

UNIVERSIDADE DO GRANDE RIO “PROFESSOR JOSÉ DE SOUZA HERDY”

O SOFRIMENTO DOS MARGINALIZADOS E A RESPOSTA FRANCISCANA

Lições para uma sociedade que foge da dor no século XXI

Marcelo De Azevedo costa

Duque de Caxias – RJ

2025

UNIVERSIDADE DO GRANDE RIO “PROFESSOR JOSÉ DE SOUZA HERDY”

O SOFRIMENTO DOS MARGINALIZADOS E A RESPOSTA FRANCISCANA
Lições para uma sociedade que foge da dor no século XXI

Marcelo De Azevedo costa

Trabalho de conclusão de curso apresentado à Escola de Educação, Ciências, Letras, Artes e Humanidades da Universidade do Grande Rio como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Teologia.

Professor orientador: Marcio Simão de Vasconcellos

Duque de Caxias – RJ

2025

UNIVERSIDADE DO GRANDE RIO “PROFESSOR JOSÉ DE SOUZA HERDY”

Marcelo de Azevedo Costa

Trabalho de conclusão de curso apresentado à Escola de Educação, Ciências,
Letras, Artes e Humanidades da Universidade do Grande Rio como requisito
parcial à obtenção do grau de Bacharel em Teologia.

Trabalho considerado _____ com nota _____

Professor Orientador : Marcio Simão de Vasconcellos
UNIGRANRIO

Inserir nome do(a) professor(a) examinador(a)
UNIGRANRIO

Inserir nome do(a) professor(a) examinador(a)
UNIGRANRIO

Duque de Caxias – RJ

2025

Resumo

Este artigo investiga a relação entre o sofrimento humano, a marginalização e a espiritualidade cristã no século XXI. Parte da hipótese de que a sociedade contemporânea, descrita por Bauman como “líquida” e por Byung-Chul Han como “sociedade do desempenho”, criou mecanismos de fuga da dor que fragilizam a empatia e a resiliência. Em contraponto, analisa-se a espiritualidade de São Francisco de Assis como resposta profética à cultura da negação do sofrimento. Por meio de pesquisa qualitativa e bibliográfica, observa-se que o encontro franciscano com o sofrimento, simbolizado no abraço ao leproso, revela a dor como via de transformação e comunhão com Deus e com o próximo. Por fim, destaca-se que, em diálogo com Hannah Arendt e as encíclicas *Fratelli Tutti* e *Laudato Si'*, a acolhida da vulnerabilidade torna-se um caminho para uma sociedade mais justa e humana.

Palavras-chave: sofrimento; espiritualidade franciscana; vulnerabilidade.

Abstract

This article investigates the relationship between human suffering, marginalization, and Christian spirituality in the 21st century. It assumes that contemporary society—described by Bauman as “liquid” and by Byung-Chul Han as a “performance society”—has developed mechanisms to escape pain that weaken empathy and resilience. In contrast, the spirituality of Saint Francis of Assisi is analyzed as a prophetic response to this culture of denial. Through qualitative and bibliographic research, the study shows that the Franciscan encounter with suffering — symbolized in the embrace of the leper — reveals pain as a path to transformation and communion with God and others. Finally, in dialogue with Hannah Arendt and the encyclicals *Fratelli Tutti* and *Laudato Si'*, embracing vulnerability is presented as a way toward a more just and humane society.

Keywords: suffering; Franciscan spirituality; vulnerability.

Introdução

A dor e o sofrimento sempre fizeram parte da experiência humana. Desde os relatos mais antigos da história, a humanidade tem buscado compreender, enfrentar ou evitar tais experiências. No entanto, no cenário contemporâneo, marcado por aceleradas transformações tecnológicas, sociais e culturais, observa-se um fenômeno crescente: a fuga sistemática da dor. Essa fuga não se limita ao sofrimento físico, mas abrange dimensões emocionais, espirituais e existenciais, revelando um padrão coletivo de resistência ao enfrentamento das próprias fragilidades.

A presente pesquisa propõe-se a analisar criticamente essa dinâmica social, investigando seus impactos na subjetividade e nas relações humanas. A medicalização excessiva das emoções, o consumo como válvula de escape, a alienação digital e a superficialidade das interações são algumas das manifestações dessa aversão contemporânea ao sofrimento. Esse panorama, entretanto, não é apenas um retrato estatístico ou sociológico, ele reflete uma crise

mais profunda, que envolve a perda de sentido, a erosão da empatia e a marginalização do silêncio e da interioridade.

A hipótese central é que tal fuga fragiliza vínculos, corrói o espaço público e intensifica a invisibilidade dos marginalizados. Em contraste, a vida e espiritualidade de São Francisco de Assis oferecem um caminho de ressignificação, o sofrimento não é idealizado, mas abraçado como lugar de encontro, liberdade e fraternidade.

Objetiva-se demonstrar, com rigor, que o ‘gesto anti-líquido’ de Francisco, o abraço ao leproso, constitui mediação teológica e pastoral capaz de enfrentar a cultura da negação da dor, propondo transformações pessoais, eclesiais e sociais.

É nesse contexto que a figura de São Francisco de Assis se torna paradigmática. Ao contrário da tendência dominante, Francisco não fugiu da dor; ele a abraçou, transformando-a em caminho de liberdade interior e de profunda conexão com os marginalizados e desprezados de seu tempo. Sua vida e espiritualidade oferecem um contraponto radical à lógica de desempenho, produtividade e consumo que marca a modernidade tardia.

O trabalho que se segue busca, portanto, não apenas estabelecer paralelos entre a vida de São Francisco e os dilemas da sociedade contemporânea, mas também propor reflexões — ainda que não respostas definitivas, sobre como sua experiência pode inspirar práticas de resiliência, empatia e transformação. Para isso, dialogaremos com pensadores como Zygmunt Bauman, Hannah Arendt, Byung-Chul Han, Norberto Bobbio, Carlos Mesters, Santo Agostinho, São Boaventura, além de textos bíblicos e documentos do magistério da Igreja, como *Fratelli Tutti* e *Laudato Si'*. Abordaremos também a questão clássica do problema do mal, com contribuições de Andrés Torres Queiruga, para aprofundar a reflexão teológica sobre a natureza do sofrimento.

Metodologicamente, este artigo adotará uma abordagem interdisciplinar, articulando contribuições da teologia, da filosofia, da sociologia e da espiritualidade cristã. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, de natureza bibliográfica e analítico-interpretativa, que lê criticamente obras clássicas e contemporâneas sobre o problema do mal, a modernidade e a espiritualidade franciscana, em diálogo com o magistério recente da Igreja. O texto organiza-se em quatro seções articuladas, além desta introdução e das considerações finais, um diagnóstico da sociedade que foge da dor; uma releitura teológica do sofrimento e do problema do mal; a aproximação à vida e à mensagem de São Francisco de Assis; e, por fim, a proposição de pistas pastorais e éticas para o contexto brasileiro atual. Em cada uma dessas etapas, busca-se manter a tensão fecunda entre teoria e prática, história e contemporaneidade, denúncia do sofrimento e anúncio de esperança.

A sociedade que foge da dor: um diagnóstico contemporâneo

Para compreender a relevância da resposta franciscana, é imperativo, primeiramente, diagnosticar a natureza da sociedade que produz a necessidade de tal resposta. O mundo contemporâneo, embora plural, apresenta traços dominantes que moldam nossa relação com a dor. Filósofos e sociólogos oferecem ferramentas conceituais indispensáveis para desvelar as dinâmicas ocultas que fomentam a cultura da negação do sofrimento.

A liquefação dos vínculos e a insegurança existencial em Zygmunt Bauman

O sociólogo polonês Zygmunt Bauman cunhou o termo "modernidade líquida"¹ para descrever a fase atual da modernidade, na qual as estruturas sociais, antes sólidas e estáveis, tornaram-se fluidas, instáveis e efêmeras. Instituições como o Estado, a família e o trabalho perderam sua capacidade de oferecer um porto seguro, deixando o indivíduo à deriva em um mar de incertezas.

Essa liquefação atinge em cheio os laços humanos. Em sua obra *Amor Líquido*, Bauman descreve como os relacionamentos se tornam "bênçãos ambíguas", oscilando entre o "sonho do convívio" e o "pesadelo da clausura". Em uma sociedade que exalta a liberdade individual como valor supremo, os compromissos duradouros são percebidos como uma armadilha, uma ameaça à autonomia. As relações passam a ser regidas pela lógica do consumo.

O "relacionamento puro" tende a ser, nos dias de hoje, a forma predominante de convívio humano, na qual se entra "pelo que cada um pode ganhar" e se "continua apenas enquanto ambas as partes imaginem que estão proporcionando a cada um, satisfações suficientes para permanecerem na relação".²

Não surpreende que a dor seja vista como disfunção a ser escondida. A intimidade requer vulnerabilidade, e, portanto, risco de sofrer. A promessa de conexões sem custo emocional reforça a evitação da dor e empobrece a experiência relacional.

A consequência direta dessa dinâmica é uma profunda insegurança existencial. "A solidão produz insegurança, mas o relacionamento não parece fazer outra coisa".³ A fragilidade dos

¹ BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 8–9. Bauman contrapõe o "líquido" ao "sólido" para evidenciar a volatilidade das formas de vida e a fragilidade dos vínculos, o que ajuda a compreender a sensação de desancoragem institucional.

²BAUMAN.**Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 5; p. 48. Bauman descreve os vínculos modernos como "bênçãos ambíguas", revelando a tensão entre desejo de proximidade e medo da clausura. Essa análise pode ser lida, em chave teológica, como contraste com a visão cristã de comunidade, na qual a liberdade não é anulada pelo compromisso, mas encontra plenitude no amor que se doa (cf. Jo 15,13; 1Cor 13).

³ BAUMAN. **Amor líquido**:p. 22. Na perspectiva cristã (e franciscana), a ambivalência do vínculo expressa a condição de criaturas feridas e chamadas à comunhão: a caridade supõe vulnerabilidade e risco, e é justamente

vínculos gera uma ansiedade constante. Sem a rede de segurança de uma comunidade sólida, o indivíduo se vê sozinho para lidar com os reveses da vida. A dor da perda, da rejeição ou do fracasso torna-se um fardo exclusivamente individual, uma experiência a ser vivida em isolamento. A fuga da dor, nesse contexto, é também uma fuga da profundidade das relações, pois a intimidade genuína exige o risco da vulnerabilidade e do sofrimento. A busca por "conexões" virtuais, que podem ser feitas e desfeitas com um clique, em detrimento de "relacionamentos" sólidos, é um sintoma dessa tentativa de obter os benefícios do convívio sem os riscos da dor.

A sociedade do desempenho e a violência da positividade em Byung-Chul Han

Se Bauman descreve a fragilidade das estruturas externas, o filósofo coreano Byung-Chul Han, em *A Sociedade do Cansaço*, analisa a implosão da subjetividade. Han (2015) argumenta que passamos de uma "sociedade disciplinar", marcada pela negatividade de proibições e deveres, para uma "sociedade do desempenho", marcada pela positividade do "poder" ilimitado. O lema não é mais "você não deve", mas "você pode".⁴

Nessa nova sociedade, o indivíduo não é mais coagido por uma autoridade externa, mas por um imperativo interno de maximizar sua performance. Ele se torna um "empresário de si mesmo", seu próprio explorador e vítima. "O explorador é ao mesmo tempo o explorado". A violência, portanto, não vem mais de fora, de um "outro" negativo, mas de dentro, de um excesso de positividade. É a pressão incessante por ser produtivo, feliz, saudável e bem-sucedido que gera as "doenças neuronais" de nossa era, como a depressão, o burnout e a ansiedade.⁵

Nesse paradigma, o sofrimento é visto como um sinal de fraqueza, uma falha de desempenho. A dor, a tristeza e o cansaço não têm lugar em uma cultura que exige uma positividade tóxica. Eles devem ser suprimidos, medicados ou escondidos, pois contradizem a imagem de sucesso que o sujeito de desempenho precisa projetar. A negação da dor torna-se, assim, uma condição para a sobrevivência social. Como afirma Han (2017) em *A Agonia do*

nessa exposição ao outro que o amor cura e configura a pessoa ao Cristo sofredor; por isso, a fuga da dor empobrece a possibilidade de comunhão (cf. 1Jo 4,18; Gl 6,2).

⁴ HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 12–14; 31–32; 36. Han descreve a passagem da sociedade disciplinar (negatividade de proibições/deveres, p. 12–14) para a sociedade do desempenho (positividade do "poder", p. 31–32), cuja pressão autoinduzida gera patologias do excesso e esgotamento (p. 36).

⁵ HAN, Byung-Chul. p. 29–32; 36. Han descreve a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade do desempenho, na qual a coerção externa cede lugar ao imperativo interno de performar (p. 31–32); formula a tese de que "o explorador é ao mesmo tempo o explorado" (p. 30); e vincula a positividade do excesso às patologias do desempenho — depressão, burnout, ansiedade — como "doenças neuronais" de nosso tempo (p. 36).

Eros, a positividade total elimina a alteridade, o negativo, o "outro", e com isso, elimina a própria possibilidade do amor, que pressupõe a diferença e o risco. Segundo Han, “O sujeito narcísico, ao contrário, não consegue estabelecer claramente seus limites. Assim, desaparecem os limites entre ele e o outro”.⁶

A perda do espaço público e a ascensão do *animal laborans* em Hannah Arendt

A exclusão como paradigma e a negação dos direitos em Norberto Bobbio

A fuga da dor se manifesta de forma particularmente cruel na maneira como a sociedade lida com os marginalizados. O filósofo político Norberto Bobbio, em *A Era dos Direitos*, analisa a complexa trajetória da afirmação dos direitos humanos. Embora vivamos em uma era que proclama universalmente os direitos, a realidade é marcada pela negação sistemática desses mesmos direitos para vastas parcelas da população.

Bobbio (1992) adverte contra uma visão ingênua, lembrando que a proclamação de um direito não garante sua efetivação. A distância entre o direito proclamado e o direito usufruído é o abismo onde reside o sofrimento dos excluídos. A sociedade contemporânea, ao mesmo tempo em que universaliza o discurso dos direitos, cria mecanismos sutis e explícitos de exclusão. Os refugiados, os imigrantes sem documentos, os pobres e outras minorias são frequentemente colocados em um limbo jurídico e social. “Não se poderia explicar a contradição entre a literatura que faz a apologia da era dos direitos e aquela que denuncia a massa dos "sem-direitos". Mas os direitos de que fala a primeira são somente os proclamados nas instituições internacionais e nos congressos, enquanto os direitos de que fala a segunda são aqueles que a esmagadora maioria da humanidade não possui de fato (ainda que sejam solene e repetidamente proclamados)”⁷

Essa exclusão é uma forma de violência que gera um sofrimento agudo, pois nega ao indivíduo seu reconhecimento como sujeito de direitos e sua dignidade. A indiferença para com essa realidade é a consequência direta da fuga da dor, para não sermos confrontados com o sofrimento que nosso sistema produz, tornamos invisíveis aqueles que o encarnam, negando-lhes os direitos que, em teoria, lhes pertencem.

⁶ HAN, Byung-Chul. **A agonia do Eros**. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 6–7; 12–13. Han mostra que, quando tudo precisa ser positivo e sem fricção, o “outro” perde espaço; sem distância e negatividade (diferença real), o encontro se torna autorreferente e o amor se esvazia — o que ele descreve como o “inferno do igual”.

⁷ BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 10. Nesta passagem, Bobbio evidencia a contradição entre o discurso institucional sobre os direitos humanos e a realidade concreta de sua não efetivação para grande parte da população mundial, destacando a distância entre o direito proclamado e o direito vivido.

O escândalo do sofrimento: perspectivas teológicas e filosóficas

Antes de apresentar a resposta franciscana, é necessário situar a reflexão no campo mais amplo da teologia e da filosofia, que há milênios se debruçam sobre o "escândalo do mal" e o mistério do sofrimento. A dor, especialmente a do inocente, sempre se apresentou como um desafio radical à fé em um Deus bom e onipotente.

O Problema do Mal: a releitura crítica de Andrés Torres Queiruga

A reflexão sobre o mal permanece como uma das feridas mais abertas da experiência humana. Não se trata, como lembra Andrés Torres Queiruga, de um tema neutro ou meramente especulativo, mas de algo que “atravessa como uma espada dura e terrível a história inteira da humanidade”⁸. Desde as primeiras linhas de *Repensar o mal*, ele adverte que a questão não chega “pura”, quando irrompe em nossa consciência, “já é sempre um problema antigo, carregado de ambiguidades e cheio de pré-julgamentos”⁹. Em outras palavras, a teologia é chamada a falar de Deus num terreno onde dor, suspeita e descrédito já estão presentes.

É por isso que Queiruga recusa qualquer abordagem que instrumentalize a dor. Ao descrever as múltiplas formas de sofrimento, físico, moral, social, existencial, ele mostra que o mal se apresenta, para quem o padece, como aquilo que “não deveria ser”¹⁰. O mal não é apenas aquilo que nos contraria subjetivamente; é aquilo que, objetivamente, percebemos como injusto, indevido, violento. Essa constatação simples tem consequências teológicas decisivas, o mal, enquanto “o que não deveria ser”, não pode ser entendido como expressão direta da vontade de Deus, nem como meio necessário para um fim superior.

Essa crítica atinge em cheio certas formas de teodiceia¹¹ que, ao tentar “salvar a honra de Deus”, acabam sacrificando a dignidade das vítimas. Ler a doença, a miséria ou a catástrofe como “prova” ou “plano” divino corresponde, na prática, a deformar a imagem de Deus e a ferir ainda mais quem sofre. Queiruga nota que o problema do mal se converte, na modernidade, em verdadeira “rocha do ateísmo”, diante de explicações religiosas que associam Deus ao sofrimento, a negação de Deus aparece, muitas vezes, como gesto ético de protesto.

⁸QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar o mal**. São Paulo: Paulus, 2006, p. 13.

⁹ Ibid., p.13. O problema do mal já chega “carregado de ambiguidade”. Queiruga mostra que a teologia não fala num vazio, mas dentro de uma história de distorções da imagem de Deus.

¹⁰Ibid., p. 15.O mal como “aquilo que não deveria ser” impede que ele seja visto como algo “querido” por Deus.

¹¹**Teodiceia** é o nome dado ao esforço filosófico-teológico de “justificar Deus” diante da existência do mal. Em termos clássicos, trata-se de explicar como um Deus ao mesmo tempo bom, justo e onipotente pode coexistir com o sofrimento inocente e com as injustiças da história, sem que sua bondade ou seu poder sejam negados.

É nesse contexto que ele revisita o famoso dilema de Epicuro: se Deus quer eliminar o mal e não pode, é impotente; se pode e não quer, é cruel; se não pode nem quer, já não é Deus. Queiruga reconhece a força dessa objeção, mas mostra que ela se apoia numa imagem equivocada de Deus, como um “superagente” que manipula o mundo de fora, suspendendo ou acionando sofrimentos conforme sua vontade. Exigir de Deus um mundo criado, finito e, ao mesmo tempo, totalmente imune ao mal¹². O dilema, nesse sentido, não tanto desmascara Deus, mas desvela os limites de uma concepção simplista de sua ação.

A virada teológica proposta por Queiruga passa, então, por recolocar o mal no seu verdadeiro lugar, não na vontade de Deus, mas na finitude da criação. O mundo não é mau porque Deus o quis assim; o mundo é vulnerável porque não é Deus. A criatura é limitada, o universo é inacabado, a história é processo. A existência do mal não deve ser interpretada como uma falha no projeto divino, mas sim como uma contingência inerente à própria estrutura de uma criação que se define pela finitude. Em um mundo que não é absoluto, nem perfeito ou concluído, a vulnerabilidade é uma condição inevitável; o sofrer, o errar, o deteriorar-se e a exposição a forças naturais descontroladas não são anomalias, mas consequências da limitação ontológica de qualquer realidade criada. A autonomia do mundo implica riscos que nem mesmo a onipotência divina anula sem anular a própria criação, pois, conforme destaca o texto analisado: "Se a partir do que sucede neste mundo for possível compreender que a raiz do mal está na finitude, dado que qualquer mundo que pudesse existir seria necessariamente finito, será impossível pensar um mundo sem mal".¹³

É aqui que a leitura de Fiódor Dostoiévski se torna interlocutora privilegiada. Em *Os Irmãos Karamazov*, o personagem Ivan formula um protesto que ecoa a intuição de Queiruga: diante do sofrimento das crianças, ele declara que “devolve o bilhete”¹⁴ e recusa qualquer harmonia futura que exija, como preço, as lágrimas dos inocentes. O alvo de Ivan não é Deus em si, mas uma certa teologia que faz das dores humanas um elemento necessário de um grande plano divino. O que em Queiruga aparece como crítica teórica à teodiceia, em Dostoiévski irrompe como grito literário e moral.

É justamente aqui que o testemunho de Elie Wiesel, em *A Noite*, torna-se um contraponto contundente a qualquer teodiceia “edificante”. Ao narrar a sua primeira noite em Auschwitz, o

¹²Ibid., p. 18. Discussão crítica do dilema de Epicuro, que exige de Deus um mundo logicamente impossível para uma criação finita.

¹³ Ibid., p.67. A finitude explica a origem estrutural do mal, mas não o legitima. A dor é real, dura e injusta, mas não é enviada por Deus. Essa distinção separa sofrimento e culpa, libertando a espiritualidade de interpretações violentas.

¹⁴DOSTOIEVSKI, 1970, p. 250

autor escreve: “Nunca esquecerei aquela noite, a primeira noite no campo, que converteu minha vida numa noite longa e trancada a sete chaves”.¹⁵

Em seguida, descreve a fumaça que sobe dos crematórios, os corpos das crianças reduzidos a cinzas sob um céu que permanece mudo, as chamas que parecem consumir não apenas vidas, mas também a própria fé. A leitura desse relato não oferece consolo, produz náusea, revolta, um tipo de escândalo moral que impede qualquer tentativa honesta de transformar Auschwitz em “aula de catecismo” ou lição pedagógica de Deus. Trata-se de uma dor tão escancarada que desmascara, por contraste, a violência implícita em discursos religiosos que ainda falam em castigo, prova ou sacrifício necessário.

Mais adiante, já em Buchenwald, Wiesel relata a agonia de seu pai, espancado e humilhado, pedindo a sua presença e ajuda. Ele confessa que, tomado pelo medo e pela exaustão, permaneceu imóvel, pedindo a Deus que o pai parasse de chamá-lo, e conclui com a frase que o acompanhará para sempre: “Sua última palavra foi o meu nome. Um apelo e eu não atendi”.¹⁶

Nessa cena, o mal mostra o seu caráter mais perverso, não apenas destrói corpos, mas corrói vínculos, distorce o amor filial, empurra o filho ao limite de desejar, ainda que envergonhado, o fim da dor do pai. É esse tipo de experiência que torna obscena qualquer doutrina que queira “salvar” Deus às custas da carne das vítimas. Lido ao lado de Queiruga, Wiesel funciona como um teste brutal de realidade: se a nossa imagem de Deus não passa por Auschwitz e por Buchenwald, ela não é apenas teologicamente frágil, é moralmente irresponsável.

Nessa linha, Queiruga dialoga com a teologia pós-Auschwitz e assume que o Holocausto não pode ser usado como simples “caso” para proteger uma doutrina sobre Deus, mas como um juízo crítico sobre certas imagens idolátricas de Deus. Mais do que defender Deus, trata-se de reconhecer que qualquer teodiceia que justifique o sofrimento em nome de um plano divino acaba, na prática, legitimando a própria barbárie. Por isso, o Holocausto funciona, em sua reflexão, como um “não” definitivo a um Deus cúmplice ou indiferente e como uma exigência de repensar a fé a partir das vítimas, e não às custas delas. A ferida aberta por Auschwitz, tal como aparece em *A Noite*, impede a Igreja de continuar falando de cruz, sacrifício e prova sem antes passar pelo crivo da memória dos que foram triturados pela máquina de extermínio.

Ao mesmo tempo, Queiruga não conclui que Auschwitz obriga ao abandono da fé, mas que obriga a uma fé mais purificada e responsável. Em vez de um Deus onipotente que tudo

¹⁵ Wiesel, p., 63

¹⁶ Ibid., p., 152

controla, ele propõe pensar Deus como presença radicalmente comprometida com a vida, que sofre com os que sofrem e inspira a resistência contra o mal. A pergunta não é como Deus pôde “permitir” o Holocausto, mas como a liberdade humana pôde chegar a tal abismo, e de que modo a experiência de Deus pode sustentar a memória, a justiça e a esperança das vítimas. A fé, aqui, não é anestesia nem explicação, mas força para lembrar, chorar, indignar-se e agir.

Daí a conclusão a que o teólogo chega ao longo da obra: Deus não é causa, cúmplice ou administrador do mal. Deus é Antimal. Ele não está por trás do sofrimento, mas ao lado de quem sofre; não está na origem da violência, mas na resistência contra ela; não envia tragédias, mas se faz presente naquelas e naqueles que lutam para superá-las. A teologia cristã, portanto, não encontra sua verdade na capacidade de explicar o mal, e sim na capacidade de reconhecer e anunciar a solidariedade radical de Deus com as vítimas. Em vez de teodiceia, uma fé que se deixa ferir pela dor dos inocentes, acolhe o grito de Auschwitz e, à luz do Deus Antimal, transforma esse grito em memória, justiça e compromisso concreto contra toda forma de barbárie.

Essa releitura do problema do mal abre espaço para uma espiritualidade que não foge da dor nem a romantiza, mas a assume como lugar de encontro com o Deus que se aproxima. Nessa perspectiva, a figura de Francisco de Assis será, mais adiante, um ícone privilegiado, o santo que, ao abraçar o leproso, não apenas supera seu medo, mas revela com gestos o que Queiruga formula com conceitos. Se, em *Repensar o mal*, o teólogo mostra que Deus está sempre do lado das vítimas, a espiritualidade franciscana mostrará como essa verdade pode ganhar corpo, rosto e abraço em meio ao sofrimento dos marginalizados. O que Queiruga demonstra com raciocínio, Francisco descobre com lágrimas. Enquanto Queiruga reconstrói intelectualmente a fé, afirmando Deus como Antimal, aquele que nunca causa o sofrimento, mas o enfrenta com a criatura, Francisco encarna essa visão na prática, transformando dor em encontro e exclusão em fraternidade.

A resposta dos primeiros Pais da Igreja: O sofrimento como pedagogia e testemunho

Os primeiros cristãos, vivendo sob a sombra da perseguição, desenvolveram uma profunda teologia do sofrimento. Longe de vê-lo como um mal absoluto a ser evitado, os Pais da Igreja o interpretaram sob duas chaves principais: a pedagogia divina e o testemunho (martírio).

Inspirados em passagens bíblicas como a Carta aos Hebreus (12, 5-11), autores como Orígenes e Clemente de Alexandria viam o sofrimento como um instrumento pedagógico nas mãos de Deus. As provações e tribulações seriam como o cinzel do escultor, que molda a alma

do fiel, purificando-a do pecado e conformando-a à imagem de Cristo. O sofrimento, embora doloroso, teria um propósito salvífico, educando para a virtude e a paciência.

A experiência do martírio, no entanto, deu ao sofrimento sua significação mais elevada. O mártir (*mártys*, em grego, significa "testemunha") era aquele que, por sua fidelidade a Cristo até a morte, se unia de forma radical ao seu sacrifício na cruz. O sofrimento do mártir não era um fim em si mesmo, mas o supremo ato de amor e testemunho da verdade do Evangelho. Nas palavras de Inácio de Antioquia, ser entregue às feras era "ser moído como o trigo para se tornar pão puro para Cristo"¹⁷. Essa visão transformou o sofrimento de uma tragédia em uma liturgia, um ato de união com o mistério pascal de Cristo.

O grito dos oprimidos: a crítica da Teologia da Libertação

A teologia da libertação, surgida na América Latina na segunda metade do século XX, ofereceu uma correção crucial a certas interpretações espiritualizantes do sofrimento. Teólogos como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff e Carlos Mesters, lendo o Evangelho a partir da realidade dos pobres e oprimidos, denunciaram a instrumentalização da dor para a manutenção de estruturas injustas.

Como bem apontado na fase de pesquisa deste trabalho, atribuir o sofrimento dos pobres exclusivamente à "vontade de Deus" é uma forma de isentar os sistemas e as pessoas que perpetuam a miséria de sua responsabilidade. A dor do marginalizado não é primariamente uma questão de pedagogia divina, mas um "pecado estrutural", o resultado de sistemas econômicos, políticos e sociais que geram exclusão e morte.

Nessa perspectiva, a resposta cristã ao sofrimento não pode ser apenas a resignação paciente, mas também a práxis libertadora. A fé exige não apenas consolar as vítimas, mas também lutar profeticamente para transformar as causas da injustiça. O Deus revelado na Bíblia não é indiferente ao sofrimento, mas ouve "o clamor do seu povo" (Ex 3, 7) e age na história para libertá-lo. Portanto, a compaixão cristã autêntica é inseparável do compromisso com a justiça social.

São Francisco de Assis: uma resposta encarnada ao sofrimento

Em meio a essas complexas reflexões, a vida de São Francisco de Assis emerge não como uma teoria, mas como uma práxis, uma resposta encarnada ao mistério do sofrimento. Ele não

¹⁷BARREIRO, Álvaro. **Os mistérios da vida de Cristo nas cartas de Santo Inácio de Antioquia e sua importância atual.** Perspectiva Teológica, p.261.

<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/634/1057>

escreveu tratados de teodiceia, mas viveu uma vida que se tornou, ela mesma, uma resposta teologal à dor do mundo.

A Conversão pelo rosto do outro: o abraço ao leproso como Ato Teologal

A jornada espiritual de Francisco é marcada por um ponto de inflexão decisivo: o encontro com o leproso. Não se trata apenas de um doente entre tantos, mas do símbolo máximo da exclusão social e religiosa de sua época, o marginalizado por excelência. Aquele corpo ferido concentrava, em si, o medo, o estigma e a rejeição de toda uma sociedade que precisava afastar a dor para preservar sua aparência de pureza. A fonte biográfica mais antiga testemunha que, antes de sua conversão, Francisco confessa que “antigamente era-lhe tão amargo ver leprosos...”.¹⁸ O que antes provocava repulsa e fuga torna-se, pela graça, lugar de encontro e de transformação. O gesto de descer do cavalo, aproximar-se, abraçar e beijar o leproso torna-se, assim, o ato fundante de sua espiritualidade.

Como analisa Celano, nesse abraço Francisco “supera o si mesmo”, vence a repulsa e a náusea diante da carne ferida e descobre, no outro, não um condenado, mas um irmão. Esse movimento interior é decisivo para a teologia do sofrimento: o pobre e o doente deixam de ser vistos como ameaça à ordem ou castigo divino e passam a ser reconhecidos como lugar de revelação. Em vez de fugir da dor, Francisco deixa-se afetar por ela e, justamente aí, experimenta a presença de Deus.

Por isso, o gesto de Francisco não pode ser reduzido a uma simples obra de filantropia ou a uma atitude moralmente “bonita”. Trata-se de um verdadeiro ato teologal. No rosto desfigurado do leproso, ele reconhece o rosto do Cristo sofredor e, por meio dele, o próprio Deus que se solidariza com os últimos. A conversão de Francisco não acontece num êxtase desligado da história, mas no encontro concreto com a carne ferida da humanidade. Nesse sentido, sua experiência dialoga com a crítica contemporânea às imagens de um Deus que enviaria o sofrimento, em lugar de um Deus cúmplice da dor, Francisco descobre o Deus-companheiro, que se deixa encontrar na vida real dos que são feridos e descartados.

Ao abraçar o leproso, Francisco rompe com a lógica religiosa que justificava a marginalização em nome de uma suposta pureza e inaugura uma forma de fé que se mede pela

¹⁸Celano. P.,34. Esse testemunho é pastoralmente precioso, porque mostra que a conversão de Francisco não acontece fora de seus medos e limites, mas dentro deles. O mesmo jovem que evitava leprosos é aquele que, tocado por Deus, aprende a vê-los como irmãos. Em uma sociedade que continua afastando corpos feridos, pobres e indesejáveis para preservar sua “normalidade”, a experiência de Francisco lembra à Igreja que a verdadeira espiritualidade nasce quando deixamos que o sofrimento do outro nos desinstale, nos aproxime e nos faça rever nossas seguranças religiosas e sociais.

proximidade com os que sofrem. Seu gesto antecipa, de certo modo, a insistência do Papa Francisco em chamar a Igreja a sair de si e ir às “periferias existenciais”, onde a dor é mais intensa e onde a presença cristã se torna sinal concreto de um Deus que, longe de enviar o sofrimento, se compromete com a vida e a dignidade dos feridos da história.

Este não é um mero ato de filantropia; é um ato teologal. No rosto desfigurado do leproso, Francisco encontra o rosto do Cristo sofredor. A conversão de Francisco não acontece em uma visão celestial abstrata, mas no encontro concreto com o rosto do outro. Ele descobre Deus na carne ferida da humanidade.

A pobreza como liberdade e crítica ao sistema

A resposta de Francisco à sociedade emergente de seu tempo, obcecada pelo lucro e pela ascensão social, foi a escolha radical pela “Senhora Pobreza”. Seu despojamento público não foi um gesto de desprezo pelos bens materiais, mas um ato de profunda liberdade, ao renunciar a tudo, rompeu com a lógica que identifica valor com posse e sucesso. A pobreza, para Francisco, não é miséria, mas condição para a verdadeira riqueza: a confiança em Deus e a solidariedade concreta com os irmãos e irmãs, especialmente os mais frágeis.

Nessa perspectiva, a opção franciscana pela pobreza torna-se uma crítica silenciosa, porém contundente, a qualquer sistema que mede pessoas pelo que possuem, e não por aquilo que são. Em contraste com a cultura contemporânea da ostentação, visível tanto nas redes sociais quanto no estilo de vida luxuoso de muitos líderes religiosos, Francisco inverte os critérios: não é o “tenham mais” que define a existência, mas o “ser com” e o “ser para” os outros. Como descreve o autor Hermann Hesse, depois de sua conversão Francisco passa a caminhar entre os pobres e leprosos com uma alegria nova, sentindo-se livre como quem finalmente encontrou o tesouro pelo qual sempre buscara, a ponto de considerar a pobreza não como castigo, mas como participação na própria liberdade de Cristo.¹⁹

Ao mesmo tempo, a pobreza franciscana dialoga com as críticas atuais à “sociedade do desempenho”, na qual o valor de cada um é calculado pelo rendimento, pela produtividade e pela capacidade de consumo. Nesse cenário, não apenas os pobres, mas também os fracos, os doentes, os idosos e todos os que não correspondem ao ideal de eficiência são lentamente

¹⁹HESSE, p. 24–28. Na leitura literária de Hesse, Francisco descobre na pobreza não apenas uma exigência moral, mas um espaço de alegria e reconciliação: é no convívio com os pequenos, nas estradas empoeiradas e nos encontros simples, que ele experimenta uma liberdade nova, distante da vaidade juvenil e da busca de prestígio. Essa percepção ajuda a pastoral de hoje a compreender que a verdadeira reforma da Igreja não virá da ostentação religiosa, mas de comunidades que aprendem a viver com pouco para que muitos possam viver com dignidade.

empurrados para as margens. A escolha de Francisco desmascara essa lógica e revela sua dimensão espiritual: uma sociedade que descarta pessoas revela, em última instância, que perdeu a capacidade de reconhecer o outro como dom e mistério. Em um tempo marcado pela ignorância agressiva e, pior ainda, pelo orgulho de não querer aprender, a pobreza de Francisco lembra que o caminho evangélico passa pela humildade, pela escuta e pela partilha, e prepara o horizonte para a fraternidade universal.

A Fraternidade Universal: Uma Nova Visão da Criação e da Humanidade

A opção de Francisco pela pobreza desemboca naturalmente em fraternidade. Ao abandonar privilégios e seguranças, ele não se afasta do mundo, mas se aproxima ainda mais dele. Pobres, doentes, animais, água, sol e vento entram na mesma rede de relações. O mesmo olhar que reconhece um irmão no leproso é o que, mais tarde, o fará chamar o sol de “irmão” e a terra de “irmã”. No célebre Cântico das Criaturas, Francisco canta: “Especialmente o Senhor Irmão Sol, que clareia o dia e com sua luz nos alumia...”,²⁰ abrindo mão de uma postura de domínio para situar-se como parte da criação e não como seu dono. Essa percepção não é um detalhe poético, mas a expressão de uma espiritualidade na qual nada é descartável e ninguém é supérfluo diante de Deus.

Tomás de Celano e outras fontes franciscanas mostram que essa fraternidade não é abstrata, ela se manifesta em gestos concretos de proximidade com os pequenos, em escolhas de vida simples, em respeito quase instintivo por tudo o que vive. Ao tratar as criaturas como irmãs, Francisco denuncia, sem discursos teóricos, a lógica de um sistema que hierarquiza vidas e reduz pessoas, animais e a própria terra a objetos de uso. Sua fraternidade cósmica é, ao mesmo tempo, contemplativa e profundamente crítica, ela expõe o pecado de um mundo que acumula para poucos às custas da pobreza de muitos e da devastação da casa comum.

É nessa linha que o Papa Francisco, séculos depois, retoma a figura do Pobrezinho na encíclica *Laudato Si'*.²¹ Ele o apresenta como “Acho que Francisco é o exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade.”²² Ao recordar que, para o santo de Assis, “qualquer criatura era uma irmã, unida a ele por laços

²⁰FRANCISCO DE ASSIS, São. **O cântico das criaturas**. Franciscanos.org.br. Disponível em: <https://franciscanos.org.br/carisma/simbolos/o-cantico-das-criaturas/>. Acesso em: 24 nov. 2025.

²¹“**Laudato Si'**” é o título da encíclica publicada pelo Papa Francisco em 2015. A expressão, em italiano antigo, significa “Louvado sejas” e remete ao cântico de São Francisco de Assis sobre a criação. O documento propõe uma reflexão sobre ecologia integral, convidando à responsabilidade ética diante da crise ambiental e social contemporânea. Mais do que um texto religioso, tornou-se referência mundial ao articular espiritualidade, ciência e justiça socioambiental.

²²FRANCISCO, Papa. **Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum, p. 10.

de carinho”²³, o Papa mostra que a pobreza e a austeridade franciscanas significam, antes de tudo, “uma renúncia a fazer da realidade um mero objeto de uso e domínio”.²⁴ A encíclica não desloca o foco de São Francisco; ao contrário, apenas explicita, em linguagem contemporânea, aquilo que já estava presente em sua experiência, tudo está interligado, e a ferida da criação recai de modo particular sobre os pobres.

Assim, a fraternidade universal de Francisco ilumina o sofrimento dos marginalizados de hoje sob uma nova chave. A dor dos pobres, dos povos expulsos de suas terras, das vítimas de desastres ambientais e das periferias esquecidas não é um tema “social” separado da fé, mas parte do mesmo grito que sobe ao Deus Abbá. Onde a cultura do descarte transforma gente e natureza em lixo, a espiritualidade franciscana proclama, em contracorrente, que cada vida tem valor infinito e que toda criatura merece respeito. Essa visão prepara o caminho para compreender, na seção seguinte, como a mística de Francisco integra dor, alegria e cruz em um itinerário de comunhão com Cristo e com toda a criação.

O sofrimento na Mística Franciscana: dor, alegria e os estigmas

A espiritualidade franciscana não romantiza a dor, mas também não a varre para debaixo do tapete, como tende a fazer a cultura contemporânea. Em Francisco, o sofrimento é integrado num caminho de seguimento de Cristo pobre e crucificado. Sua vida pode ser lida como um itinerário de conformação ao Crucificado, quanto mais se aproxima dos pobres, mais se aproxima da cruz; quanto mais se identifica com o Cristo humilhado, mais cresce em alegria interior. A chamada “perfeita alegria” não consiste na ausência de dor, mas na capacidade de atravessar humilhações, rejeições e fracassos por amor a Cristo, descobrindo, na própria fragilidade, lugar de comunhão com o Amado.

Os relatos franciscanos mostram que essa alegria passa por experiências muito concretas de sofrimento, ser insultado na estrada, não ser reconhecido pelos próprios irmãos, suportar a doença, lidar com o cansaço e com a incompreensão. Nesses episódios, Francisco não vê um castigo enviado por Deus, mas um espaço para configurar-se ao Cristo que “veio para o que era seu e os seus não o acolheram” (Jo 1,11). Em chave próxima à reflexão de Andrés Torres Queiruga, o sofrimento não é interpretado como vontade direta de Deus, e sim como realidade dura de um mundo frágil e conflituado, na qual Deus se deixa encontrar como presença de amor que sustenta, consola e transforma. A mística franciscana, assim, não glorifica a dor em si mesma, mas a travessia da dor na lógica do amor.

²³ Ibid., p. 11.
²⁴ Ibid., p.11.

O ápice desse caminho aparece na estigmatização de Francisco no Monte Alverne, interpretada pela tradição como o selo visível de sua união com Cristo crucificado. “o selo impresso em seu corpo, não por uma força natural nem por algum recurso humano, mas pelo poder admirável do Espírito do Deus vivo”²⁵. Os estigmas não são um espetáculo mágico nem um privilégio isolado, mas a expressão extrema de uma existência inteira moldada pelo Evangelho. O corpo de Francisco traz, literalmente, as marcas da paixão, como se o sofrimento do mundo, dos leprosos, dos pobres, da própria criação ferida, tivesse encontrado nele um espaço de intercessão e de acolhimento. Nessa perspectiva, a mística dos estigmas não o afasta dos outros, mas o torna ainda mais solidário com quem sofre, quanto mais unido ao Crucificado, mais próximo dos crucificados da história.

A mística franciscana da dor e da alegria desafia tanto as espiritualidades triunfalistas, que prometem um cristianismo sem cruz, quanto as leituras fatalistas, que resignam os pobres à sua dor em nome de uma suposta “vontade de Deus”. Em Francisco, a cruz nunca é separada da ternura, da fraternidade e da esperança. Seu caminho indica à Igreja de hoje que o sofrimento dos marginalizados não deve ser negado nem sacralizado, mas acolhido, denunciado e transformado à luz de Cristo. É nessa direção que sua experiência abre, para o presente trabalho, a possibilidade de pensar o sofrimento como lugar de encontro com Deus que sofre conosco e, ao mesmo tempo, como chamado a uma prática concreta de justiça, misericórdia e solidariedade.

Lições franciscanas para o Século XXI: Caminhos de esperança

À luz de tudo o que foi desenvolvido até aqui, a figura de São Francisco de Assis se apresenta não apenas como personagem inspirador do passado, mas como um verdadeiro “sinal profético” para o século XXI. Em uma sociedade que busca anestesiar a dor, que descarta os frágeis e transforma a existência em competição permanente, a experiência franciscana aponta para outro modo de viver, de crer e de se relacionar com o sofrimento. Mais do que oferecer respostas prontas, Francisco indica caminhos de esperança que passam pela conversão do olhar, pela simplicidade de vida, pela fraternidade universal e por uma espiritualidade da cruz atravessada pela alegria.

A primeira lição franciscana diz respeito ao reencontro com o rosto dos que sofrem. O episódio do abraço ao leproso recorda que o cristianismo nasce do encontro concreto e não de teorias abstratas. Em um mundo marcado pela indiferença programada, em que é possível

²⁵SÃO BOAVENTURA. **Legenda Maior (Vida de São Francisco de Assis)**, p., 1

“passar de largo” com um simples deslizar de tela, Francisco ensina que a cura começa quando somos capazes de ver, aproximar-nos e tocar as feridas do outro. Isso tem consequências pastorais e sociais, comunidades cristãs franciscanamente inspiradas não podem se limitar a discursos sobre os pobres, mas são chamadas a estar onde a dor grita mais alto, partilhando tempo, presença, recursos e voz com aqueles que são empurrados para as margens.

A segunda lição é a pobreza entendida como sobriedade libertadora e crítica ao sistema. Num contexto dominado pela lógica do desempenho, do consumo e da visibilidade, a escolha de Francisco pela “Senhora Pobreza” denuncia a mentira de que o valor da vida se mede por produtividade, aparências e posses. Sua opção mostra que é possível viver com menos e, justamente por isso, viver com mais liberdade, mais gratuidade e mais espaço para o cuidado do outro. Para o século XXI, essa pobreza-sobriedade torna-se um gesto profundamente político, ela questiona estilos de vida baseados na ostentação, inclusive religiosa, relativiza o poder do mercado e abre espaço para formas alternativas de economia, partilha e solidariedade.

Em continuidade, a fraternidade universal de Francisco oferece uma resposta esperançosa à cultura do descarte e às crises ecológicas e sociais. Ao chamar todas as criaturas de irmãos e irmãs, ele rompe com a hierarquia que separa “vidas que importam” de “vidas descartáveis”. Em tempos de devastação ambiental, migrações forçadas, racismo e intolerância, essa visão lembra que tudo está interligado, não é possível cuidar da natureza ignorando os pobres, nem defender os pobres destruindo a casa comum. Quando o Papa Francisco retoma essa intuição em documentos como *Laudato Si'* e *Fratelli Tutti*,²⁶ ele apenas traduz, para a linguagem de hoje, aquilo que o Pobrezinho de Assis já vivia: uma espiritualidade na qual o cuidado da criação, a justiça social e a proximidade com os descartados são dimensões inseparáveis da mesma fé.

Por fim, a mística franciscana da “perfeita alegria” oferece um caminho de esperança diante do sofrimento inevitável da existência. Francisco não promete um Evangelho sem cruz, mas também não aceita que a cruz seja usada para justificar indiferença ou opressão. Seu testemunho mostra que é possível atravessar a dor sem lhe atribuir a Deus, reconhecendo, com autores contemporâneos como Andrés Torres Queiruga, que Deus não é cúmplice do mal, mas Amor que se faz presente no meio dele. O Deus Abbá de Jesus, “aquele que dá o ser e o dá única e exclusivamente por amor”, é o fundamento da confiança franciscana, mesmo quando a

²⁶Leio aqui *Laudato Si'* (2015) e *Fratelli Tutti* (2020) como dois movimentos de um mesmo gesto pastoral: em uma, o Papa Francisco reconduz a teologia ao clamor da criação ferida; na outra, confronta diretamente as lógicas de exclusão que produzem descartados. Juntas, essas encíclicas ajudam a perceber que o cuidado com a casa comum e a fraternidade concreta com os pobres não são anexos opcionais da fé, mas lugares onde o rosto de Deus se deixa reconhecer hoje.

história parece dominada pela violência e pela injustiça, a fé anuncia que a última palavra não pertence ao sofrimento, mas à misericórdia.

Dessa forma, as lições franciscanas para o século XXI podem ser resumidas como um convite à conversão: sair da indiferença para o encontro, da acumulação para a sobriedade partilhada, do isolamento para a fraternidade universal e do fatalismo para a esperança ativa. Em um mundo que foge da dor e multiplica vítimas, São Francisco de Assis continua a recordar à Igreja e à sociedade que outra forma de viver é possível. Suas escolhas concretas, pobres, simples, fraternas e alegres — não eliminam o sofrimento, mas o transformam em lugar de comunhão, resistência e anúncio de um futuro em que, finalmente, ninguém será descartado.

Fraternidade aberta e amizade social: São Francisco de Assis em diálogo com o Papa Francisco

A primeira lição franciscana para o século XXI é o chamado a uma fraternidade aberta, capaz de derrubar muros e aproximar pessoas marcadas pelo sofrimento e pela exclusão. A vida de São Francisco mostra que a conversão não o fechou num ideal espiritual intimista, mas o lançou ainda mais para fora de si, para o leproso, para os pobres de Assis, para os “últimos” do seu tempo. O mesmo impulso o levou, mais tarde, a atravessar fronteiras geográficas, culturais e religiosas ao visitar o sultão Malik-al-Kamil em plena época das Cruzadas.²⁷ Francisco não renuncia à própria fé, mas recusa toda forma de violência e superioridade; aproxima-se do outro como irmão, e não como inimigo a ser vencido. Sua santidade consiste justamente nessa capacidade de viver a fé como ponte, e não como muro.

Séculos depois, o Papa Francisco retoma essa inspiração ao iniciar a encíclica *Fratelli Tutti* recordando que foi o próprio São Francisco quem escreveu “fratelli tutti” ao dirigir-se a irmãos e irmãs “para lhes propor uma forma de vida com sabor de Evangelho” e para falar de “um amor que ultrapassa as barreiras da geografia e do espaço”.²⁸

Papa-Francisco-Fratelli-Tutti

O Papa descreve o Pobrezinho como santo do amor fraterno, da simplicidade e da alegria, que andava junto dos pobres, doentes e descartados e cuja vida sem fronteiras inspirou esta reflexão sobre fraternidade e amizade social. Ao fazer isso, o magistério não desloca o foco, mas confirma que o caminho de Assis continua atual: a resposta cristã às feridas do mundo não

²⁷SÃO BOAVENTURA. **Legenda Maior**, p. 25.

²⁸FRANCISCO, Papa. **Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social**. Cidade do Vaticano, 2020, p. 1

é o fechamento defensivo, mas a proximidade que reconhece em cada pessoa, migrante, vítima de guerra, idoso descartado, jovem sem futuro, um irmão ou irmã.

No contexto descrito por *Fratelli Tutti* como “sombras de um mundo fechado”, marcado por nacionalismos excludentes, indiferença globalizada e cultura do descarte que considera “sacrificáveis” parcelas inteiras da humanidade,²⁹ a fraternidade franciscana aparece como um antídoto espiritual e social. Ela denuncia, pela prática, a lógica que seleciona quem merece viver com dignidade e quem pode ser deixado à beira do caminho. Quando o santo de Assis escolhe aproximar-se do leproso, quando chama “irmão” ao estrangeiro e “irmã” à própria terra, ele oferece uma alternativa concreta à lógica de exclusão que hoje se expressa no racismo, na xenofobia, na criminalização da pobreza e na indiferença diante dos descartados.

Para a Igreja e para a sociedade do século XXI, isso significa que a fraternidade não pode ser reduzida a um sentimento genérico ou a um ideal abstrato. Inspirados por São Francisco, somos chamados a formar comunidades que se comportem, na prática, como “bons samaritanos” sociais, atravessando fronteiras, escutando o clamor dos que sofrem, colocando recursos, tempo e afetos a serviço de uma amizade social que se deixa ferir pelas dores do outro. *Fratelli Tutti* apenas reforça esse chamado quando convida a “sonhar juntos” como única humanidade, cientes de que “Sozinho, corres o risco de ter miragens, vendo aquilo que não existe; é juntos que se constroem os sonhos”.³⁰ No coração desse sonho, contudo, continua de pé a figura simples e radical do Pobrezinho de Assis, lembrando que toda verdadeira fraternidade começa quando ousamos ver, tocar e amar aqueles que o mundo preferiria manter invisíveis.

Economia de Francisco: pobreza, justiça e Casa Comum

A escolha de São Francisco pela pobreza não foi uma fuga irresponsável da realidade econômica do seu tempo, mas uma crítica profética à lógica nascente de acumulação e competição que já marcava as cidades comerciais da Úmbria. Ao despir-se publicamente diante do pai e do bispo, ele não apenas resolve um conflito familiar, questiona um modelo de vida no qual o valor da pessoa se mede pela riqueza, pelo prestígio e pelo poder de comprar. Sua “Senhora Pobreza” é uma forma evangélica de dizer não à idolatria do dinheiro e sim a uma economia em que os bens existem para servir à vida e à comunhão.

Lida a partir do século XXI, a experiência franciscana se torna uma chave crítica para o nosso sistema econômico global. Em um mundo marcado por desigualdades obscenas, pela

²⁹ Ibid., p. 11

³⁰ Ibid., p. 8

concentração de renda em pouquíssimas mãos e pela destruição crescente da casa comum em nome do lucro, a pobreza de Francisco aparece como um gesto profundamente atual, não se trata de glorificar a miséria, mas de afirmar que toda organização econômica que produz descartados, pessoas e territórios, é, na raiz, incompatível com o Evangelho. Uma “economia de Francisco”³¹ significa colocar, no centro, não o crescimento a qualquer custo, mas a dignidade dos pobres e os limites da criação; significa perguntar, diante de cada política e de cada empreendimento: quem ganha com isso? quem perde? que feridas sociais e ambientais ficam pelo caminho?

Nesse horizonte, figuras como Dom Pedro Casaldàliga, Dom Paulo Evaristo Arns, Frei Betto e Frei Carlos Mesters, podem ser vistas como testemunhas contemporâneas de um espírito franciscano aplicado à economia e à sociedade. Sem desviar o foco do Pobrezinho de Assis, eles ajudam a perceber como, também hoje, o seguimento de Cristo pobre e o amor pelos últimos levam à denúncia profética de estruturas econômicas injustas e à defesa concreta dos marginalizados, camponeses sem terra, trabalhadores explorados, povos indígenas ameaçados, encarcerados, vítimas de ditaduras e de modelos de desenvolvimento excludentes. Em continuidade com Francisco, suas vozes lembram que não há espiritualidade autêntica que se acomode a uma economia que mata, exclui e devasta.

O próprio Papa Francisco, inspirado pelo santo de Assis, tem convidado jovens economistas, empreendedores e agentes pastorais a pensar e construir uma “Economia de Francisco”, que una justiça social, cuidado com a casa comum e protagonismo dos pobres. Essa proposta não é um “apêndice social” da fé, mas a consequência lógica de uma visão cristocêntrica e franciscana: se Deus é Abbá que dá o ser “única e exclusivamente por amor”, não pode abençoar um sistema que transforma vida em mercadoria e reduz povos e biomas a estatísticas sacrificáveis. A economia, vista a partir de Francisco, torna-se lugar de conversão,

³¹“Economia de Francisco” é uma forma de pensar dinheiro, bens, trabalho e desenvolvimento a partir do Evangelho vivido por São Francisco: contra a acumulação que mata, a favor da vida, dos pobres e da casa comum. Refere-se à carta de convocação “Letter to Young Economists” (2019). O documento é considerado uma extensão prática da Encíclica *Laudato Si'*, pois convoca a juventude a “corrigir os modelos de crescimento” incapazes de garantir o respeito ao meio ambiente e à justiça social (FRANCISCO, 2019).

1. A Carta (O Evento Prático):

FRANCISCO, Papa. **Carta para o evento “Economy of Francesco” aos jovens economistas, empresários e empresárias de todo o mundo**. Vaticano, 1 mai. 2019. Disponível em:

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2019/documents/papa-francesco_20190501_giovani-imprenditori.html. Acesso em: 24 nov. 2025.

2. A Encíclica (O Fundamento Teórico):

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum**. Vaticano, 24 mai. 2015.

Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 24 nov. 2025.

do lucro como fim absoluto para o bem viver compartilhado; da acumulação para a partilha; da competição sem limites para a cooperação; do uso predatório da terra para o cuidado agradecido com a casa comum.

Assim, a crítica franciscana à acumulação de riqueza não é apenas uma atitude espiritual individual, mas um chamado concreto à Igreja do século XXI: rever estilos de vida, práticas pastorais e opções institucionais; apoiar formas alternativas de economia (solidária, popular, de comunhão); educar para a sobriedade; colocar pobres e feridos da criação no centro do discernimento comunitário. Nessa perspectiva, a “Economia de Francisco” não é um slogan, mas um caminho de esperança, uma forma de dizer, com gestos históricos e não só com palavras, que o sofrimento dos marginalizados e da terra violada não é inevitável, e que outra organização da vida em comum é possível quando o Evangelho deixa de ser adorno e se torna critério para pensar o dinheiro, o trabalho e o uso dos bens.

A pastoral da vulnerabilidade: o acolhimento como práxis cristã

A experiência de São Francisco de Assis mostra que não existe verdadeira conversão sem a coragem de assumir a própria fragilidade. O jovem cheio de sonhos de glória, que temia e evitava leprosos, torna-se, pela graça, alguém capaz de descer do cavalo, abraçar o excluído e deixar-se tocar pelas próprias lágrimas. Francisco não se apresenta como herói invulnerável, mas como irmão menor, consciente de suas feridas e limites. É precisamente essa consciência de pequenez que o torna capaz de acolher a dor alheia sem superioridade, ele não fala “de cima”, mas a partir de uma humanidade compartilhada. A sua vida sugere que a Igreja só será verdadeiramente evangélica se aprender a fazer da vulnerabilidade um lugar de encontro, e não de vergonha.

Numa cultura marcada pela performance, pela aparência de sucesso e pelas “armaduras emocionais” que escondem o medo, a solidão e a culpa, a pastoral inspirada em Francisco é chamada a ser espaço onde se possa, finalmente, baixar a guarda. A comunidade cristã, nessa perspectiva, não é um palco para vencedores espirituais, mas uma casa onde pessoas reais podem aparecer com suas quedas, lutos, vícios, dúvidas e doenças, encontrando acolhimento em vez de julgamento. O acolhimento torna-se, assim, uma verdadeira práxis cristã: escutar antes de responder, chorar com quem chora, acompanhar processos lentos, ajudar cada pessoa a nomear suas dores diante de Deus. Trata-se de passar de uma pastoral da exigência e da culpa para uma pastoral da misericórdia e da fragilidade compartilhada, sem perder a seriedade do chamado à conversão.

Essa “pastoral da vulnerabilidade” tem consequências concretas para a organização da vida comunitária, implica formar agentes pastorais que se reconhecem também feridos; criar espaços seguros de partilha (grupos de escuta, acompanhamento espiritual, rodas de conversa, atendimento aos enlutados, dependentes químicos, vítimas de violência); rever linguagens e práticas que produzem medo e vergonha; cultivar uma liturgia que dê lugar ao lamento, à intercessão pelos que sofrem e à proximidade real com os crucificados da história. Em chave franciscana, isso significa retomar o caminho do “abraço ao leproso”, não apenas falar dos vulneráveis, mas permitir que eles tenham rosto, voz e lugar no coração da comunidade.

Nesse horizonte, o relato de Carlos Mesters em *Seis dias nos porões da humanidade* pode ser lido como um exemplo contemporâneo dessa pastoral que desce até os lugares mais escondidos da dor. Ao narrar a experiência de “desobriga” na comunidade de Areia Seca, entre o Ceará e o Piauí, Mesters descreve seis dias de convivência com um povo marcado pela miséria, pelo isolamento e pela ignorância forçada, “estoicamente sofrendo as condições mais penosas” da vida no interior brasileiro. Não se trata de um relato triunfalista, mas de um diário de proximidade, o missionário que escuta, partilha a precariedade, celebra a fé simples daquele povo e percebe ali os “porões” escondidos da humanidade. Em sintonia com São Francisco, essa postura pastoral não espiritualiza a dor, mas a assume como lugar privilegiado de encontro com Deus e com os últimos.

Assim, a pastoral da vulnerabilidade, iluminada por Francisco de Assis e reforçada por testemunhos como o de Mesters, aponta para uma Igreja que se entende menos como fortaleza de perfeitos e mais como tenda aberta de feridos em caminho. Uma Igreja onde o sofrimento dos marginalizados não é assunto periférico, mas centro da práxis; onde o acolhimento não é estratégia de crescimento, mas expressão da própria identidade cristã; onde cada pessoa é convidada a tirar suas armaduras emocionais e descobrir, na fragilidade compartilhada, um caminho de cura, reconciliação e esperança.

Conclusão

Este trabalho nasceu de uma ferida. Não de um problema abstrato, mas do choque entre o sofrimento real, sobretudo o sofrimento dos marginalizados, e uma sociedade que aprendeu a fugir da dor a qualquer custo. Ao longo dos capítulos, procuramos ouvir o grito dos que sofrem, confrontar a “sociedade do desempenho” e da cultura do descarte, revisitar o problema do mal à luz da teologia contemporânea e, sobretudo, caminhar ao lado de São Francisco de Assis, deixando que sua vida se tornasse um espelho incômodo e, ao mesmo tempo, uma promessa de esperança.

Foi necessário, antes de qualquer anúncio, mexer na ferida. Este estudo não poupou a denúncia, apontou para o egoísmo estrutural que organiza nossas relações, para o consumismo que anestesia a dor e transforma pessoas em coisas, para a indiferença programada que nos permite “passar de largo” diante dos crucificados de hoje com um simples deslizar de dedo na tela. Também foi preciso reconhecer as sombras de uma religiosidade adoecida, que fala de cruz, mas ama tronos, que proclama um Deus de amor enquanto naturaliza desigualdades, culpa vítimas e promete bênçãos individualistas em nome de um Evangelho sem conflito. A própria Igreja, quando se afasta dos pobres, se torna parte do problema, abençoa uma economia que mata, espiritualiza o sofrimento alheio e silencia onde deveria chorar e protestar.

Nesse contexto, o problema do mal deixa de ser apenas um desafio intelectual para tornar-se uma ferida aberta na experiência humana e na fé. As guerras, o Holocausto, as periferias abandonadas, os corpos descartados, as vítimas de violência, as crianças sem futuro, tudo isso grita contra imagens de um Deus manipulador, vingativo ou indiferente. Muitos, diante desse cenário, perdem a fé ou se refugiam em respostas religiosas fáceis, incapazes de honrar a profundidade da dor. A reflexão teológica aqui retomada, em diálogo com autores como Andrés Torres Queiruga, ajudou a purificar a imagem de Deus, não podemos mais atribuir-lhe a autoria do mal, como se a dor fosse parte de um cálculo divino. Deus não precisa do sofrimento para realizar o bem. O mal brota da finitude e da liberdade ferida, e Deus se revela não como cúmplice, mas como oposição radical ao mal, presença discreta e insistente que sustenta, consola e convoca à transformação.

Esse cenário se soma a um fenômeno mais amplo: formas de fundamentalismo, religioso e político, que aparecem dentro e fora do Brasil e que, em nome de uma verdade absoluta, esmagam vidas e sonhos. Em nome de Deus ou de ideologias, justificam-se discursos de ódio, alimenta-se o desprezo pelos pobres, naturalizam-se violências, legitima-se o descarte de povos inteiros. Quando a fé se torna instrumento de poder, e não caminho de serviço, ela deixa de refletir o Abbá de Jesus e passa a servir a ídolos, na prática, deixa de ser boa notícia para quem sofre. São Francisco, com sua simplicidade radical, parece nos perguntar: que Evangelho é esse que não se comove com o sofrimento dos pequenos?

É nesse ponto que a pergunta central deste trabalho ganha um contorno mais pessoal e mais duro: onde está Deus, e onde está o mal? No céu, no inferno, ou dentro de nós? A reflexão teológica ajuda a afastar a ideia de um Deus cruel, autor de desgraças. O mal não brota do coração do Abbá, mas das distorções da liberdade humana e das estruturas que vamos construindo quando escolhemos a indiferença, o lucro a qualquer custo, a superioridade sobre o outro. O “inferno” não é apenas um lugar distante; ele começa aqui quando nos habituamos a

ver gente sofrendo como se fosse normal, quando justificamos injustiças em nome da ordem, quando nos protegemos atrás de discursos religiosos para não encarar a ferida social.

É nesse cenário rasgado que a figura de São Francisco de Assis aparece, neste trabalho, não como solução mágica nem como herói intocável, mas como caminho. Francisco não resolve o problema do mal; ele o atravessa. Não escreve tratados sobre o sofrimento; ele desce do cavalo e abraça um leproso. Sua conversão passa pelo encontro com o rosto concreto do excluído, com a carne que causa repulsa, com a pobreza que ele aprendera a temer. Ali, onde a sociedade via “castigo” e “impureza”, Francisco descobre um irmão e, através dele, o rosto de Cristo. A partir desse gesto, toda a sua vida torna-se crítica silenciosa, e contundente, a um mundo que evita a dor afastando os que sofrem para longe do olhar.

Ler Francisco no século XXI significou, ao longo deste trabalho, confrontar uma economia de acumulação com a sua escolha pela pobreza como liberdade; uma cultura de ostentação, inclusive religiosa, com sua simplicidade alegre; uma sociedade que descarta gente e natureza com a sua fraternidade universal, em que até o sol, a água e a morte são chamados de “irmãos” e “irmãs”. A “economia de Francisco”, tal como aqui compreendida, aponta para um modelo em que os pobres e o cuidado com a casa comum não são apêndices, mas centro de discernimento. Qualquer organização social, eclesial ou econômica que funcione bem para poucos às custas da expulsão e invisibilidade de muitos é, à luz de Assis, espiritualmente ilegítima.

A grande virada que São Francisco inspira é esta, antes de acusar Deus pelo mal do mundo, somos convidados a olhar para as nossas escolhas, para as nossas alianças, para os nossos medos. Onde eu me coloco quando a dor dos outros se torna insuportável? Entre os que passam de largo, ou entre aqueles que descem do cavalo e se aproximam? A conversão franciscana não é uma mudança de opinião religiosa, mas uma mudança de lugar, sair da segurança do próprio grupo, da própria bolha ideológica e espiritual, para deixar-se alcançar pelos “leprosos” de hoje, os pobres, os doentes, os descartados, os que não cabem nas nossas “santas” certezas.

Da mesma forma, a pastoral da vulnerabilidade delineada neste trabalho nasce diretamente da experiência franciscana. O jovem de Assis que aprendeu a não fugir de sua própria fragilidade inspira uma Igreja chamada a ser lugar onde se pode tirar as armaduras emocionais sem medo de ser apedrejado. Em diálogo com testemunhos como o de Carlos Mesters, que desce aos “porões da humanidade”, este estudo defende que uma comunidade cristã coerente com São Francisco não se organiza para exhibir vencedores espirituais, mas para acolher feridos, enlutados, dependentes químicos, pessoas em situação de rua, sobreviventes de

abusos, famílias quebradas, jovens desorientados. A verdadeira ortodoxia, aqui, se mede pela capacidade de escutar o grito da dor, de chorar junto, de acompanhar processos longos e imperfeitos, de fazer espaço para que o sofrimento possa ser nomeado diante de Deus.

No entanto, se este trabalho terminasse apenas com denúncias e feridas abertas, trairia o próprio movimento franciscano. É preciso dizer que, em todas essas páginas, um rosto foi se desenhando por trás do rosto de Francisco, o rosto de Deus Abbá, o Pai de Jesus. O Deus que aparece ao final deste percurso não é o gerente de um universo cruel nem o arquiteto de tragédias cuidadosamente calculadas. É o Abbá de Nazaré, aquele que dá o ser e o dá única e exclusivamente por amor; o Deus que não envia desgraças, mas se deixa encontrar, o mesmo que, pela boca de Oséias, afirma ter-nos atraído “com cordas humanas, com laços de amor” e confessa que o seu coração se comove e as suas entranhas se agitam diante do povo ferido (Os 11,4.8).³² O Deus que não envia desgraças, mas se deixa encontrar na carne ferida dos últimos; o Deus que está nas encruzilhadas do sofrimento humano, não como juiz distante, mas como companheiro silencioso, partícipe da dor e fonte de uma esperança que não se confunde com fuga da realidade.

Em São Francisco, esse Abbá ganha formas concretas, é o Deus que o sustenta no abraço ao leproso, que o liberta da tirania do dinheiro, que o faz irmão de todas as criaturas, que inscreve em seu corpo os estigmas de uma paixão vivida como solidariedade com os crucificados da história. Francisco é, neste trabalho, sinal e sacramento desse Deus. Seu caminho não é uma exceção inacessível, mas um convite aberto, qualquer comunidade, qualquer cristão, qualquer pessoa que se reconheça ferida pode, a seu modo, descer do cavalo, aproximar-se de um leproso de hoje, simplificar o próprio estilo de vida, cuidar de um pedaço de terra, abrir espaço para que a dor de alguém seja escutada.

Por isso, mais do que oferecer respostas fechadas, estas considerações finais querem deixar perguntas em aberto, que atuem como pequenos cortes na consciência, que imagem de Deus sustenta nossas práticas e discursos diante do sofrimento dos pobres? Que tipo de economia legitimamos com nossos desejos, consumos e silêncios? Que lugar os vulneráveis ocupam, de fato, em nossas igrejas, centro vivo ou rodapé tolerado? Que medo nos impede de assumir nossa própria fragilidade e, assim, encontrar-nos com a fragilidade dos outros?

³²Em Os 11,4.8, Deus se revela com uma ternura quase escandalosa: Ele puxa o povo com “cordas humanas, laços de amor” e diz que o seu coração se comove e as suas entranhas se agitam. Não é um Deus frio, que observa de longe, mas um Deus afetado pela dor de seus filhos e filhas; um Deus que sente por dentro aquilo que fere os de fora. É essa compaixão visceral que a fé cristã reconhece em Jesus de Nazaré e que a espiritualidade franciscana procura traduzir em gestos concretos de proximidade com os últimos.

Se essas perguntas incomodarem, este trabalho terá cumprido parte de sua missão. A outra parte é recordar, com ternura e firmeza, que não estamos sozinhos. O Deus Abbá, Pai de Jesus de Nazaré, não abandonou o mundo ao seu próprio fracasso. Ao longo da história, Ele se deixou reconhecer em gestos pequenos e decisivos, num homem descalço que abraça um leproso, numa comunidade que abre suas portas para quem ninguém quer, numa Igreja que transforma sua estrutura em casa de acolhida, numa pastoral que escolhe ficar onde dói. É Ele quem, através do Espírito, continua levantando “Franciscos” em cada geração, para que os descartados descubram que ainda há lugar para eles à mesa da vida.

Numa sociedade que foge da dor, São Francisco de Assis não aparece aqui como ídolo, mas como caminho. Um caminho humano, frágil e cheio de contradições, mas aberto, passo a passo, ao Abbá de Jesus. Se este trabalho conseguir, ainda que de forma modesta, encorajar a Igreja e cada leitor a dar um passo nessa direção, aproximando-se de um sofrimento concreto, revendo um estilo de vida, escutando um grito que antes era ignorado, então ele terá se tornado, de alguma forma, parte da resposta do próprio Deus à pergunta que atravessa todas as páginas: onde está o Senhor quando o mundo sofre?

À luz de Francisco, à luz do Evangelho, podemos arriscar uma resposta: Ele está aqui, no meio de nós, na dor e na alegria, sofrendo conosco e abrindo, no escuro, caminhos de esperança. Esta afirmação não é ingenuidade, mas escolha, crer que Deus não está do lado dos carrascos nem da lógica da violência, e sim do lado das vítimas, sustentando em silêncio a memória, a dignidade e a esperança de quem não desistiu de ser humano.

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BARREIRO, Álvaro. **Os mistérios da vida de Cristo nas cartas de Santo Inácio de Antioquia e sua importância atual**. *Perspectiva Teológica*, v. 34, n. 93, p. 247-264, 2002. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/634>. Acesso em: 24 nov. 2025.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOAVENTURA, São. **Legenda Maior: vida de São Francisco de Assis**. 2. ed. São Caetano do Sul: Editora Santa Cruz, 2021.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus; Elsevier, 1992.

BOFF, Leonardo. **São Francisco de Assis: ternura e vigor – uma leitura a partir dos pobres**. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. São Paulo: Círculo do Livro, 1980.

BROWN, Brené. **A coragem de ser imperfeito**. Tradução de Joel Macedo. Rio de Janeiro: Sextante, 2016.

CELANO, Tomás de. **Vida de São Francisco de Assis**. Tradução de Frei Celso Márcio Teixeira, OFM. Petrópolis, RJ: Vozes; Brasília, DF: CFFB, 2018.

CHESTERTON, G. K. **São Francisco de Assis**. 1. ed. Campinas, SP: Ecclesiae, 2014.

DELIO, Ilia. **Viver no espírito de Francisco de Assis: o cântico da compaixão**. Tradução de Leonardo A. R. T. dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

FRANCISCO, Papa. **Carta encíclica Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social**. Cidade do Vaticano: LibreriaEditrice Vaticana, 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 24 nov. 2025.

FRANCISCO, Papa. **Carta encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum**. Cidade do Vaticano: LibreriaEditrice Vaticana, 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf. Acesso em: 24 nov. 2025.

FRANCISCO DE ASSIS, São. **O cântico das criaturas**. Franciscanos.org.br, [s.l.], [s.d.]. Disponível em: <https://franciscanos.org.br/carisma/simbolos/o-cantico-das-criaturas>. Acesso em: 24 nov. 2025.

HAN, Byung-Chul. **A agonia do eros**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

HESSE, Hermann. **Francisco de Assis**. Tradução de KristinaMichahelles. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2024.

HIPONA, Agostinho de. **Confissões de Santo Agostinho**. Tradução de Edward BouveriePusey. Barueri, SP: Garnier, 2023.

LEITE, Leonardo Delatorre. **A teologia do Holocausto e o problema do mal**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2023.

MESTERS, Carlos. **Seis dias nos porões da humanidade**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar o mal: da ponerologia à teodiceia**. Tradução de Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulinas, 2011.

SÃO BOAVENTURA. **Legenda Maior (Vida de São Francisco de Assis)**. [S.l.: s.n.], [s.d.]. Disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1221-1274_Bonaventura_Legenda_Major_Sancti_Francisci_PT.pdf. Acesso em: 24 nov. 2025.

WIESEL, Elie. **A noite**. Tradução de Dorothée de Bruchard. Rio de Janeiro: Sextante, 2021.