Gaudium*, "esta economia mata" quando exclui e descarta pessoas (Francisco, 2013, n. 53). A denúncia não nasce de ideologia, mas da fidelidade ao Deus que liberta e ao Jesus Cristo que se identifica com os pobres.

2.2. AS TENSÕES COM OS PARTIDOS E AS APROXIMAÇÕES POSSÍVEIS

A opção pelos pobres inevitavelmente gera tensões com projetos políticos que defendem ou toleram a desigualdade social. Quando partidos ou grupos sustentam políticas que marginalizam os mais vulneráveis, a Igreja, fiel ao Evangelho, entra em conflito com tais propostas. Esse conflito não é motivado por disputas ideológicas, mas pela defesa da dignidade humana. A própria vida

de Jesus ilustra essa realidade: ao anunciar o Reino e aproximar-se dos excluídos, Ele confrontou interesses estabelecidos e acabou sendo rejeitado e condenado. A fidelidade ao Evangelho, portanto, comporta uma dimensão profética que questiona toda forma de exclusão.

Ao mesmo tempo, podem surgir aproximações com iniciativas que promovem políticas em favor dos pobres e da justiça social. Nesses casos, a Igreja reconhece sinais positivos e pode dialogar e colaborar, sem se identificar com qualquer projeto político. O Concílio Vaticano II, na constituição *Gaudium et Spes*, afirma que a Igreja "não se confunde com a comunidade política", mas oferece luz moral para a promoção da dignidade humana (GS, 1965, n. 76). Essa autonomia garante a liberdade profética necessária para discernir e colaborar sempre em favor do bem comum. O certo é que se trata de um caminho desafiador, mas essencial para que a política seja efetivamente um serviço e não um atalho para conquistas pessoais.

Desse modo, a Igreja vive uma tensão permanente: denuncia o que gera exclusão e aproxima-se do que promove a vida, mantendo sua autonomia e liberdade profética. Sua missão permanece anunciar a Boa Notícia aos pobres, defender a dignidade humana e contribuir para a construção de uma sociedade mais justa, fraterna e solidária, à luz do Evangelho e inspirada no amor de Cristo que se faz próximo dos mais frágeis.

Diante disso, o cuidado com os pobres revela-se não apenas como uma exigência ética, mas uma dimensão constitutiva da fé cristã e da própria identidade da Igreja. Contemplando o amor do Coração de Cristo, como recorda a *Dilexit Te*, a comunidade cristã é chamada a reconhecer nos pobres um lugar teológico privilegiado, onde o próprio Senhor continua a manifestar sua presença. Assim, a opção pelos pobres torna-se critério de autenticidade evangélica, impulsionando a Igreja a unir anúncio e compromisso, oração e serviço, espiritualidade e transformação social. Ao cuidar dos mais frágeis, a Igreja não apenas responde às necessidades humanas, mas torna visível o amor misericordioso de Deus e colabora na construção de uma sociedade mais justa, fraterna e solidária, conforme o projeto do Reino anunciado por Jesus.

Dessa forma, a Igreja reconhece a política, "não apenas enquanto instrumento necessário de organização da vida social, mas sobretudo enquanto expressão de opções e valores que definem os destinos do povo e a concepção do ser humano" (Francisco, 2020, n. 185).

3. CONCENTRAÇÃO DOS BENS

A concentração excessiva dos bens constitui um dos grandes desafios éticos e sociais à luz do Evangelho. Quando a riqueza se acumula nas mãos de poucos e muitos são privados do necessário, a fraternidade é ferida e o projeto de Deus para a humanidade é comprometido. A Sagrada Escritura denuncia repetidamente essa situação. O profeta Isaías critica duramente aqueles que "acrescentam casa a casa e juntam campo a campo até não haver mais espaço" (Is 5,8), evidenciando que a concentração da propriedade gera exclusão e injustiça. No Novo Testamento, a parábola do rico e do pobre Lázaro (Lc 16,19-31) mostra que a indiferença diante da miséria alheia

contradiz o plano de Deus. Também a comunidade cristã primitiva testemunha a partilha dos bens como expressão concreta da fé, pois "ninguém considerava suas as coisas que possuía, mas tudo entre eles era posto em comum" (At 4,32).

A Doutrina Social da Igreja reafirma esse princípio ao ensinar que os bens da criação possuem uma destinação universal. O Concílio Vaticano II afirma que "Deus destinou a terra e tudo o que ela contém para uso de todos os homens e povos" (GS, 1965, n. 69). Essa afirmação não nega o direito à propriedade privada, mas recorda que ele possui uma função social. São João Paulo II reforçou esse ensinamento ao afirmar que "a propriedade privada está subordinada ao direito ao uso comum dos bens, ao destino universal dos bens" (João Paulo II, 1981, n. 14; cf. também 1991, n. 30).

O Papa Francisco retomou e aprofundou essa reflexão ao afirmar que "o direito à propriedade privada só pode ser considerado um direito natural secundário derivado do princípio do destino universal dos bens criados" (Francisco, 2020, n. 120). Ele também denunciou que, em um mundo marcado pela desigualdade, "enquanto uma parte da humanidade vive na opulência, outra parte vê a própria dignidade desconhecida, desprezada ou pisoteada" (Francisco, 2020, n. 22). O Compêndio da Doutrina Social da Igreja sintetiza essa perspectiva ao declarar que o princípio do destino universal dos bens é "o primeiro princípio de toda a ordem ético-social" (CDSI, 2004, n. 171).

Assim, o acúmulo que exclui gera desigualdade, violência e ruptura social. Por isso, a Igreja é chamada a promover a partilha, a solidariedade e políticas que garantam condições dignas para todos. Essa postura não é ideológica, mas evangélica, pois nasce da convicção de que os bens da terra são destinados a toda a humanidade.

3.1. PODER AUTORITÁRIO

Outra realidade que entra em tensão com o Evangelho é o poder autoritário. Quando o poder se transforma em dominação, perde sua legitimidade e contradiz o ensinamento de Cristo. Jesus critica explicitamente o modelo dos governantes que "dominam as nações e fazem sentir o seu poder" (Mc 10,42), e propõe uma autoridade baseada no serviço: "quem quiser ser grande entre vós seja o vosso servo" (Mc 10,43-45). Esse ensinamento encontra sua expressão mais concreta no gesto do lava-pés, quando Jesus afirma: "Eu vos dei o exemplo, para que façais como eu vos fiz" (Jo 13,15). Dessa forma, o poder cristão não se fundamenta na imposição, mas no serviço humilde.

O Concílio Vaticano II recorda que o exercício da autoridade deve respeitar a dignidade da pessoa humana e promover a participação de todos na vida social (GS, 1965, n. 73-75). São João Paulo II também afirmou que a autoridade legítima deve estar a serviço da pessoa e do bem comum, evitando formas de dominação arbitrária (João Paulo II, 1991, n. 46).

A Encíclica *Fratelli Tutti* aprofunda essa perspectiva ao advertir contra formas de poder que manipulam ou excluem. O Papa Francisco afirmou que existem líderes que "se servem do povo, instrumentalizando-o para seus próprios interesses" (Francisco, 2020, n. 159), e recordou

que a política autêntica é "uma das formas mais preciosas da caridade, porque busca o bem comum" (Francisco, 2020, n. 180). Além disso, destacou que "uma sociedade é nobre e respeitável também pelo modo como cuida dos mais frágeis" (Francisco, 2020, n. 64).

O poder autoritário gera exclusão, silencia vozes e impede a participação. Quando ele se instaura, traz consigo um conjunto de consequências nas esferas política, social e do indivíduo, tais como repressão e violência, esvaziamento das instituições, propagação de cultura do medo, entre outros. Já o poder-serviço promove o diálogo, a corresponsabilidade e a construção comunitária. Por isso, a Igreja, fiel ao Evangelho, é chamada a denunciar práticas autoritárias e a promover relações baseadas na fraternidade. Isso vale tanto para a sociedade quanto para a própria vida eclesial, que deve testemunhar um estilo sinodal e participativo.

Assim, a reflexão sobre bens, poder e centralidade revela que o Evangelho propõe uma transformação profunda das relações humanas. Os bens devem ser partilhados, o poder deve servir e ninguém deve colocar-se como centro absoluto. Esses princípios orientam a ação da Igreja e fundamentam sua voz profética diante das desigualdades, das concentrações injustas e das formas autoritárias de poder, sempre em favor da dignidade humana e da fraternidade universal.

4. AS POSTURAS PARTIDÁRIAS E DA IGREJA SOBRE A CASA COMUM

A reflexão sobre a casa comum encontra seu fundamento na própria Revelação bíblica. O livro do Gênesis afirma que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus e recebeu a missão de cultivar e guardar a criação (cf. Gn 1,26-28; 2,15). Essa afirmação não legitima uma exploração irresponsável da natureza, mas confere ao ser humano a responsabilidade de cuidar da obra divina. O domínio confiado por Deus deve ser entendido como serviço e administração responsável, e não como posse absoluta. Assim, o cuidado com a casa comum é parte integrante da vocação humana e expressão da fidelidade ao Criador.

Na Tradição cristã, a criação é reconhecida como dom de Deus confiado a todos. A degradação ambiental, portanto, não é apenas um problema técnico ou econômico, mas também moral e espiritual, pois atinge a dignidade humana e compromete a vida das futuras gerações, especialmente dos mais pobres, que são os primeiros a sofrer as consequências das crises ecológicas.

4.1. POSTURA ECLESIAL

A Igreja tem insistido cada vez mais na responsabilidade pelo cuidado da casa comum, entendendo-a como dimensão constitutiva da fé cristã. Na Encíclica *Laudato Si'*, Papa Francisco afirmou que "tudo está interligado" e que a crise ambiental está profundamente ligada à crise social. O cuidado da natureza não pode ser separado da defesa da dignidade humana, especialmente dos pobres. O Papa destacou que a degradação ambiental atinge de modo particular os mais vulneráveis, reforçando a necessidade de uma ecologia integral que una justiça social, cuidado com a criação e responsabilidade econômica. Assim, o problema ecológico é também um problema moral, que exige conversão pessoal e transformação das estruturas sociais.

Essa reflexão foi aprofundada posteriormente na Exortação Apostólica Querida Amazônia, na qual o pontífice ressaltou que a defesa da casa comum implica proteger os povos, as culturas e os ecossistemas ameaçados. O documento apresenta o cuidado da Amazônia como símbolo do compromisso com toda a criação, destacando que a destruição ambiental está frequentemente associada à exploração econômica injusta e à marginalização das populações locais. Dessa forma, o cuidado da casa comum exige uma abordagem integral que considere simultaneamente a natureza, a cultura e a vida humana.

Essa linha de pensamento foi retomada e intensificada na Exortação *Laudate Deum*, na qual Papa Francisco chamou a atenção para a urgência da crise climática e para a responsabilidade comum de toda a humanidade. O Documento sublinha que as mudanças climáticas representam um desafio global que exige cooperação internacional, decisões políticas corajosas e mudanças nos estilos de vida. O Papa insistiu que não se trata apenas de preservar o meio ambiente, mas de proteger a vida humana, especialmente dos mais pobres, que sofrem de modo mais intenso os efeitos da degradação ambiental.

Assim, a postura eclesial não se reduz a uma agenda política específica, mas nasce da fé no Deus Criador e da responsabilidade moral de cuidar da vida. O cuidado com a casa comum torna-se expressão da caridade cristã e da justiça intergeracional, pois envolve o compromisso com as futuras gerações. A Igreja, ao propor uma ecologia integral, convida a humanidade a redescobrir que a criação é dom de Deus e que o ser humano é chamado a administrá-la com responsabilidade, solidariedade e espírito de serviço. Por isso, a necessidade de compreender que a questão ecológica envolve tanto economia, política, relações internacionais, quanto sentimentos, espiritualidade e atitude de cuidado.

4.2. POSTURAS PARTIDÁRIAS

No âmbito político-partidário, existem diversas posturas em relação à casa comum. Alguns partidos e correntes enfatizam fortemente a preservação ambiental, defendendo políticas de proteção dos ecossistemas, redução das emissões de poluentes e desenvolvimento sustentável. Essa perspectiva valoriza a urgência da crise climática e propõe mudanças estruturais nos modelos econômicos e produtivos.

Outras correntes políticas priorizam o crescimento econômico imediato, defendendo maior exploração dos recursos naturais como forma de gerar emprego e desenvolvimento. Nessa perspectiva, a preocupação ambiental aparece subordinada à expansão econômica, o que pode gerar tensões com propostas de preservação mais rigorosas.

Há ainda posições intermediárias que buscam conciliar desenvolvimento econômico e cuidado ambiental, propondo políticas de sustentabilidade, uso responsável dos recursos naturais e inovação tecnológica. Essas propostas procuram equilibrar a proteção da natureza com as necessidades sociais e econômicas da população.

A Igreja, diante dessas diferentes posturas, não se identifica com nenhuma delas de modo absoluto. Sua missão é oferecer princípios éticos, como o destino universal dos bens, a dignidade

da pessoa humana e o bem comum, que orientem o discernimento. Dessa forma, ela pode dialogar com diferentes propostas, acolhendo aquilo que promove a vida e questionando aquilo que compromete a casa comum.

5. DEMOCRACIA

A reflexão cristã sobre a democracia encontra fundamento na própria Revelação divina, que reconhece a dignidade de cada pessoa e a diversidade de dons na comunidade. O apóstolo Paulo, na Primeira Carta aos Coríntios, afirma que a comunidade cristã é como um corpo, no qual cada membro possui uma função própria e indispensável (1Cor 12,1-26). Essa imagem destaca que ninguém é supérfluo e que todos são necessários para o bem comum. A diversidade não é motivo de divisão, mas riqueza que contribui para a construção da unidade. Tal perspectiva oferece um fundamento antropológico e teológico para a democracia, entendida como participação responsável e respeito à dignidade de cada pessoa.

A Doutrina Social da Igreja reconhece o valor da democracia quando ela se baseia na dignidade humana e na busca do bem comum. O Compêndio da Doutrina Social da Igreja afirma que a Igreja valoriza o sistema democrático enquanto este assegura a participação dos cidadãos nas escolhas políticas e garante o controle dos governantes (CDSI, 2004, n. 406). A democracia, portanto, não é apenas um mecanismo formal, mas exige valores éticos, respeito à pessoa humana e compromisso com a justiça social.

Também São João Paulo II, na Encíclica *Centesimus Annus*, ensinou que a Igreja aprecia a democracia "enquanto assegura a participação dos cidadãos e garante a possibilidade de controlar e substituir pacificamente os governantes" (João Paulo II, 1991, n. 46). Contudo, o Papa alertou que uma democracia sem valores pode transformar-se em totalitarismo disfarçado, mostrando que a participação deve estar sempre orientada pela verdade e pelo bem comum. O papa Francisco, em audiência com participantes de programa de pós-graduação em Doutrina Social da Igreja e compromisso político na América Latina, afirmou que "fazer política inspirada no Evangelho a partir do povo em movimento pode se tornar uma maneira poderosa de sanar nossas frágeis democracias e de abrir o espaço para reinventar novas instâncias representativas de origem popular" (Fraccalvieri, 2019).

5.1. INIMIGOS DA DEMOCRACIA

A democracia enfrenta diversas ameaças quando se enfraquecem os valores que a sustentam. Entre seus principais inimigos está o autoritarismo, que concentra o poder em poucos e reduz a participação dos cidadãos. Esse tipo de postura contraria a dignidade da pessoa humana e impede a construção do bem comum. A Doutrina Social da Igreja recorda que a autoridade política só é legítima quando exercida como serviço e orientada para a promoção da pessoa humana e da comunidade. Quando o poder se torna absoluto e deixa de respeitar a participação e os direitos fundamentais, a democracia é esvaziada de seu sentido. O Compêndio da Doutrina Social da Igreja ressalta que a democracia exige a efetiva participação dos cidadãos e o respeito às instituições, sem os quais se abre espaço para formas disfarçadas de autoritarismo.

Outro inimigo da democracia é a indiferença social e política. Quando as pessoas deixam de participar da vida pública, a democracia se fragiliza e abre espaço para manipulações e interesses particulares. A participação não é apenas um direito, mas um dever moral ligado à dignidade da pessoa humana. O Compêndio da Doutrina Social da Igreja afirma que a participação é uma das expressões fundamentais da dignidade humana e deve ser promovida em todos os níveis da vida social (CDSI, 2004, n. 189). A ausência de participação enfraquece o tecido social e dificulta a construção do bem comum.

Também a desigualdade social profunda constitui ameaça à democracia, pois impede que todos tenham condições reais de participação. Quando poucos concentram poder econômico e político, a democracia torna-se apenas formal e perde sua dimensão de justiça. Nesse sentido, o Papa Francisco, na Encíclica *Fratelli Tutti*, alertou que a exclusão social enfraquece a vida democrática e impede a construção de uma sociedade verdadeiramente fraterna (Francisco, 2020, n. 154-162). A marginalização dos mais pobres compromete o diálogo social e favorece divisões que ameaçam a convivência pacífica.

Além disso, a desinformação, a polarização extrema e a perda do diálogo também se apresentam como riscos para a democracia. Quando o debate público se transforma em confronto permanente e quando a verdade é relativizada, torna-se difícil construir consensos em favor do bem comum. A própria *Fratelli Tutti* destaca a importância do diálogo social e da cultura do encontro como caminhos para superar divisões e fortalecer a convivência democrática. Assim, a democracia exige não apenas estruturas institucionais, mas também uma cultura de respeito, participação e responsabilidade compartilhada

5.2. O QUE PROMOVE A DEMOCRACIA

A democracia se fortalece quando há respeito à dignidade humana, participação responsável e busca do bem comum. Esses elementos estão profundamente ligados à visão cristã da pessoa e da sociedade. A Doutrina Social da Igreja recorda que toda organização política deve estar a serviço da pessoa humana, reconhecendo seus direitos e promovendo sua participação. O Compêndio da Doutrina Social da Igreja afirma que a democracia autêntica só se realiza quando os cidadãos participam ativamente da vida pública e quando as instituições promovem o bem comum (CDSI, 2004, n. 406-408). Dessa forma, o respeito à dignidade humana torna-se o fundamento da convivência democrática.

O diálogo é outro elemento essencial para o fortalecimento da democracia, pois permite a escuta das diferentes vozes e a construção de consensos. A cultura do encontro, proposta por Papa Francisco, contribui para superar polarizações e construir uma sociedade mais fraterna. Na Encíclica *Fratelli Tutti*, o Papa destacou que o diálogo social é indispensável para a vida democrática, pois favorece a busca do bem comum e a superação de conflitos (Francisco, 2020, n. 199-203). A democracia, portanto, não se sustenta apenas em estruturas jurídicas, mas exige uma atitude permanente de abertura, escuta e respeito mútuo.

Outro elemento importante é a educação para a cidadania. A formação ética e social ajuda os cidadãos a exercerem seus direitos e deveres com responsabilidade. A Doutrina Social da Igreja

insiste que a participação consciente promove estruturas mais justas e solidárias. O Compêndio da Doutrina Social da Igreja sublinha que a educação para a vida social e política é necessária para que a democracia seja efetiva e não apenas formal (CDSI, 2004, n.191). A formação integral favorece a corresponsabilidade e fortalece o compromisso com a justiça.

Além disso, a transparência e o respeito às instituições fortalecem a democracia, pois garantem a confiança social e a estabilidade política. A promoção dos direitos humanos e da justiça social também constitui elemento fundamental, assegurando que todos possam participar da vida pública em igualdade de condições. Na *Fratelli Tutti*, o Papa Francisco afirmou que uma sociedade justa deve garantir a inclusão dos mais frágeis e promover a fraternidade como base da convivência social (Francisco, 2020, n. 154-162). Assim, a democracia se fortalece quando promove a dignidade de todos, incentiva a participação e constrói relações baseadas na justiça e na solidariedade.

5.3. A IGREJA PROPÕE A PARTICIPAÇÃO E A SINODALIDADE

A Igreja propõe a participação como expressão da dignidade humana e da corresponsabilidade na vida social e eclesial. A imagem do corpo apresentada por São Paulo em 1Cor 12,1-26 mostra que todos possuem dons e são chamados a contribuir para a construção da comunidade. Essa visão inspira uma prática baseada na colaboração e na valorização de cada pessoa, fundamento também de uma autêntica vida democrática.

No âmbito eclesial, essa participação é expressa pela sinodalidade, que promove a escuta, o diálogo e o discernimento comunitário. A sinodalidade educa para a corresponsabilidade e para a busca do bem comum, superando atitudes individualistas e autoritárias. Nesse sentido, a participação torna-se também caminho de construção da paz, pois favorece o encontro e evita a imposição pela força.

Essa perspectiva foi reforçada recentemente por Papa Leão XIV, que, em seus apelos pascais pela paz, destacou que a vitória de Cristo revela uma lógica diferente da violência. Segundo o Pontífice, "a força com que Cristo ressuscitou é totalmente não violenta", convidando os cristãos a responderem aos conflitos com o diálogo e com gestos de reconciliação. Ele alertou ainda para o perigo da indiferença diante da violência e recordou que o exemplo da Páscoa aponta para "mãos que abraçam e não empunham armas", indicando a necessidade de superar divisões e promover a cultura do encontro.

Assim, ao propor a participação e a sinodalidade, a Igreja oferece uma contribuição concreta para a vida democrática e para a construção da paz. A escuta mútua, o discernimento comunitário e a corresponsabilidade ajudam a superar conflitos, polarizações e violências, tornando a comunidade cristã sinal de fraternidade. Dessa forma, a sinodalidade não é apenas um método interno da Igreja, mas também um testemunho que inspira a sociedade a buscar soluções pacíficas, justas e participativas para os desafios do mundo contemporâneo. É uma forma de remover os obstáculos culturais que são fonte de discriminação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão desenvolvida ao longo deste artigo evidencia que a Igreja não pode ser compreendida nem como uma realidade meramente atemporal desligada da história, nem como uma instituição política identificada com projetos partidários. Sua missão nasce do Evangelho e se expressa na defesa da dignidade humana, na promoção do bem comum e no anúncio do Reino de Deus. Por isso, ao mesmo tempo em que respeita a autonomia da política e não se confunde com partidos, a Igreja não pode permanecer neutra diante das situações que ferem a vida. A pretensa neutralidade, quando se traduz em silêncio diante da injustiça, contradiz a própria vocação profética recebida de Jesus, o Cristo.

Os temas abordados ao longo do texto convergem para essa compreensão. O cuidado com os pobres, apresentado como dimensão constitutiva da fé cristã, mostra que a Igreja é chamada a reconhecer nos mais vulneráveis o rosto do próprio Senhor. A denúncia da concentração injusta dos bens e das formas autoritárias de poder revela que o Evangelho propõe relações sociais marcadas pela partilha, pelo serviço e pela fraternidade. O compromisso com a casa comum amplia essa responsabilidade, indicando que a fé cristã implica também o cuidado com a criação e com as futuras gerações. Da mesma forma, a valorização da democracia, da participação e da sinodalidade evidencia que a Igreja contribui para a construção de uma sociedade mais justa quando promove o diálogo, a corresponsabilidade e a cultura do encontro.

Diante desses elementos, torna-se claro que a Igreja não é chamada a escolher entre neutralidade e engajamento, mas a viver a fidelidade ao Evangelho. Essa fidelidade impede tanto a instrumentalização partidária quanto a omissão diante do sofrimento humano. A Igreja não apoia projetos ideológicos específicos, mas oferece princípios éticos que iluminam a vida social: a dignidade da pessoa humana, o destino universal dos bens, a solidariedade, o cuidado com os pobres e com a casa comum e a busca do bem comum. Ao proclamar esses valores, ela não entra na lógica da disputa pelo poder, mas exerce sua missão pastoral e profética.

A tradição bíblica confirma essa perspectiva. Os profetas denunciaram a injustiça e defenderam os oprimidos; Jesus aproximou-se dos excluídos e anunciou o Reino como transformação da realidade. Seguindo esse caminho, a Igreja é chamada a ser sinal de esperança, não pela imposição, mas pela proposta; não pela polarização, mas pelo discernimento; não pela neutralidade indiferente, mas pela caridade comprometida. Sua palavra deve nascer da escuta do Evangelho e da compaixão pelas feridas do mundo.

Assim, entre o risco da omissão e o perigo da partidarização, a Igreja é convidada a manter sua liberdade profética. Quando permanece fiel ao Evangelho, ela ilumina as consciências, promove a justiça e contribui para a paz social. Não se trata de substituir a ação política dos cidadãos, mas de formar consciências e inspirar o compromisso com a vida. Desse modo, a Igreja cumpre sua vocação de ser presença transformadora na história, testemunhando que a fé cristã não se limita ao âmbito privado, mas se traduz em amor concreto, serviço aos pobres, cuidado com a criação e construção de uma sociedade mais fraterna. Porque a fé cristã nada rejeita de humano, mas sim luta contra tudo o que desumaniza a pessoa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO JUNIOR, Francisco de. *Nas periferias do mundo: Fé, Igreja. Sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2017.

BENTO XVI. *Caritas in Vertia-te: Carta Encíclica sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Paulinas, 2010.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes: Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na Sociedade: sal da terra e luz do mundo*. Brasília: Edições CNBB, 2016.

FRACCALVIERI, Bianca. Vaticano News: Papa: fazer política a partir do Evangelho, superando as ideologias. Disponível em: < https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-03/papa-francisco-discurso-politica-evangelho-ideologias.html>. Acesso em 9 de abril de 2026.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium: Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

FRANCISCO. *Laudato Si': Carta Encíclica sobre o cuidado da casa comum*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

FRANCISCO. *Fratelli Tutti: Carta Encíclica sobre a fraternidade e a amizade social*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

FRANCISCO. *Querida Amazônia: Exortação Apostólica pós-sinodal*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

FRANCISCO. *Laudaste Deum: Exortação Apostólica sobre a crise climática*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2023.

JOÃO PAULO II. *Laborem Exercens: Carta Encíclica sobre o trabalho humano*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981.

JOÃO PAULO II. *Sollicitudo Rei Socialis: Carta Encíclica*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987.

JOÃO PAULO II. *Centesimus Annus: Carta Encíclica*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991.

LEÃO XIV. *Dilexit Te*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2024.

PONTIFÍCIO CONSELHO "JUSTIÇA E PAZ". *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.

NOMINATA DE PARECERISTAS AD HOC DA REVISTA TEOPRÁXIS
EDIÇÃO 140 DE 2026

A Revista Teopráxis encaminha seus textos à pareceristas externos, selecionados por especialidade ou afinidade à área temática específica do trabalho, e preserva o anonimato dos autores e dos pareceristas através do modelo *double-blind peer review* (revisão duplo-pares às cegas). Nesse sentido, na listagem a seguir apresentamos os autores que fizeram parte das avaliações na edição 140 de 2026.

NOME	INSTITUIÇÃO	CURRÍCULO
Joanicio Fernando Bauwelz	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul	https://orcid.org/0000-0001-7129-9343
Altair Alberto Favero	Universidade de Passo Fundo - UPF	http://lattes.cnpq.br/5866881378328643
Karen Sturzenegger	Faculdade Vicentina: Curitiba	https://orcid.org/0000-0001-7939-0336
Everthon de Souza Oliveira	Centro Federal de Educação Tecnólogica de Minas Gerais: Belo Horizonte	https://orcid.org/0000-0001-6016-9025
Leonardo Lucian Dall Osto	Pontificia Università Gregoriana (PUG)	
Tiago de Fraga Gomes	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)	https://orcid.org/0000-0001-5437-2318
Celso Pinto Carias		http://lattes.cnpq.br/1231115959051371
Rodinei Balbinot	Rede Santa Paulina	https://orcid.org/0000-0002-7246-0319
Débora Alves Feitosa	Universidade Federal do Recôncavo da Bahia: Cruz das Almas	https://orcid.org/0000-0003-4884-8396
Lázaro Silva Muniz		
Eliseu Lucas Alves de Oliveira	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)	
Talis Pagot	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)	https://orcid.org/0000-0001-9633-5478
Reinaldo Lucena	UFPB - Universidade Federal da Paraíba	https://orcid.org/0000-0002-1195-4315
Sandra Aparecida Gurgel Vergne	Faculdades Integradas Maria Thereza, FAMATh	https://orcid.org/0000-0003-0043-9956
Denny Junior Cabral Ferreira	Universidade Federal do Pará, UFPA	https://orcid.org/0000-0002-9345-9587
Brian Kibuuka	Universidade Estadual de Feira de Santana	https://orcid.org/0000-0003-2826-588X
Ourora Rosalina Bolzan	Centro Universitário Facvest - UNIFACVEST	https://orcid.org/0000-0002-0572-7634



Itepa Faculdades
Rua Senador Pinheiro, 350
Vila Rodrigues, Passo Fundo, RS
CEP 99070-220

Fone/WhatsApp (54) 3045-6272