

HOSPITALIDADE, COMUNIDADE CRISTÃ E MOBILIDADE HUMANA



ORGANIZADORES:
CARMEM LUSSI
CESAR KUZMA



HOSPITALIDADE, COMUNIDADE CRISTÃ E MOBILIDADE HUMANA



Brasília
2021

SÉRIE ECUMENE

1 Hospitalidade, comunidade cristã e mobilidade humana. Carmem Lussi, Cesar Kuzma (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2021.

Próximos lançamentos:

2 Bíblia e migração. Experiência humana e salvífica. Elizângela Chaves Dias, Leonardo Agostini Fernandes (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2021.

Carmem Lussi • Cesar Kuzma

Organizadores

HOSPITALIDADE, COMUNIDADE CRISTÃ E MOBILIDADE HUMANA



Brasília
2021

Organizadores: Carmem Lussi e Cesar Kuzma

Tradução e revisão: Brenda Ribeiro

Ilustração e capa: Sergio Ricciuto Conte

Diagramação: Traco Diferencial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L972h

Lussi, Carmem; Kuzma, Cesar.

Hospitalidade, comunidade cristã e mobilidade humana / Carmem Lussi; Cesar Kuzma [orgs.]; Tradução de Brenda Ribeiro. – Brasília : CSEM, 2021.

280 p. : il.; 15x22cm – (Série Ecumene ; 1)

Apresenta bibliografia.

ISBN: 978-65-89199-03-8

1. Hospitalidade. 2. Mobilidade. 3. Migração. 4. Religiões. 5. Sociedade. I. Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios. II. Lussi, Carmem. III. Kuzma, Cesar. IV. Título.

CDU: 2:301 = 134.3

Catalogação elaborada por Tiago de Almeida Silva – CRB-1:2976

Publicação da Editora

Com a colaboração de



**Centro Scalabriniano
de Estudos Migratórios**
SRTVN 702 – Conj. P – Ed. Brasília
Radio Center – Sobrelojas 01/02
70719-900 Brasília / DF – Brasil –
Tel.: +55 61 3327 0669
Email: csem@csem.org.br
www.csem.org.br



**Confederación Latinoamericana de
Religiosos – CLAR**
Calle 64, N° 10-45, 5° Piso
Apdo. Aéreo 56804
Bogotá D.C – Colombia
Tel.: +57 (1) 3100481
WhatsApp: +57 317 6450790
E-mail: clar@clar.org
www.clar.org

Todos os direitos reservados.

É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte.

Com esta publicação o CSEM inicia uma série de volumes de teologia das migrações visando fomentar estudos, pesquisas, eventos e publicações sobre teologia e a mobilidade humana; promover um sentir eclesial inclusivo da temática da mobilidade humana e de seus sujeitos protagonistas; fortalecer o trabalho social e pastoral no âmbito da mobilidade humana; promover a elaboração de material ao mesmo tempo acadêmico e didático que possa ser usado em cursos de formação no âmbito eclesial e extra eclesial e dar visibilidade; fortalecer os esforços de pesquisadores e estudiosos da temática migratória em contexto eclesial e promover o diálogo intercultural e interreligioso entre atores afins à temática migratória e do refúgio.

Os 12 artigos deste volume cobrem um amplo raio de enfoques e áreas do conhecimento, com dados, análises, aprofundamentos e visões que favorecem abordagens interdisciplinares ao tema.

Que a leitura possa ser um serviço que a dedicação de cada leitor e leitora, junto à generosa ação do Espírito que faz novas todas as coisas, faça produzir frutos, para a vida dos migrantes e refugiados, para a Igreja, para o Reino.

Comitê Científico da Série Ecumene

Agnaldo Pereira de Oliveira Júnior

Carmem Lussi

Cesar Kuzma

Conrado Zepeda Miramontes

Elizângela Chaves Dias

Leonardo Agostini Fernandes

Maria Helena Morra

Paulo Ueti

Roberto Marinucci

A ilustração da capa é uma composição de símbolos e alegorias, semanticamente ligados ao universo conceitual e existencial da migração e da relação deste universo com as demais porções da realidade. A composição apresenta três figuras principais.

1. A humanidade migrante.

Um grupo não homogêneo de pessoas, formado por indivíduos de diferentes categorias, homens, mulheres, crianças, religiosos, mães, cada um representando uma história, uma rota, cada um com a própria bagagem, compõe a comunidade migrante. Aparece alguém de máscara, atualizando a cena ao momento vigente. O grupo é representado em perspectiva, dinâmico, em movimento.

2. As tendas.

Posicionadas logo atrás dos migrantes, em proximidade do título, as tendas são a alegoria da Hospitalidade. Entrar numa tenda, ter um refúgio, estar protegido, mesmo que temporariamente, essa é a receita que produz o sabor da hospitalidade. A tenda também evoca as narrativas bíblicas, podendo ser interpretada, ainda hoje, seja como cuidado divino para o povo, seja como lugar do povo para estar junto com o divino.

3. Os três degraus.

Há um sobe e desce no fenômeno migratório, uma instabilidade, um esforço. Os degraus são símbolos do quanto a jornada do migrante pode ser multidirecional, imprevisível e quase nunca linear.

SUMÁRIO



APRESENTAÇÃO / 9

1 MIGRAÇÃO, PANDEMIA E DIREITO NO BRASIL: por uma ética do cuidado / 13

Glauco Barsalini e Luis Renato Vedovato

2 RELIGIÃO, MIGRAÇÕES, BARBÁRIES E O SILENCIAMENTO DO OUTRO: desafios para as comunidades de fé / 37

Roberto E. Zwetsch e Marcelo R. Saldanha

3 MIGRAÇÃO NA BÍBLIA E NO ALCORÃO: perspectivas para o diálogo inter-religioso nos tempos atuais / 55

Rocío Cortés Rodríguez

4 VIOLÊNCIA E MIGRAÇÃO FORÇADA: uma leitura de Êxodo 3, 7-10 a partir da Hermenêutica Pós-colonial e de Libertação / 75

Davi Castillo Mora e Juliana Gil Ortiz

5 MOBILIDADE E HOSPITALIDADE: desafios às religiões em tempos globalizados / 93

Elias Wolff

6 O IMIGRANTE E O DIREITO DA HOSPITALIDADE: um aporte na ética do bem-viver à luz do pensamento de Paul Ricoeur / 111

José Aguiar Nobre e Elizeu da Conceição

7 HOSPITALIDADE: caminho da pastoral dos migrantes e refugiados / 133

Marileda Baggio

8 A ORTOPRAXIA COMO FUNDAMENTO PARA ACOLHIDA DE MIGRANTES PELA IGREJA CATÓLICA NO CONTEXTO DO PLURALISMO RELIGIOSO / 155

Wellington da Silva de Barros

9 O DESAFIO DA RECIPROCIDADE EM CONTEXTO ECLESIAL: reflexões pastorais na escuta de homens e mulheres que migram com fé / 177

Carmem Lussi

10 ACOLHER E PROTEGER A FRAGILIDADE, PROMOVER E INTEGRAR NA FRATERNIDADE: olhando à migração desde a Encíclica *Fratelli Tutti* / 201

Cesar Kuzma

11 A ARTE DE TECER REDES ECUMÊNICAS DE ACOLHIDA SOLIDÁRIA ENTRE HAITIANOS E HAITIANAS EM ITAPEMA (SC) / 227

Günter Bayerl Padilha

12 “NÃO VEJO O DIA EM QUE ME SERÁ PERMITIDO DESEMBARCAR EM GUARARAPES”: Pe. José Comblin e sua “hermenêutica da distância” / 255

Sérgio Ricardo Coutinho

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES / 278

APRESENTAÇÃO



Inspirada na tarefa contextualizadora da teologia da libertação, a emergente teologia da migração assume a realidade da fé e da vida que envolve o migrante como critério hermenêutico básico de sua reflexão sobre as abordagens atuais de Deus ao mundo.

Jorge Castillo Guerra

As migrações internacionais ativam processos de transformação dos atores envolvidos. Antes de tudo, as pessoas que se deslocam são aquelas que mais se transformam nos percursos e labutas da jornada. Mulheres e homens, crianças e adolescentes partem, re-partem, retornam, por vezes mobilizados por motivos que os impelem a escolher a migração como estratégia para enfrentar desafios e lutas que vivem; outras vezes, forçados a decidir pela fuga, nem sempre têm destino certo. Há também quem parte para realizar etapas novas de seus projetos de vida e de futuro, concretizando sonhos e conquistando realizações ousadas de mentes e corações corajosos e confiantes.

As mudanças que a mobilidade humana representa e produz desencadeiam processos e encontros que podem desestabilizar, fecundar ou impulsionar movimentos humanos, sociais, eclesiais, micro ou macro estruturais, que não se consolidam positiva e estruturalmente sem que passem por esforços capazes de atribuir significados, interpretar novidades assimiladas, tomar decisões estratégicas e aprender das lições da vida vivida. Assim como os encontros interpessoais que a mobilidade humana faz acontecer são transformadores para as pessoas envolvidas, também o são para as comunidades cristãs que perdem e recebem membros que buscam ‘morada’ no seio de seus espaços humanos, onde as relações se

tornam lugar de acolhida regenerante. É o que nos convida à ‘cultura do encontro’, uma prática que Francisco nos tem solicitado com insistência, pois ela é uma forma, uma alternativa para os muitos desencontros existentes em nossa sociedade, conforme ele mesmo reforçou na encíclica *Fratelli Tutti* (FT 215). Desencontros que nos impedem de acolher e nos abrir a novas realidades que a vida nos vai apresentando e desafiando. É importante frisar que o primeiro contexto em que Francisco nos lança esta provocação se deu no episódio de Lampedusa, em julho de 2013, diante da morte de refugiados e da recusa de muitos em acolher estes que chegam em nossas fronteiras, na esperança de vida e de sobrevivência. Naquela ocasião, Francisco disse que a globalização, que hoje parece nos aproximar, trouxe também a indiferença e que para enfrentá-la necessitamos da cultura do encontro, no resgate de que somos todos irmãos, membros de uma grande família humana, responsáveis pelo cuidado da casa comum. Esta realidade nos desafia frente à hospitalidade, em nossa dimensão comunitária e de fé e em atenção aos novos movimentos trazidos e produzidos pela mobilidade humana.

Para a construção de relações humanizantes e evangelizadoras, é crucial a adoção de uma abordagem intercultural na leitura dos fenômenos relacionados com a mobilidade humana e na busca por significados e estratégias para incidir nas situações novas que se desencadeiam pela chegada, passagem ou partida de pessoas por comunidades cristãs. Nos espaços de vivência cotidiana ou da partilha da vida e da oração, assim como nas instâncias onde se tomam as decisões ou se elaboram as análises teológicas, seja de cunho espiritual ou de compromisso da atuação pastoral, mobilidade humana ainda tende a ser só ou prevalentemente um problema contingente ou desafio delegado a profissionais de uma área específica. Jorge Castillo Guerra fala de transformação identitária e da fé das pessoas que migram – que entendemos também incluir refugiados e outras categorias de pessoas em mobilidade – e se pergunta “sobre o alcance da mobilidade humana para a teologia e quais mudanças ocorrem na teologia quando apreende tal fenômeno”. Trata-se de processos enriquecedores do encontro transformante que a mobilidade humana faz acontecer nos

contextos eclesiais e que para Castillo Guerra é “uma transformação intercultural da teologia que se apresenta com o nome de ‘teologia da migração’” (Castillo Guerra, 2013, p. 367).¹

Com esta publicação iniciamos uma série de volumes publicados pelo Centro Scalabrinianos de Estudos Migratórios que tem como objetivo exatamente fomentar a produção e a disseminação de estudos de teologia das migrações visando fomentar estudos, pesquisas, eventos e publicações sobre teologia e a mobilidade humana; promover um sentir eclesial inclusivo da temática da mobilidade humana e de seus sujeitos protagonistas; fortalecer o trabalho social e pastoral no âmbito da mobilidade humana; promover a elaboração de material ao mesmo tempo acadêmico e didático que possa ser usado em cursos de formação no âmbito eclesial e extra eclesial e dar visibilidade; fortalecer os esforços de pesquisadores e estudiosos da temática migratória em contexto eclesial e promover o diálogo intercultural e inter-religioso entre atores afins à temática migratória e do refúgio.

Os 12 artigos do volume cobrem um amplo raio de enfoques e áreas do conhecimento, com dados, análises, aprofundamentos e visões que favorecem a almejada abordagem interdisciplinar ao tema e às trajetórias inovadoras que proporcionam aos atores positiva e propositadamente envolvidos.

O volume inicia com dois artigos que ajudam a pensar a mobilidade humana com leituras transversais sobre a realidade, instigando pensamentos e visões que ajudam as mentes e os corações que pensam a fé a manterem “pé no chão” nos contextos em que vivem e atuam. Os dois seguintes textos são abordagens singulares de biblistas que abrem as escrituras e pensam teologicamente, valorizando “a fé-vida dos migrantes como um tópos” (Castillo Guerra, p. 384, 2013) para a formulação teológica. Seguem quatro textos que tratam especificamente da hospitalidade, com atenção ecumênica e inter-religiosa. Avançando na leitura, as e os leitoras/es encontram textos mais diretamente relacionados com a práxis das comunidades cristãs, relacionados com o protagonismo das

¹ CASTILLO GUERRA, Jorge. Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas. *Theologica Xaveriana*, v. 63, n. 176, p. 367-401, 2013.

pessoas em situação de mobilidade, com o olhar de Papa Francisco a partir da *Fratelli Tutti* e com a acolhida solidária. Fecha o volume uma “hermenêutica da distância” em homenagem ao migrante missionário que foi padre Comblin.

Esta obra só foi possível graças à colaboração de autoras e autores que aqui se fazem presentes com seus artigos e pesquisas e cujos nomes aparecem no índice e no final do livro, com breve perfil biográfico. Agradecemos também aos membros do Comitê Científico da Série Ecumene e aos profissionais que colaboraram como *referees*, pelo apoio e pelos aportes na realização desse projeto.

A alegria de ver a concretização desse projeto editorial se soma à esperança que seus objetivos sejam alcançados. A leitura seja um serviço que a dedicação de cada leitor/a junto à generosa ação do Espírito que faz novas todas as coisas, faça produzir frutos para a vida dos migrantes e refugiados, para a Igreja, para o Reino.

Brasília, 25 de dezembro de 2020.

Carmem Lussi e Cesar Kuzma

Organizadores

1



MIGRAÇÃO, PANDEMIA E DIREITO NO BRASIL

Por uma ética do cuidado

Glauco Barsalini

Luis Renato Vedovato

Uma nova dialética entre Mesmo e Outro é suscitada por essa hermenêutica que, de vários modos, comprova não ser o Outro aqui apenas a contrapartida do Mesmo, mas pertencer à constituição íntima de seu sentido. No plano propriamente fenomenológico, as várias maneiras como o outro do si afeta a compreensão de si por si marcam precisamente a diferença entre o ego que se põe e o si que só se reconhece através desse afetar-se.

Paul Ricoeur

O deslocamento de populações é um fenômeno social, econômico, religioso e político que se associa intrinsecamente à problemática ambiental. Da mesma forma, não é possível compreender-se o maior problema sanitário que o século XXI viveu – a pandemia do coronavírus – sem levar em consideração que o seu impacto decorre da forma como os sistemas econômicos, políticos e sociais vêm lidando com a natureza desde o advento da indústria até o estabelecimento da sociedade do consumo, altamente potencializada pela globalização. Esse modo de vida não se confunde com o princípio fundamental da liberdade humana, do qual decorre o direito de ir e vir dos indivíduos e, no plano do direito

internacional, dos povos. Diversamente, os sistemas econômicos modernos e contemporâneos aprisionam tais princípios e direito, transformando-os, a partir de sofisticada operação ideológica, em “justos motivos” para o desenvolvimento da indústria e do mercado e, com isso, submetendo-os ao seu poder que, historicamente, tem comprovado a sua altíssima potência disruptiva e transgressora da natureza, em linguagem teológica, da casa comum.

Nesse contexto, o ano de 2020 tem sido difícil para as sociedades e para os governos. A pandemia do coronavírus alcançou um planeta que, há algum tempo, está tentando solucionar, com poucos resultados positivos, grandes problemas no campo da desigualdade social, degradação ambiental e conflitos armados descentralizados. Todos esses fatores tornaram mais difícil que os países pudessem dar uma resposta efetiva de combate à disseminação do vírus com foco na proteção da saúde e na manutenção das rendas das pessoas. O Direito Internacional depara-se com a necessidade de lutar pela transparência em períodos de pandemia (Vedovato, 2020).

Para grupos em situação de vulnerabilidade, como é o caso dos migrantes, o cenário pode ser entendido como mais delicado, pois a circulação pelo mundo fica restrita, o que impacta na tentativa de saírem de locais em que suas vidas correm risco (Portaria Interministerial n. 255/2020, expedida pelo Governo Brasileiro, que restringe a entrada de migrantes no território nacional), o acesso a aparatos de saúde é precário, tendo em vista que há restrições a direitos sociais para migrantes em situação migratória indocumentada, e o socorro econômico pode não vir, posto exigir a apresentação de documentos que não são acessíveis a uma parcela dos migrantes (como é o caso do Cadastro de Pessoa Física – CPF – no Brasil, para se ter acesso ao auxílio emergencial). Os grupos em situação de vulnerabilidade podem ficar à margem do debate, especialmente quando, como no caso do Brasil, não possuem direito de participar das decisões políticas, tendo em vista que migrantes não votam no país.

Encontrar meios de proteger a saúde da população, ao mesmo tempo em que se mantém em vigor a economia, atendendo aos anseios dessa mesma população, é das maiores tarefas que muitas nações já enfrentaram na sua história. Inegavelmente, as pressões

que nascem ao lado daqueles que percebem a emergência sanitária, são contrapostas por aquelas pressões provenientes de grupos que querem enfatizar o crescimento econômico a todo custo.

O presente trabalho se divide em duas etapas. Na primeira, aborda a pandemia e a migração na sua relação com a questão ambiental, contextualizada pela Carta Encíclica escrita pelo Papa Francisco, *Laudato Si – Sobre o Cuidado da Casa Comum*, assim como pela *Declaração Interreligiosa em razão da pandemia de COVID-19 na América Latina e no Caribe*. No segundo momento, expõe as decisões judiciais e os possíveis argumentos jurídicos para responder às questões de interesse dos migrantes no tocante ao acesso ao auxílio emergencial, direito de ingresso e atendimento de saúde durante a pandemia, tendo em vista as soluções do direito posto brasileiro. A questão que norteia esta análise é: em que medida a política migratória que vem sendo realizada no Brasil a partir da nova legislação e após o advento da pandemia tem atenção, ou ao menos dialoga, com o problema do esgotamento ambiental planetário e a ética do cuidado proposta pelo Papa Francisco?

1 Migração, pandemia e a casa comum

A socióloga Neide Lopes Patarra interpreta a migração contemporânea no eixo da globalização. Considera que “os movimentos migratórios internacionais constituem a contrapartida da reestruturação territorial planetária – que, por sua vez, está intrinsecamente relacionada à reestruturação econômico produtiva em escala global” (Patarra, 2005, p. 24). Nesse contexto, ainda conforme a pesquisadora, o Brasil inaugura os anos 2000 importando e exportando, mais marcadamente desde a década de 1990, populações em um âmbito heterogêneo, no qual se incluem grupos de pessoas inseridas no universo do trabalho enquanto mão de obra qualificada, como, também, aqueles que migram em função das necessidades materiais a eles impostas pela pobreza e pela miséria. Embora chamasse a atenção o fenômeno da emigração – especialmente para o Japão, Itália, Alemanha, Portugal, Espanha e Estados Unidos –, constata-se que, estruturalmente, o Brasil mantinha sua vocação de receptor

de estrangeiros. No que concerne aos núcleos empobrecidos, mantinha-se presente a migração dos brasiguaios em função do tradicional problema da distribuição fundiária na fronteira.

Duval Fernandes (2015) demonstra que a crise econômica que se abateu sobre os países centrais em 2008, associada à política econômica de caráter desenvolvimentista estabelecida no Brasil naquele momento histórico, com repercussões nos anos seguintes, favoreceu o aumento do fluxo migratório para este país naquela década e em parte da década seguinte. Ocorreram, aqui, nesse período, tanto o fenômeno da migração de retorno quanto a imigração de estrangeiros, os quais se subdividiam entre pessoas com alto nível de instrução, candidatas a trabalhos bem remunerados, portanto, de um lado e, de outro, pessoas com baixo nível de instrução, que buscavam melhores condições de vida ao fugir da pobreza e da miséria, dentre os quais se apresentava parte importante dos haitianos (vítimas de um devastador terremoto acontecido em 2010), bolivianos e peruanos, além dos grupos de migrantes tradicionais: os paraguaios e os argentinos.

Gustavo da Frota Simões, Leonardo Cavalcanti da Silva e Antônio Tadeu Ribeiro de Oliveira (2017) certificam o elevado aumento de pedidos de refúgio de venezuelanos para o Brasil dentre os anos de 2015 e 2017 – de 829, em 2015, para 3.368, em 2016 e 7.600, em 2017 – especialmente por motivos primeiramente econômicos e, em seguida, políticos.

À leitura do viés econômico, que predomina em grande parte dos estudos empreendidos por sociólogos e demógrafos, e que é contextualizada, também, no ambiente de uma legislação nacional cuja compreensão sobre o imigrante assentava-se basicamente na perspectiva do trabalho, em outras palavras, enquanto mão de obra – a Lei 6.815, de 19 de agosto de 1980 –, associa-se outro tipo de enfoque, o dos direitos humanos, elemento central da incansável luta de diversas organizações sociais nacionais e internacionais, leigas e religiosas, destacando-se, dentre elas, a Pastoral da Mobilidade Humana, do que resultou a Lei 13.445, de 24 de maio de 2017.

Nesse contexto, abrem-se outros importantíssimos olhares acerca das migrações que, atentos à problemática da pobreza e da

carência materiais das populações de imigrantes e de refugiados, preocupam-se com todas as outras dimensões fundamentais da vida humana, necessárias para que ela se realize na sua integralidade, como a superação do preconceito religioso, racial, étnico, de gênero e de orientação sexual, o acesso à habitação, à educação, à cultura, à saúde e ao lazer, como, também, certos direitos políticos, com a finalidade de garantir, para todas essas pessoas, a conquista da cidadania.

Destaca-se, abaixo, dois pontos relativos aos direitos humanos: o primeiro, de modo breve, referente ao preconceito religioso e, o segundo, mais detidamente, sobre o direito à vida, intrinsecamente ligada à questão ambiental, relação que se torna mais evidente em tempos de Covid-19.

Em artigo intitulado *Violência, conflitos religiosos e mobilidade humana*, o teólogo Alberto da Silva Moreira traça um panorama sobre as perseguições de fundo religioso que povos e etnias sofrem em várias partes do mundo, inclusive no Brasil. Escreve:

Quando se trata de religião e violência, as maiores vítimas de preconceito, discriminação e assassinato são principalmente os seguidores e praticantes de religiões dos pobres, de religiões das minorias e religiões de camadas social ou etnicamente desfavorecidas. Este tem sido o caso das minorias cristãs na Arábia Saudita, no Iraque e nos países do Oriente Médio; dos Rohingya, em Myanmar; dos cristãos e muçulmanos, na Índia; dos seguidores das religiões autóctones, na África; dos cultos afro-americanos, seguidores das religiões autóctones, na África; dos cultos afro-americanos nas Américas; dos povos indígenas e dos cultos nativos, em boa parte do mundo. No Brasil, adeptos das religiões afro-brasileiras são atacados por fundamentalistas pentecostais e têm seus lugares religiosos profanados ou destruídos. Já existem diversos casos relatados de preconceito contra imigrantes sírios e árabes por sua suposta vinculação ao Islã, considerado religião terrorista (Moreira, 2017, p. 34, 35).

Assim como o mito brasileiro da democracia racial – a falsa ideia de que, no Brasil, reina um equilíbrio no convívio entre as

raças¹ –, pode-se identificar a presença, neste país, de um mito da democracia religiosa. Aqui, a democracia cede espaço para a hegemonia católica durante a maior parte de nossa história, ou pela disputa por hegemonia, mais recentemente empreendida com maior força entre pentecostais, neopentecostais e católicos. Neste cenário, espíritas, umbandistas, candomblecistas, islâmicos, dentre outros grupos de fé religiosa, têm pouco espaço, sendo que alguns deles, especialmente os que guardam maior identidade com as minorias sociais, em particular com negros, índios e imigrantes, são perseguidos por grupos religiosos hegemônicos ou que pretendem se tornar hegemônicos.

A Declaração Inter-Religiosa em Razão da Pandemia de Covid-19 na América Latina e no Caribe, publicada em 2020, dedica uma de suas seções ao problema dos discursos religiosos de ódio e discriminação. Sublinham-se, aqui, os pontos 10 e 11:

10. Por outro lado, esses discursos de ódio também são direcionados a indivíduos ou grupos que são procurados para serem bodes expiatórios por outros motivos que não estão nem um pouco relacionados à pandemia, mas este último é usado como desculpa para discriminação. Pode ser uma questão moral ou racial, de classe social ou nacionalidade, mas, em vez de expressar abertamente o preconceito dessas realidades, procura-se uma calamidade atual para tornar as pessoas que fazem parte desses grupos culpadas pelo mal.

11. Ambas as situações historicamente levaram à estigmatização, discriminação e até perseguição, tudo em nome de uma Divindade específica. Somos infalivelmente contra esses discursos de ódio e nos comprometemos, como pessoas de diferentes religiões, a combatê-los, demonstrando que a fé particular de cada um/a de nós nos ensina respeito, diversidade, justiça e equidade em relação a toda a família humana (DECLARAÇÃO INTER-RELIGIOSA EM RAZÃO DA PANDEMIA DE COVID-19, 2020, p. 2).

E, na seção intitulada “Rejeitando todas as formas de violência e opressão”, destaca-se:

¹ Conforme Florestan Fernandes (2017).

24. Também consideramos necessário chamar a atenção para fornecer toda a ajuda e acompanhamento necessários aos/às nossos/as irmãos/ãs migrantes. O medo de outras pessoas consideradas “estrangeiras” já causou discriminação em diferentes sociedades. Há pessoas que procuram instalar discursos de ódio, xenófobos ou racistas, no meio de um problema que afeta a todos igualmente. Isso nos lembra episódios que experimentamos na América Latina e Caribe, como a última epidemia de cólera na década de 1990 ou doenças de contágio animal-humano nas duas primeiras décadas deste século: SARS, gripe aviária, gripe suína e agora COVID-19 (DECLARAÇÃO INTER-RELIGIOSA EM RAZÃO DA PANDEMIA DE COVID-19, 2020, p. 5).

Eis o ponto chave deste artigo. O problema que o mundo inteiro enfrenta na atualidade não está naqueles a quem não é dada outra alternativa que não a de se deslocar, especialmente os que migram para fugir de mazelas como guerras, perseguições, fome e doenças mas, sim, reside no tratamento que governos de vários países têm dado, em tempos de pandemia, à questão do deslocamento, impondo à maioria desses migrantes condições dramáticas, desfavoráveis ao seu acolhimento e proteção ou, em muitos casos, impedindo mesmo o seu ingresso, de modo a impossibilitar o cuidado com a sua vida.

A Carta Encíclica *Laudato Si*, do Papa Francisco, conclama a humanidade a pautar as suas ações na ética do cuidado, que implica na superação da indiferença em relação ao outro, no senso de responsabilidade comum, na construção de uma vida em comunhão, de uma “fraternidade universal” (LS 228). À “cultura do cuidado” (LS 231) correspondem a amorosidade e o seu pleno exercício. Ela se compõe, muitas vezes, de pequenos gestos de caridade, de solidariedade, de atenção para com o próximo e de zelo pelo espaço público, edificando uma “civilização do amor” (LS 231). Afastando-se do egoísmo, os seres humanos se abrem para cuidar “do mundo e da qualidade de vida dos mais pobres, com um sentido de solidariedade que é, ao mesmo

tempo, consciência de habitar numa casa comum” (LS 232). Como interpreta, em linguagem teológica,² Juan Carlos Días:

Com efeito, o convite permanente do Evangelho nos pede para transformar o mundo a partir de dentro. O crente de hoje é convidado a não viver uma vida espiritual de costas para o mundo e suas circunstâncias.

A transformação – a mensagem de saúde para o meio ambiente, para o próprio ser humano – se faz em fermento ou sal, metáforas atuais que expressam que a Igreja não é alheia à história e que ao mesmo tempo tem como tarefa oferecer uma mensagem de esperança em um mundo de incertezas como gestos firmes a favor do bem comum. O Papa Francisco propõe algumas pistas para essa ação transformadora. As iniquidades do mundo contemporâneo não podem passar despercebidas ao cristão (LS 90), pelo contrário, o crente é obrigado a exercer o ethos do cuidado, um modelo alternativo que nos lembra que o ser humano não existe para dominar, mas para cuidar, de si, dos outros, do meio, dando sentido à sua existência e deixando de lado uma concepção egoísta equivocada que “com outra roupagem, continua a danificar qualquer referência comum e qualquer tentativa de estreitamento dos laços sociais” que “dá origem a um estilo de vida desviada” (LS 101) longe do humano e da natureza (Dias, 2017, p. 62-63).

² Nesse mesmo escopo, vale citar a interpretação de Ceci Maria Costa Baptista Mariani: “A Encíclica ‘Laudato Si’ do Santo Papa Francisco, convocando a uma “conversão ecológica”, lembra aos cristãos e a todos que algumas atitudes são essenciais para ativar o cuidado. Em primeiro lugar afirma que é preciso cultivar a gratidão pelo reconhecimento do mundo como dom do amor do Pai que deve levar à disposição para a gratuidade; em segundo lugar que é fundamental aprofundar a consciência de que participamos de uma comunhão universal com uma responsabilidade especial, pois criados à imagem de Deus e feitos filhos no Filho, somos criaturas vocacionadas ao amor e ao cuidado; em terceiro lugar, que é imprescindível o compromisso social, pois toda abordagem ecológica deve integrar uma perspectiva social que tenha em conta os direitos fundamentais dos mais desfavorecidos.” MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Espiritualidade para a construção de uma Ecologia Integral. *Cadernos de Fé e Cultura*, v. 2, n. 1, p. 13-22, 2017. Disponível em: <<https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/cadernos/article/download/3939/2436>>. Acesso em: 08.09.2020.

Aqui, a “capacidade de viver juntos” (LS 228) não implica na comunhão exclusiva entre os seres humanos, mas, também, na sua comunhão com o ambiente, a natureza, a casa comum.

Dotado da mais absoluta lucidez acerca da relação direta entre a migração e o ambiente, o Sumo Pontífice afirma:

25. As mudanças climáticas são um problema global com graves implicações ambientais, sociais, econômicas, distributivas e políticas, constituindo atualmente um dos principais desafios para a humanidade. Provavelmente os impactos mais sérios recairão, nas próximas décadas, sobre os países em vias de desenvolvimento. Muitos pobres vivem em lugares particularmente afetados por fenômenos relacionados com o aquecimento, e os seus meios de subsistência dependem fortemente das reservas naturais e dos chamados serviços do ecossistema como a agricultura, a pesca e os recursos florestais. Não possuem outras disponibilidades econômicas nem outros recursos que lhes permitam adaptar-se aos impactos climáticos ou enfrentar situações catastróficas, e gozam de reduzido acesso a serviços sociais e de proteção. Por exemplo, as mudanças climáticas dão origem a migrações de animais e vegetais que nem sempre conseguem adaptar-se; e isto, por sua vez, afeta os recursos produtivos dos mais pobres, que são forçados também a emigrar com grande incerteza quanto ao futuro da sua vida e dos seus filhos. É trágico o aumento de emigrantes em fuga da miséria agravada pela degradação ambiental, que, não sendo reconhecidos como refugiados nas convenções internacionais, carregam o peso da sua vida abandonada sem qualquer tutela normativa. Infelizmente, verifica-se uma indiferença geral perante estas tragédias, que estão acontecendo agora mesmo em diferentes partes do mundo. A falta de reações diante destes dramas dos nossos irmãos e irmãs é um sinal da perda do sentido de responsabilidade pelos nossos semelhantes, sobre o qual se funda toda a sociedade civil (LS n. 25).

Sintonizado com os problemas de seu tempo, o Papa conclama a humanidade a conscientizar-se sobre o tema central da contemporaneidade, eixo de todas as formas de vida do

planeta: a urgência do cuidado com a casa comum. Nesse sentido, seu diagnóstico sobre a ligação entre a degradação ambiental e a doença é certo. Escreve:

140. Devido à quantidade e variedade de elementos a ter em conta na hora de determinar o impacto ambiental dum empreendimento concreto, torna-se indispensável dar aos pesquisadores um papel preponderante e facilitar a sua interação com uma ampla liberdade académica. Esta pesquisa constante deveria permitir reconhecer também como as diferentes criaturas se relacionam, formando aquelas unidades maiores que hoje chamamos «ecossistemas». Temo-los em conta não só para determinar qual é o seu uso razoável, mas também porque possuem um valor intrínseco, independente de tal uso. Assim como cada organismo é bom e admirável em si mesmo pelo fato de ser uma criatura de Deus, o mesmo se pode dizer do conjunto harmônico de organismos num determinado espaço, funcionando como um sistema. Embora não tenhamos consciência disso, dependemos desse conjunto para a nossa própria existência. Convém recordar que os ecossistemas intervêm na retenção do dióxido de carbono, na purificação da água, na contraposição a doenças e pragas, na composição do solo, na decomposição dos resíduos, e muitíssimos outros serviços que esquecemos ou ignoramos. Quando se dão conta disto, muitas pessoas voltam a tomar consciência de que vivemos e agimos a partir duma realidade que nos foi previamente dada, que é anterior às nossas capacidades e à nossa existência. Por isso, quando se fala de «uso sustentável», é preciso incluir sempre uma consideração sobre a capacidade regenerativa de cada ecossistema nos seus diversos sectores e aspectos (LS n. 140).

É vastíssima a gama de pesquisas que demonstram a ligação existente entre a degradação ambiental provocada pelos sistemas económicos, alimentada pela omissão de Estados e de muitas sociedades, e as doenças que assolam a humanidade. Versão atualizada de tais estudos é o livro intitulado *Contágio Social: coronavírus e a luta de classes microbiológica na China*, escrito pelo Coletivo Chuang. Nele, por meio de um conjunto de artigos

demonstra-se a imediata relação da Covid-19 com a depredação de modelos de vida sustentável em detrimento do lucro e do estilo de vida cosmopolita. Destaca-se, aqui, o seguinte trecho:

Wallace³ é claro a respeito disso, explicando várias dinâmicas que criam doenças piores a despeito dos próprios vírus já existirem em ambientes “naturais”. A expansão da produção industrial em si “pode empurrar alimentos silvestres cada vez mais capitalizados para longe da paisagem primária, escavando uma variedade maior de patógenos potencialmente protopandêmicos”. Em outras palavras, à medida que a acumulação de capital inclui novos territórios, os animais serão empurrados para áreas antes apartadas, onde entrarão em contato com cepas de doenças previamente isoladas, ao mesmo tempo que esses animais se tornarão alvos de mercantilização, já que “até as espécies de subsistência mais selvagens estão sendo inseridas em cadeias de valor agroeconômicas”. Da mesma forma, essa expansão empurra os humanos para mais perto desses animais e desses ambientes, o que “pode aumentar a interação (e transbordamento) entre populações não humanas selvagens e a ruralidade recém urbanizada”. Isso dá aos vírus mais oportunidades e recursos para sofrerem mutações de uma maneira que permita infectar seres humanos, aumentando a probabilidade de transbordamento biológico.

[...]

Na melhor das hipóteses, a doença é com frequência apresentada como se fosse algo como um desastre natural. Mas, pior, é também com frequência atribuída às práticas culturais “impuras” dos pobres que vivem na floresta. Mas o momento desses dois grandes surtos (2013-2016 na África Ocidental e 2018 até o presente na RDC) não é uma coincidência. Ambos ocorreram precisamente quando a expansão das indústrias primárias deslocou ainda mais os povos que habitam as florestas, perturbando os ecossistemas locais. De fato, isso parece ser verdade não só para os casos mais recentes, pois, como explica Wallace, “todo surto de Ebola parece conectado a mudanças no uso capitalista

³ Referência a Rob Wallace, biólogo e filogeógrafo de saúde pública ligado ao Instituto de Estudos Globais da Universidade de Minnesota.

da terra, incluindo o primeiro surto em Nzara, Sudão, em 1976, onde uma fábrica financiada pelos britânicos começou a tecer algodão local”. Da mesma forma, os surtos de 2013 na Guiné ocorreram logo após um novo governo

ter começado a abrir o país aos mercados globais e vender grandes extensões de terra a conglomerados internacionais do agronegócio. A indústria de óleo de palma, notória por seu papel no desmatamento e destruição ecológica em todo o mundo, parece ter sido particularmente culpada, pois suas monoculturas devastam as robustas redundâncias ecológicas que ajudam a interromper as cadeias de transmissão e ao mesmo tempo literalmente atraem as espécies de morcegos que servem como um reservatório natural para o vírus.

Enquanto isso, a venda de grandes extensões de terra para empresas agroflorestais comerciais implica tanto o deslocamento de habitantes originários das florestas quanto a ruptura de suas formas locais de produção e colheita dependentes dos ecossistemas. Isso geralmente deixa os pobres do campo sem opção a não ser avançar mais na floresta, ao mesmo tempo em que seu relacionamento tradicional com esse ecossistema é interrompido. O resultado é que a sobrevivência depende cada vez mais da caça de animais selvagens ou da colheita de flora e madeira locais para venda nos mercados globais. Essas populações tornam-se alvos da ira das organizações ambientalistas globais, que as condenam como “caçadores cruéis” e “madeireiros ilegais” responsáveis pelo desmatamento e destruição ecológica que foi justamente, em primeiro lugar, o que as levou a tais ações (COLETIVO CHUANG, 2020, p. 45-49).

Esse longo trecho se justifica porque articula, de modo preciso, com a problemática que se aponta neste texto. A sustentabilidade humana depende do cuidado com a natureza e com a saúde do planeta.

2 Migrantes e o direito brasileiro contemporâneo

Nessa seção, abordam-se decisões atuais no âmbito do direito brasileiro, referentes à migração, especialmente no que concerne ao acesso ao auxílio emergencial, ao direito de ingresso e ao atendimento de saúde durante a pandemia.

2.1 O auxílio emergencial e o migrante

O movimento do governo brasileiro em direção a ações Keynesianas tem sido a passos lentos, apesar de haver análises no sentido de que essa seria a melhor saída para a crise econômica (Arrais *et al.*, 2020).

Em Nota Técnica do Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional (CEDEPLAR),⁴ da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Marco Flávio da Cunha Resende defende que o “caminho mais seguro para combater a recessão e o desemprego que decorrerão da pandemia em curso passa pela emissão massiva de dívida pública e moeda” (CEDEPLAR, 2020).

Com dificuldade de superar seus preceitos ditos liberais, o governo federal relutou em definir o valor do auxílio emergencial, que foi aumentado pelo parlamento de 200 para 500 reais, deixando para o presidente da república a definição em 600 reais, sendo o dobro para mulheres, em determinadas condições. Depois desse embate, houve ainda a demora em sancionar a lei, o que exigiu manifestação do presidente da Câmara sobre o tema.

Os requisitos foram estabelecidos para pessoas que possuem a nacionalidade brasileira, com poucos espaços para não-nacionais pois, apesar de formalmente contemplar migrantes, há exigência de demonstração de regularização do Cadastro de Pessoa Física (CPF), entre outras, trazidas pela Lei 13.982/2020.

Para os migrantes, ter os documentos passa por estar em situação migratória regular, conforme terminologia da Lei 13.445/17. Para os indocumentados, é impossível preencher

⁴ Cf. <<https://cedepplar.face.ufmg.br/component/phocadownload/category/18-noticias?download=1299:nota-tecnica-moeda-e-divida>>. Acesso em: 20.10.2020.

tais requisitos. Tal fato foi levado, em meados de abril, à Caixa Econômica Federal que, à época, concentrava a distribuição desse auxílio, pela Defensoria Pública da União (DPU). Como não foi obtida resposta satisfatória, em 6 de maio de 2020, a DPU distribuiu ação civil pública (ACP) com pedido de tutela de urgência contra a Caixa Econômica Federal e o Banco Central do Brasil, visando que migrantes, independentemente da situação migratória, possam obter pagamento do auxílio emergencial, sendo permitida a apresentação de qualquer documento de identidade, ainda que com prazo de validade vencido, tendo em vista que os sistemas de regularização da situação migratória estão com atividades suspensas.

De fato, a DPU trouxe ao processo informações de que migrantes estão tendo dificuldade em ter acesso ao pagamento dos valores, apesar de serem parte dos programas sociais do governo brasileiro.

Nesse ponto, destacam-se dois elementos importantes. Primeiramente, vale dizer que, por conta de veto do então Presidente Temer, o Brasil está há muitos anos sem um programa de anistia a migrantes em situação migratória irregular, tendo em vista que a anistia seria trazida pela Lei 13.445/17 (NLM), o que coloca em situação precária quem está há muito tempo no país.

Além disso, há, na NLM (art. 4o), garantia de que todos os migrantes residentes no país possam acessar serviços públicos, independentemente de sua situação migratória regular (com autorização de residência) ou irregular (sem autorização de residência), bem como o direito de acessar serviços bancários.

O texto do art. 4º assim dispõe:

Art. 4º Ao migrante é garantida no território nacional, em condição de igualdade com os nacionais, a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, bem como são assegurados:

[...]

VIII – acesso a serviços públicos de saúde e de assistência social e à previdência social, nos termos da lei, sem discriminação em razão da nacionalidade e da condição migratória;

[...]

XIV – direito a abertura de conta bancária.

A vulnerabilidade, portanto, é bem evidenciada nessa luta pois, apesar de a lei garantir direitos, outras normas (legais ou infralegais) colocam obstáculos para se impedir que o direito seja protegido. Nesse sentido, a ACP da DPU requer que o Banco Central determine diretrizes que orientem todas as instituições bancárias sobre o acesso ou saque ao auxílio emergencial e na solicitação dos documentos. Além disso, requer que a Caixa se abstenha de negar o acesso e o saque do benefício aos migrantes que apresentem qualquer documento de identidade expedido pela Polícia Federal, mesmo com validade expirada, como também identidade do país de origem ou qualquer documento de identidade brasileiro.

Em outras palavras, conseguir o socorro humanitário, chamado no Brasil de auxílio emergencial, é o primeiro desafio enfrentado pelos migrantes durante a pandemia, uma vez que, além de ser entendido como bastante tímido (Kroth, 2020)⁵ para a grandeza da pandemia, veio com regras que criaram obstáculos significativos para que população migrante pudesse dele ser beneficiada. De fato, em momentos de lutas por espaço interno, aumentam os casos em que não privilegiados ficam expostos e têm menor proteção, como está acontecendo com os migrantes no Brasil, tendo em vista que a vulnerabilidade em que se encontram é potencializada diante da Covid-19.

⁵ Segundo Darlan Christiano Kroth: “O que mais chama a atenção na medida, é que em virtude da paralisia do governo, o Congresso acabou assumindo a função de apresentar e formatar a proposta. Já o valor proposto para o auxílio, foi definido de uma forma nada técnica, mas no grito (a proposta inicial do Ministério da Economia era de R\$ 200,00), na sequência o Congresso avaliou em R\$ 500, e para não ficar para trás, o presidente da república definiu em R\$ 600,00. Não é preciso muito esforço intelectual para concluir que com esse perfil de condução do Governo Federal, a proposta tem grandes chances de ter impacto muito reduzido”. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Darlan_Kroth/publication/340634459_A_ECONOMIA_BRASILEIRA_FRENTE_A_PANDEMIA_DO_COVID-19_ENTRE_AS_PRESCRICOES_E_AS_PROPOSTAS_DO_GOVERNO/links/5e96179f299bf13079980c42/A-ECONOMIA-BRASILEIRA-FRENTE-A-PANDEMIA-DO-COVID-19-ENTRE-AS-PRESCRICOES-E-AS-PROPOSTAS-DO-GOVERNO.pdf>. Acesso em: 20.10.2020.

2.2 O direito de ingresso do migrante

A mobilidade humana foi atingida de forma direta pela Covid-19, pois várias foram as decisões dos Estados no sentido de restrição de circulação de pessoas pelo mundo, fechando fronteiras e barrando voos internacionais. No Brasil, a Portaria Interministerial 255, de 22 de maio de 2020, impôs restrição à “entrada no País de estrangeiros de qualquer nacionalidade, por rodovias ou outros meios terrestres, por via aérea ou por transporte aquaviário” (art. 2º). O direito de ingresso do migrante é fruto do avanço das normas de proteção aos direitos humanos, internacionalmente (Vedovato, 2013, p. 70).

Como se pode constatar, tal decisão viola o art. 45 da Lei 13.445/2017, que exige entrevista individual e ato fundamentado para impedir ingresso do migrante. Além disso, se o tema é *refugiados*, a violação parece mais evidente, conforme se depreende do artigo 7º e seu § 1º da Lei 9474/97, nos seguintes termos:

Art. 7º O estrangeiro que chegar ao território nacional poderá expressar sua vontade de solicitar reconhecimento como refugiado a qualquer autoridade migratória que se encontre na fronteira, a qual lhe proporcionará as informações necessárias quanto ao procedimento cabível.

§ 1º Em hipótese alguma será efetuada sua deportação para fronteira de território em que sua vida ou liberdade esteja ameaçada, em virtude de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opinião política.

Logo, uma norma de portaria que impeça o ingresso de migrantes e/ou refugiados viola norma legal que lhe é superior hierarquicamente. Restaria uma análise sobre a validade da restrição diante de um cenário de pandemia. Nesse sentido, o fechamento de fronteira só seria possível para que houvesse a contenção do espalhamento do vírus, porém, tal fechamento não impede esse espalhamento, pois permite que o vírus circule no país de origem da pessoa e, pior, pode impedir a sua erradicação na região, tendo em vista que o fechamento pode implicar em negativa de cooperação regional, o que conduz à análise da questão relativa ao acesso a direitos sociais pelos migrantes, em especial o direito à saúde. O

problema não está, portanto, no ingresso de pessoas que necessitam de assistência humanitária em diversos países, mas no tratamento que se dá a elas a partir de seu deslocamento. Nesse sentido, não são as políticas proibitivas à entrada dos migrantes a garantirem a eficácia da contenção da pandemia mas, diferentemente, os recursos recomendados pela OMS (Organização Mundial da Saúde), como a prática da quarentena e do devido distanciamento social, além da testagem. Não tem sido, portanto, o impedimento da imigração a gerar o estado de descontrole da pandemia no qual o Brasil mergulhou desde os primeiros meses em que ela se instalou neste país mas, sim, a atuação descoordenada de seus governantes, que parte, especialmente, do Presidente da República que, entre o produtivismo próprio do capitalismo e a vida dos brasileiros, não titubeou em optar pelo primeiro.

Merece destaque também que a Defensoria Pública da União distribuiu ação civil pública (5031124-06.2020.4.04.7100/RS), perante a Justiça Federal de Porto Alegre (RS), para afastar a aplicação da Portaria Interministerial nº 255, de 22 de maio de 2020, que revogou as Portarias Interministeriais nº 201, 203 e 204, consolidando em um só ato normativo a restrição de entrada no país de não nacionais de qualquer nacionalidade, por rodovias ou outros meios terrestres, por via aérea ou por transporte aquaviário.

Ao se manifestar sobre essa ação, a Advocacia da União defendeu a constitucionalidade da portaria atacada, alegando uma questão formal, pois ela não poderia ter sido proposta em Porto Alegre, mas em Brasília. No mérito, o foco da defesa está no fato de que as restrições são baseadas na Lei 13.979, de 06 de fevereiro de 2020, o que sanaria as ilegalidades da portaria, tendo em vista serem baseadas em caráter excepcional e de vigência temporária.

Ao julgar o caso, a juíza federal da 3ª. Vara Federal de Porto Alegre extinguiu a ação sem decisão de mérito, pois entendeu que seria inadequada a via eleita, alegando que o Judiciário não pode admitir ação civil pública que visa à declaração de ilegalidade de uma norma, sem que se indique ato lesivo concreto. Todavia, em ação com objeto distinto, porém dotada de estrutura processual

semelhante, esse entendimento parece ser contrário ao dado pelo Supremo Tribunal Federal (STF) no julgamento do Recurso Extraordinário (RE) 511961, em que, a partir de uma Ação Civil Pública, foi julgado inaplicável, decreto que exigia diploma para exercício da função de jornalista. É importante que o recurso seja rapidamente julgado para a uniformização das decisões e para se afastarem eventuais violações a direito.

2.3 O acesso à saúde

O terceiro ponto a ser destacado é o acesso dos migrantes à saúde. Essa também é uma fronteira de enfrentamento para eles, durante o avanço da Covid-19. Antes de mais nada, devem ser destacadas decisões do Supremo Tribunal Federal (STF), sobre a aplicação dos direitos fundamentais a migrantes, nos seguintes termos:

O súdito estrangeiro, mesmo aquele sem domicílio no Brasil, tem direito a todas as prerrogativas básicas que lhe assegurem a preservação do *status libertatis* e a observância, pelo poder público, da cláusula constitucional do *due process*. [...] A condição jurídica de não nacional do Brasil e a circunstância de o réu estrangeiro não possuir domicílio em nosso país não legitimam a adoção, contra tal acusado, de qualquer tratamento arbitrário ou discriminatório. Impõe-se, ao Judiciário, o dever de assegurar, mesmo ao réu estrangeiro sem domicílio no Brasil, os direitos básicos que resultam do postulado do devido processo legal, notadamente as prerrogativas inerentes à garantia da ampla defesa, à garantia do contraditório, à igualdade entre as partes perante o juiz natural e à garantia de imparcialidade do magistrado processante.

[HC 94.016, rel. min. Celso de Mello, j. 16-9-2008, 2ª T, DJE de 27-2-2009.] Vide HC 94.477, rel. min. Gilmar Mendes, j. 6-9-2011, 2ª T, DJE de 8-2-2012 Vide HC 72.391 QO, rel. min. Celso de Mello, j. 8-3-1995, P, DJ de 17-3-1995. Tratamento igualitário de brasileiros e estrangeiros residentes no Brasil. O alcance do disposto na cabeça do art. 5º da CF há de ser estabelecido levando-se em conta a remessa aos diversos incisos [Ext 1.028, rel. min. Marco Aurélio, j. 10-8-2006, P, DJ de 8-9-2006].

Em 2017, o STF decidiu favoravelmente aos migrantes quanto à temática de direitos sociais, no Recurso Extraordinário (RE) 587970, afirmando que o estrangeiro residente no país tem direito à concessão de benefício assistencial (BPC). O relator citou o artigo 5º *caput* da Constituição Federal, que trata do princípio da igualdade e da necessidade de tratamento isonômico entre brasileiros e estrangeiros residentes no país, sustentando que “são esses os parâmetros materiais dos quais se deve partir na interpretação da regra questionada”. De acordo com o ministro Marco Aurélio na referida RE 587970, o fato de a Lei Orgânica da Assistência Social (Lei 8.742/1993) silenciar quanto à concessão de benefícios aos estrangeiros residentes no país, não se sobrepõe ao espírito da Constituição, devendo-se destacar que, para o direito, residência é um passo anterior a domicílio; desse modo, não deve ser interpretada de forma a indicar que estrangeiros residentes são somente aqueles que estão em situação migratória regular. Residência é fato, conforme estabelecido no Código Civil, Art. 70. “O domicílio da pessoa natural é o lugar onde ela estabelece a sua residência com ânimo definitivo”.

Dessa forma, o estrangeiro residente citado no *caput* do art. 5º da CF é o que vive no Brasil, estando ou não em situação migratória regular. Nesse sentido, a população migrante que vive no Brasil tem direito ao acesso à saúde. Em importante decisão, o Tribunal de Justiça do Estado de Roraima (TJRR) determinou que lei que restringe o acesso a tratamento de saúde a migrantes é inconstitucional, pois,

a Constituição trata a saúde como um direito humano fundamental, garantindo o acesso universal e igualitário com tratamento integral. Trata-se de um direito social de natureza pública subjetiva, com característica híbrida, constituída ao mesmo tempo de um direito individual e social, com efeito concreto que exige uma prestação positiva do “Estado” e da sociedade, impondo a sua inserção nas políticas públicas (Art. 196 da CF/88 e art. 135 da Constituição Estadual de RR) ADI 9000025-43.2020.8.23.0000 – Relator: Des. Almiro Padilha. Julgada em 06 de março de 2020.

Apesar de ser decisão regional, não é isolada. A Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão (PFDC), órgão do Ministério Público Federal (MPF), defendeu a inconstitucionalidade da restrição de acesso de migrantes ao direito à saúde, em 11 de fevereiro de 2020,⁶ afirmando que:

A restrição no acesso a serviços de saúde imposta a migrantes e refugiados por uma lei de Boa Vista, em Roraima, é inconstitucional, além de ferir a legislação nacional e também compromissos internacionais firmados pelo Estado brasileiro.

Nesse sentido, é possível afirmar que é garantido o acesso à saúde por parte dos migrantes, sendo-lhes possível receber tratamento inclusive para os casos de contaminação por Covid-19, que se espalhou pelo mundo como pandemia.

Conclusão – A Nova Lei dizendo a que veio

Diante dos desafios que os migrantes estão enfrentando no momento de pandemia no Brasil, é inegável a importância da Lei 13.445/17, a Nova Lei de Migração (NLM), por mais que seja possível criticarem-se as suas ausências, como a não criação da Autoridade Nacional Migratória, o que seria impossível para um projeto iniciado no parlamento. Porém, apesar dos vetos e do regulamento não compatível com os direitos humanos, o alinhamento da lei a direitos humanos e o não tratamento dos migrantes como uma questão de segurança nacional, trouxeram o aporte necessário para amparar minimamente esse grupo vulnerável, nesse momento.

Logo, pode-se afirmar que a NLM criou um ambiente positivo ao debate de direitos para os migrantes no ordenamento jurídico brasileiro, o que pode refletir na jurisprudência, construindo-se, assim, um aparato de direitos para se garantir igualdade entre migrantes e nacionais.

⁶ Cf. <<http://www.mpf.mp.br/pfdc/noticias/pfdc-defende-inconstitucionalidade-de-lei-que-restringe-atendimento-de-saude-a-migrantes-e-refugiados-em-roraima>>. Acesso em: 20.10.2020.

É somente nas bases de uma justiça comprometida com a questão humana que se pode vislumbrar um bom caminho protetivo aos mais vulneráveis. Frente aos reiterados desacertos

do governo brasileiro em relação à pandemia do coronavírus, ampla e notoriamente divulgados pela grande mídia nacional e internacional, resta ao Poder Judiciário atuar de modo firme no devido cumprimento da norma.

Se a política migratória realizada pelo Poder Executivo, nesse momento histórico, no Brasil, transgride o espírito da lei vigente – a qual, como se demonstrou, fundamenta-se nos princípios da garantia aos direitos humanos –, ao restringir de modo grave o ingresso de imigrantes que necessitam da proteção deste país, o Executivo não deixa outra saída ao Judiciário que não seja a firme atuação pela garantia de ingresso aos necessitados.

A crise ambiental e sanitária pela qual a humanidade passa neste novo milênio, aguda no quadro viral de extensões planetárias que se impôs em 2020, clama por um conjunto amplo de medidas decisivas para a história dos povos, sintonizadas com uma profunda visão ecológica, em completa simbiose com uma ética renovada, transformadora: a ética do cuidado.

Referências bibliográficas

ARRAIS, Tadeu Alencar *et al.* Pandemia covid-19: o caráter emergencial das transferências de renda direta e indireta para a população vulnerável do estado de Goiás. *Espaço e Economia* [Online], 18, 2020, posto online no dia 23.04.2020. DOI: <<https://doi.org/10.4000/espacoeconomia.13734>>. Acesso em: 01.06.2020.

BRASIL. Lei n. 13.445, de 24 de maio de 2017. Institui a Lei de Migração. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 25.05.2017. Seção 1. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13445.htm>. Acesso em: 15.07.2020.

BRASIL. Lei n. 6815, de 19 de agosto de 1980. Define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil, cria o Conselho Nacional de Imigração. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6815.htm>. Acesso em: 20.05.2017.

COLETIVO CHUANG. Contágio social: *Coronavírus e a luta de classes microbiológica na China* / Coletivo Chuang. Trad. Amauri Gonzo. São Paulo: Veneta, 2020 (Coleção Baderna). E-book.

DECLARAÇÃO INTER-RELIGIOSA EM RAZÃO DA PANDEMIA DE COVID-19 NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE. In: Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil. Disponível em: <<https://www.conic.org.br/portal/noticias-alc/3489-declaracion-en-razon-de-la-pandemia-de-covid-19-en-america-latina-y-el-caribe>>. Acesso em: 19.10.2020.

DÍAS, Juan Carlos. La ética del cuidado para el bien de la casa común. *Phainomenon*, v. 16, n. 1, 2017. Disponível em: <<https://www.unife.edu.pe/publicaciones/revistas/filosofia/Phainomenon/2016/Articulo%205.pdf>>. Acesso em: 08.09.2020.

FERNANDES, Duval. O Brasil e a migração internacional no século XXI – Notas introdutórias. In: PRADO, Erlan José Peixoto do; COELHO, Renata (Orgs.). *Migrações e Trabalho*. Brasília: Ministério Público do Trabalho, 2015.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2017, p. 19-39.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*. 2015.

KROTH, Darlan Christiano. A economia brasileira frente a pandemia do covid-19: entre as prescrições e as propostas do governo - Texto para discussão Grupo de Pesquisa “Estado, Sociedade e Políticas Públicas”. Publicado em: 31.03.2020. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/340634459_A_ECONOMIA_BRASILEIRA_FRENTE_A_PANDEMIA_DO_COVID-19_ENTRE_AS_PRESCRICOES_E_AS_PROPOSTAS_DO_GOVERNO>. Acesso em: 19.10.2020.

LIMA, Fernando Rister de Souza et al. (Orgs.). *COVID-19 e os impactos no direito*. 1. ed. São Paulo: Almedina, 2020, v. 1.

MOREIRA, Alberto da Silva. Violência, conflitos religiosos e mobilidade humana. In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). *Religião, migração e mobilidade humana*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2017, p. 31-46.

PATARRA, Neide Lopes. Migrações internacionais de e para o Brasil contemporâneo: volumes, fluxos, significados e políticas. *São Paulo em Perspectiva*, v. 19, n. 3, 2005, p. 23-33. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/spp/v19n3/v19n3a02.pdf>>. Acesso em 01.07.2020.

SIMÕES, Gustavo da Frota Simões; SILVA, Leonardo Cavalcanti da; OLIVEIRA, Antônio Tadeu Ribeiro de. Apresentação – À guisa de introdução: Imigração venezuelana no Brasil. In: SIMÕES, Gustavo da

Frota (Org.). *Perfil sociodemográfico e laboral da imigração venezuelana no Brasil*. Curitiba: CRV, 2017.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Recurso Extraordinário (RE) 587970, 2017.

VEDOVATO, Luís Renato. O Direito migratório diante do Populismo no Pós Pandemia. In: LIMA, Fernando Rister de Souza et al. (Orgs.). *COVID-19 e os impactos no direito*. 1. ed. São Paulo: Almedina, 2020, p. 349-358.

_____. *O Direito de Ingresso do Estrangeiro*. 1. ed. São Paulo: Editora Atlas, 2013. v. 1.

2



RELIGIÃO, MIGRAÇÕES, BARBÁRIES E O SILENCIAMENTO DO OUTRO

Desafios para as comunidades de fé

Roberto E. Zwetsch
Marcelo R. Saldanha

Em relação ao fenômeno das migrações, vive-se atualmente uma onda crescente de intolerância social, política e religiosa, motivada por transformações no sistema mundial, que têm gerado uma crise geral desse mesmo sistema e a ampliação desmedida das desigualdades sociais e econômicas. Guerras, perseguição política, agravamento das condições socioeconômicas, tragédias, pandemias, crimes ambientais, expulsão de comunidades inteiras de seus territórios tradicionais, estes são alguns dos motivos que fazem milhões de pessoas migrarem de seus lugares de origem em busca de segurança, oportunidades de trabalho, melhores condições de vida e perspectivas de futuro para si e as novas gerações. No entanto, as pessoas que migram se veem confrontadas com situações conflitantes como precárias condições de vida; insegurança crescente; dificuldades para encontrar trabalho nos países de acolhimento; problemas de saúde; falta de acesso à educação formal; conflitos psicológicos, culturais e espirituais; além da rejeição e xenofobia nos lugares de refúgio. Ou seja, elas se veem constantemente sujeitas a condições de vida francamente

desumanas e, no limite, à morte. É, portanto, um fenômeno humano que não pode ser ignorado pelas autoridades nem pela sociedade e, muito menos, por nossas academias. No contexto da pandemia do coronavírus de 2020 esta situação só veio a se agravar ainda mais, com consequências imprevisíveis nos próximos tempos. O presente texto visa a descrever este fenômeno amplo e massivo tomando como referência a realidade brasileira atual, agravada enormemente pela pandemia da Covid-19, e questionar a falta de políticas públicas de imigração que promovam a defesa de direitos de migrantes e refugiados, segundo leis internacionais já referendadas pelo Brasil. É preciso superar o silenciamento das pessoas migrantes ignoradas pelo sistema mundial, apesar dos enormes esforços feitos por ACNUR e OIM, as agências internacionais da ONU que elaboram ações de monitoramento e proteção a essas populações, geralmente desamparadas e sujeitas a toda sorte de crimes. Na ótica dos autores, a questão das pessoas migrantes coloca em debate o sentido da democracia no Brasil e no mundo, e a necessidade da ampliação da noção de Direitos Humanos. Por fim, queremos reafirmar um conceito que pode nos ajudar a entender como é possível sobreviver em condições extremas como as descritas: trata-se da *resiliência cultural* como fator de afirmação da pessoa e de grupos sociais, e como fundamento para a construção de novas possibilidades de vida, remetendo nesse sentido à vivência da fé e da espiritualidade.¹

Migração: um fenômeno mundial e brasileiro

Roberto Marinucci, consultor permanente do Instituto Migrações e Direitos Humanos (IMDH), apoiado pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), com sede em Brasília, afirma que as migrações se constituem como um fenômeno internacional e massivo nos dias de hoje. É um dos lados obscuros da globalização que ignora o fator humano. O autor afirma que observamos “um crescimento cada vez mais capilar das migrações forçadas no mundo inteiro” (Marinucci, 2014, p. 7).

¹ Roberto Zwetsch já abordou o tema em artigo anterior publicado em MOREIRA, Alberto da Silva (Org.) *Religião, migração e mobilidade humana*. Goiânia: PUCGO, 2017, p. 125-139.

Segundo dados colhidos pelo ACNUR, na atualidade são mais de 79,5 milhões as pessoas deslocadas à força devido a perseguições, conflitos armados, crises ambientais, e situações que se configuram em graves violações de direitos humanos. Destes, 26 milhões são pessoas refugiadas, populações que são expulsas de suas terras em razão de guerras e outras formas de ocupação predatória. Essas guerras, porém, diferentemente do passado, mais do que o controle geográfico do território, visam ao domínio político e/ou econômico. Deste modo, como parece ser uma constante histórica, quem mais sofre é sempre a sociedade civil e nela os grupos mais vulneráveis. Marinucci observa que “nove em cada dez pessoas que morrem nesses conflitos são civis, principalmente mulheres, crianças e idosos”. Nesse contexto é que as populações civis se veem obrigadas a fugir de “seus territórios para sobreviver ou evitar violações hediondas de sua dignidade” (Marinucci, 2014, p. 8).

Considerando este panorama internacional, pode-se compreender algumas das razões que fizeram com que o Brasil se tornasse em anos passados um *país de refúgio*, tanto por sua tradição de acolhimento de migrantes e refugiados, quanto por algumas leis e acordos que favorecem a recepção de migrantes que chegam em situação extremamente precária, como alguns depoimentos a seguir citados podem comprovar. Nos últimos anos, o Brasil recebeu migrantes do Haiti, Senegal, Nigéria, Gana, Benin, Angola, Bangladesh, Índia, Palestina, mas também da Síria conflagrada num fluxo migratório que se intensificou especialmente a partir de 2010. Lamentavelmente, com o novo governo brasileiro a partir de 2019, esta tradição de acolhimento esmoreceu, prevalecendo uma lógica autoritária e xenofóbica dirigida especialmente por militares que alçaram os postos mais elevados nas áreas dos direitos humanos e da proteção a populações vulneráveis como indígenas, quilombolas e povos da floresta.

Em 2014 realizou-se em São Paulo – SP, a Conferência Nacional de Migrações e Refúgio, promovida pelo Ministério da Justiça, Ministério do Trabalho e Ministério das Relações Exteriores com o objetivo de “subsidiar a construção da Política Nacional sobre Migrações e Refúgio pautada nos direitos humanos” (Gaviria Mejía, Simon, 2015, p. 48). Na Conferência, foram muitas as

propostas que representantes de grupos espalhados em todo o país fizeram chegar às autoridades, entre elas: trâmites mais rápidos para o fornecimento de documentação, acesso à moradia, condições para aprendizado da língua portuguesa, facilidades para obter carteira de trabalho que permita a essas pessoas o acesso ao mercado formal. Por último, uma reivindicação familiar: auxílio para que as pessoas pudessem comunicar-se com suas famílias em seus lugares de origem. Como afirmou o haitiano Renel Simon: “Temos que ficar ligados com a família, manter contato, e é muito difícil fazer uma ligação. A gente sofre muito por isso” (Gaviria Mejía, Simon, 2015, p. 49). No início de 2019, essa situação mudou quando o presidente Bolsonaro abandonou o Pacto Global para Migração Segura, Ordenada e Regular, afirmando retoricamente em sua conta no Twitter que “o Brasil é soberano para decidir se aceita ou não migrantes” (Fernandes, 2019). Tal decisão fragiliza a condição das pessoas migrantes, principalmente as que possuem situação irregular, abrindo possibilidade de deportações coletivas e falta de equidade na análise de sua permanência no país (Spektor, 2019, p. 322–336).²

Migração e globalização: a injustiça estrutural do sistema mundial

A exponencial migração internacional dos nossos dias é produto do desenvolvimento desigual do capitalismo global do século 21. Quem mais sofre seus efeitos são as populações empobrecidas e mais vulneráveis que migram para sobreviver. A internacionalização do capital aliada à financeirização da economia tem relegado a plano secundário as questões que envolvem as populações mais frágeis, sobretudo do Sul global. O que se observa é que a geopolítica do capital reorganiza os territórios e deixa poucas alternativas aos

² O autor analisa a nova política externa adotada pelo governo Bolsonaro, que ele define como *diplomacia de ruptura*, e que definiu um alinhamento impensável nos governos de FHC e Lula à política externa dos EUA. Esta política terá impactos sérios nas relações com países árabes, mas principalmente com a China. Na América do Sul e Caribe, relações conflituosas com Cuba e Venezuela, o que indica graves restrições a recepções de migrantes.

países não desenvolvidos. Temos, então, conflitos internos, guerras civis, catástrofes ambientais, muitas delas provocadas pelo próprio desenvolvimento predatório e pelo assalto aos recursos naturais, mas também aumento da miséria, da pobreza e da degradação ambiental. Em certo sentido e do ponto de vista das populações atingidas e que não encontram mais condições para resistir, a migração forçada surge como uma das poucas alternativas de sobrevivência, às vezes, única, por mais dramática que seja e cheia de sofrimento. Em muitos casos, a migração ocorre junto com a morte de milhares de pessoas, seja na fronteira do México com os EUA, ou nas margens do Mediterrâneo, quando populações africanas desesperadas fogem para a Europa como única tábua de salvação. Não por acaso, manifestações de solidariedade do Papa Francisco a estas populações chamaram a atenção do mundo e de importantes autoridades, especialmente quando de sua visita à ilha de Lampedusa, onde celebrou missão numa das praias em que aportavam as frágeis embarcações atulhadas de gente.

Como lembra Marinucci (2014, p. 9), trata-se nesses casos não apenas de sobrevivência física, mas também social e cultural, de modo a garantir vida e dignidade. O capitalismo financeiro contemporâneo se fecha a esta realidade. Os interesses da elite mundial estão noutro lugar. Seu deus é o dinheiro, considerado sagrado, cujo valor não se compara a seres humanos que morrem como peças descartáveis e necessárias para a “saúde” do sistema.³ Como escreveu o economista brasileiro Paulo Nogueira Batista Júnior, vice-presidente do Novo Banco de Desenvolvimento de 2015 a 2017,

os políticos, ou muitos deles, se acostumaram a operar dentro do sistema atual. Os donos do dinheiro, por sua vez, teriam algum interesse prático em mudá-lo? O que se conhece como democracia – e não só no Brasil – é muito mais plutocracia do que qualquer outra coisa. Por mil canais legais, cinzentos ou até abertamente ilegais, o dinheiro dá as cartas. Distorce e manipula informações. Determina

³ Na teologia latino-americana há anos se vem denunciando esta prevalência dos interesses do capital em relação aos seres humanos e ao meio ambiente. Cf. Assmann, Hinkelammert, 1989; Sung, 1998; Boff, 1995; Zwetsch, 2015.—

as decisões políticas e a alocação dos recursos públicos. Compra, compra e compra. Para os que não têm dinheiro, o jogo é, obviamente, desigual (Batista Jr., 2017).

Esse é um sistema de barbárie, no qual a subjetividade concreta e encarnada é trocada por abstrações sociais, comumente usadas para compor um discurso alienante, tecnificado e exógeno à realidade das pessoas. Nesse contexto barbarizado, quando a fome desse falso deus pede sacrifícios, as pessoas migrantes, por serem as mais vulneráveis, são submetidas a abusos e exploração; pressionadas pelo frágil *status* de migrante e pelo medo da deportação, muitas delas cedem ao recrutamento antiético, fruto das lacunas na governança sobre migração. Essa situação é tão sensível que a Organização Internacional para as Migrações (OIM) publicou, no dia 8 de junho de 2020, novas orientações sobre a regulamentação do recrutamento internacional e a proteção dos trabalhadores migrantes.⁴

O Prêmio Nobel de Economia (1998) Amartya Sen desmonta a ideologia do sistema propagandeada diuturnamente nos grandes jornais da mídia brasileira ao defender uma ideia de justiça que se contrapõe aos ditames dos bancos e grandes corporações. Em um livro magistral, *A ideia de justiça*, Sen distingue duas ideias de justiça; a *justiça transcendental* da lei objetiva que tem a pretensão de expressar a justiça ideal e a *justiça comparativa* que parte das relações concretas da vida e que se pode definir como a justiça possível, negociada a cada caso (Sen, 2011, p. 31-57). Nesse segundo sentido, a justiça não pode ser cega, ela tem que olhar para as relações realmente existentes, não podendo “ser indiferente às vidas que as pessoas podem viver de fato. A importância das vidas, das experiências e realizações humanas não pode ser substituída por informações sobre instituições que existem e pelas regras que operam”. Sen completa este argumento afirmando que o que importa mesmo são “as vidas que as pessoas conseguem – ou

⁴ O documento The Montreal recommendations on recruitment: a road map towards better regulation pode ser acessado no sítio: <<https://publications.iom.int/books/montreal-recommendations-recruitment-road-map-towards-better-regulation>>. Acesso em: 23.06.2020.

não viver” (Sen, 2011, p. 48). Na crise global do sistema capitalista devido à pandemia da Covid-19 em 2020, tal constatação feita por Amartya Sen faz todo o sentido, mas definitivamente, esta não é a justiça do sistema capitalista⁵, aqui ou alhures!

No caso das migrações internacionais que vem comprometendo a vida de milhões de pessoas, é esta segunda acepção que nos interessa, se queremos defender e lutar pela vida. Pois, é esta justiça *relacional* que nos conduz a vários outros aspectos da justiça que se apresentam nos gritos de muitos grupos humanos nos dias de hoje: justiça cultural, justiça econômica, justiça social, justiça ambiental (a Terra tem direitos, sim, como o Equador reconheceu ao consagrar este princípio em sua atual Constituição e que é resultado da luta de séculos dos Povos Indígenas. O mesmo se deu na Constituição boliviana). Aqui se poderia juntar também a justiça nas relações religiosas ou a partir da fé (só para recordar, Jesus ensinou que o sábado é para o ser humano e não o ser humano para o sábado – Marcos 2, 27s).

Do ponto de vista econômico, pode-se mencionar aqui a análise do capitalismo financeiro do século 21 como o fez, por exemplo, Thomas Piketty desde uma nova abordagem das questões de concentração de renda e distribuição da riqueza a partir de dados oficiais de diversos governos. Em seu consagrado livro *O capitalismo do século XXI*, ele desnudou – de certo modo – o falso discurso dos ajustes econômicos, que o neoliberalismo vem proclamando há décadas e que novamente se apresenta no Brasil como a solução dos nossos problemas de crescimento e desenvolvimento (Piketty, 2014). O que Piketty demonstrou é que neoliberalismo triunfante se mostrou em cada caso um projeto fracassado e sobremodo injusto. De nossa parte, acrescentaríamos o adjetivo cruel diante dos gravíssimos problemas que enfrentamos

⁵ A morte por asfixia do cidadão negro norte-americano George Floyd recentemente nos EUA escancarou ao mundo inteiro quão incrustado no sistema policial daquele país está o racismo. O país viveu uma onda nacional de protestos em que se uniram populações negras e não negras sob o sintomático *slogan* “Vidas negras importam”. A repercussão deste caso e de outros que se seguiram tiveram impacto até mesmo no período eleitoral norte-americano. Também no Brasil houve passeatas e atos públicos com o mesmo *slogan* (vidas negras importam), questionando o modo como a sociedade tem fechado os olhos para a violência policial contra a população negra.

como humanidade no mundo atual. Nunca tivemos uma tamanha concentração de riqueza em tão poucas mãos a par de uma crescente miséria no mundo inteiro, mesmo nos países afluentes como os EUA, situação agravada hoje pela crise ambiental que tem a ver com a forma como se abusa dos recursos naturais em todo o planeta. Só para mencionar uma das conclusões de Piketty, a desigualdade não se resolve com ajustes econômicos, mas com melhor distribuição das riquezas. Os dados do IBGE sobre a desigualdade no Brasil em 2019 confirmam seu aumento, pois os 10% mais ricos da população detêm 43% da riqueza do país. Como os dados sobre a desigualdade são divulgados anualmente, somente em 2021 saberemos concretamente a extensão do impacto da pandemia do novo coronavírus (o SARS-CoV-2) sobre a economia concreta. Contudo, a Pnad Contínua (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios), que durante a pandemia está fazendo as consultas por meio telefônico, tem coletado informações sobre trabalho e renda, revelando uma tendência clara: o aumento do fosso entre os maiores rendimentos e os menores, num valor que chega a 180 vezes. Quando essas informações são lidas a partir do recorte de raça e gênero, percebe-se um aumento ainda maior da desigualdade.

Migração e relações interculturais: uma questão de relacionamento e visão de mundo

A migração internacional fez emergir um novo paradigma nas relações entre as pessoas, grupos, comunidades. É o que se tem denominado, desde pesquisas que se aprofundaram na América Latina nos últimos anos, de *paradigma intercultural*. Superando outras concepções como multiculturalidade (tolerância), metaculturalidade (cultura universal), superculturalidade (hierarquia) ou transculturalidade (hibridismo), o paradigma intercultural surge vinculado à crítica ao colonialismo e à história da opressão de povos e culturas. Ele permite refletir criticamente sobre a diversidade étnico-cultural que caracteriza a vida no mundo globalizado e desigual de hoje. Como o formulou o filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt, interculturalidade designa “aquela

postura ou *disposição* pela qual o ser humano se capacita para e se habitua a viver ‘suas’ referências identitárias *em relação* com os chamados ‘outros’ [...] compartilhando-as em convivência com eles. [...] uma atitude que abre o ser humano e o impulsiona a um processo de *reaprendizagem* e recolocação cultural e contextual” (Fornet-Betancourt, 2004, p. 13).

Por isto é que se pode afirmar que as relações com migrantes supõem uma superação de posicionamentos etnocêntricos e xenófobos, exigindo uma abertura para com o outro que nos proporciona uma nova experiência humana, uma reaprendizagem das relações culturais e um novo posicionamento no mundo, calcada não na violência, mas na convivência, na solidariedade e no respeito às pessoas e suas formas de ser e viver. É este reposicionar-se no mundo que proporciona a experiência humanamente enriquecedora do diálogo intercultural, que aguça a capacidade de nos relacionarmos com o diferente e a ouvir o outro nos seus termos. Tal diálogo permite exercer um olhar crítico e autocrítico a partir de uma atitude de humildade intelectual aliada à curiosidade pelo outro. Tal diálogo visa ao empoderamento das pessoas e grupos em situação de marginalidade, pobreza e exclusão econômica, social ou étnico-cultural. Como Zwetsch escreveu anteriormente, o paradigma intercultural refere-se à “busca conjunta de um projeto inédito de diálogo ou conversação mutuamente relevante, compromissiva e libertadora, mediante uma negociação simbólica e política [...o que] pressupõe a capacidade para a negociação dos saberes, a capacidade de aprender com o outro, num intercâmbio sugestivo, crítico e criativo” (Zwetsch, 2015a, p. 125). Ele implica o exercício do carisma da mediação cultural e suas exigências práticas: “domínio de diferentes idiomas, capacidade para o diálogo intercultural e o exercício da tradução, superação de preconceitos, abertura pessoal e curiosidade científica para as diferenças, além do preparo incondicional para a vivência da compaixão e do cuidado” (Zwetsch, 2015a, p. 126). Entendemos que este é o paradigma que melhor nos capacita para uma relação produtiva, generosa e mutuamente satisfatória com as pessoas migrantes de todos os cantos do mundo que vem ocorrendo ao Brasil.

Resiliência cultural: um caminho de reconstrução da vida pessoal e social

Aqui fazemos referência à pesquisa de Susana María Rocca, que em sua tese pesquisou grupos de jovens que sofreram traumas, fazendo a pergunta pelo que fez com que muitos deles conseguissem reconstruir suas vidas e assim pudessem retomar suas trajetórias e dignidade humana. Ela descobriu que muitos dos jovens entrevistados passaram por um processo de resiliência, isto é, conseguiram se recuperar e seguir em frente na vida depois de um trauma ou uma situação de forte estresse. A resiliência implica, pois, desenvolver a capacidade de resistir a situações críticas, sobrepondo-se a elas e reconstituir-se da melhor maneira possível (Rocca, 2013, p. 27). A autora defende uma abordagem plural da resiliência e considera que diversos fatores contribuem para esta capacidade que não é inata nas pessoas: a capacidade individual de superar adversidades, o tipo de personalidade, o desenvolvimento da resiliência como processo dinâmico comportamental ou psíquico (Rocca, 2013, p. 29). Uma conclusão primeira é que o paradigma da resiliência promove “o desenvolvimento das características próprias da pessoa e da comunidade e das soluções positivas propostas pela pessoa ferida” (Rocca, 2013, p. 31). Assim, um processo de resiliência supõe, após uma situação de grave risco que ameaça destruir a pessoa, uma retomada da vida que permite reaprender e redefinir a vida a partir de novas experiências, mesmo após forte sofrimento (Rocca, 2013, p. 32).

O que nos interessou nessa pesquisa é que a resiliência não se resume a pessoas, mas pode se estender a grupos ou comunidades. Segundo Rocca, os processos de resiliência “podem ser estimulados mediante o apoio de pessoas ou instituições (família, Igreja, escola, centro de saúde, organizações ou associações sociais ou políticas, etc.), que motivam a ativação das capacidades de superação das dificuldades” (Rocca, 2013, p. 37). É este aspecto mais social ou coletivo que nos parece explicar como pessoas migrantes conseguem sobreviver na diáspora, em lugares estranhos, sem possibilidades de viver plenamente suas histórias pessoais ou culturais. O depoimento de Charly Kongo, um cidadão da República do Congo que encontrou refúgio no Brasil, é exemplar e dramático,

ao mesmo tempo (Kongo, 2014, p. 103-108). Sua narrativa da violência que se abate sobre certas regiões do país, sobretudo contra populações pobres, contra mulheres e crianças, é de estarrecer. O que acontece com algumas comunidades e etnias, como com os pigmeus, ele classifica como genocídio em andamento. Ele se sente profundamente agradecido pelo acolhimento que recebeu no Brasil. Para Kongo, cada pessoa que é recebida no Brasil “significa que mais do que uma vida foi salva. Além da vida da pessoa refugiada, a sua família também é salva. Aqui no Brasil, podemos trabalhar, reconstruir nossas vidas e ajudar nossas famílias” (Kongo, 2014, p. 107). Ele completa afirmando que esta nova possibilidade que se abre para ele e tantos outros refugiados e migrante é a “nossa chance de construir uma democracia, ainda que seja feita de fora. É nossa chance de [...] dar alguma esperança a nossos irmãos e irmãs. Somos refugiados de uma guerra terrível, uma das mais violentas do mundo” (Kongo, 2014, p. 107). Para ele, fugir e refugiar-se é deixar para trás “o medo, a violência, a fome”.

Como acolher migrantes: solidariedade a partir da sociedade civil e das comunidades de fé

Por último, gostaríamos de mencionar duas experiências nascidas do encontro de culturas no Rio Grande do Sul. A primeira com um migrante do Haiti, Renel Simon, que decidiu sair do seu país por total falta de condições para trabalhar, estudar e construir sua vida. Ele entrou no Brasil por Tabatinga – AM, em 2012, valendo-se da decisão do governo brasileiro de conceder documentos provisórios num acordo internacional entre o Haiti e o Brasil, após visita da Presidenta Dilma Rousseff àquele país. Num trabalho biográfico conduzido pela antropóloga Margarita Rosa Gaviria Mejía, da Univates de Lajeado – RS, Renel narra aspectos de sua vida desde a infância, vida familiar, estudos até chegar ao Brasil. Aqui ele se revelou uma liderança entre os seus conterrâneos. Depois de chegar no RS para trabalhar em indústrias alimentícias no Vale do rio Taquari, ele acabou se tornando uma espécie de *mediador cultural* entre seus conterrâneos, que vivem e trabalham em Lajeado e cidades vizinhas, e empresários que contratam migrantes para serviços duros que nem sempre são aceitos por

trabalhadores/as brasileiros/as. Isto acontece especialmente nas indústrias de embutidos, os frigoríficos, onde as pessoas geralmente trabalham em ambientes muito frios (Gaviria Mejía, Simon, 2015, p. 41–57).⁶

Renel Simon mostrou-se uma pessoa com rara capacidade de resiliência, pois não se deixou abater em muitos momentos difíceis pelos quais passou na sua curta permanência no Brasil. Com pouco mais de um ano conseguiu trazer a esposa, filha e filho ao Brasil, o que lhe proporcionou uma vida um pouco mais estável. Entre outros motivos, para tal estabilidade, ele menciona sua participação numa pequena igreja pentecostal, onde se tornou liderança na comunidade formada exclusivamente por haitianos, juntamente com outro compatriota a quem ele assessora. Para Simon, a participação na comunidade de fé se tornou um fator de ajuda mútua, de fortalecimento das relações, das amizades, de reunir forças para enfrentar as dificuldades. Ele afirmou: “Os cultos são importantes para nós haitianos evangélicos, por nossa fé cristã”, porque neles oram, pregam e cantam. A igreja serve assim como fator de união entre os haitianos, uma vez que na cidade quase todos participam dessa comunidade.

Um fato, entretanto, chamou a atenção na história de Renel Simon. Há na cidade uma tradicional comunidade de evangélico-luteranos. Nessa comunidade, algumas senhoras formaram um grupo de diaconia, que é a forma como luteranos concebem o serviço cristão de assistência e apoio a pessoas em dificuldade. Senhoras do grupo conheceram nas ruas da cidade algumas pessoas haitianas e com elas estabeleceram relações de amizade e apoio, passando a realizar visitas em alguns casos. Certo dia, Renel e seus companheiros programaram uma reunião entre migrantes com a finalidade de fortalecer a constituição de uma Associação e perguntaram ao pastor da comunidade se eles poderiam reunir-se no salão da igreja luterana. O pastor consultou a sua diretoria e,

⁶ Durante a disseminação da pandemia do Covid-19 pelo interior do país, muitos frigoríficos tiveram que ser fechados temporariamente devido ao alto índice de trabalhadoras e trabalhadores infectados. Até mesmo pessoas indígenas no RS, SC e MS foram infectadas nesses ambientes de trabalho pelo fato de as empresas não adotarem as medidas de segurança do trabalho recomendadas. Cf. Oliveira, 2020.

aprovado o uso do recinto, no dia determinado reuniram-se mais de cem pessoas, na maioria haitianos. A senhora do grupo que nos narrou o fato fez a seguinte observação sobre o significado daquela reunião para a comunidade de fé: “Pastor, o senhor não imagina como aquela reunião foi importante para o povo da nossa comunidade. Pela primeira vez o salão estava cheio de pessoas negras. E que falavam várias línguas e que se reuniram para se organizar por si mesmas. A nossa comunidade de repente se deu conta de uma situação que atinge a vida dessas pessoas e passou a compreender melhor o que significa ser migrante, ter de deixar o próprio país para conseguir melhorar de vida. Foi uma bênção para a nossa comunidade aquela reunião”.⁷

Uma segunda experiência vem da cidade de Caxias do Sul – RS, onde a Congregação das Irmãs Scalabrinianas mantém um trabalho de mediação intercultural com migrantes há vários anos. Esse trabalho busca “fomentar não apenas o reconhecimento dos diferentes grupos culturais nas comunidades migrantes, mas em especial, fomentar os elos entre as culturas, favorecendo a interação, o encontro, as trocas entre as culturas e tradições, através do diálogo intercultural e inter-religioso” (Gonçalves, Camelo, 2018). Em depoimento da irmã Maria do Carmo dos Santos Gonçalves, nota-se o aprendizado que tem feito em mais de cinco anos de acolhimento e convivência especialmente com migrantes do Senegal e que professam a fé muçulmana. Para a irmã, o encontro entre a comunidade católica e este significativo grupo de fiéis muçulmanos no Brasil tem sido muito frutífero, uma vez que ajuda a superar desconfianças mútuas, preconceitos e a crescer no respeito ao outro e à fé do outro. Um dos momentos mais fortes desse aprendizado foi quando os senegaleses solicitaram às irmãs o uso do espaço do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM), onde essas pessoas acorriam para vários serviços que lá se oferecem (por exemplo, ajuda para trâmites de documentos, creche para as crianças, aulas de português e informática, cursos para as mulheres, entre outros) para a realização de um evento religioso

⁷ Depoimento pessoal que foi dado a Roberto Zwetsch numa reunião realizada na sede da Fundação Luterana de Diaconia, na cidade de Porto Alegre, em maio de 2017, em que participaram migrantes do Haiti, do Senegal e outros países.

muçulmanos numa das datas importantes do seu calendário litúrgico.⁸ A resposta positiva das irmãs estreitou ainda mais os laços dos senegaleses com a comunidade scalabriniana, que vem se tornando uma referência no atendimento a migrantes em todo o RS. Isto porque a ação solidária foi construída numa clara opção de “ser com”, na qual as pessoas migrantes são protagonistas efetivas, superando a metodologia do “fazer para” e abrindo espaço para um aprendizado coletivo de superação de possíveis diferenças, ambiguidades e contradições próprias das relações humanas.

Estes são exemplos positivos que podem servir como questionamento para atitudes xenofóbicas como temos assistido no Brasil nos últimos anos, tristemente fomentadas atualmente pelo próprio presidente do país, que parece desconhecer a legislação brasileira em relação a migrantes ou a menospreza abertamente. Vivemos tempos difíceis, impregnados pelas marcas de uma barbárie nas relações sociais, tanto internamente, no país, como na relação com outras sociedades. Recentemente, o próprio ex-ministro da Educação fez declarações francamente racistas ao povo chinês⁹, razão pela qual ele deverá enfrentar possível processo judicial.

Diferente dos absurdos provenientes do atual governo, os exemplos de diálogo cultural registrados nesse artigo demonstram que “a cultura é a materialização da vida subjetiva” (Saldanha, Echeverria, 2016, p. 81) na qual todo ser humano está inserido, de forma que não se pode dissolver os laços que nos unem ao chão comum da vida, para usarmos uma metáfora do filósofo Michel Henry (2009, p. 202). O acolhimento e o encontro de culturas dizem respeito à afirmação da humanidade como uma e mesma comunidade de pessoas viventes. Assim, é enquanto comunidade que nos deparamos com o desafio que emerge do fenômeno das migrações.

⁸ Para uma visão do trabalho do CAM e sua busca por contatos com o país de origem do grupo de senegaleses de Caxias do Sul, cf. Ndiaye, Moojen, Gonçalves, 2015.

⁹ Ministro da Educação posta mensagem enigmática com referências à China. *Poder*, v. 360, n. 4, 2020. Disponível em: <<https://www.poder360.com.br/governo/ministro-da-educacao-posta-mensagem-enigmatica-com-referencias-a-china/>>. Acesso em: 23.06.2020.

Conclusão

A situação das pessoas migrantes revela uma realidade cheia de sofrimento, de enormes dificuldades, de experiências traumáticas quando fogem de seus países para simplesmente sobreviverem e garantirem um mínimo de dignidade para a vida. As leis brasileiras que permitem o acolhimento de refugiados e migrantes oferecem um argumento legal e social para reafirmarmos a nossa luta pelo aprofundamento da democracia no Brasil, principalmente quando os retrocessos democráticos estão cada vez mais evidentes. Diversas manifestações de xenofobia e racismo conspiram contra estas leis e a própria democracia, que sabemos ser extremamente frágil no país. A presença e a contribuição de migrantes à sociedade brasileira abre um espaço de aprendizagem e de nova compreensão do ser humano e suas necessidades de vida digna. Nesse contexto, o paradigma intercultural – como aceitação do outro e como exercício do diálogo e a disposição para o compromisso de caminhar com o outro – se torna importante fator de resiliência cultural. A par desses motivos, o desafio que se coloca diante das comunidades de fé é o de serem capazes de dedicar-se ao diálogo intercultural, fazendo com que os recursos da espiritualidade e de convivência religiosa sejam abertos e solidários para com as pessoas migrantes, que hoje vivem em situações limites da vida. A partir do hino cristológico de Filipenses 2, 5-11, podemos apostar numa relação de esvaziamento de qualquer autocentrismo ou etnocentrismo autoritário, para estar com o outro migrante, transformando quem já foi estranho em conhecido e familiar, para ser, com eles, comunidade de vida e de construção de um futuro digno de seres humanos.

O fenômeno das migrações vai se tornar ainda mais forte nos próximos anos, especialmente devido às consequências da pandemia que atingiu o mundo inteiro em 2020. Por isso, afirmamos aqui que as atitudes positivas que soubermos desenvolver em relação às pessoas migrantes que buscam refúgio no Brasil, assim como o aprendizado que realizarmos na relação com esses grupos, irá, certamente, repercutir na reconstrução das relações sociais como um todo num país que vive uma profunda crise social, sanitária, econômica, política e cultural.

Referências bibliográficas

- ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- BATISTA JR., Paulo Nogueira. Dinheiro compra tudo (2017). *Zero Hora*. Porto Alegre, 27-28.05.2017. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/colunistas/paulo-nogueira-batista-jr/noticia/2017/05/dinheiro-compra-tudo-9801215.html>> . Acesso em: 22.05.2020.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.
- FERNANDES, Talita. Bolsonaro diz que Brasil é soberano para decidir sobre migração após saída de pacto global (2019). *Folha de São Paulo*. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/01/bolsonaro-diz-que-brasil-e-soberano-para-decidir-sobre-migracao-apos-saida-de-pacto-global.shtml>> . Acesso em: 20.10.2020.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidade. Crítica, diálogo e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.
- GAVIRIA MEJÍA, Margarita Rosa; SIMON, Renel. *Sonhos que mobilizam o imigrante haitiano: biografia de Renel Simon*. Lajeado: Univates, 2015.
- GMAINER-PRANZL, Franz; JACOBSEN, Eneida. *Teologia Pública. Deslocamentos da teologia contemporânea*. v. 5. São Leopoldo: Sinodal, EST/Capes, 2015.
- GONÇALVES, Maria do Carmo dos Santos; CAMELO, Juliana. CAM. A experiência com migrantes muçulmanos em Caxias do Sul. In: ZWETSCH, Roberto E. (Coord.) *Como trabalhar com migrantes a partir da comunidade de fé*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2018 (recurso digital).
- HENRY, Michel. *Fenomenología material*. Madrid: Encuentro, 2009.
- HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti (Org.). *Migrações internacionais. O caso dos senegaleses no sul do Brasil*. Caxias do Sul: Belas-Letras, 2015.
- KONGO, Charly. Nosso apelo aos irmãos e irmãs brasileiras. *Refúgio, migrações e cidadania. Caderno de Debates*, v. 9, p. 103-108, 2014.
- MARINUCCI, Roberto. Apresentação. *Refúgio, migrações e cidadania. Caderno de Debates*, v. 9, p. 7-12, 2014.
- MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). *Religião, migração e mobilidade humana*. Goiânia: PUCGO, 2017.
- NDIAYE, Abdou Lahat; MOOJEN, Vanessa Perini; GONÇALVES, Maria do Carmo dos Santos. Teranga! Impressões construídas numa viagem ao Senegal. In: HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti (Org.). *Migrações*

internacionais. O caso dos senegaleses no sul do Brasil. Caxias do Sul: Belas-Letras, 2015, p. 263-284.

OLIVEIRA, Rafael. Contaminação de indígenas em Dourados partiu de frigorífico da JBS. Agência Pública. 10.06.2020. Disponível em: <<https://apublica.org/2020/06/contaminacao-de-indigenas-em-dourados-partiu-de-frigorifico-da-jbs/>>. Acesso em: 02.09.2020.

PIKETTY, Thomas. *O capitalismo do século XXI*. Trad. Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

_____. A dinâmica implacável da desigualdade. Entrevista concedida a Alice Béja e Marc-Oliver Padis. *Carta Capital*, p. 72-80, 2014.

REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Reforma: tradição e transformação*. São Leopoldo: Sinodal, EST, Capes/CNPq, 2016.

ROCCA, Susana María. *Resiliência, espiritualidade e juventude*. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

SALDANHA, Marcelo Ramos; ECHEVERRIA, Henrique. Cultura e o chão comum da vida. *Humanística e Teologia*, v. 58, p. 77-85, 2016.

SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. Trad. Denise Bottmann; Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

SINGER, André et al. *Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Cia. das Letras, 2019.

SUNG, Jung Mo. *Desejo, mercado e religião*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

ZWETSCH, Roberto E. (Org.). *Conviver. Ensaios para uma teologia intercultural latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2015a.

_____. Pobreza e riqueza diante dos cenários urbanos: deslocamentos na teologia latinoamericana a partir da perspectiva intercultural. In: GMAINER-PRANZL, Franz; JACOBSEN, Eneida (Orgs.). *Teologia Pública*. Deslocamentos da teologia contemporânea. v. 5, São Leopoldo: Sinodal, EST, 2015b, p. 79-122.

3



MIGRAÇÃO NA BÍBLIA E NO ALCORÃO Perspectivas para o diálogo inter-religioso nos tempos atuais

Rocío Cortés Rodríguez

Introdução

O pluralismo religioso latino-americano atual representa amplamente a interação humana e a mobilidade no território. Um dos eventos mais significativos nesta questão foi a chegada de Cristóvão Colombo e suas tripulações à América em 1492. A chegada de Colombo trouxe consigo inúmeras expedições ao território onde colonizadores e evangelizadores, em ato migratório, se instalaram em terras americanas. Foi nessa época que missionários, vindos de várias cidades da Europa, trouxeram o cristianismo para a região. Há quem até postule que o Islã e o Judaísmo também teriam chegado às nossas terras naquela época (Cook, 2015).¹ Séculos depois, as ondas migratórias

* Agradecimentos especiais a Peter Casarella, Gabriel Reynolds e Marco Strona que, a partir de suas áreas de trabalho e com olhar atento, generosamente contribuíram para esta publicação.

¹ Karoline Cook argumenta que, apesar de os chamados “novos cristãos” ou “mouriscos”, ou seja, judeus ou muçulmanos da Península Ibérica que se converteram ao cristianismo, estarem proibidos de entrar em terras americanas, ainda assim teriam chegado ao continente, principalmente por serem bons comerciantes e tradutores e, portanto, úteis para a empresa conquistadora (Cook, 2015).

continuaram sendo as mais conhecidas as da Europa (Biblioteca Nacional, 2018)² e do Oriente Médio (Caro, 2010).³ Na atualidade, a América Latina continua abrindo suas portas aos estrangeiros de diferentes cantos do planeta e com eles e elas o mapa religioso de cada país continua se diversificando.

Neste artigo, examinaremos algumas características bíblicas e corânicas que se referem à mobilidade humana. Acreditamos que uma base teológica das Sagradas Escrituras de cada tradição oferece elementos significativos para a compreensão do universo religioso tanto dos nossos migrantes como daqueles que são chamados, pela sua fé, a uma hospitalidade especial para com os estrangeiros e estrangeiras. Paralelamente, reconhecemos que a religião se apresenta como uma ferramenta fundamental para promover o encontro entre pessoas de diversas origens sociais, culturais e religiosas. Terminamos este tópico com um olhar esperançoso sobre a hospitalidade, o diálogo inter-religioso e a prática do Raciocínio com base nas Escrituras nos desafios atuais da migração.

Migração nas origens do Cristianismo e do Islã

Começamos citando os conceitos de evangelização no Cristianismo e da Hégira no Islã, que, sem serem exatamente iguais, expressavam como a mobilidade humana não é um fenômeno desconhecido para essas religiões, mas, pelo contrário, ambas as tradições, de caráter universal, cresceram historicamente graças à migração de seus fiéis.

No cristianismo, o próprio Jesus, do início ao fim do seu ministério, proclamou a Boa Nova de Deus e também encorajou seus seguidores a fazê-lo. O Evangelho de Lucas informa que é

² No Chile, por exemplo, são conhecidas as ondas migratórias alemãs entre 1850 e 1910 no sul do país. Biblioteca Nacional - Memória Chilena, "Colonización Alemana en Valdivia y Llanquihue (1850-1910)", 2018. Disponível em: <<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-676.html>>. Acesso em: 20.04.2020.

³ Uma importante onda migratória ocorreu na segunda metade do século 19, quando habitantes do Império Otomano teriam se mudado para países latino-americanos. Essa migração é particularmente relevante para o nosso tema, pois esse deslocamento contribuiu para a chegada não só de cristãos, mas também de judeus e muçulmanos à região. Ver também: Caro, 2010, p. 19.

Jesus quem explica sua missão de anunciar a Boa Nova em outras cidades “porque para isso foi enviado” (Lc 4, 43b). O Evangelho de Marcos, por sua vez, mostra um Jesus que percorre as aldeias vizinhas ensinando e envia seus discípulos de dois em dois para pregar. Ele também diz que para esta missão eles devem trazer o que é justo e necessário, ou seja, uma bengala, uma túnica, sandálias e nada de comida ou dinheiro. Diz-lhes que serão estranhos e que devem ficar em lares onde eles e a sua mensagem são bem-vindos (Mc 6, 7-12). Noutra ocasião, Jesus diz aos seus discípulos “Garanto-vos que todos os que saem de casa, irmãos, irmãs, mãe, pai, filhos ou terras por mim e pela Boa Nova, receberão no tempo presente cem vezes mais em casas, irmãos, irmãs, mães, filhos e terras, embora com perseguições, e logo receberá a vida eterna no mundo vindouro” (Mc 10, 29-30). O anúncio da Boa Nova é central para o Evangelho, tanto que a última experiência de Jesus ressuscitado com os onze apóstolos corresponde ao envio, no qual ele os ordena “a percorrer o mundo e anunciar a Boa Nova a todas as criaturas. Quem crer e for batizado será salvo, mas quem não crer será condenado” (Mc 16, 15-16 também em Mt 28, 18-20). A atividade missionária é, portanto, universal e sacramental, pois quem crê deve ser batizado em sinal de aceitação da mensagem de Jesus.

A universalidade da Mensagem e a intensa atividade evangelizadora dos discípulos de Jesus naquela época contribuíram não só para o crescimento da nascente comunidade cristã, mas também para a diversificação do cristianismo. Isso se reflete fortemente na conhecida disputa entre Pedro e Paulo a respeito da incorporação dos pagãos – novos cristãos do mundo helênico – à comunidade. Até então, os primeiros cristãos vinham de um grupo judeu com pequenas diferenças religiosas.⁴ Na discussão de Pedro e Paulo, percebem-se as complexidades que o caráter universal do cristianismo trazia consigo, já que o principal ponto de inflexão na discussão foi estabelecer se a incorporação dos

⁴ Entre essas diferenças, Virgilio Elizondo destaca a distinção entre os judeus mestiços da Galiléia e os mais assimilados de Jerusalém como parte da primeira comunidade cristã, que teria, desde o início, diversificado a comunidade nascente. Ver também: Elizondo, 2000.

pagãos à comunidade deveria incluir um passo prévio através da religião judaica – ao qual os seguidores de Jesus pertenciam até aquele momento – e assim ser circuncidados, ou fazer parte da comunidade sem antes passar pelos ritos do judaísmo. Sem entrar em detalhes já conhecidos, sabemos que a posição de Paulo, a favor da incorporação dos pagãos sem ter que passar pelo judaísmo, prevalece (Hch 15, 6-33). Este episódio do início da vida da Igreja recorda-nos os desafios e as complexidades da evangelização, que, sendo de natureza universal, foi realizada em diversos lugares, mesmo desde os estágios germinativos do cristianismo.

No caso do Islã, a Hégira é sinônimo de migração e se refere à partida do Profeta Muhammad junto com Abu Bakr e alguns de seus seguidores da cidade de Meca para a cidade de Yatrib, atualmente Medina, no ano 622. Este evento é de extrema importância para a comunidade muçulmana, pois marca o início do Islã e também o início do calendário islâmico.⁵ Em Medina, foi também o lugar e a época em que o Islã se tornou uma religião com regras comunitárias e onde as leis islâmicas também foram aplicadas (Reynolds, 2012, p. 32). A Hégira simboliza igualmente a ideia de expansão do Islã como religião, já que constitui um novo ponto de partida na divulgação dos ensinamentos do Alcorão.

De acordo com a tradição, o Profeta Muhammad deixa a cidade de Meca devido a uma ameaça de morte de um membro da tribo Quraysh. Uma vez em Medina, após a Batalha de Uhud, o segundo maior confronto entre o povo de Meca e a tribo judaica dos Quraysh, Maomé acusa a tribo judia Banu Nadir de colaborar com a tribo dos Quraysh contra ele. Depois disso, Muhammad convocou uma expedição contra o Banu Nadir. Como resultado, os seguidores de Muhammad cortaram e queimaram as palmeiras da colheita de Banu Nadir, resultando na rendição dos judeus ao Profeta Muhammad, que os mandou para o exílio assim como Banu Quraysh (Reynolds, 2012, p. 45). De fato, é em Medina onde o Profeta Muhammad, que até então havia se desenvolvido como

⁵ Observe que no calendário islâmico um ano é equivalente a doze ciclos ou anos lunares, e não à rotação da Terra ao redor do sol, portanto, é mais curto do que o ano indicado no calendário gregoriano.

profeta e pregador, desenvolve suas habilidades políticas servindo como líder político, estrategista militar e guerreiro (Zeitlin, 2007, p. 10).

Os parentes e seguidores do Profeta Muhammad que migraram de Meca para Medina durante a Hégira são chamados de *al-Muhajirun* ou Os Emigrantes, que também são considerados os primeiros convertidos ao Islã. No Alcorão, particularmente na surata 16, As Abelhas, encontra-se o seguinte: “Quanto àqueles que migraram pela causa de Deus, depois de terem sido oprimidos, apoiá-los-emos dignamente neste mundo, e, certamente, a recompensa do outro mundo será maior, se quiserem saber”.⁶

Essa sura, em sua maior parte, corresponde às revelações ocorridas em Meca pouco antes da Hégira. O versículo que foi citado acima confirma que o processo migratório dos seguidores de Allah foi realizado por causa do tratamento hostil e que, portanto, os obrigou a sair/mudar de um lugar para outro. Neste caso, da cidade de Meca até Medina. Em Tafsir al-Jalalayn, os exegetas argumentam ainda que aqueles que emigram por causa de Allah, para estabelecer sua religião, serão altamente recompensados tanto aqui e agora como no paraíso. Pelo contrário, os crentes ou os que ficam para trás, sem emigrar, se conhecessem a grande recompensa que os espera, então também seguiriam aqueles que já o fizeram (Al-Jalalayn, 2008, p. 239). O Alcorão, portanto, mostra grande apreço por aqueles que se esforçam para emigrar por causa de Allah. Na mesma linha, o Alcorão 9:20 informa que “os fieis que migrarem e sacrificarem seus bens e suas pessoas pela causa de Deus obterão maior dignidade diante de Deus e serão os ganhadores”. Aqueles que contribuem ativamente para a causa de Allah são aqueles que desfrutaram de um status melhor perante Deus. Desta forma, vemos como a ideia de migrar é reforçada não só a partir da história dos primórdios do Islã e da vida de Maomé, que emigra para proteger sua vida, mas essa ideia também é fortalecida pelo próprio Alcorão, pois eleva o ato de migrar, especialmente quando ocorre como ato religioso, a um nível espiritual e escatológico.

⁶ Ndt: tradução do Alcorão Sagrado, versão online. Surata 16 “An Náhl” - As Abelhas. Disponível em: <<http://www.arresala.org.br/alcorao-sagrado/16-2>>. Acesso em: 26.10.2020.

Vimos nesta seção como, em ambos os casos, cristãos e muçulmanos, em suas próprias tradições religiosas, e embora com nuances diferentes, estão familiarizados com a experiência da migração. Certamente, o relato de Muhammad deixando Meca para Medina nos lembra do relato em Êxodo 2, onde Moisés, vendo o sofrimento de seu povo, foge do Egito. No caso do cristianismo, é uma missão, tarefa assumida voluntariamente de transmitir a mensagem de Deus que implica mobilidade para cobrir mais cidades, mas não obriga a fugir como no caso de Maomé e seus seguidores. Ainda assim, percebe-se que em ambas as tradições a mobilidade humana contribuiu para a transmissão dos ensinamentos de suas tradições e, graças a isso, ambas as religiões cresceram em número de fiéis e continuam a promover uma mensagem universal. Em ambos os casos, além disso, tanto a Bíblia como o Alcorão reconhecem a necessidade de um sacrifício por parte dos fiéis, o abandono de algo caro, ao migrar. Em ambos os casos, percebe-se também a existência de recompensa ou retribuição de Deus para os migrantes, principalmente no mundo vindouro (Mc 10, 29-30) ou na outra vida (Alcorão 16:41). Na próxima seção, examinaremos a experiência migratória de Abraão, uma figura proeminente nas três religiões monoteístas que nos permite mergulhar na dureza e nos desafios da experiência migratória.

Abraão, o migrante

Nesta seção vamos nos concentrar na experiência migratória do profeta Abraão, isso porque Abraão não é apenas um dos personagens que mais fortemente ligam o judaísmo, o cristianismo e o islamismo – e pelo mesmo motivo passaram a ser chamados de religiões *abrahamicas* – mas, além disso, ele é um migrante por excelência.

Assim que a história de Abraão começa no livro de Gênesis, sua condição de migrante é revelada. O narrador do livro nos informa que o próprio Deus disse a Abraão “deixe seu povo e seus parentes, e vá para o lugar que eu vou te mostrar” (Gn 12, 1). Abrão, depois Abraão, um homem piedoso e temente a Deus, o

obedece e deixa Harã, sua terra e parte, segundo a história, junto com sua esposa Sara, seu sobrinho Ló, alguns escravos e tudo o que ele tinha. Seu destino era a terra de Canaã.

A história de Abraão deixando sua família e sua terra para migrar para um novo lugar também é encontrada no Alcorão 19: 41-50. Na história do Alcorão, Abraão decide ficar longe daqueles que não acreditam em Allah para proteger seu monoteísmo, especialmente seu pai, que, de acordo com a história, era um idólatra. Abraão rejeita essa idolatria e decide, portanto, separar-se intencionalmente de seu pai e de seus ídolos.

Segundo a Bíblia, uma vez instalada em Canaã, a região passava por um período de grande escassez, o que obrigou Abraão e seu povo a se mobilizarem mais uma vez. Desta vez o destino era o Egito, um lugar que prometia fartura e, portanto, permitiria melhorar suas condições de vida. Uma vez no Egito, Abraão temeu por sua vida e idealizou uma das estratégias mais lamentáveis, possivelmente, de toda esta história: dizer que Sara não era sua esposa, mas sua irmã e, com isso, permitir que o Faraó a levasse consigo para o palácio e em troca, Abraão não apenas manteria sua vida, mas também receberia um bom número de gado e servos (Gn 12, 11-17).

Abraão põe em perigo a vida de Sara para protegê-la, lembrando-nos fortemente dos perigos e fragilidade a que tantas mulheres estão expostas nos processos migratórios (Admirand, 2014). Em nossa época, diríamos que este é um exemplo claro de tráfico de pessoas. De fato, de acordo com a teóloga Karen González, é possível ver nesta história como Abraão trafica com sua esposa, ao receber pagamento e mercadorias em troca da exploração sexual de Sara. Além disso, ele comete fraude ao apresentá-la como sua irmã, uma meia-verdade (lembre-se de que Abraão e Sara eram meio-irmãos), que Sara deve aceitar sem alternativa. Sara não tem voz neste processo e certamente está duplamente deslocada. Primeiro como imigrante e depois como vítima de tráfico humano (González, 2019, p. 52–53). Para Daniel Carroll, a escolha de Sara de se colocar em perigo para salvaguardar o bem-estar de Abraão e daqueles a quem ele, como chefe de família, era responsável, reafirma a ideia de vulnerabilidade das mulheres nessas situações

e como elas, na maioria das vezes, estão dispostas a se colocar em perigo para o bem-estar de suas famílias (Carroll, 2008, p. 54).

O engano não dura muito, pois é o próprio Deus quem intervém enviando doenças ao rei e à sua família. Com isso, Abraão é confrontado pelo rei, que já conhece toda a verdade, e acaba expulsando Abraão do Egito. Abraão deve partir novamente. Infelizmente, algum tempo depois, Abraão esconde a identidade de Sara mais uma vez, desta vez do rei Abimeleque, que a toma por esposa. Deus intervém novamente, protege Sara e o rei Abimeleque, por temor a Deus, dá-lhes gado, escravos e um lugar onde Sara, Abraão e todo o seu povo possam se estabelecer (Gn 20, 1–18).

A presença da escrava Agar na vida de Abraão e Sara merece ser examinada, tanto por sua história pessoal quanto por sua importância no Islã.⁷ Quando Agar estava grávida de Ismael, seu filho com Abraão, as tensões começaram com Sara.⁸ De acordo com o relato do Gênesis, as tensões entre Sara e Agar aumentam a tal ponto que Agar é forçada a fugir do lugar (Gn 16, 6). Na história, Deus pergunta a Agar por que ela está fugindo, ela responde: “Estou fugindo de meu dono” (Gn 16, 7). Diante dessa resposta, Deus lhe diz para voltar e obedecer a Sara em tudo, pois ele lhe dará “tantos descendentes que ninguém poderá contá-los” (Gn 16, 9-11). Agar retorna e dá à luz a Ismael. Com o passar dos anos, as tensões não cessam e um dia Sara vê Ismael zombando de seu filho Isaac, então Sara exige que Abraão expulse Agar e seu filho. Abraão faz isso, mas não antes de ajudar, uma última vez, a Agar e Ismael, dando-lhes pão e uma bolsa de couro com água. O relato do Gênesis nos diz que “Agar foi em direção ao deserto de Berseba e lá se perdeu. Quando a água acabou, ela colocou o menino debaixo de um arbusto. Não querendo vê-lo morrer, ela se afastou dele e foi se

⁷ No Islã, Ismael, filho de Agar e Abraão, é considerado um profeta (*nabi*) e ancestral do profeta Maomé. Ismael, é aquele que liga o Islã a Abraão. Também está associado à construção da Kaaba, um local de peregrinação muçulmana localizado na cidade de Meca.

⁸ Lembremo-nos de que Agar, a escrava de Sara, engravidou de Abraão como parte de um acordo entre ele e sua esposa para obter o filho desejado, que até então não tinham sido capazes de conceber seus próprios filhos (Gn 16, 1–4).

sentar, não muito longe dali. Enquanto estava sentada, começou a chorar” (Gn 21, 15-16).

Agar nos lembra a precariedade existencial de quem vive na pobreza. Agar, como escrava e serva, deve tolerar tudo o que vem de seu dono, até que um dia ela não aguenta mais e tenta ir embora, sem sucesso. Finalmente, ela é expulsa e deve, em péssimas condições, fazer seu caminho pelo deserto. Agar também nos lembra as dificuldades vividas por tantas mulheres, mães com filhos pequenos, que vivenciam a violência e buscam desesperadamente abrigo longe de suas terras. Na busca por esse bem-estar, não só elas são expostas a mais violência e perigos, mas também seus filhos e filhas que fazem o caminho com elas.⁹

A história do Antigo Testamento conclui afirmando que Agar e Ismael receberam ajuda de Deus, conseguindo se estabelecer no deserto de Parã, onde Ismael cresceu, aprendeu a manejar bem arco e flecha e, ao mesmo tempo, sua mãe o casou com uma egípcia. Deus estava sempre com ele (Gn 21, 10–21).

O Alcorão também sustenta que parte dos descendentes de Abraão, ou seja, os descendentes de Ismael, se estabeleceram em um vale árido e com pouca vegetação, próximo à “Sua Casa Sagrada” (identificada como a Kaaba) para praticar a oração (Alcorão 14:37). O Alcorão 2:124-141 descreve em maiores detalhes como Abraão construiu um santuário com Ismael e juntos oraram a Deus. Peter Admirand junto com Yazid Said observam que esses dados do Alcorão sugerem que Ismael teria passado um tempo com Abraão novamente, momento em que Ismael teria ajudado seu pai a construir a Kaaba (Admirand, 2014, p. 681). Isso teria sido possível após a morte de Agar, quando Abraão teria visto seu filho Ismael novamente, reconstruído a Kaaba e praticado uma série de

⁹ Isso ficou especialmente evidenciado em 2018 com a medida de “Tolerância Zero” à imigração imposta nas fronteiras do México com os Estados Unidos durante a gestão do presidente Donald Trump, que, ante o olhar atônito do mundo, separou meninos e meninas de suas famílias. Sabemos que até hoje existem meninos e meninas que ainda não se reuniram com seus respectivos pais. Sabe-se também que entre os meninos e meninas separados havia até menores de 5 anos de idade. Para mais informações, consultar: Todres, Villamizar Fink, 2020. Também para considerar os antecedentes esta medida, ver: Ponce Sernicharo, Vázquez Correa, Gómez Macfarland, 2018.

rituais que são até hoje parte dos rituais de peregrinação no Islã (Kaltner, Mirza, 2018, p. 14).

A experiência de Abraão como migrante nos abala e nos remete à precariedade e fragilidade da realidade dos migrantes. A sua experiência, plena de humanidade, também nos lembra que Deus está com ele e é bem-aventurado, apesar dos seus possíveis erros e decisões tomadas no processo migratório. Deus está sempre com ele, apesar de Abraão não perceber. Em ambas as tradições, Abraão é considerado um ícone e modelo de hospitalidade, como veremos na próxima seção, e ele também é abençoado com descendentes, apesar de sua idade avançada. Da mesma forma, Abraão é considerado um modelo de fé, ou seja, *hanif* no Islã e Pai da Fé no Cristianismo.¹⁰

Na próxima seção, revisaremos o que essas tradições nos dizem sobre Hospitalidade e Raciocínio com base nas Escrituras como um método de diálogo inter-religioso, que nos dá pistas para promover essa prática em nossas sociedades atuais.

Hospitalidade e Raciocínio baseado nas Escrituras

A prática da hospitalidade revela-se tão importante no diálogo inter-religioso como no acolhimento do migrante. Nas páginas anteriores, vimos como os processos de mobilização humana, por um lado, ocorreram desde os primórdios de nossas religiões e, por outro, como estas têm diversificado (e continuam) diversificando, religiosa e culturalmente, as sociedades. Portanto, acreditamos que o diálogo inter-religioso nos fornece um elo importante para refletir sobre o papel das religiões na promoção de sociedades mais hospitaleiras, justas e inclusivas.

Em o Novo Testamento, a maneira de agir de Jesus nos orienta quanto às características da hospitalidade cristã. Um dos episódios

¹⁰ No Islã, Abraão é apresentado como um paradigma de fé, ou seja, um *hanif*, “pessoa íntegra” que se distingue por sua fé monoteísta. Ver: Alcorão 60:4. No que diz respeito ao cristianismo, Abraão se considera o Pai da Fé, devido aos seus descendentes, visto que nele todas as nações são benditas, ver: Gl 3, 8 e Jn 8, 56. Além disso, no cristianismo, Abraão é alguém justificado pela fé e não pela lei, visto que Abraão viveu antes de Moisés (Rm 4).

do Evangelho que evidencia a atitude de abertura e a hospitalidade de Jesus é o seu encontro com a mulher samaritana. Neste encontro encontramos pistas não só para a hospitalidade para com os imigrantes, mas também para a hospitalidade inter-religiosa.

Hoje sabemos que os samaritanos são uma comunidade étnico-religiosa com raízes no judaísmo. No entanto, os samaritanos não são estritamente parte de uma seita judaica, pelo menos não por definição. Membros desta comunidade afirmam ser descendentes das antigas tribos de Efraim, Manassés e Levi. Os samaritanos se referem a si mesmos como hebreus e israelitas. Eles rejeitam as tradições associadas a Jerusalém e ao ramo judaico da nação israelita e argumentam que sua fé é a fé israelita, visto que tem sido legitimamente praticada desde os tempos antigos até o presente (Purvis, 1973, p. 324).

Na época de Jesus, os judeus não interagiam com os samaritanos porque eram considerados pagãos. Com isso em mente, vemos como Jesus desafia a tradição judaica e se aproxima da mulher samaritana. João 4, 7-10 diz:

Veio uma mulher de Samaria tirar água. Disse-lhe Jesus: Dá-me de beber. Porque os seus discípulos tinham ido à cidade comprar comida. Disse-lhe, pois, a mulher samaritana: Como, sendo tu judeu, me pedes de beber a mim, que sou mulher samaritana? (porque os judeus não se comunicam com os samaritanos). Jesus respondeu, e disse-lhe: Se tu conheceras o dom de Deus, e quem é o que te diz: Dá-me de beber, tu lhe pedirias, e ele te daria água viva.¹¹

Em geral, tende a acontecer que quanto menos se sabe sobre determinado grupo de pessoas, mais preconceitos e generalizações se utilizam para classificar os membros desse grupo e, portanto, se distanciam ou são atacados com ideologias enviesadas por um medo irracional produto justamente da falta de encontro pessoal com o outro/a. Pelo contrário, Jesus nesta citação é situado como um modelo de encontro. Jesus se aproxima da mulher pedindo algo

¹¹ Ndt: tradução da Bíblia, versão online. Disponível em: <<https://www.biblionline.com.br/acf/jo/4/7-10>>. Acesso em: 26.10.2020.

essencial para a vida, ao pedir água. A água no contexto de uma área desértica é um elemento muito apreciado. Jesus não começa imediatamente a falar sobre sua mensagem, mas mostra à mulher sua atitude amigável e não cultural ou religiosamente condicionada. Isso certamente a surpreende porque ela imediatamente pergunta “Como você pode me pedir água para beber?” referindo-se ao fato de que os judeus geralmente não falavam com os samaritanos.

Jesus está em uma posição privilegiada quando se aproxima da mulher porque pertence à maioria cultural de seu tempo e lugar. Porém, em seu encontro com a samaritana, Jesus deixa de lado sua cultura, que o levaria a excluir os samaritanos e reconhece o valor da samaritana a partir de sua identidade como pessoa, independente de sua etnia. As ações de Jesus, portanto, transcendem as identidades culturais, o que nos leva a revisitar a questão sobre o que significa seguir Jesus. Nesse sentido, viver do jeito de Jesus não significa abandonar a própria cultura e identidade, mas sim colocá-las em perspectiva, talvez flexibilizando-as, para ter mais liberdade para interagir com pessoas de diferentes origens culturais e religiosas (Carroll, 2020, p. 97).

Assim como Jesus é um modelo de hospitalidade no Cristianismo, Abraão é um modelo para todas as três religiões. Na verdade, tanto na Bíblia quanto no Alcorão, Abraão se destaca por sua hospitalidade na interação com os três estranhos que aparecem em sua tenda. Esta história é encontrada em Gênesis (capítulo 18, 1-10) e no Alcorão (11:69-70; 51:24-27), onde, com certas variações, ambos os relatos concordam sobre a centralidade da hospitalidade de Abraão. Certamente concordamos com Mona Siddiqui que esta história de Abraão tem sido usada como uma imagem de unidade e lugar comum com o Judaísmo, Cristianismo e Islã no que diz respeito à hospitalidade. Alguns até acreditam que a prática da hospitalidade baseada no acolhimento do estrangeiro constitui a essência das três religiões monoteístas (Siddiqui, 2015, p. 21).

Nesta história, Abraão é visitado por Deus por meio da visita de três viajantes. Abraão saúda gentilmente os estranhos, sem saber que foram enviados por Deus, e oferece-lhes o melhor que tem para comer e beber.

Na história, a identidade dos viajantes não é facilmente revelada. É um dia particularmente quente, por isso recebê-los, oferecer-lhes comida e bebida permitiria que descansassem, recuperassem as forças e continuassem o seu caminho. No relato de Gênesis, os viajantes comem e bebem o que Sara lhes oferece. No entanto, no relato do Alcorão, os viajantes não tocam na comida ou bebida, o que alarma Abraão e lhe causa algum medo (Alcorão 11:70). Com o tempo, tanto na tradição cristã quanto no Alcorão, viajantes misteriosos foram identificados como anjos. Em Hebreus 13, 2 recomenda-se, referindo-se à história de Abraão, que “não se esqueçam de praticar a hospitalidade, porque graças a ela alguns, sem saber, hospedaram anjos”. No Islã, conforme relatado por Siddiqui, Ibn Kathir afirma que a Bíblia está errada ao indicar que os anjos comiam, já que se sabe que os anjos não precisam de comida (Siddiqui, 2015, p. 25).¹² Em ambas as tradições, os três estranhos representam Deus e foram tardiamente identificados como anjos enviados por ele. Nessa história, também vemos um Abraão hospitaleiro que se destaca até por antecipar as necessidades de seus hóspedes, pois estava sentado do lado de fora de sua tenda antes de eles aparecerem.

O conceito de hospitalidade no Islã tem raízes nos tempos pré-corânicos da Península Arábica, portanto, está ligado às noções da Bíblia sobre o assunto (Admirand, 2014, p. 679). Na verdade, o ideal de hospitalidade é encontrado no próprio Alcorão, onde é considerado um imperativo moral, uma vez que requer que a hospitalidade ou caridade seja oferecida a viajantes e refugiados explicitamente: Por exemplo, no Alcorão 2:177, pode-se ler:

A piedade não consiste em enfrentar o oriente ou o ocidente, mas consiste em acreditar em Allah, no Dia do Juízo, nos Anjos, no Livro, nos Profetas, fazer caridade, apesar do apego que se tem pelos bens, para parentes, órfãos, pobres, viajantes insolventes, mendigos e cativos, rezem a oração prescrita, paguem o Zakât, cumpram os compromissos assumidos, sejam pacientes na pobreza, na desgraça e no confronto com o inimigo. Esses são os justos e os tementes a Allah.

¹² O próprio Alcorão os chama de “enviados” no Alcorão 11:69 e “convidados” no Alcorão 15 e 51.

Em relação à prática da caridade e benevolência para com os necessitados, o Alcorão menciona explicita e repetidamente que entre eles estão os viajantes insolventes (Alcorão 2: 215; 4:36; 8:41; 9:60; 17:26; 30:38; 59:7). O Alcorão também indica regras relacionadas à hospitalidade de parentes e amigos (24:61). Junto a isto, recusar-se a oferecer hospitalidade é condenado (18:77), assim como tratar os hóspedes de forma insultuosa ou ameaçá-los (11:77; 15:68). Na verdade, esse comportamento é considerado uma grande vergonha.

Na prática do diálogo inter-religioso, a hospitalidade é a chave para acolher não apenas pessoas de diferentes tradições religiosas, mas também para acolher suas ideias e estar disposto a crescer a partir delas. Estas pessoas são o nosso vizinho inicialmente desconhecido, com quem aos poucos nos familiarizamos e descobrimos a riqueza da sua presença nas nossas vidas. No entanto, para que essa familiaridade ocorra, é necessária uma atitude aberta que só a hospitalidade pode proporcionar. Tal como acontece com os imigrantes, estrangeiros fora de suas terras, as minorias religiosas são frequentemente objeto de marginalização, generalizações e estereótipos por parte da maioria religiosa e cultural que domina em uma determinada sociedade. Por isso, é urgente estudar de perto o que nossas tradições religiosas nos dizem sobre a migração e a hospitalidade, a fim de mudar as narrativas que vêm da ignorância e promover o distanciamento entre os habitantes de um determinado lugar. No diálogo inter-religioso, descobrimos, algum tempo atrás, que a metodologia e a teoria do Raciocínio com base nas Escrituras¹³ contribui para aproximar pessoas de diferentes origens culturais e religiosas em um ambiente onde prevalecem a hospitalidade, o diálogo e o respeito pela diversidade de seus participantes.

¹³ Raciocínio das Escrituras é a tradução em português para *Scriptural Reasoning*, nome do método que discutimos nesta parte do artigo. Para mais informações, veja: Ford, Pecknold, 2006. Além disso, o recente livro de Ochs, 2019. O site do método também se mostra um bom recurso para aprender mais sobre este método, pois também possui material para desenvolver os encontros. Ver: “Scriptural Reasoning Now”. Disponível em: <<http://www.scripturalreasoning.org/scriptural-reasoning-now.html>>. Acesso em: 30.06.2020.

O Raciocínio das Escrituras é um método que convida a fazer uma leitura comparativa dos textos sagrados do Judaísmo, Cristianismo e Islã. Os participantes destas três religiões têm sido tradicionalmente aqueles que têm constituído a mesa de diálogo nas sessões deste método que já existe há 30 anos. Atualmente, porém, existem experiências de uso desse método com membros de outras tradições religiosas, como com o budismo, o confucionismo e, recentemente, no Chile com membros da tradição mapuche.¹⁴

Na prática, o Raciocínio a partir das Escrituras é um convite ao diálogo em torno dos temas religiosos e/ou atuais à luz das Sagradas Escrituras dos participantes. Neste método, o encontro pessoal, face a face, entre membros de diferentes religiões é privilegiado. Diante disso, tanto a escuta quanto o compartilhamento são importantes na dinâmica do método, pois se trata de enriquecer a conversa a partir da interpretação e dos questionamentos que podem surgir da leitura atenta do material fornecido. Para isso, em cada sessão o material é preparado de acordo com um tema específico, que é acompanhado por textos da Bíblia, do Alcorão ou de outra fonte, dependendo dos convidados e convidadas para as sessões. Normalmente, espera-se que haja entre um e três participantes de cada tradição religiosa, e é de especial importância garantir um número equitativo de participantes a fim de proteger a participação de todos e evitar, da mesma forma, que uma tradição domine a conversa. Em geral, os textos são lidos em voz alta e então dá-se tempo para discutir os pontos das Escrituras que atraem a atenção ou levantam dúvidas nos participantes. Isso é feito com todas as tradições presentes. Nem sempre se pretende chegar a um acordo entre os participantes, nem oferecer interpretações definitivas ou acadêmicas dos textos. Pelo contrário, procura-se oferecer um espaço seguro de diálogo inter-religioso onde a experiência de fé e o testemunho de cada comunidade sejam colocados sobre a mesa e que permita a todos os participantes compreender o universo religioso de quem dialoga. Em várias ocasiões, a possibilidade de

¹⁴ A prática e inclusão do Mapuche no diálogo inter-religioso utilizando a metodologia do Raciocínio das Escrituras fez parte da tese de doutorado da autora para obter o doutorado em teologia pela *University of Notre Dame*, Estados Unidos. Para saber mais, Cortés Rodríguez, 2020.

convidar pessoas de diferentes tradições religiosas tem permitido o encontro entre pessoas que, em seu cotidiano, nunca se encontrariam, de modo que o Raciocínio a partir das Escrituras se posiciona, inclusive, como um exercício de encontro democrático que vai além das estruturas e dos preconceitos sociais de cada lugar.

Pelas Sagradas Escrituras podemos ver a capacidade humana de sofrer e, por sua vez, reconhecer como o sofrimento dos outros faz parte de quem somos como criaturas daquele Deus que é o criador de tudo o que existe. Esse pensamento encontra ressonância no “momento levinasiano” na obra do argentino Juan Carlos Scannone. Scannone recorda, à luz de Emmanuel Lévinas, que “a pessoa autêntica declina antes de tudo no acusativo: Aqui estou eu! Como uma resposta responsável aos outros” (Scannone, 2005, p. 84). Esta resposta responsável supõe a prática da hospitalidade que, sendo genuína e autêntica, é uma virtude universal que não se reduz ao simples divertimento alheio. Isso, porque a hospitalidade é um conceito flexível que nunca acaba, sempre haverá mais hóspedes e mais estranhos que não serão necessariamente nossos amigos, mas com os quais temos um dever religioso e moral. Se a hospitalidade é entendida como modo de vida ou modo de ser, ela transcende os limites do público e do privado, refletindo assim o amor de Deus (Siddiqui, 2015, p. 30).

Peter Ochs, um dos fundadores do método de Raciocínio das Escrituras, afirma que “tanto o pobre, o estrangeiro, a viúva, o órfão, o outro, o nu, o faminto, os que se sentam na terra” (Ochs, 2006, p. 125) são seres sofredores que gritam de dor e, portanto, devem ser ouvidos e cuidados, mesmo que não sejam capazes de gritar alto o suficiente para serem ouvidos. Não cabe definir o significado de “sofrimento” além de entender que é algo, da razão, que faz alguém sofrer (Ochs, 2006, p. 125). Portanto, é no sofrimento do migrante, do refugiado, do solicitante de asilo, do estrangeiro que tenta se inserir em uma sociedade hostil, onde as religiões devem assumir seu papel na sociedade e promover a hospitalidade entre seus fiéis para com os mais necessitados. Esta hospitalidade que está no cerne dos ensinamentos religiosos das nossas tradições, como vimos no caso do cristianismo e do islamismo, precisa ser

revisitada para que as comunidades se sintam protagonistas no acolhimento de quem mais precisa.

Os fundadores do *Reasoning for Scripture*, Peter Ochs, David Ford e outros, buscaram com seu projeto promover espaços de encontro inter-religioso alinhados com o Papa Francisco, levantando o que ele chama de “cultura do encontro” que requer querer integrar e aprender em uma *pluriforme armonía* (Francisco, 2013, n. 220). Essa harmonia multifacetada é proporcionada por sociedades cultural e religiosamente diversas. Peter Casarella sustenta que, desde o início, para Jorge Mario Bergoglio, “encontro” não significou um acontecimento meramente social, mas uma resposta à aquela sede de comunhão presente nas profundezas do ser humano. Desse modo, a autêntica e abrangente “cultura do encontro” não pode ser manipulada por um motivo social. Papa Francisco prefere começar este encontro pelas periferias e de lá seguir para a cidade (Casarella, 2019, p. 31). De alguma forma, com o Raciocínio da Escritura buscamos não só aproximar pessoas que representam essa realidade multifacetada, característica da “cultura do encontro” do Papa Francisco, mas também nos aproximar de grupos marginalizados, que estão na periferia há anos, ou seja, pessoas que vivem na pobreza, estrangeiros/migrantes, indígenas da América Latina, entre outros.

Finalmente, Raciocínio com base nas Escrituras promove um senso de colegialidade multirreligiosa que pode e também deve ser praticado fora dos encontros, ou seja, os frutos dos encontros devem ser refletidos nos lares, escolas, empregos e na esfera pública em geral. De fato, o que foi vivenciado em uma sessão de Raciocínio a partir das Escrituras, em termos dos conteúdos discutidos e da prática dos valores fundamentais deste método, pode ser facilmente aplicado na vida cotidiana. Isso se torna especialmente relevante quando se considera que muitos dos princípios deste método, como a hospitalidade, o respeito, o diálogo e a promoção da paz, podem ser aplicados no desenvolvimento do bem comum (Cortés Rodríguez, 2020, p. 187). Este bem comum, que não exclui nenhum membro da sociedade e busca uma “harmonia multifacetada” entre todos os seus membros.

Conclusão

No final deste texto, resta notar que percorremos três grandes temas: migração, hospitalidade e diálogo inter-religioso. Esta tríade permitiu-nos alargar a nossa perspectiva de compreensão tanto da migração como do diálogo inter-religioso e, ao mesmo tempo, reconhecer o papel das religiões ou, antes, dos religiosos, na prática urgente e necessária da hospitalidade. Esta hospitalidade que é tão importante tanto no diálogo inter-religioso como no acolhimento do migrante.

A breve passagem pelas Sagradas Escrituras também nos permitiu dar pistas teológicas comparativas para compreender aqueles elementos que compartilhamos e as diferenças que nos enriquecem no que diz respeito à migração e à hospitalidade, tanto no Cristianismo como no Islã. De passagem, examinamos também aspectos da migração e da hospitalidade no judaísmo, especialmente da pessoa de Abraão que nos lembra que a hospitalidade se posiciona como um imperativo para os crentes das religiões estudadas.

O Raciocínio a partir da Escritura permite-nos oferecer um caminho, uma metodologia de diálogo inter-religioso que favorece o encontro pessoal para aprender e partilhar sobre as tradições religiosas dos participantes. É também um espaço de encontro onde se promove o respeito, o diálogo e a promoção da paz. É um espaço inclusivo e democrático que promove a “cultura do encontro” em que os participantes trazem para a mesa de diálogo toda a sua vida, com suas complexidades e belezas, marcada pela sua história pessoal, cultura e religião. Seus participantes, como agentes sociais, podem contribuir potencialmente para o desenvolvimento do bem comum em seus espaços cotidianos e, assim, semear os valores do Raciocínio da Escritura em outros contextos.

Por fim, reconhecemos que a experiência da alteridade, do encontro com o outro, é transformadora e, portanto, merece permanecer central em nossas tradições, a fim de contribuir para a construção de sociedades mais abertas, inclusivas e hospitaleiras.

Referências bibliográficas

ADMIRAND, Peter. The Ethics of Displacement and Migration in the Abrahamic Faiths: Enlightening Believers and Aiding Public Policy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, v. 40, n. 4, p. 671-687, 2014.

BIBLIOTECA NACIONAL – Memoria Chilena. Colonización Alemana en Valdivia y Llanquihue (1850-1910). Disponível em: <<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-676.html>>. Acesso em: 20.04.2020.

CARO, Issac. *Islam y Judaísmo Contemporáneo En Latino América. Los Casos de Argentina, Brasil y Chile*. Santiago, Chile: Ril Editores, 2010.

———. *The Bible and Borders. Hearing God's Word on Immigration*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2020.

CASARELLA, Peter. La Cultura del Encuentro en el Papa Francisco. In: BERTOLINI, Alejandro; CERVIÑO, Lucas (Ed.). *Antropología Trinitaria. Hacia Una Cultura Del Encuentro. Para una Pastoral en Clave Trinitaria*. Bogotá, D.C.: Editorial CELAM, 2019, p. 29-46.

COOK, Karoline. 'De Los Prohibidos': Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America. En: LOGROÑO NARBONA, María del Mar; PINTO, Paulo G.; TOFIK KARAM, John (Eds.). *Crescent over Another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Austin: University of Texas Press, 2015, p. 25-45.

CORTÉS RODRÍGUEZ, Rocío "Diálogo interreligioso en Latino América y Razonamiento de la Escritura: Perspectivas y propuestas teórico-metodológicas para el diálogo" (Tesis Doctoral), Universidad de Notre Dame, 2020.

DANIEL CARROLL R., M. *Christians at the Border. Immigration, the Church and the Bible*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008.

ELIZONDO, Virgilio P. *Galilean Journey: The Mexican-American Promise*. Maryknoll: Orbis Books, 2000.

FORD, David F. y PECKNOLD, C.C. (Eds.). *The Promise of Scriptural Reasoning*. 1 edition. Malden, Mass.; Oxford: Wiley-Blackwell, 2006.

FRANCISCO. *Exhortacion Apostolica Evangelii Gaudium*. Ciudad del Vaticano: Palabra, 2013.

FRANCISCO; AL-TAYYEB, Ahmad. Documento Sobre La Fraternidad Humana por la Paz Mundial y la Convivencia Común. 2019. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html>. Acesso em: 01.06.2020.

GONZÁLEZ, Karen. *The God Who Sees Us. Immigrants, The Bible, and the Journey to Belong*. Harrisonburg: Herald Press, 2019.

KALTNER, John, MIRZA, Younus Y. *The Bible and the Quran: Biblical Figures in the Islamic Tradition*. Library of New Testament Studies. London, UK; New York: Bloomsbury T & T Clark, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2018.

MAʿALLĪ, Jalāl al-Dīn, and Jalāl al-Dīn al-Suyūī. Traductor HAMZA, Feras. *Tafsir Al-Jalalayn*. Louisville, Ky.: Fons Vitae, 2008.

Noble Corán, Traducción de International Islamic Publishing House (IIPH). Disponível em: <<http://noblecoran.com>>. Acesso em: 01.06.2020.

OCHS, Peter. Philosophic Warrants for Scriptural Reasoning. In: FORD, David F., PECKNOLD, C.C., (Eds.). *The Promise of Scriptural Reasoning*. 1 edition. Malden, Mass.; Oxford: Wiley-Blackwell, 2006, p. 121–138.

———. *Religion without Violence: The Practice and Philosophy of Scriptural Reasoning*. Eugene: Cascade Books, 2019.

PONCE SERNICHARO, Gabriela; VÁZQUEZ CORREA, Lorena; MACFARLAND, Carla Angélica. Crisis Humanitaria: La Política Estadounidense de ‘Cero Tolerancia’ a la Inmigración. *Temas de La Agenda*, n. 3, p. 1–9, 2018. Disponível em: <<http://bibliodigitalibd.senado.gob.mx/handle/123456789/4033>>. Acesso em: 06.06.2020

PURVIS, James D. The Samaritan Problem. In: HALPERN, Baruch, LEVENSON, Jon Douglas, MOORE CROSS, Frank (Eds.). *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1973, p. 323–350.

REYNOLDS, Gabriel Said. *The Emergence of Islam: Classical Traditions in Contemporary Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.

SCANNONE, Juan Carlos. *Religión y Nuevo Pensamiento*. Rubí Barcelona: Iztapapala, México: Anthropos, 2005.

Scriptural Reasoning Now. Disponível em: <<http://www.scripturalreasoning.org/scriptural-reasoning-now.html>>. Acesso em: 30.06.2020.

SIDDIQUI, Mona. *Hospitality and Islam: Welcoming in God’s Name*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2015.

TODRES, Jonathan; VILLAMIZAR FINK, Daniela. The Trauma of Trump’s Family Separation and Child Detention Actions: A Children’s Rights Perspective. *Washington Law Review*, v. 95, n. 1, p. 377–427, 2020.

ZEITLIN, Irving M. *The Historical Muhammad*. Cambridge; Malden: Polity Press, 2007.

4



VIOLÊNCIA E MIGRAÇÃO FORÇADA Uma leitura de Êxodo 3, 7-10 a partir da Hermenêutica Pós-colonial e de Libertação

David Castillo Mora
Juliana Gil Ortiz

Vivíamos en Urabá
allá trabajábamos la tierra
pero todo empezó a cambiar
por culpa de la guerra.

Imponían todas sus reglas
con sus armas levantadas
pesadilla de tinieblas
no era un cuento de hadas.

A Montería nos fuimos
no había dónde vivir
porque todo lo perdimos
al momento de salir.

Yo tan solo era una niña
lo recuerdo con tristeza
ya nunca volví a la viña
pero tengo fortaleza.

Nancy Molinares¹

¹ Em memória de uma grande amiga. Assassinada em 18 de maio de 2001.

Bíblia, migração e violência: encontros entre a hermenêutica pós-colonial e de libertação

Para uma análise correlacional entre migração e violência, as ferramentas oferecidas pela Hermenêutica Pós-colonial e pela Libertação Latino-americana são críticas precisas e esclarecedoras. A hermenêutica latino-americana da libertação surgiu nas décadas de 70 e 80 nos meios acadêmicos e nas comunidades populares e, embora se manifeste por diferentes correntes, o eixo teológico fundamental que orienta sua interpretação bíblica é aquele que sustenta que Deus, ou a figura divina, constrói um projeto social que acompanha e cuida de pessoas carentes e marginalizadas da sociedade. Um exemplo, entre muitos, desse paradigma é apresentado na discussão sobre ‘a opção pelos pobres’ dos autores Jorge Pixley e Clodovis Boff (2006, p. 209), que chegam a afirmar que “Javé, o Deus da Bíblia, caracteriza-se por sua opção preferencial pelos pobres”.

Esta afirmação surge de duas fontes principais. Em primeiro lugar, da sensibilidade das pessoas que conseguem encontrar nas terríveis condições de pobreza, exploração e violência vividas por tantos grupos humanos na América Latina, uma condição que negava o que consideravam a vontade de Deus para suas criaturas, como afirma o Manifesto dos Bispos do Terceiro Mundo (1967). Em segundo lugar, as Escrituras, e nestas as passagens que destacam os atos libertadores de Deus em relação à criação, especialmente de condições de miséria e opressão. Deste encontro de fontes emerge a interpretação latino-americana do Livro do Êxodo, que encontra em seus episódios de libertação da opressão egípcia um paradigma que afirmou o olhar misericordioso de Deus para os escravos e proclamou um projeto de transformação social que libertou os povos do jugo da injustiça. Sobre esta leitura do evento do êxodo e da hermenêutica latino-americana, J. L. Segundo afirma:

O Antigo Testamento, e o evento do Êxodo em particular, nos mostra dois elementos centrais completamente fundidos em um: *Deus o libertador e o processo político de libertação que conduz os israelitas da escravidão do Egito para a terra prometida*. Em nenhuma outra parte da Escritura o Deus

libertador se revela em tal conexão com o plano político da existência humana (1993, p. 95).

A hermenêutica latino-americana da libertação, portanto, assume a interpretação bíblica não apenas como um exercício que descobre o Deus que liberta da opressão, mas também traça um caminho que implica um exercício de práxis social que transforma a realidade e constrói uma sociedade justa. Ler o Êxodo neste contexto, para Pixley e Boff (2006, p. 209), implica compreender um apelo à justiça e à libertação, algo que não pode ser feito se não se posicionar a favor dos oprimidos. Veremos mais tarde que Êxodo 3, 7, onde a libertação dos oprimidos é proclamada, enfrenta o desafio da posição do versículo 3, 8, onde não apenas é antecipado que esta terra prometida é propriedade de grupos cananeus, mas também lista os grupos que serão violados e despojados nas guerras de conquista no livro de Josué e os constantes conflitos por território no livro de Juízes. É, portanto, um texto ambíguo, dado que – e como aconteceu na história através da conquista espanhola das terras de Abya Yala, ou dos programas de conquista inglesa e holandesa na África do Sul e na Austrália – hermenêuticamente não foi usado apenas para legitimar a libertação de grupos oprimidos, mas para alimentar os programas de dominação e colonização das potências militares europeias.

Esse problema da colonização foi pouco discutido pela hermenêutica latino-americana e, em vez disso, colocado na mesa de uma forma particular pela hermenêutica pós-colonial que usamos aqui como uma ferramenta interpretativa complementar. De acordo com R. S. Sugirtharajah (2002, p. 52), a hermenêutica pós-colonial é “uma batalha contínua pela emancipação... que tenta dismantelar as instituições imperiais e estruturas dominantes”. Por conta dessa posição, não é de se estranhar que inicialmente conflite com os discursos da hermenêutica latino-americana, haja vista o uso da história do êxodo como ferramenta legitimadora nas migrações coloniais de grupos europeus em terras americanas, africanas e asiáticas.

Por esta razão, a hermenêutica pós-colonial insiste que “Deus também assume uma posição e até mesmo se posiciona contra seu

povo (o Israel bíblico) quando eles convertem riqueza e poder como o propósito final da vida” (Sugirtharajah, 2004, p. 255). Portanto, se na hermenêutica da libertação latino-americana, a Escritura tem um papel fundamental na definição do que é ou não libertação (no momento de ‘julgar’ segundo o modelo hermenêutico clássico), cabendo ao texto determinar o que é justo ou não, a hermenêutica pós-colonial sustenta, ao contrário, que o princípio crítico para definir ‘libertação’ “não é derivado apenas da Bíblia, mas determinado por necessidades contextuais” (Sugirtharajah, 2004, p. 260); isto é, pelas decisões e posições conscientes da comunidade interpretativa que participa dos processos de libertação.

Um exemplo dado pela hermenêutica pós-colonial desse exercício interpretativo libertador que não deixa tudo para o texto, mas o acompanha com os critérios da comunidade que lê em chave libertadora, é especificamente o do livro do Êxodo. Sugirtharajah aponta (2004, p. 260-261) que o Êxodo demonstra o perigo de se apropriar dos textos bíblicos e de suas agendas ideo-teológicas sem medir as consequências, visto que textos como este não tiveram apenas resultados catastróficos na história dos povos cananeus, “mas também para americanos, palestinos e aborígenes”. Por causa desses perigos, a perspectiva pós-colonial sugere a leitura da Bíblia “pelos olhos dos cananeus” (Sugirtharajah, 2004, p. 261), ou seja, “pelos povos humilhados ontem e hoje”.

Essa mudança de perspectiva, que exige a consciência de ler a Bíblia a partir de qualquer grupo oprimido – independentemente de ser Israel, Canaã ou qualquer outro – é o que acrescenta a interpretação pós-colonial. Contribui para o reconhecimento de que “antes que um texto alcance seu potencial libertador... seus pressupostos hegemônicos devem ser expostos” (Sugirtharajah, 2004, p. 251; cf. também Mosala, 1989). Porque agora sabemos muito bem que a Bíblia, os estudos bíblicos e as comunidades interpretativas nunca foram e nunca serão neutras (Cf. West, 1995, p. 82), a hermenêutica pós-colonial e da libertação não nos convida apenas a assumir uma interpretação bíblica de compromisso e solidariedade com os marginalizados, mas nos lembra que devemos criticar qualquer sugestão ou apologia do texto bíblico aos projetos de dominação. Ao encontrar o fenômeno da migração no livro de Êxodo, e sua correlação em Josué e Juízes, descobrimos

que essa ferramenta interpretativa é essencial para poder explorar leituras libertadoras e dignificantes das Escrituras. Vejamos alguns exemplos disso.

A saída do êxodo: migração forçada que legitima a violência

O tema da migração é paradigmático no livro do Êxodo. Até o nome grego deste texto é ‘Partida’, e se refere ao movimento de uma série de grupos humanos que deixam a terra do Egito e vão para os territórios de Canaã. Para abordar a questão da migração e da violência, o livro do Êxodo oferece elementos para uma leitura complexa desses fenômenos. Consideramos aqui dois fundamentos: os motivos da migração, vinculados à violência; e o que poderíamos chamar de desejo de migração, que combina as expectativas de um horizonte esperançoso que legitima novas violências.

O primeiro aspecto é encontrado nos capítulos 1-3 de Êxodo. Lá, são descritas as condições de opressão e escravidão vividas pelos israelitas, condenados a trabalhos forçados sem remuneração de qualquer espécie, matanças e massacres contra sua população e dominação militar por parte dos poderes institucionais de um império. Êxodo 1, 11 fala da imposição de trabalhos pesados na construção de cidades, e em 1, 13-14 ele insiste na escravidão brutal (2 vezes), na amargura da vida, na servidão severa (2 vezes), bem como na morte de recém-nascidos para controlar o número de homens dentro do grupo oprimido. Temos assim uma das condições fundamentais da migração, que são as condições de vida desumanas que sofrem os povos, cheios de amargura, opressão, dureza e morte. As condições materiais dos israelitas sob o jugo egípcio, igualam as condições dos grupos de migrantes na América Latina e no resto do mundo, implicando uma dinâmica de trabalho exploradora, gerando por sua vez violência, exclusão, dominação, opressão e morte.

O encontro de Moisés com Javé em Êxodo 3, 7 nos permite ver essas condições que geram a migração de outra perspectiva.

O texto agora coloca a ação na boca de Javé, que “ouve o grito” de quem anseia pela migração. Deus descreve a situação do povo como ‘aflição’, ‘clamor diante dos opressores’ e ‘sofrimento’ diante de sua situação sob o jugo egípcio. O condicionamento social, em que um determinado grupo dominante exerce um controle férreo e despótico sobre outro, descrito nessas passagens, gera a maior migração narrada na Bíblia e explica a maioria das mobilizações migratórias em nosso continente. A história do êxodo torna-se assim um espelho das condições estruturantes das migrações forçadas, caracterizadas por condições vitais de violência que levam diferentes grupos a se moverem para as transformar.

O segundo aspecto dessa história, narrado em Êxodo 3, 8-10, tem a ver com as expectativas libertadoras da migração. Entre outras coisas, os grupos humanos são deslocados à força pela violência ou pela necessidade de sobrevivência e, hoje, de mobilização social. Muitos grupos humanos migram com o desejo de mudar suas condições de vida e, neste caso, de encontrar um lugar que lhes permita encontrar paz, plenitude, descanso e dignidade. No caso do Êxodo, a migração sonhada no capítulo 3 suscita três anseios fundamentais: um Deus que desça para libertar da opressão, a habitação de uma boa terra, a abundância de leite e mel. O projeto migratório do povo de Israel implica, portanto, o fim das condições de dor e morte, ou seja, a liberdade; além disso, sugere um novo espaço vital, um novo território de dignidade; e, finalmente, uma condição de abundância, que vai além do pão e da carne necessários para viver e providos por Deus em Êxodo 16.

O problema desse sonho migratório é que o desejo de descanso supera o perigo de privar outros grupos de suas condições de vida. Êxodo 3, 8 insiste que esta nova terra que será encontrada no final da migração não está vazia, mas ocupada por outros povos: cananeus, hititas, amorreus, perizitas, jivitas e jebuseus. Temos diante de nós um sonho migratório que implica a desapropriação de outros povos, em benefício de grupos israelitas. E é aqui efetivamente onde a libertação e a hermenêutica pós-colonial nos dão seus elementos críticos, pois nos permitem ver que o fenômeno migratório é multidimensional, confrontando-nos com o problema das relações sociais entre quem chega e se estabelece no novo

território e os que aí estão instalados. O que se sugere no êxodo – possuir a terra alheia para se libertar – ficará mais claramente exposto no livro de Josué, onde uma migração libertadora para uns se legitima a partir da colonização da terra alheia.

O livro de Josué e a comunidade migrante como executora da violência

O livro de Josué continua a migração que começou no Êxodo. Êxodo 3, 8 descreve que o local de descanso pertence a outros grupos, os quais, segundo a retórica do livro Josué, devem ser despojados para que o povo israelita encontre seu novo lugar.

Josué 1, 3 propõe para os migrantes um processo de conquista e dominação dos territórios para onde vão, evidenciando uma realidade de conflito em vez de um encontro de acolhimento e convivência. O sonho de libertação do êxodo, para os grupos dominados, também se torna uma agenda de opressão, onde os velhos oprimidos se tornam os novos opressores.

Este projeto de conquista no processo migratório é legitimado com a famosa história da tomada de Jericó em Josué 6. Nessa história é contada a maravilhosa queda dos muros de Jericó e a destruição de seus habitantes, consagrados ao anátema (exterminio) por benefício de Israel. Jericó, mais do que uma realidade concreta, é um desejo humano, que disfarça o desejo de possuir e privar as terras de outrem, ao invés de buscar possibilidades de convivência pacífica. A partir de um olhar sobre o processo migratório, entendemos que se torna evidente a realidade dos conflitos entre grupos que chegam e grupos que ali estão. Este confronto entre grupos mostra a dinâmica constante de conflito entre migrantes e anfitriões. Apesar do desejo do grupo de migrantes pela conquista total, o projeto não consegue eliminar todos os ‘antigos’ habitantes da ‘nova’ terra. Juízes 2, 23 menciona que houve povos que Javé não expulsou ou entregou nas mãos de Josué, então a partir de Juízes temos as histórias que narram as relações entre grupos de migrantes e grupos de acolhimento. Como isso veio à tona? Veremos isso na próxima seção.

O Livro dos Juízes: encontros e desacordos entre migrantes e comunidades de acolhimento

Duas passagens do livro de Juízes podem nos dar orientações para entender as opções de relacionamento nos processos de imigração. Primeiro, há o texto de Ehud, que mostra as relações de violência e conflito entre grupos. O relato desse juiz, contado nos Juízes 3, 12-31, mostra dois momentos na dinâmica da violência. Primeiro, a ação das comunidades anfitriãs – neste caso dos amonitas e amalequitas – para “subjugar os israelitas”; e segundo, a ação violenta das comunidades de migrantes para se libertarem deste jugo.

A passagem nos conta que Eglon, rei de Moabe, oprimiu os israelitas, obrigando-os a pagar tributos. Isso pode ser entendido de várias maneiras, por exemplo, tomando à força parte das safras dos migrantes, ou de sua produção ou dos animais que possuíam; em termos atuais, pode ser entendido como taxas cobradas dos migrantes simplesmente por poderem se estabelecer em uma determinada área, seja em forma de especiarias ou de dinheiro. A questão é que a dinâmica dos moradores, a partir das ações de Eglon, fez os israelitas clamarem a Javé – como na escravidão do Egito. Diante de um ato violento das comunidades de acolhimento, os migrantes dominados respondem com ações para se libertarem desta opressão. É lá onde surge Ehud, que com uma adaga executou Eglon enquanto entregava o tributo ao rei. Com este assassinato, houve um confronto com os grupos locais que levou ao massacre de cerca de dez mil moabitas (Juízes 3, 29) e, conseqüentemente, à libertação dos israelitas. A passagem não nos permite nenhuma idealização, mas nos ajuda a compreender os complexos processos migratórios. Entre as comunidades de migrantes e de acolhimento existe sempre a possibilidade de o abuso de uma ser praticado sobre a outra, e de a segunda utilizar a mesma via de violência para se libertar.

A segunda passagem que nos ajuda a falar sobre as possibilidades de relacionamento nos processos de migração está em Juízes 14, que é o casamento de Sansão. Embora seja um texto complicado porque descreve o conflito direto entre israelitas

e filisteus – os primeiros dominados pelos últimos – em meio a este conflito, abre-se a possibilidade de uma abordagem positiva e acolhedora entre as duas comunidades. O casamento entre Sansão e o jovem filisteu de Timna – embora sancionado pelo autor deuteronomista devido à sua oposição aos casamentos mistos – abre a porta para entender que existe a possibilidade, via processos de inculturação, via processos voluntários, de uma relação pacífica entre quem migra e quem os recebe.

Em Juízes 14, encontramos outra tentativa desse tipo: o casamento de Sansão com a filisteia visa acalmar as tensas relações entre os israelitas migrantes e os filisteus que se estabeleceram na terra. Embora o texto termine em tragédia – com a morte das pessoas envolvidas no casamento –, por trás dele está o sentimento de tentativa de encontrar formas de correlação positivas, em que violência e dominação dão lugar a uma coexistência positiva, que permite uma vida plena dos coletivos imersos.

Desta segunda passagem podemos extrair, com grande esforço, alguns elementos interessantes. Os processos de assimilação nos movimentos migratórios são constantes. Os grupos de migrantes muitas vezes conseguem encontrar espaços acolhedores nos grupos de acolhimento, os primeiros integrando-se nos segundos, sem necessidade de renunciar às tradições, costumes e práticas. É um encontro que mistura os dois povos e permite que vivam juntos. O mesmo acontece quando os israelitas chegam a Canaã, porque encontramos vários momentos em que os israelitas e os cananeus são virtualmente indistinguíveis.² Seus costumes, e práticas religiosas, são evidentemente os mesmos em muitos casos (veja as grandes críticas ao culto de Baal e Ashera, constantes no trecho que vai de Deuterônomo a II Reis), o que nos permite falar de povos que se tornaram “irmãos”. A tentativa de Sansão pode

² Nossa interpretação busca seguir a narrativa do texto, que insiste que o povo de Israel era migrante e encontrou os cananeus somente quando eles saíram do Egito. No entanto, a arqueologia das últimas décadas explicou que o povo de Israel não era o produto de tal migração, mas sim surge de uma diferenciação progressiva de um grupo cananeu entre outros. Este é um fato importante a se levar em consideração, pois mudaria nossa interpretação, por isso é importante lembrar que aqui estamos exercendo um processo interpretativo que busca seguir a narrativa religiosa dos livros bíblicos, e não entrar com as contribuições da história e arqueologia.

ser considerada um exemplo de esforço semelhante, que busca suavizar as arestas comuns entre grupos que se movem e grupos que hospedam, buscando paz e bem-estar para todos.

Violência e migração forçada: uma abordagem contextual

Os conflitos sociais e a violência política marcaram presença na história da América Latina. Nos últimos cem anos, testemunhamos violências antigas (ditaduras militares no Cone Sul, golpes de estado, guerrilhas...) e novas violências (expressões de gangues *Las Maras* na Guatemala, El Salvador e Honduras, tráfico de drogas transnacionalizado...) como exemplos de nossa realidade política conturbada. A Colômbia, somada a esses processos, tem o conflito armado mais longo do continente. A disputa entre guerrilheiros, Estado e, nas últimas décadas, grupos paramilitares, hoje aglomera mais de 9 milhões de vítimas, entre as quais há mais de 8 milhões de pessoas em situação de deslocamento forçado;³ 8 milhões de pessoas sofreram o flagelo da migração forçada que os obriga a abandonar não só seus bens materiais, mas também seus bens culturais, suas famílias e suas raízes. A violência na luta pelo controle de territórios colocou milhões de famílias em condições de exílio e desolação.

A violência e a expropriação restringem os projetos de vida das pessoas e geram redes de instabilidade e incerteza que reduzem as possibilidades de ação social das pessoas afetadas. Os recursos de que dispõem são vistos como meras necessidades de sobrevivência diante da dor e da precariedade, e as possibilidades de processos de reclamação são diminuídas pelas respostas imediatas que devem ser dadas aos problemas imediatos. Com isso, quando os sinais de solidariedade e acompanhamento são mínimos, a auto-absorção torna-se a prática mais recorrente no dia a dia. Tudo é estranho e assim parece. A impossibilidade de criação de redes a partir do evento traumático dificulta a criação de processos de recolhimento

³ Números do período entre 1985 e 31 de julho de 2020, segundo o Cadastro Único de Vítimas do Governo Nacional da Colômbia.

e cura, mas também dificulta a mobilização e também a demanda (individual e coletiva) de direitos.

Qual é o papel que as comunidades de fé desempenham nessas situações?

Queremos citar aqui, em particular, o esforço histórico das comunidades eclesiais na Colômbia para fazer o trânsito, a recepção e a exigibilidade dos direitos dos migrantes enquadrados em um processo de restauração, justiça e verdade. Nos últimos anos, o Centro Nacional de Memória Histórica (CNMH) e a Comissão da Verdade (CV) tentaram esclarecer o papel que as igrejas têm desempenhado no conflito armado. Este papel, segundo ambas – as instituições em coordenação com os processos de consulta à comunidade e outras ONGs –,⁴ oscila entre uma vitimização direta das comunidades de fé em várias regiões do país e um acompanhamento integral na recomposição social das comunidades violadas.

Recentemente, o pastor Pablo Moreno, gerente do relatório “O papel dos evangélicos no conflito armado” (Cf. Moreno, s.d.), submetido à Comissão da Verdade, apresentou uma revisão da mesma, na qual indica:

Como se verá, o papel das igrejas tem sido diverso, mas ao mesmo tempo, devido ao grande impacto desde a década de 1950, elas não se esquecem da busca de uma solução pacífica para o conflito em meio a contradições e esforços esperançosos (Moreno, s.d.).

O relatório reconhece que as comunidades evangélicas que optaram por consolidar esforços para construir a paz e o cuidado às comunidades foram sistematicamente perseguidas e vitimadas,

⁴ Diversos documentos e intervenções podem ser revisados: “Memória e Comunidades de Fé na Colômbia” (CNMH), “Posição das Igrejas ante o conflito armado na Colômbia e a possibilidade de paz” (CV), “Um apelo profético: as Igrejas cristãs no conflito armado colombiano” (CV e Justapaz), “O papel dos evangélicos no conflito colombiano” (CV e DiPaz), entre outros.

mas isso não desencorajou – não em todos os casos – um papel ativo na reconstrução do tecido social.

Nesse período [1971-1990] os evangélicos se caracterizavam por duas posições quanto à sua atuação na sociedade, por um lado, aqueles que consideravam que o evangélico deveria respeitar a ordem estabelecida como algo estabelecido por Deus, enquanto outros consideravam necessário ajudar a transformar pacificamente a sociedade, trabalhando na educação e organização dos setores camponeses para melhorar sua condição. Este foi o exemplo de alguns líderes presbiterianos que organizaram uma das primeiras ONGs na Colômbia, conhecida como La Rosca, liderada entre outros por Orlando Fals Borda, Gonzalo Castillo e Augusto Libreros (Moreno, s.d.).

É assim que alguns setores da Igreja Católica, a Igreja Menonita e a Igreja Luterana, bem como organizações e plataformas religiosas (a Comissão de Paz do Cedecol,⁵ DiPaz,⁶ entre outras) têm realizado um trabalho sistemático na construção da paz na Colômbia. Alguns com longa história, outros recentes na sua criação, estimularam três processos significativos aos quais voltamos aqui – embora não os únicos na sua atividade: 1. Reunir e cuidar das comunidades atingidas pela violência, incluindo os milhões de pessoas em situação de deslocamento forçado, contribuindo para seus processos de desenvolvimento psicossocial, socioeconômico e organizacional. 2. Denúncia das condições estruturais, materiais e simbólicas que permitiram a expulsão de populações inteiras e aprofundaram o conflito político e social no país. 3. Acompanhamento em Direitos Humanos e esclarecimento da verdade no âmbito do conflito armado.

Em um relatório de pesquisa não publicado,⁷ sobre os projetos de vida de mulheres deslocadas que acessaram programas para fazer

⁵ Conselho Evangélico da Colômbia.

⁶ Diálogo Intereclesial por la Paz.

⁷ Relatório de pesquisa “Efeitos do conflito armado nos projetos de vida das mulheres em Bogotá, Soacha e Ibagué”, Universidad del Tolima. s.d., não publicado.

valer seus direitos e formação política nos processos assistenciais da Fundação Menonita Colombiana para o Desenvolvimento, concluiu-se que “tendo testemunhado ou sobrevivido a um ou mais eventos vitimizadores faz com que as mulheres se retraiam e ignorem a capacidade de viver e enfrentar sua realidade, porque as sobrecarrega de se sentirem seres desconhecidos em uma nova sociedade” (Gil, 2016, p. 56). Essas mulheres, em situação de deslocamento forçado, viram seus projetos de vida interrompidos pela violência. No entanto, as redes de apoio fornecidas pelas comunidades de fé que se comprometeram sistematicamente com a sua reparação contribuíram significativamente para a reconfiguração dos seus projetos de vida em novos locais de assentamento após a migração forçada. “Essas novas projeções são alimentadas pelo cotidiano, pelos sentidos e pelas relações sociais constantes que facilitam a preferência por elementos e/ou objetivos relacionados ao futuro ou ao presente imediato” (Gil, p. 56).

A reformulação de projetos de vida em lugares novos e estranhos tem como correlação a solidariedade e a hospitalidade das comunidades de acolhimento. Embora esse processo possa levar anos e nem sempre ser bem-sucedido, ele não é inexistente. As comunidades latino-americanas solidificaram sua fé e sua prática sócio-política por meio da solidariedade.

No entanto, é fundamental mencionar que os conflitos entre as populações migrantes e as populações receptoras não se limitam, apenas, às condições culturais e sociais. Vários autores estudaram o fenômeno da exploração de migrantes nos países industrializados desenvolvidos na era da globalização. A socióloga Saskia Sassen (2007) indica que nesse quadro é criada uma classe global dos desfavorecidos, que está sujeita a processos de mobilização precários. Quem se instala em novas cidades sofre com a superexploração de seu trabalho. Sua vulnerabilidade significa que as condições ilegais de trabalho que lhes são apresentadas são produzidas em condições muito precárias.

Narrativas e práticas xenófobas contra a população imigrante detonam na luta pelo acesso aos recursos. Porém, não se questiona o empresário que aproveita a condição de imigrante para aumentar a mais-valia, nem o político que se alimenta desses recursos

para criminalizar grupos humanos migrantes ao fazer com que a desregulamentação do trabalho atenda à grandes capitais que se expandem, sobre a exploração dos trabalhadores migrantes, seus ganhos. Pelo contrário, a pobreza de milhares de migrantes é criminalizada, como resultado dessas relações de exploração ao serviço e uso de elites transnacionais (Sassen, 2007).

Êxodo 3, 7-10 e os relatos da conquista em Josué e Juízes mostram dois caminhos: ou a violência (simbólica ou direta) aparece como única possibilidade de disputa do território, ou as relações culturais extrapolam suas fronteiras para viabilizar novos projetos de vida de quem chega e, claro, de quem já está. Mas também, as histórias nos oferecem caminhos teológicos em tensão: assumimos a graça e a libertação divina de um olhar colonial e violento diante dos outros (religiosos estrangeiros) ou reconhecemos a natureza da humanidade: híbrida, multifacetada, multicultural, móvel em todos os tempos e lugares, e fazemos dela uma pastoral migrante comprometida e libertadora. Em uma região onde os conflitos sociais e políticos são o pão de cada dia e as lutas pelo poder e controle territorial violam centenas de pessoas diariamente, uma igreja revela seu papel libertador por meio do envolvimento sistemático, hospitaleiro e sensível com o e os oprimidos e explorados que se mobilizam através de nossas fronteiras.

Em todo caso, as comunidades de fé não devem se resignar a ser atores que contêm os problemas desencadeados. Elas também são, ou deveriam ser, como muitas têm sido, amplificadoras da denúncia da violência histórica e estrutural que possibilitou as condições de expulsão de pessoas em nossos territórios. Isso implica sustentar uma postura crítica aos projetos de morte e dominação, aos poderes econômicos e políticos, globais e nacionais, que se fortalecem com a exploração do trabalho e a opressão cultural de nossos povos.

Conclusão

Pautas para uma hermenêutica da migração

Uma vez discutidas as condições sociais que caracterizam o processo migratório, tomando como exemplo algumas das realidades na Colômbia, algumas pautas para a interpretação bíblica da migração podem ser sugeridas. O primeiro aspecto tem a ver com a denúncia da violência como causa da migração forçada. Conforme estudamos, a abordagem do processo migratório a partir da Escritura, lida em um contexto latino-americano, mostra que a maioria das mobilizações de grupos humanos são produtos da violência em suas diferentes e, às vezes, sutis expressões. Conflitos militares, exploração, falta de condições para garantir um sustento digno às pessoas, entre outros, obrigam diferentes grupos humanos a buscar novos territórios para viver. Esses fenômenos de deslocamento nos permitem entender que por trás da migração existem condições sociais importantes que fazem com que muitas pessoas se mudem para encontrar melhores condições de vida. Portanto, a crítica às estruturas sociais que provocam a migração de pessoas é fundamental para um estudo do fenômeno, bem como a questão do papel das comunidades de fé no relato e acompanhamento das pessoas que vivenciam essas situações.

Como segundo elemento, constatamos a realidade de sofrimento, vulnerabilidade, exclusão e necessidade vivida por muitos grupos humanos migrantes em seu processo de busca de novos espaços vitais. Assim como no Êxodo o povo de Israel se depara com a urgência de atender às necessidades relacionadas à alimentação e segurança, os migrantes experimentam uma diversidade de deficiências em sua peregrinação que até colocam suas vidas em risco. Estar ciente dessas situações ajudará a conscientizar-se das dificuldades que os migrantes enfrentam e da importância de atuar com espírito de solidariedade e acolhimento.

A migração forçada tem muitas faces: mulheres, crianças, populações indígenas e negras, camponeses. A opressão e a exploração são compartilhadas por esses grupos em processos migratórios. Uma hermenêutica da migração deve comprometer-se a desvendar o que são essas faces e em que condições

migram. Enfim, isso deve nos levar a construir uma ética cristã de acolhimento em que se construam processos de acompanhamento que celebrem o encontro intercultural sem deixar de denunciar as condições materiais, históricas e contemporâneas, que têm a expulsão de seres humanos ao exílio como contra-narrativa.

Nada menos pode ser dito sobre a necessidade de descolonizar nossas leituras bíblicas. Podemos nos perguntar se o que celebramos biblicamente impõe estruturas sangrentas de dominação e opressão aos outros. Se sim, por que o celebramos?

Referências bibliográficas

Crónicas. Disponível em: <<https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/memoria-y-comunidades-de-fe-en-colombia.pdf>>. Acesso em: 08.11.2020.

Comisión de la Verdad. Entrega de informe DIPAZ ‘El rol de los evangélicos en el conflicto colombiano’. 2020. Disponível em: <<https://comisiondelaverdad.co/actualidad/historico-eventos/entrega-de-informe-dipaz-el-rol-de-los-evangelicos-en-el-conflicto-colombiano>>. Acesso em: 08.11.2020.

_____. Entrega de informe JUSTAPAZ ‘Un llamado profético: las iglesias cristianas en el conflicto armado colombiano’. 2020. Disponível em: <<https://comisiondelaverdad.co/actualidad/historico-eventos/entrega-de-informe-justapaz-un-llamado-profe-tico-las-iglesias-cristianas-en-el-conflicto-armado-colombiano>>. Acesso em: 08.11.2020.

_____. Posición de las Iglesias frente al conflicto armado en Colombia y ante la posibilidad de la paz. 2020. Disponível em: <<https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/posicion-de-las-iglesias-frente-al-conflicto-armado-en-colombia-y-ante-la-posibilidad-de-la-paz>>. Acesso em: 08.11.2020.

GIL, Juliana. Informe de Investigación “Efectos del conflicto armado en proyectos de vida de mujeres en Bogotá, Soacha e Ibagué”, Universidad del Tolima – Fundación Mencoldes, 2016. Não publicado.

MORENO, Pablo. Reseña del informe “El rol de los evangélicos en el conflicto colombiano”. Asociación Latinoamericana de Instituciones Educativas Metodistas (ALAI ME), s.d. Disponível em: <<https://alaimenet/el-rol-de-los-evangelicos-en-el-conflicto-colombiano/>>. Acesso em: 08.11.2020.

PIXLEY, George; BOFF, Clodovis. A Latin American Perspective: The Option for the Poor in the Old Testament. In: SUGIRTHARAJAH, Rasiah S. (Ed.) *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*. New York: Orbis Books, 2006, p. 207-216.

Registro Único de Víctimas del Gobierno Nacional de Colombia. RUV. Disponível em: <<https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394>> . Acesso em: 08 .11.2020.

SASSEN, Saskia. *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Editorial Katz, 2007.

SEGUNDO, Juan Luis. Faith and Ideologies in Biblical Revelation. In: GOTTWALD, Norman K.; HORSLEY, Richard A. (Ed.). *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. New York: Orbis, 1993, p. 92-106.

SUGIRTHARAJAH, Rasiah S. *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SUGIRTHARAJAH, Rasiah S. *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

WEST, Gerald O. *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African context*. 2nd edition. Cluster Publications: Pietermaritzburg, 1995.

5



MOBILIDADE E HOSPITALIDADE Desafios às religiões em tempos globalizados

Elias Wolff

Introdução

Um elemento expressivo dos tempos atuais é a mobilidade humana, como um dado estrutural do mundo globalizado. Pessoas e comunidades inteiras se deslocam de um lugar para outro, com motivações diversas onde predominam fatores econômicos, culturais, políticos, religiosos, ideológicos. No final do ano 2019, as Nações Unidas estimaram existirem 272 milhões de migrantes em todo o mundo (ONU, 2019). Trata-se de uma população desenraizada de sua pátria, sua cultura, sua família e, muitas vezes, da sua religião. Na condição de migrante, não há pertença definitiva, o migrante é hóspede de lugar nenhum.

Esse fenômeno acontece num tempo marcado pela globalização das sociedades, fazendo do mundo uma “aldeia global”, com o rompimento das fronteiras das economias, das culturas e dos credos. A mundialização de sistemas de vida – sob a égide do capital financeiro, da industrialização e da comunicação informatizada – gera milhões de pobres, miseráveis, migrantes e refugiados que não encontram possibilidades de vida digna nas sociedades atuais. Nesse contexto, é um desafio falar de acolhida, hospitalidade, solidariedade e justiça.

A questão que levantamos aqui é como as religiões se situam no atual mundo globalizado, cientes de uma responsabilidade particular para a superação das situações de exclusão que aí existem. Elas têm a missão de gerar e de fortalecer uma cultura da hospitalidade, que reconstrói o mundo como a *oikoumene*, casa de todas as pessoas e de todos os povos.

1 A globalização e os desafios para um mundo hospitaleiro

1.1 características gerais

A globalização caracteriza a atual fase das sociedades em continuidade ao pensamento modernista secularizante, que aposta na racionalidade instrumental (Descartes, Kant), no avanço da ciência (empirismo, positivismo) e na economia de mercado. Não há consenso sobre a sua origem e o seu significado. Mas são identificados fatores que colaboram para o seu desenvolvimento, discutidas as suas vertentes e seus desdobramentos.¹ Constata-se que ela gera uma sociedade sempre mais complexa, produzindo uma cultura da mudança, do desencantamento, do dissenso, com a eclipse das metanarrativas modernas. Dentre suas características fundamentais estão a autonomia do indivíduo-sujeito em relação ao coletivo; a especialização dos diferentes domínios da atividade social; a emancipação da ordem temporal pela intensificação da secularização; a ênfase no progresso econômico, no desenvolvimento científico-tecnológico, na produção acelerada, na comunicação rápida.

Nessa aldeia global, todo lugar é comum para todos, mas ao mesmo tempo todo lugar é um “não-lugar”, onde ninguém se situa estavelmente. Nas transformações da sociedade atual, não existe o

¹ Há quem afirme que a globalização teve seu início com a empreitada europeia em direção aos outros continentes; há quem a situe como uma vertente da fragmentação da política que teve seu auge a partir do ano de 1945, com o final da Segunda Guerra Mundial, até 1989, com a queda do muro de Berlim. Tal é a proposição de Thomas L. Friedman no livro *O Lexus e a Oliveira – Entendendo a globalização*. São Paulo: Saraiva, 1999; e há quem defenda que a globalização iniciou na antiguidade, com a expansão do império romano por Alexandre, o Grande.

estável, tudo é sujeito à impermanência, à fragilidade e flexibilidade. A mobilidade configura tudo e o todo. Trata-se da “condição pós-moderna” própria da “sociedade pós-moderna” (Harvey, 1992) ou da “modernidade-tardia” (Giddens, 1991), conceitos que indicam a cultura atual após as transformações da ciência, da literatura, das artes a partir do final do século XIX (Lyotard, 2008). Tal realidade apresenta aspectos de rompimento e uma espécie de continuidade da modernidade, com um novo ciclo de expansão e crise do capitalismo, pela acumulação flexível do capital. Para quem afirma mais a continuidade, vê na “modernidade-tardia” uma dissimulação das reais condições dos crescentes níveis de exploração e de desigualdades em curso.

1.2 Ambiguidades

Esse fenômeno da globalização tem efeitos ambíguos: por um lado, amplia benefícios, sobretudo científicos e tecnológicos; por outro, aprofunda as desigualdades entre as sociedades e no interior de uma mesma sociedade. Os bispos católicos da América Latina e do Caribe identificaram algumas das consequências negativas da globalização, e no documento conclusivo da Conferência de Aparecida (DAp), realizada em 2007, destacam dois campos:

- a) No campo sociocultural, há uma nova colonização cultural, menosprezando as culturas locais pela implantação de culturas artificiais (DAp 45); a eficácia da técnica e do mercado criam uma nova visão da realidade, homogeneizando visões de mundo e comportamentos; a supervalorização da subjetividade individual enfraquece os vínculos comunitários (com a fragmentação do ser humano e da realidade); as relações humanas são transformadas em objetos de consumo pela avidez do mercado.
- b) No campo econômico, um dos aspectos mais expressivos da globalização, que se sobrepõe e condiciona as outras dimensões da vida humana, é a excessiva liberdade do mercado que absolutiza toda a realidade humana e social. Os grandes monopólios internacionais privilegiam o lucro e estimulam a concorrência, tendo como consequência a concentração de

recursos físicos e monetários, da informação e da técnica. As empresas transnacionais subordinam as economias locais e debilitam os Estados, excluindo pessoas e povos. E nesse sistema “Os excluídos não são somente ‘explorados’, mas ‘supérfluos’ e ‘descartáveis’” (DAP 65). Tais mudanças, consequência do sistema global, “tem consequências em todos os campos de atividade da vida social, impactando a cultura, a economia, a política, as ciências, a educação, o esporte, as artes e, também, naturalmente, a religião” (DAP 35).

Essa realidade ambígua é causa e expressão da crise dos elementos que sustentam a ideologia do mundo globalizado, como os dogmas da razão, do progresso e do individualismo. A crise tem manifestações tanto no nível social quanto no nível humano. Prova disso são as catástrofes econômicas, as experiências totalitárias, a intensificação dos conflitos armados entre os povos, a sensação humana de frustração do presente e de incerteza quanto ao futuro. A consciência de tal realidade tem fortalecido organizações de resistências à ideologia globalizante e a proposição de modos alternativos para a vida social e individual, como as propostas de economia solidária, entre outros. Isso tem consequências na vida dos povos, com transformações de complexidade tal que não possibilita fácil compreensão, com a “alteração das situações religiosas e sociais, que torna difícil aplicar em concreto certas distinções e categorias eclesiais, a que estávamos habituados” (RMI 32).

2 A mobilidade humana em tempos de globalização

A mobilidade humana é também uma forte expressão do mundo globalizado, como também uma de suas causas. As sociedades são reconfiguradas na dinâmica do movimento de indivíduos e de grupos, caracterizando-as de forma eminentemente complexa e plural. Uma diversidade de etnias, povos, culturas e mercados se entrecruzam pelos fluxos migratórios e refazem o tecido social das nações. A confluência desses elementos determina um novo *modus essendi* de um povo, transformado o seu *ethos*, a sua cultura, a sua

política, a sua economia. Desse modo, o fenômeno da mobilidade humana tanto está na raiz do atual processo de globalização, quanto é acentuado por esse processo.

A mobilidade humana é um fato sócio antropológico. De um lado, ela constrói a história da humanidade; de outro lado, as motivações e as circunstâncias dessa mobilidade nem sempre permitem compreendê-la como algo natural. As primeiras formas de vida humana sobre a terra não eram fixas, sedentárias ou limitadas territorialmente. A vida se desenvolvia ao ritmo da natureza e os povos se movimentavam de um lugar para outro em busca de abrigo e de alimento. Claro, existiam guerras e outras formas de violência que também forçavam a migrar. Mas em geral a natural necessidade da sobrevivência determinava a decisão de sair ou de permanecer num lugar.

Diferente é o caso da mobilidade humana atual. Ela é forçada e injusta quando determinada pelo sistema econômico global, ou por ideologias políticas, culturais e religiosas. Esses fatores produzem forçosamente a mobilidade dos povos, atraindo e expulsando pessoas e grupos, influenciando para onde vão e determinando as condições de sobrevivência. Nesse contexto, “migrantes” e “refugiados” praticamente se identificam. E o fenômeno migratório se enraíza num “nacionalismo exasperado, e em muitos países até mesmo no ódio ou na marginalização sistemática ou violenta das populações minoritárias ou dos fiéis de religiões não majoritárias, nos conflitos civis, políticos, étnicos e até religiosos que ensanguentam todos os continentes” (EMCC, 2004, n. 1). As sociedades buscam afirmar políticas protecionistas em relação aos migrantes, refugiados e itinerantes, desenvolvendo a “suspeita em relação aos outros, a intolerância face à diferença, o ressentimento com estranhos e a exigência de isolá-los e bani-los” (Bauman, 1999, p. 54). A gravidade da situação se intensifica no atual momento de recessão econômica em praticamente todos os países do mundo, como consequência da pandemia do coronavírus. E “em momento de crise econômica, o estrangeiro é tido como um ‘ladrão de empregos’”. Em um cenário de crise, legitimam-se maiores apropriações de discursos e de ódio” (Pereira, 2016). Intensifica-se a “globalização da indiferença”, como “o testemunham os milhares de refugiados e migrantes que

enfrentam mares, desertos e muros, na busca de um lar, e que são vistos não como *'hospes'*, mas como *'hostis'*" (Montandon, 2016).

Consequentemente, o migrante tem cada vez mais dificuldades para situar-se com sentido no novo mundo e no que faz. As resistências sofridas agudizam o processo de reelaboração identitária no qual as convicções vão se reconstruindo por novas trajetórias sociais, culturais, morais e religiosas nas tramas da mobilidade existencial. O contexto globalizado, marcado por mudanças constantes nos coloca num horizonte de inevitáveis contingências, atingindo profundamente os valores e as convicções de quem migra, que sofre dissensões, distanciamentos, perda de vínculos, mutações no sentido de pertença. A provisoriade da permanência num ambiente torna-se também provisoriade de pertença a um sistema cultural e religioso pela seletividade e constante filiação e desfiliação. Buscando sobreviver, o migrante desenvolve novas formas de vivência e de sentido, muitas vezes seguindo a cultura do efêmero, do fluído, a relativização de normas, valores e credos que decompõem os sistemas de vida tradicionais. As tentativas de recomposição das experiências de fé nem sempre são satisfatórias; a pessoa sente-se bombardeada por uma multiplicação de ofertas de sentido e de bens simbólicos que permeiam o comportamento religioso da sociedade, intensificando a sua indecisão, a perplexidade e a relativização das convicções. E então a mobilidade humana mostra-se como um fenômeno não apenas geográfico, cultural ou econômico, mas também religioso.

3 Religiões por uma globalização da hospitalidade

Como as religiões situam-se no atual contexto da globalização? Que lugar elas ocupam num mundo que delas prescinde tanto para se organizar quanto para a construção de sentido? Há três elementos a serem considerados na resposta.

Primeiro, é inegável uma relação entre globalização e religião. Já foi constatado que, paradoxalmente, a globalização foi construída no âmbito da religiosidade que tem como modelo o advento do Reino (Hervieu-Léger, 2008). Nesse âmbito a globalização criou sua utopia e sua oferta de sentido. E a sequência

se inverte: como os monopólios monetários quebram as fronteiras dos mercados nacionais, assim acontece também com as religiões. Então temos o capital globalizado, a cultura globalizada e também religiões globalizadas. Estas rompem as clausuras étnicas, culturais e regionais e reconfiguram o mapa do sagrado em âmbito global, pelo contato entre expressões religiosas pré-modernas (centradas em seus horizontes locais), modernas (com horizontes universais, modernizações conservadoras) e pós-modernas (com horizontes fragmentados e desarticulados) (Suess, 2007, p. 180).

Segundo, há diferentes formas de as religiões situarem-se no mundo globalizado, mas duas merecem destaque: a) a adoção da lógica da globalização, como o uso de estratégias de *marketing* para a expansão na concorrência do mercado, agora de espírito religioso. As ideias religiosas transformaram-se em produtos mercadológicos que circulam livremente pelo mundo. E tal como os protagonistas do capital globalizado, também lideranças religiosas se mostram inescrupulosas nos projetos e ambições expansionistas de suas empresas religiosas. Tornam-se estrelas midiáticas, com alta performance em auditórios, ostentando o sucesso financeiro pessoal e a riqueza dos seus templos como se fossem confirmação da graça. É extremamente questionável o conteúdo religioso que propagam. b) Mas há também grupos religiosos que mostram que mesmo sendo impossível fugir do mundo global, nele é possível posicionar-se de forma crítica e profética. Afinal, a lógica da religião é diferente da globalização do mercado. A natureza e essência do ser religioso se fundamenta numa ordem de transcendência pela qual pode impulsionar o espírito de gratuidade nas relações globais, afirmando a coletividade acima do individual e a solidariedade que supera a autossatisfação subjetivista/egoísta. Trata-se de um posicionamento religioso inquieto e profético que aponta para uma globalização da hospitalidade no mundo atual.

Terceiro, para isso, os diferentes sistemas religiosos são chamados a uma revisão profunda dos fundamentos teóricos e práticos que os sustentam. Precisam superar as características egocêntricas, antidialógicas e anti-hospitaleiras que também podem ter. Isso corrompe a raiz das instituições religiosas, ideologizando-as para justificar posturas e projetos alheios à sua natureza.

As religiões precisam avaliar se a forma como se expressam condiz com a sua natureza, essência e finalidade, ou se afirmam ambiguidades e contradições que as assemelham à lógica do mercado globalizado. As religiões não podem fugir do mundo em que vivem, mas precisam situar-se profeticamente nele. Só assim elas podem contribuir para que o mundo seja uma verdadeira *oikoumene* que acolhe e protege todas as pessoas.

4 A hospitalidade como princípio

No vínculo entre globalização, mobilidade e religião é que situamos a pergunta sobre a hospitalidade, apontando para a sua urgência em âmbito global. Para fazer frente às ambiguidades da globalização e para responder às exigências da mobilidade humana, urge fortalecer as práticas de acolhida e solidariedade como globalização da hospitalidade. Trata-se de afirmar o mundo como a casa de todo ser humano, *oikoumene*, onde não pode haver excluídos, marginalizados e descartados. Todas as pessoas precisam ser incluídas na convivência. Dessa forma, a hospitalidade reinventa a humanidade com base no reconhecimento da dignidade comum e numa justa relação entre os povos, culturas e credos, construindo o sonho da fraternidade universal. Mais, essa hospitalidade nos fraterniza com todas as formas de vida do planeta, casa comum de todas as criaturas. A grave crise ecológica que estamos vivendo só será superada pela consciência de que todas as criaturas são hóspedes da terra. Então, “abraçar a hospitalidade ganha um significado muito especial nos tempos atuais, envolvendo também o desafio de habitar a Terra com sentido, acolhendo a ‘textura do mundo da vida’” (Teixeira, 2016).

Entre os humanos, o sentido de “hospitalidade” procede do conceito grego *filoxenia*, indicando amor, afeição, bondade para com as pessoas desconhecidas ou “estranhas”. Não é apenas uma atitude ou comportamento circunstancial, mas envolve todo o ser da pessoa, caracterizando-a como hospitaleira. Hospitalidade é uma disposição interior que expande o ser/alma numa abertura existencial e gratuita ao outro, a quem hospeda. A hospedagem gera convivência, relação e interação, que complementam o próprio

ser na comunhão que aí é gerada. É interação e complementação de dois mundos, eu – outro, um interno e outro externo. Isso é um grande desafio para o mundo globalizado no qual o outro, o diferente e desconhecido é afastado do convívio dos considerados “iguais”. Aqui “hostilidade” se contrapõe a “hospitalidade”, como duas práticas em constante conflito no complexo das relações tecidas no cotidiano das sociedades. Superar esse fato exige refletir que “na origem das duas palavras, *hospes* e *hostis*, encontra-se o verbo *hostire*, tratar de igual para igual, compensar, pagar em troca” (Montandon, 2016). E fazer com que isso não se torne realidade conflitiva em nosso tempo implica em compreender que todos somos hóspedes e hospedeiros, simultaneamente, no mundo em que vivemos.

4.1 O desafio de ser hospedeiro e de ser hóspede

Hospedeiro e hóspede são, inicialmente, estranhos um ao outro, expressam mundos diferentes, desconhecidos, que se confrontam num encontro não planejado ou involuntário. E a possibilidade de encontro com a “alteridade fundamental” causa uma natural insegurança e ameaça de perigo. O hóspede tem um *status* a priori hostil, e a sua chegada inesperada “pode comprometer o pertencimento, daquele que acolhe, ao seu próprio território” (Montandon, 2016). Assim, não se pode idealizar ou fantasiar a prática da hospitalidade, como se fosse uma decisão que não inclui riscos para quem hospeda e para quem é hóspede. Não existe “hospitalidade absoluta” totalmente gratuita, ou seja, sem possibilidade de tensões por interesses que podem se expressar como ganhos ou perdas. O desconhecimento sobre quem se recebe causa um temor que, por sua vez “gera a hostilidade manifesta do hospedeiro e sua inospitalidade fundamental” (Montandon, 2016). Pois o estrangeiro aparece como um intruso, o que pode gerar angústia e negação da acolhida. Também para quem é acolhido há riscos ao colocar seu destino nas mãos do hospedeiro. Assim, “ser hospedeiro/hóspede é entregar-se a uma dependência que pode significar uma dissolução do eu”. E por isso há “um temor originário na relação com o outro: a perda da identidade, a perda de si mesmo” (Montandon, 2016).

Portanto, a hospitalidade pode apresentar ambivalências, hostilidades latentes ou explícitas, uma vez que ela sendo “símbolo radical da condição humana” é marcada, ainda, pela precariedade e provisoriedade (Montandon, 2016). Ela não expressa apenas “a maravilha do encontro com o outro, mas também a agonia de estar diante de um ‘estranho’ que bate à nossa porta” (Teixeira, 2016). E a experiência mostra que “o desconhecido gera temor e tremor, mesmo que traga também abertura para o mundo exterior, mesmo que traga novas palavras. É ao mesmo tempo ameaça e dádiva” (Montandon, 2016). Assim, “o gesto da hospitalidade consiste, primeiramente, em afastar a hostilidade latente em qualquer ato de hospitalidade, pois o hóspede, o estrangeiro, é seguidamente visto como reservatório de hostilidade” (Montandon, 2016).

Para uma hospitalidade verdadeira, há que se enfrentar o desafio de transformar o estrangeiro em hóspede, o desconhecido em familiar, o outro em próximo. Isso requer um espírito de acolhida tal que reconfigure a identidade de hóspede e de hospedeiro. Desse modo, a hospitalidade supera as fronteiras, os distanciamentos e os limites das relações bloqueadas por temores, atitudes de defesa e de isolamento que geram xenofobias, discriminações e preconceitos. Ela derruba egoísmos e individualismos que se guiam por critérios da lógica mercantilista das relações, numa mente calculista, com interesse próprio, visando lucro, fama e poder. Trata-se da prática da hospitalidade solidária, a qual mostra que outro mundo é possível, gerido por novas relações e novos critérios que questionam os critérios da globalização excludente.

4.2 Por uma hospitalidade solidária

Desses critérios destacam-se a misericórdia, a compaixão, o serviço generoso, a justiça, dentre os que formam a base de uma hospitalidade solidária, cuja característica fundamental é a gratuidade. Gratuidade – *gratus* – é o favor como serviço sem recompensa. É um favor ou serviço ao outro não regido pelo cálculo utilitarista, mas pela ética fraterna que vê o outro como finalidade (Campos, 2003, p. 235). O mundo hospitaleiro é construído por iniciativas para servir ao outro sabendo que não terá

recompensa. A hospitalidade é, assim, um dom livre e voluntário para a outra pessoa, que não pode ser retribuído. Quem hospeda faz o exercício da *kénosis*, esvaziando-se de qualquer interesse em relação ao hóspede. É uma espécie de “expatriação interior” para poder assumir o outro com alegria e gratuidade” (Teixeira, 2016). Desse modo, a hospitalidade solidária gratuita é favor ou serviço sem paga. O hóspede não se torna um devedor, em relações gratuitas não há dívida. Numa hospitalidade solidária a gratuidade torna impossível a retribuição. Não gera no hóspede um sentimento de devedor, mas de gratidão, que Benveniste chama de “reconhecimento” (Benveniste, 1969, p. 200). Uma gratidão que reconhece o feito, mas não pode retribuir. Diz Simmel:

a gratidão [...] consiste não em retribuir o favor, mas na consciência de não poder retribuí-lo; consiste na consciência de que há algo que se soma à alma do agraciado como em um estado permanente, frente ao outro, algo que leva a consciência ao vislumbre de um vínculo infinito, impossível de ser esgotado ou realizado plenamente por qualquer manifestação ou ação finita (Simmel, 1977, p. 624).²

A retribuição é a lógica do mundo globalizado excludente, que exige retorno segundo critérios do possuir algo em troca. Nesse mundo, a retribuição não é um ato livre e espontâneo, mas uma obrigação, um dever. Isso não existe num mundo hospitaleiro e gratuito. Como diz Julian Pitt-Rivers: “Não se pode pagar um favor de nenhuma maneira ou ele deixa de ser um favor. Você só pode agradecer, ainda que numa ocasião posterior possa demonstrar sua gratidão ao oferecer um favor igualmente ‘livre’ em retorno” (Pitt-Rivers 2008, p. 231).

Isso tem a ver com o conceito cristão de caridade, *kháris*, como realidade de fato gratuita, de onde Benveniste (1969) entende o favor como serviço sem contrapartida presente na evolução para o termo latino *gratus*. É possível a gratuidade num sistema de reciprocidade que complementa a vida do hospedeiro

² Ver também: Faithfulness and Gratitude. In: WOLFF, Kurt H. (Ed.). *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press, 1950, p. 392.

e do hóspede no horizonte de uma hospitalidade solidária. Nesse horizonte o hóspede vive novas relações, de gratuidade, que o incluem em novas condições de vida. E essas novas condições de vida dizem respeito não apenas à vida material dos migrantes, mas também aos elementos de transcendência do seu ser, que envolvem a sua cultura, sua espiritualidade, sua vivência religiosa.

5 Religiões e hospitalidade

É nesse contexto que consideramos a relação entre religião e hospitalidade. Em muitas tradições religiosas, como a semita, a hospitalidade tem uma conotação sagrada, tanto na figura de quem hospeda, quanto na do hóspede. A raiz do povo hebreu é de um arameu errante (Dt 26, 5); os profetas são hospedados em nome de Deus, como Elias (1 Reis 17, 8-18, 46); Jesus se identificou como alguém que “era estrangeiro, e me acolhestes” (Mt 25, 35). Como diz Montandon, “o acolhimento do estrangeiro é legitimado, quase de maneira universal, por um imperativo religioso” (2016). Desse modo, a hospitalidade é uma ação que possui conotações sagradas. Deus mesmo, o inominável e desconhecido, totalmente Outro, mostra-se tanto como quem hospeda o ser humano em seu amor, como quem quer nele se hospedar. Na encarnação Jesus mostra que Deus se hospeda na natureza humana, “habitou entre nós” (Jo 1, 14). Assim podemos ver na alteridade fundamental do migrante – o outro, o estrangeiro – uma dimensão numinosa, o que é compreendido por Rudolf Otto como a essência do sagrado.

Desse modo, as religiões são chamadas a favorecerem as condições de hospitalidade nas sociedades receptoras dos migrantes. Elas podem colaborar para que as nações desenvolvam a capacidade de acolhida, mostrando que não mais é possível organizar a vida social num modelo etnocêntrico, numa política e economia de mão única. Num mundo que vive o paradoxo de uma “aldeia global” e simultaneamente o “individualismo”, o desafio da alteridade tornou-se uma prioridade fundamental para a convivência humana. A pessoa que migra tem em sua bagagem a nota da diversidade como sua característica específica, e exige que essa nota esteja presente também no novo espaço onde chega.

Num mundo religiosamente plural, o caminho da hospitalidade precisa ser, primeiramente, inter-religioso, promovendo ações para que os credos se reconheçam, se valorizem e se acolham mutuamente. Isso causa uma transformação recíproca ou “fecundação cruzada” (Panikkar, 1988, p. 60) entre as tradições de fé, que falam umas às outras, aprendem e se corrigem mutuamente, crescem juntas, se complementam. As diferenças que aí se manifestam não devem ser motivos de conflitos, mas de enriquecimento mútuo a partir das particularidades. Bem diz Schillebeeckx que há mais verdade em todas as religiões juntas do que em uma única religião (Schillebeeckx, 1994, p. 215). Afinal, nenhuma religião esgota o Mistério. Uma religião hospeda a outra quando está aberta para o testemunho que a outra lhe oferece. No dizer de Knitter, trata-se de um “diálogo correlacional e globalmente responsável das religiões” (Knitter, 2010, p. 37). Para isso, alguns desafios são fundamentais:

1) reconhecer o valor da pluralidade como condição para gerar atitudes hospitaleiras. Trata-se de conscientizar-se da presença e significado do “outro” em suas diversas manifestações – étnica, religiosa, cultural, política, em suas necessidades e em seus valores. E “cada um dos interlocutores do diálogo deve entrar na experiência do outro, esforçando-se para colher tal experiência a partir de dentro” (Dupuis, 2004, p. 287). Para colher a experiência é preciso ir além do conceito e perceber a verdade existencial nela. De algum modo, entra-se em dois mundos: o meu e o do outro, e no interior deles é que se reconhece algo de valor. Isso exige fazer real experiência do pluralismo como uma “realidade cognitiva”. O pluralismo não é apenas institucional, mas algo dentro de nós mesmos, isto é, o modo como percebemos a nós e o mundo. Trata-se do exigente esforço de afirmar o pluralismo como questão de princípio e a consequente liberdade das diferentes expressões de fé. Assim, entende-se que “a multiplicidade religiosa não é um mal que precisa ser removido, mas antes uma riqueza que deve ser bem-vinda e aproveitada por todos” (Sckillebeeckx, 1990, p. 167).

2) Afirmar a liberdade religiosa, como consequência do reconhecimento do valor da pluralidade religiosa. A liberdade

religiosa está vinculada a dois principais horizontes: social/jurídico, no sentido de ser regulada por leis que normatizam a expressão social das diferentes expressões de fé; e teológico, enquanto expressão de uma convicção individual e grupal que dá um importante grau de autonomia para cada crente/comunidade se expressar religiosamente. Há tensão entre esses horizontes, que nem sempre se complementam e disso muito depende de cada país, sua legislação e sua cultura. O debate atual sobre a liberdade religiosa acontece relacionado “a uma concepção dos direitos humanos e das liberdades civis que é associada à cultura política liberal, democrática, pluralista e secular” (Comissão Teológica Internacional, 2019, n. 3). Há quem afirme a necessidade de uma exclusão do religioso no meio social, numa secularização antirreligiosa; e há quem afirme a possibilidade de a religião encontrar o seu lugar na sociedade, contribuindo para que esta realize seus fins de convivência. Sem entrar nessa questão, constata-se que a principal dificuldade para a afirmação da liberdade religiosa procede dos grupos religiosos que afirmam princípios universalistas de forma absolutista e fundamentalista. Essa postura é uma constante ameaça à liberdade religiosa. E para superar tal fato, a prática da hospitalidade requer que seja retomada a gênese da noção de liberdade religiosa, que surge vinculada às ideias de pluralismo e democracia (Giumbelli, 2004, p. 169). Apenas afirmando a realidade plural e possibilitando leis que orientem a convivência da diversidade é que se pode garantir a liberdade religiosa. Assim, de um lado, diz o Vaticano II na Declaração *Dignitatis humanae* (DH), que a liberdade religiosa “precisa ser reconhecida e sustentada como direito civil no ordenamento jurídico da sociedade” (DH 2). De outro lado, ela é mais que isso. Entendida como “liberdade de coação”, seja por indivíduos, por grupos ou pela sociedade, trata-se de garantir a possibilidade de cada fiel expressar sua fé como “um direito que se funda na dignidade da pessoa” (DH 1–8). E isso requer uma fundamentação teológica. Numa leitura cristã, “o direito à liberdade religiosa se funda realmente na própria dignidade da pessoa humana, qual a palavra revelada de Deus e a própria razão a dão a conhecer” (DH 2).

3) Comprometer-se com projetos comuns para a reorganização do mundo e a reinvenção da humanidade. A hospitalidade se realiza com base em compromissos geradores de novas realidades onde está de fato assegurada a realização do ser humano e da finalidade de toda a criação. Isso exige assumir as causas que promovem o ser humano, bem como o cuidado e a defesa da criação. Trata-se de reorganizar a sociedade e as relações com a natureza com base em princípios de justiça e de libertação de todas as situações que oprimem a vida. É nesse sentido que falávamos antes, em paralelo com Paul Knitter, que a hospitalidade inter-religiosa precisa ser “globalmente responsável”, pluralista e libertadora, contribuindo para que a *oikoumene* seja de fato uma “comunidade igualitária” (Knitter, 2010, p. 49). Assim, no horizonte da hospitalidade, a globalização, a mobilidade e a religiosidade estão de alguma forma interligadas, sendo a primeira o princípio orientador das demais. A hospitalidade envolve as religiões em iniciativas com íntima conexão com um progresso humano que aconteça sem detrimento da justiça social e da vida do planeta, numa globalização solidária. Centrada na gratuidade, ela questiona a atual lógica da globalização e das religiosidades que seguem essa lógica, propondo alternativas em vista da *oikoumene* como acolhida, cooperação e convivência fraterna que seja expressão do Reino em nosso mundo.

Concluindo

O fato de a mobilidade humana ser algo inerente ao desenvolvimento do ser humano e ao dinamismo das civilizações, requer uma compreensão do mundo como um lugar que tem espaço para todas as pessoas. Há sim lugar na terra para a existência de muito mais que o atual número de indivíduos humanos, e com recursos necessários para todos. A exigência para isso é clara: repartir de forma justa e equitativa os recursos. Isso significa, de um lado, conceber cada indivíduo como hóspede do mundo; e, de outro lado, conceber o mundo como hospedagem de todos os seres vivos. No mundo globalizado, isso significa que todas as pessoas

precisam se reconhecer mutuamente como cidadãos de direitos, o mundo não pertence exclusivamente a ninguém. Quem é hóspede não é dono do lugar onde se hospeda. E a consciência de que outras pessoas virão depois, exige cuidado com o lugar que nos abriga. As religiões têm uma grande responsabilidade em afirmar a hospitalidade como princípio para repensar o mundo, as nações, as relações entre as pessoas, povos e culturas.

Referências bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BENVENISTE, Émile. “*Gratuité et reconnaissance*”. In: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, v. 1 - Économie, parenté, société. Paris: Les Editions de Minuit, 1969.

CAMPOS, Roberta Bivar C. Utopia e Sociabilidade: Imagens de Sofrimento e Caridade no Juazeiro do Norte. *Revista de Antropologia* (USP), v. 46, n. 1, p. 211-250, 2003.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL (Sub-Comissão Liberdade Religiosa). La libertà religiosa per il bene di tutti. Approccio teológico alle sfide contemporanee, n. 3. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_it.html>. Acesso em 09.06.2020.

CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: Constituições – Decretos – Declarações*. São Paulo: Paulus, 1997.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulinas/Paulus; Brasília: Edições CNBB, 2007.

DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões. Do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004.

FRIEDMAN, Thomas L. *O Lexus e a Oliveira – Entendendo a globalização*. São Paulo: Saraiva, 1999.

GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. Notas para uma problematização da liberdade religiosa. In: PEREIRA, Mabel Salgado; DE A. SANTOS, Lyndon. *Religião*

e Violência. *Em tempos de globalização*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 155-171.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Redemptoris Missio* – RMI, 1990.

KNITTER, Paul, F. *Jesuse e os Outros Nomes. Missão cristã e responsabilidade global*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

Migrantes e refugiados. *ONU News* 27.11.2019. Disponível em <<https://news.un.org/pt/story/2019/11/1696031#:~:text=N%C3%BAmero%20de%20migrantes%20internacionais%20no%20mundo%20chega%20a%20272%20milh%C3%B5es,-BR&text=O%20mundo%20hoje%20tem%20cerca,Organiza%C3%A7%C3%A3o%20Internacional%20para%20Migra%C3%A7%C3%B5es%2C%20OIM>>. Acesso em 18.06.2020.

MONTANDON, Alain. Hospitalidade - desafio e paradoxo. Por uma cidadania ativa e universal. *Revista IHU On Line*, 16/12/2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/563490-hospitalidade-desafio-e-paradoxo-por-uma-cidadania-ativa-e-universal>>. Acesso em 10.05.2020.

PANIKKAR, Raimon. *Il dialogo intrareligioso*. Assisi: Cittadella, 1988.

PEREIRA, Gustavo de Lima. O inimigo e o ladrão na figura do estrangeiro. *Revista IHU Online*, ed. 499, 19.12.2016. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6734-o-inimigo-e-o-ladrao-na-figura-do-estrangeiro>>. Acesso em: 18.06.2020.

PITT-RIVERS, Julian. Post-script: the place of grace in anthropology. In: PERISTIANY, J. G; PITT, Julian Rivers (Eds.). *Honor and Grace in Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 215-247.

PONTIFÍCIO CONSELHO DA PASTORAL PARA OS MIGRANTES E OS ITINERANTES. Instrução *Erga migrantes caritas Christi* – EMCC, 2004.

SCHILLEBEECKX, Edward. *The Church. The human story of God*. New York: Crossroad, 1990.

_____. *História Humana – Revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

SIMMEL, Georg. *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

SUESS, Paulo. *Introdução à Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. O sagrado dever da hospitalidade. *Revista IHU On Line*, 24.12.2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/563559-o-sagrado-dever-da-hospitalidade>>. Acesso em: 28.04.2020.

WOLFF, Kurt H. (Ed.). *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press, 1950.

6



O IMIGRANTE E O DIREITO DA HOSPITALIDADE

Um aporte na ética do bem-viver à luz do pensamento de Paul Ricoeur

José Aguiar Nobre
Elizeu da Conceição

Introdução

Em face às grandes e preocupantes questões éticas e políticas referentes à migração na sociedade hodierna, o presente texto procurará trazer uma contribuição fundamentada no tema do bem-viver circunscrito à perspectiva da ética de Paul Ricoeur. A partir deste pensador, somos desafiados a compreender a dimensão da migração como realidade talhada pela alteridade e, ao levar em consideração os seres humanos como sujeitos livres para migrarem, as reflexões acerca da vida boa ponderam sobre as questões antropológicas com um viés da acolhida do diferente. O bem viver, do ponto de vista deste filósofo, caracteriza-se essencialmente pela relação do ser humano com os seus pares. Essa caracterização reconhece na identidade um dado fundamental para assumir o próprio dever de hospitalidade em relação ao direito natural do imigrante.

Evoca-se neste texto o princípio da ética do bem-viver de Paul Ricoeur, quando este afirma que “a ‘vida boa’ é o que deve ser nomeado primeiro porque é o próprio objeto da perspectiva ética. Qualquer que seja a imagem que cada um faz para si de uma vida realizada, esse coroamento é o fim último de sua ação” (Ricoeur, 1992, p. 203). Este capítulo está organizado em cinco pontos centrais: parte da necessidade de uma “nova *práxis* humana” e passa pela “concepção do estrangeiro” em Paul Ricoeur; pelo paradigma da “hospitalidade absoluta”; pela visão ética do “bem-viver”; pela “identidade e *ipseidade*”. Este caminho visa a um importante retorno à categoria fundamental do humano, à sua genuína identidade de imigrante que clama por acolhida.

O fenômeno migratório e a necessidade de uma nova *práxis* humana

O fenômeno migratório, em plena expansão global, exige uma *práxis* pensante nas instituições e na sociedade inteira, da qual emergirão princípios ativos e estratégias modeladoras de acolhida. Evoca-se, pois, a palavra acolhida, sintonizada com a questão da migração humana, como um dos paradigmas de nosso tempo. Deste modo, a presente reflexão está centrada numa contextualização da pergunta pelo bem-viver fundamentado no pensamento ricoeuriano. Na obra de Paul Ricoeur, mediante a compreensão de identidade e *ipseidade*, é possível identificar traços de humanização tanto no sujeito que acolhe, quanto naquele que reclama por hospitalidade. O paradigma da acolhida, naturalmente, deveria remeter o ser humano hodierno ao incondicional efetivo da hospitalidade humana. Assim se pensa devido à própria etimologia bíblica do humano: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, [...]. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele o criou” (Gn 1, 26a. 27). E Deus, pela sua natureza, não negligencia a sua criatura. Da mesma forma que, “entre Deus e o homem existe um parentesco” (Duquoc, 1993, p. 362), também o ser humano, pela sua própria natureza, deverá acolher e cuidar do seu semelhante, especialmente quando este estiver em condições de vulnerabilidade, em razão de existir ali um alto grau de parentesco.

Diante disso, estar à frente dos desafios inerentes à imigração reivindica uma abertura à novidade do encontro, rompendo com as lógicas do preconceito e de qualquer sentido de superioridade, o que só será possível na superação do conceito de acolhida como apenas um gesto de caridade.

A autenticidade da acolhida vai auferir qualidade ao encontro com o outro, com o desconhecido, e o encontro não só é possível, como também é uma autêntica necessidade para o crescimento humano recíproco. Na busca pelo sentido do termo acolher se encontra a relação com o ato de reconhecer, respeitar e acompanhar com responsabilidade aquele que re-clama pelos seus direitos. Como complemento deste sentido, o dicionário de mística afirma de forma mais profunda que:

O grego usa o verbo *chôréo* que quer dizer dar espaço, receber, acolher, alcançar. É uma derivação verbal de *choros* ou *chôrra* que equivale a espaço livre, terra livre [...], para esclarecer melhor essa ideia, o grego usa dois verbos, *lambáno* e *déchomai*. O primeiro exprime o aspecto ativo da iniciativa, enquanto o segundo aquele passivo da receptividade (Borriello, *et al.*, p. 12).

Pela riqueza da expressão “acolhida”, já é possível notar o alcance do seu sentido, bem como o desafio de colocá-la em prática perante a realidade de crise humanitária. Esta é produzida, muitas vezes, pela equivocada ideia de nacionalismo vivida na contemporaneidade. Crise esta que contamina a necessária memória simbólica de que a condição inerente ao ser humano é também a de ser estrangeiro. Aqui se entende a condição de ser estrangeiro neste mundo, em sintonia com o pensamento bíblico, expresso na Carta aos Hebreus – “Não temos aqui cidade permanente, mas buscamos a futura” (Hb 13, 14) –, e, ao mesmo tempo, compreende-se que a condição de ser estrangeiro está em sintonia com o pensamento do filósofo Paul Ricoeur ao evocar a necessidade da memória simbólica para justificar a hospitalidade.

Uma das fontes inspiradoras de acolhida no cristianismo é a práxis das primeiras comunidades cristãs. Elas “viveram

pormenorizadamente a hospitalidade como uma das manifestações do amor aos irmãos. Quando um cristão viaja a uma cidade na qual existe comunidade de crentes [...] leva para eles a cédula da hospitalidade pela qual é acolhido com amor e alojado gratuitamente” (Garnica, 1994, p. 525). Essas comunidades experimentavam, radicalmente, tanto a riqueza do acolher, quanto a necessidade de serem acolhidas. A “cédula da hospitalidade”, na condição de desamparo da comunidade humana, representa, em si, a evidência do cabedal cristão. Além da experiência prática, as primeiras comunidades cristãs transcendiam ao valor divino da acolhida e compreendiam essa dimensão transcendente, mediante a lógica da revelação de Deus.

Pondera-se que, a pessoa que faz a experiência da revelação divina, pressente e capta a sua Força e o Seu Espírito como acolhedor do ser humano. Essa experiência a habilita a um encontro sadio, criativo e aberto para com o Outro que bate à sua porta. Paradoxalmente, atrelada à experiência de encontrar Deus dentro de si, ancora uma mística que faz com que o ser humano enxergue ou sinta a Sua presença santificadora, exatamente no encontro com o Outro. Trata-se verdadeiramente de um processo de migração e acolhida, em cuja travessia, a existência humana se circunscreve. A esse respeito, argumenta-se que

a presença do Cristo, cuja consistência se torna diáfana no tecido cósmico, abraça a humanidade para conduzi-la a uma maior organização e a seu processo cósmico de personalização. A personalização do ser humano através de seu autodesenvolvimento exige ser complementada pelo apoio da solidariedade coletiva. A responsabilidade do cristão nessa solidariedade recíproca surge como caminho para o encontro com o Vivente-Pessoal. Travessia na qual experimentará autênticas manifestações salvíficas (Vasconcelos, 2018, p. 53).

Na acolhida autêntica do imigrante, o ser humano é provocado a um novo estilo de vida. A acolhida torna-se um privilegiado *locus teológico*, ou seja, o lugar da manifestação divina, uma vez que provoca no humano acolhido e acolhedor, um novo jeito para

conceber e construir o sentido de viver. Esse estilo possibilita uma mística que conserva a essencialidade cristã, acolhendo indistintamente a todos, pois “Deus não faz acepção de pessoas” (At 10, 34). E, ao mesmo tempo, faz com que ambos estejam aptos a dialogarem e a fomentarem o encontro com a sociedade hodierna. Sabe-se que é o processo de acolhida do Mistério presente no imigrante que precisa ser melhor entendido e assimilado.

No que tange à necessidade da acolhida, sabemos que a sociedade já estava habituada a ver nos noticiários televisivos, nas manchetes dos periódicos impressos e/ou nas plataformas digitais, bem como nos discursos governistas, os pontos evidentes de uma crise humanitária sem precedentes, principalmente quando são expostas perseguições às “minorias”. Essas perseguições desencadeiam consequências terríveis, a exemplo dos abandonos das nações de origem em busca de uma nova casa, e, por acréscimo, no período do ano 2020, deparamo-nos com a crise sanitária da Covid-19, a qual agravou ainda mais toda essa calamitosa situação. Diante da crise humanitária, foi impactada até mesmo a capacidade de entender que “a crise foi sempre, com efeito, ocasião de discernimento: dela pode sair a ruína, porém, nela pode também amanhecer a salvação” (Queiruga, 1999, p. 11). Não se pode, jamais, se acostumar com a crise, deve-se tirar dela um aprendizado. Quando se acostuma no sentido de acomodação, essa humanidade fica adoecida.

Há quem diga que, da presente situação social hodierna, irrompe uma realidade de crise que, em um mundo globalizado, paradoxalmente, parece trazer pessoas “estranhas” para o convívio habitual dos seres humanos bem alojados. Esses estranhos provocam-lhes a sensação de competição pelos espaços de trabalho e de lazer que a princípio pertenciam aos povos originais destes lugares. Sabe-se, porém, que dos “estranhos” demasiado pouco é conhecido, por isso, se forem considerados importantes apenas a partir de uma compreensão racional, se esbarrará nos limites humanos. Entretanto, o convite consiste sempre em considerar o Outro a partir da sua alteridade e não a partir do conhecimento racional. Nesse sentido, é pertinente a afirmação de que “o desconhecimento de como continuar, de como tratar uma situação

que não criamos e que temos baixo controle, é causa fundamental de grandes ansiedades e medos” (Bauman, 2016, p. 15).

Além disso, é habitual que, normalmente, todos os seres humanos organizem as suas vidas, realizem atividades, questionem as próprias existências, migrem para outros lugares, como parte de um objetivo maior: atingir uma vida plena, isto é, a “vida boa”, ou ainda, são obrigados a fugirem para obedecer ao simples instinto de sobrevivência. Para tanto, são forçados a deixarem o lugar que muito amam. Desse modo, no presente capítulo, para atingir o significado de vida boa, se faz necessário, a princípio, esclarecer a concepção de quem é o imigrante para, então, evidenciar o paradigma da acolhida absoluta. E, só após, confrontar-se-á a vida da humanidade hodierna com a ética do bem-viver.

A concepção de estrangeiro em Paul Ricoeur

Parece oportuno expor brevemente alguns elementos do que Paul Ricoeur entende por estrangeiro. A primeira figura individuada pelo filósofo é aquela do turista, a segunda é o que ele chama de *guest-workers* (trabalhadores convidados) e a terceira é a do refugiado. Em relação à primeira figura, “encontramos o estrangeiro como visitador, figura pacífica por excelência: do turista que circula livremente sobre o território do país que o acolhe até ao residente que se estabeleceu em um lugar – perto de nós – e que permaneceu” (Ricoeur, 2013, p. 38). Essa figura é sempre muito bem acolhida e experimenta uma simpatia pelos lugares onde passa. Com cordialidade e respeito, os visitadores representam um pacto de trocas afetivas entre identidades nacionais diversas, além de fortificar o comércio dos lugares visitados, deixando aí, parte de suas economias. A segunda figura é marcada pelos imigrantes, ou seja, “os trabalhadores estrangeiros, aqueles que em outros lugares são chamados de *Gastarbeiter* ou *guest-workers*: são os visitadores forçados, obrigados a alugarem as suas forças de trabalho entre nós; a vida deles é traçada por atores sociais que não são eles” (Ricoeur, 2013, p. 38). Essa figura é vista com certo distanciamento pelos patriotas. Embora eles utilizem uma série de benefícios que também todos utilizam, são considerados como pessoas de direitos

limitados e, dificilmente, serão inseridos plenamente na sociedade. A terceira figura, a qual está no extremo oposto da primeira, é o refugiado,

[...], figura que evidencia a escolha soberana dos Estados pelo que se refere à composição da população e o acesso ao território [...]. Digamos que esta escolha soberana dos Estados faz como represa dos direitos derivantes de uma fonte diversa do desejo de residir fora, isto é, o direito à proteção das populações perseguidas, ao qual corresponde o dever de asilo da parte dos países que os acolhem (Ricoeur, 2013, p. 39).

A terceira figura, embora amparada por leis de segurança nacional, tem dificuldade de encontrar hospitalidade porque a sua presença causa repulsa na sociedade em geral. Os refugiados são vistos com grande desconfiança, como sinônimo de violência e experimentam a xenofobia nascida “espontaneamente” daqueles que os deveriam acolher. Normalmente, as pessoas têm medo de se “misturarem” com o estrangeiro, que carrega a chaga de ser refugiado. À vista disso, o grande desafio é possibilitar o entendimento de que não se trata de uma condição permanente, mas de um estágio, de uma fase, ou um momento, dado que a pessoa não quer e nem deve ser entendida como refugiada por toda a sua vida.

Em uma definição mais geral, Paul Ricoeur diz que “o estrangeiro é quem não é da nossa casa, quem não é dos nossos. Mas isso nada diz do que ele é na casa sua” (Ricoeur, 2013, p. 38). A grande diferença que vai se estabelecendo com o estrangeiro é a partir da consciência humana, na qual se forma uma concepção de oposição binária do nós-eles. Essa oposição caminha de modo paralelo a uma divisão binária, amigo-inimigo. “O paralelismo entre oposição nós-eles e oposição amigo-inimigo constitui o maior perigo espiritual” (Ricoeur, 2013, p. 38), e essa oposição binária se constrói e se sustenta a partir do conceito de cidadania, de modo que “consideramos a nação a qual pertencemos como uma pessoa e a indicamos com nome próprio” (Ricoeur, 2013, p.

38). Parece bastante arraigada para a consciência humana a questão de cidadania, uma vez que todos são desafiados a se sentirem pertencentes ou membros de uma nação. Isso se torna tão forte no ser humano que ele a considera como um dos pontos-chaves da identificação com a sua nação: sou brasileiro, sou argentino, sou paraguaio, etc. Tal identificação faz com que “o estrangeiro seja definido negativamente como aquele que não pertence ao nosso cerco de identidade, à nossa esfera de pertença” (Ricoeur, 2013, p. 39).

Embora o filósofo estudado apresente uma série de outros dados sobre a concepção de estrangeiro, parece que os elementos elencados neste texto evidenciam uma clareza da temática da acolhida do imigrante, haja vista que, para falar de acolhida ou falar da ética do bem-viver, é imprescindível partir do sujeito concreto do qual e para o qual emergirá e se consolidará tal descrição. No entanto, observa-se a presença de um dilema que vai muito além da chegada de pessoas de outros lugares a outra nação. De certo modo, é sabido que, com a chegada dos imigrantes, insurge uma questão antropológica que provoca profundamente a todos, fazendo repensar a concepção de acolhida e a gravidade da situação na contemporaneidade. Trata-se de uma questão delicada, desde sempre, mas, com a crise sanitária da pandemia da Covid-19, no ano de 2020, ela foi agravada incomensuravelmente e, urgentemente, reivindica um aprofundamento das discussões acerca do paradigma da hospitalidade absoluta.

O paradigma da hospitalidade absoluta

O imigrante insurge de um movimento existencial que re-clama por acolhida. Mas de onde vem o seu direito de exigir hospitalidade em terra estrangeira? Existe uma lei natural da hospitalidade que supera as leis estabelecidas? No paradigma da hospitalidade é possível acontecer uma inversão de papéis, na qual o imigrante, de acolhido se torna o acolhedor? Entende-se que a reflexão deste paradigma toca numa encruzilhada de sentidos e marca uma diferença entre a “hospitalidade de direito” e a “hospitalidade absoluta”, entre o “imigrante” e o “Outro Absoluto”.

O primeiro ponto a ser evidenciado é a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em cujos artigos 13º, 14º e 15º, ressaltam que os direitos de migração são assegurados a todos os seres humanos. Essas indicações colaboram com a superação da ideia de estabilidade física, e reconhecem que a migração é inerente à condição humana. Forçadas ou movidas por necessidades específicas dos contextos sociais, ou ainda, por esperanças de um futuro mais promissor, as pessoas migram para lugares, tantas vezes, desconhecidos. Além da acolhida, eles esperam encontrar a garantia de seus direitos básicos para reiniciarem uma nova história.

Outra afirmação basilar à hospitalidade absoluta está na constituição *Caudium et Spes* que reconhece o direito pessoal de migrar:

Sobretudo nas regiões economicamente menos desenvolvidas, onde todas as riquezas devem ser urgentemente usadas, colocam o bem comum em perigo grave aqueles que deixam seus recursos sem dar frutos ou – respeitando o direito pessoal de migração – privam a sua comunidade dos auxílios materiais ou espirituais dos quais ela necessita (GS, 65c).

A segunda questão deste paradigma, muito ligada ao direito de migração, toca diretamente o princípio da hospitalidade, elemento apresentado pelo filósofo Derrida com o qual é possível compreender essa situação. Ou melhor, mais do que compreender, ajuda a inferir um sentido natural à acolhida da pessoa em situação de migração. Desse modo, ressalta-se que “a lei da hospitalidade” (Derrida, Dufourmantelle, 2000, p. 52) se apresenta como uma lei paradoxal, e parece que a hospitalidade absoluta rompe com a hospitalidade de direito, pois, esta reflete um pacto de acolhida e se apresenta como limitada a determinadas condições. Por outro lado, a hospitalidade absoluta, do ponto de vista cristão, exige, *a priori*, além da superação das condições de qualquer tipo de fechamento, a renúncia de definir o outro como imigrante. Assim sendo, a abertura não é apenas ao imigrante, mas ao Outro Absoluto,

desconhecido, anônimo. Trata-se de uma abertura a “exigir que deem a ele um lugar, que o deixe vir, que ele possa chegar e ter um lugar a ele oferecido, sem pedir nem reciprocidade (pacto de trocas) e nem mesmo o seu nome” (Derrida, Dufourmantelle, 2000, p. 52). Essa abertura não é somente um ideal, ou apenas uma gentileza, mas um princípio que deverá ser real, desarmado e destemido. Somente desse modo, a hospitalidade rompe com a deturpada ideia de direito e faz com que, na acolhida, aconteça o encontro de duas pessoas despidas de suas condições secundárias (imigrante, acolhedor) e revestidas do essencial (de humanidade).

O terceiro elemento a ser destacado na dimensão da acolhida do imigrante tange a um curioso movimento que, paradoxalmente, inverte o papel do acolhido e do acolhedor. No encontro com aquele que chega de “fora”, a consciência se torna radicalmente provocada. Quando o outro irrompe a realidade, coloca em jogo um apelo do responder ou o não responder à acolhida em uma plataforma de ligação de humanidade precedida por qualquer projeto ou qualquer lei de acolhida. A presença ou o olhar do imigrante toca a pessoa com um apelo, com um pedido de ajuda, ou mesmo “com uma reprovação, com um juízo, ainda que ele não queira, ainda que seja sem o seu conhecimento” (Currò, 2005, p. 53). Sem saber ou sem querer, é lançado um apelo que provoca no anfitrião uma injunção de humanidade. Essa provocação rompe com a tranquilidade ou com o equilíbrio e provoca aquele instinto humano de se encontrar no olhar do outro. Somente nessa condição do perder-se e do desequilibrar-se com a presença do outro, é que o anfitrião será acolhido humanamente por aquele que chegou pedindo acolhida. Nota-se aqui que há uma inversão de posições imediatas, pois quem é acolhido também tem algo a oferecer, a sua humanidade acolhedora e, de acolhido, se torna acolhedor. Sem essa inversão de valores ou de posições, o outro pode até permanecer, mas não encontra hospitalidade.

O quarto elemento da acolhida toca a dimensão da fé. Na experiência de encontro com pessoas imigrantes, quase sempre, se manifesta imediatamente a simplicidade de seres humanos que trazem em si mesmos uma profunda ligação com o Outro Absoluto. Nesse sentido, para eles,

Deus não é um problema, mas uma solução de seus problemas e o sentido derradeiro de seu viver e de seu morrer. Eles sentem Deus acompanhando seus passos, celebra-o nas expressões do cotidiano como ‘meu Deus’, ‘graças a Deus’, ‘Deus lhe pague’, ‘Deus o acompanhe’, ‘queira Deus’ e ‘Deus o abençoe’ (Boff, 2019).

São pessoas que reconhecem a presença de Deus na sua história de deserto, acreditam que se não tivesse Deus, não teriam resistido às lutas tão duras que a migração lhes impõe. Mas ainda nesta questão de fé entra outro elemento, aquele da memória. Paul Ricoeur faz referência a dois textos bíblicos que marcam a memória como ponto central na acolhida. O primeiro é o texto de Levítico: “Como um natural entre vós será o estrangeiro que peregrina convosco; amá-lo-ás como a ti mesmo, porque fostes estrangeiros na terra do Egito” (Lv 19, 34). O segundo texto é o de Mateus: “Era estrangeiro e hospedastes-me [...]. Sendo estrangeiro, não me recolhestes” (Mt 25, 35. 43). Segundo Ricoeur, esses textos evocam a memória como justificativa à hospitalidade. O “porquê” e o “como” (porque fostes, como a ti mesmo) ligam a hospitalidade à centralidade da construção da identidade. “O exílio foi a experiência fundadora do Egito” (Ricoeur, 2013, p. 36). No entanto, este filósofo afirma que fazer memória “não significa necessariamente, nem essencialmente, fazer memória de acontecimentos reais [...], se trata mais de uma memória simbólica através da qual interiorizamos a condição efetiva de estrangeiro” (Ricoeur, 2013, p. 36).

A partir do ponto de vista cristão, a fé ajuda o crente a fazer comunhão com o humano do outro. Uma comunhão que inclusive possibilita chorar à vista dos dramas das pessoas. A respeito da indiferença hodierna em face aos dramas das pessoas, mediante a crise humanitária e às barbáries que obrigam as pessoas a um arriscado estágio de migração, o Papa Francisco, no documento *Christus vivit*, pondera sobre a importância do sentir profundamente o sofrimento do outro. “Não devemos jamais habituar-nos a isto, porque, quem não sabe chorar, não é mãe. Queremos chorar para que a própria sociedade seja mais mãe, a fim de que, em vez de matar, aprenda a dar à luz, de modo que seja promessa de vida”

(ChV, 75). Faz-se necessário reconhecer a fé como um elemento importante na integração social do imigrante e do anfitrião. As opções práticas de acolhida assumidas em diversas experiências, com metodologias inspiradas pelo Espírito Santo de Deus, tornam criativas e, quase sempre, objetivam acolher, formar e inserir a pessoa na sociedade, evidenciando a sua responsabilidade. Não é possível abafar a realidade de pobreza, da violência e da morte com distrações religiosas ou não. A dimensão mística da acolhida evidencia um caminho importante de comunhão e de fraternidade universal. Recorrendo à memória e à história, a sociedade terá a consciência da profundidade do paradigma da acolhida absoluta. E, com a situação atual, quando for capaz de sentir com o outro a sua dor, de chorar, como chora uma mãe diante da cultura de morte e de violência, em que muitos estão inseridos, indubitavelmente esta sociedade será capaz de trilhar os caminhos que são reivindicados pela genuína ética do bem-viver.

A visão ética do “bem-viver”

Compreende-se que refletir, de maneira válida, sobre a acolhida do imigrante na sua integralidade, coloca o ser humano diretamente em face de uma postura ética e madura frente à situação atual de crise humanitária na qual se vive. É imprescindível, na atualidade, habilitar o ser humano para viver a sua humanidade genuína, de modo que ele possa enfrentar os inúmeros desafios trazidos pela crise migratória. É uma dura realidade que se apresenta a cada dia mais agravada pelo medo do desconhecido, colocando, assim, a humanidade frente a incertezas de natureza das mais complexas e controvertidas possíveis. Todavia, visando à integração humana universal, a partir da qual os sujeitos sejam reconhecidos e respeitados por serem pessoas e não pela situação em que se encontram é que se toca no elemento fundamental do “bem-viver”.

Paul Ricoeur recorre a Aristóteles para tratar do sentido do “bem-viver” apresentando-o em três componentes. O primeiro componente da visão ética é aquilo que Aristóteles chama de “viver bem”, “vida boa”, “vida verdadeira”. A “vida boa” é aquilo que

deve ser nomeado em primeiro lugar porque é o próprio objeto da vida ética. Seja qual for a imagem que cada um tenha de uma vida plena, esse coroamento é o fim último de sua ação, é um visar à verdadeira vida com e para o outro em instituições justas. O segundo estágio passa pela solicitude que não se soma a partir de fora à estima a si mesmo, mas expande a sua dimensão dialogal. Por expandir, se entende uma ruptura na vida e no discurso, mas uma ruptura capaz de criar as condições para uma continuidade de segundo grau, de tal modo que a estima a si mesmo e a solicitude não possam ser vividas e pensadas uma sem a outra. Por último, a instituição como ponto de aplicação da justiça e a igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça, são os dois cerne da investigação referente ao terceiro componente da vida ética. Dessa dupla investigação resultará uma nova determinação do si, a do cada um: a cada um seu direito (Ricoeur, 1991, p. 202–236).

A partir de Paul Ricoeur, compreende-se por bem-viver, a “vida boa”, “vida feliz”, “vida concluída”, isto é, uma “vida verdadeira”. No entanto, todos esses adjetivos não podem ser confundidos com a vida perfeita, no sentido de essencialidade, mas devem ser interpretados na relação da vida ética, prevenindo a ruptura que cria condições de novos recomeços, embasadas pela justiça e igualdade. Sendo assim, o bem-viver, segundo Paul Ricoeur, se desenvolve ou só é possível na perspectiva social e comunitária. E a vida remete exatamente ao sentido da realização do “homem completo por oposição às práticas fragmentárias” (Ricoeur, 1991, p. 209). Então, como é possível relacionar o bem-viver com a realidade de despojamento forçado, pelo qual tantos imigrantes passam?

Reportando à dialética do senhor e do escravo, é possível entender que é mediante o “reconhecimento mútuo e recíproco, o único que pode realizar e satisfazer plena e definitivamente o homem” (Kojève, 2002, p. 25). Fora desse viés de reciprocidade o ser humano será sempre um eterno insatisfeito e escravo de seus caprichos, de seus preconceitos, intolerâncias e etnocentrismos. A reciprocidade é o itinerário que compromete, naturalmente, a vida de cada pessoa. Porém, é um compromisso que não se torna um peso, mas uma estreita ligação entre a própria realização pessoal

daquele que acolhe e a realização do outro, que é acolhido. Trata-se não de um fazer para sentir-se bem, e sim um “ser” para o outro, por vocação.

Entende-se, pois, que, ao mesmo tempo em que é levada em conta a presença significativa do semelhante, é o próprio ser humano o responsável primeiro por sua qualificação enquanto ser maduro por si mesmo. Numa perspectiva antropológica, trata-se de um reconhecimento vindo especificamente por parte do outro. Paradoxalmente, o escravo referido por Kojève, ao observar o seu senhor no processo de “negatividade-negadora”, lhe confere reconhecimento ao arriscar a sua vida na luta por esse reconhecimento. Na perspectiva ética do bem-viver ricoeuriano, com o propósito de corrigir qualquer possibilidade de preconceitos e/ou de julgamentos, rumo ao bem-viver, o próprio ser humano é capaz de se auto interpretar, de trabalhar segundo uma intenção, buscando o sentido das coisas, a fim de detectar os erros para eliminá-los, num desejo de crescimento, rumo a uma vida adulta crítico-reflexiva. Assim, no reconhecimento do plano de vida boa, o ser humano se coloca no mundo da apreciação de si e do diverso de si.

Em síntese, essa visão ética do bem-viver na perspectiva desafiadora e, ao mesmo tempo rica, da acolhida do imigrante, ao ser humano que atingiu a sensibilidade do bem-viver, não somente é receptivo às riquezas que trazem o imigrante, como também facilitará com que ele se sinta acolhido, que não se diminua, pois lhe é possibilitado compreender a dignidade humana que lhe é inerente. Ambos se encontram em pé de humanidade e têm, assim, o ideal de bem-viver sempre num equilibrado nível de relações entre os indivíduos. Nesse sentido, as objetivações da vida e o refletir sobre ela ganham um novo corolário: “designa ao mesmo tempo o enraizamento biológico da vida e a unidade do homem completo, enquanto, que ele lança sobre si mesmo o olhar de apreciação” (Ricoeur, 1991, p. 2010). Do ponto de vista de uma fluída e refinada reflexão do agir humano, mais do que agir, o bem-viver é um trabalho incessante de auto interpretação das ações humanas, a fim de melhor adequar a vida aos ideais aos quais aspira a humanidade. É assim que o ser humano vai governando

e direcionando as suas práticas, agindo bem, acolhendo bem o imigrante com toda a riqueza de que ele é portador. Em outras palavras, é uma finalidade superior que depende da ação de cada um, em vista do que se espera de uma humanidade cumprindo a sua genuína vocação e assumindo a sua verdadeira identidade.

Identidade e Ipseidade

A importância de tratar desta dimensão humana da acolhida está no ponto dissonante e crítico da humanidade que, na contemporaneidade, perdeu de vista a sua identidade. No nível ontológico, mediante a hermenêutica do si, o filósofo francês Paul Ricoeur pondera que a identidade só pode ser automaticamente pessoal quando envolve a responsabilidade para assumir os conflitos que se apresentam e, em seguida, eclode a busca de sua superação. Tais conflitos, muitas vezes, são gerados pela equivocidade da identidade presente na dialética da *mesmidade* e da *ipseidade*. Essa posição ricoeuriana procura dissociar os dois significados de identidade, o *idem* e o *ipse*. Em linhas gerais, pode-se afirmar que a permanência no tempo corresponde ao termo *idem* e a mudança no tempo corresponde ao *ipse*. Esses dois radicais atrelados à palavra identidade apontam para mesmidade e ipseidade. Contudo, requer entender que se trata de um “fenômeno de dupla atribuição sem dupla referência: duas séries de predicados para uma única e mesma entidade. Mesmidade e ipseidade, somos tentados a dizer, são duas problemáticas que se ocultam mutuamente” (Ricoeur, 2014, p. 50). Em outras palavras, a problemática da referência identificante reivindica a referência a um “si”, que pode ser qualquer um, a fim de diferenciar a mesmidade do sujeito lógico, eliminando uma dupla atribuição psicofísica à mesma consciência em cuja sintonia pode ou não se fazer presente entre o “mesmo” físico, mas que pode não ser “idêntico” ao psíquico. Indo ao encontro disso, do ponto de vista do conceito primitivo de pessoa, se faz necessário entender que “a pessoa é a ‘mesma coisa’ à qual atribuem-se duas espécies de predicados: os predicados físicos que a pessoa tem em comum com os corpos e os predicados psíquicos que a distinguem dos corpos” (Ricoeur, 1991, p. 49), perfazendo assim, a força mesma do sentido de identidade humana.

A distinção da genuína identidade do ser humano está alinhada à escolha do seu caminho de amadurecimento contínuo. Nessa direção, o ser humano sabe-se-ser uma criatura aberta ao crescimento constante na acolhida do diferente. Essa abertura refere-se ao outro que chega oferecendo a si mesmo, com a sua própria riqueza, o seu ser presente. Desse modo, também na sua genuína identidade revela-se um ser inacabado e em constante aperfeiçoamento. Ademais, a identidade como *idem*, conforme sugere o próprio radical da palavra, é daquele sujeito “único em seu gênero”, que tem como grau maior, o ser idêntico a si e imutável através do tempo, ou seja, o ser imaturo. Diversamente, a identidade como *ipse*, representa o sujeito que assume o diverso de si, como constitutivo de si. Um si que passa pela experiência da alteridade, que leva em conta a própria dialética do si-mesmo e do outro. É um sujeito que é agente de suas ações e paciente no prazer ou na dor do seu semelhante. Enfim, é uma identidade madura sobre a qual é possível dizer que se trata de uma vida

[...], adequada aos ‘traços objetivos ou objetivados do sujeito falante e agente’, enquanto a outra caracteriza o ‘sujeito capaz de se designar como sendo si mesmo o autor de suas palavras e de seus atos, um sujeito não-substancial e não-imutável, mas, contudo, responsável por seu dizer e fazer’ (Cesar, 1998, p. 61).

Essa polaridade da identidade pessoal é interessante em Ricoeur, uma vez que ele mostra que o *idem* só se remete à conotação “mesmo”. Os dois níveis que se contrapõem e ao mesmo tempo se complementam podem ser identificados como nível impessoal, no qual deixa de lado o aspecto ético, que é um item fundamental da filosofia ricoeuriana na constituição do si, e o nível do *ipse*, muito valorizado por Paul Ricoeur, pois associa-se o “pessoalmente”, isto é, alcança o nível pessoal, fundamental nas inter-relações concretas do bem-viver. Nelas, o sujeito é fiel à sua promessa apesar das transformações. Considera-se, pois, que chegar neste patamar é fundamental para a acolhida sem reserva do diferente, do imigrante. E é nessa fidelidade transformadora que, simbolicamente, o sujeito morre para as ilusões e para a consciência

ingênua, a fim de chegar à consciência crítica do que significa a sua identidade mais pura enquanto humano. O desdobramento da *ipseidade* em seus graus mais elevados: estima de si e respeito de si, tem mostrado a importância da dimensão ética do si, no plano ético ricoeuriano do bem-viver. Este se manifesta de modo mais perfeito, em sua estrutura triádica: a estima de si, a solicitude para com os outros e a justiça em relação a cada um.

Esse processo que se desenvolve nas suas deliberações e na avaliação de suas ações, é realizado num campo estritamente ético, onde o ser humano, no exercício da alteridade, alcança a virtude do sujeito sábio, acolhedor e prudente. O seguimento desses processos caracteriza, enfim, o ser humano que aprende a criar e desenvolver condutas práticas apropriadas para cada situação singular, sem, no entanto, deixar de ser cuidadoso com os outros e íntegro com aquele que ainda não o conhece. Sendo assim, o sujeito, no desenvolvimento de suas potencialidades vai crescendo como pessoa e, vai exercitando a sabedoria prática no seu atuar em meio aos desafios conflituosos da vida, desenvolvendo, de forma espiral, a perspectiva ética a qual é chamado a realizar. Desse modo, “o si se apercebe ele próprio como um outro entre os outros” (Ricoeur, 1991, p. 225).

À luz desse pressuposto, a questão da identidade é fundamental na acolhida do migrante, porque se refere à consistência e à coerência tanto de quem acolhe, como de quem é acolhido. Segundo Paul Ricoeur isso somente é possível no “como permanecer os mesmos através de todas as mudanças de situações, de experiências, de ações e de sofrimentos [...]. Procuramos sempre ser iguais a nós mesmos, a aderir perfeitamente a nós mesmos” (Ricoeur, 2013, p. 44). Em suma, é justamente esse permanecer igual e, ao mesmo tempo, esse transformar-se com as situações dadas que marcam a identidade do indivíduo, em face às mútuas situações inerentes à realidade da imigração. A expressão fidelidade transformadora resume bem o sentido desse processo.

Considerações finais

Do percurso feito até aqui, compreende-se, pois, a necessidade da superação de uma ideia apenas moralista de muitas atitudes estranhas em situações migratórias. Ou seja, aos seres humanos se faz necessário um comportamento de verdadeiros discípulos do Mestre, acolhendo o diferente, sem feri-lo. Nesse sentido, é imprescindível que as pessoas desenvolvam atitudes de seres acolhedores, sem reservas. É um imperativo acolher o imigrante nas diversas comunidades, de forma sadia e integradora. Para tanto, a aprendizagem necessária indicada na presente reflexão, circunscreve-se ao importante retorno à categoria que é fundamental ao humano: a sua genuína identidade. E esta consiste em ser plenamente humano, desprovido de qualquer tipo de preconceito e/ou reservas diante do Outro. Sabe-se que, apesar das mudanças sofridas ao longo da história pessoal, cada um permanece o que realmente é e, é exatamente na humanidade que encontra o justo equilíbrio das relações com as outras pessoas. Sendo assim, mais do que obrigados a tomar certas atitudes por serem pessoas religiosas, o convite consiste em retomar ao que de essencial cada ser carrega em si. Ou seja, na vocação para a acolhida e na redescoberta do humano, na sua nudez da existência é que emergirão atitudes de empatia e de acolhida recíprocas.

Sabe-se que nas experiências de acolhida é revelado o Mistério da presença divina. Essa presença aponta para uma atitude de desvelamento, própria de quem sabe discernir entre as virtudes e as limitações inerentes à finitude humana. Entende-se que a reflexão sobre a importância e a necessidade de acolhida do estrangeiro aponta para uma nova percepção da existência humana, a fim de que se possa ver cada realidade trazida e/ou partilhada pelo outro, com um olhar transponível e purificado pela fé, graças à revelação evidenciada em Jesus de Nazaré.

Na atual conjuntura da aldeia global, diante das inúmeras problemáticas inerentes à existência coletiva, a humanidade é desafiada a encontrar saídas mais integradoras possíveis. A pessoa humana, especialmente quando esta se encontra na condição de estrangeira, retomar o seu sentido de humanidade onde estiver, já que é no imigrante que a memória simbólica do ser humano

desperta e recoloca a cada um dos envolvidos, na condição original, desejosos de alcançar a terra sem males, a Pátria Definitiva que é comum a todos os seres finitos.

Diante do problema específico da crise migratória hodierna, assevera-se que, para o ser humano portador de uma fé crítica, – aquele que captou a genuína revelação de Deus –, nenhuma razão justifica ser domado pelo medo do desconhecido. Sabe-se que “o imperativo categórico da moral entra em confrontação direta com o medo do ‘desconhecido’, personificado pelas massas de estranhos congregados nas nossas portas” (Bauman, 2016, p. 95). Contudo, diante da realidade do desconhecido, falando a partir do pensamento ricoeuriano, se faz mister entender que o encontro sadio e acolhedor entre os povos é a via direta das descobertas de soluções cada vez mais adequadas para os problemas de um mundo global. E, mais do que isso, no encontro reside a via da mútua doação que é inerente à própria condição antropológica. No encontro e acolhida do Outro, todos são desafiados a superar as divisões de grupos de pessoas entre os bons e os maus, entre os estrangeiros e os cidadãos, entre os acolhidos e os acolhedores e, chega-se à conclusão de que as realidades antagônicas habitam o interior de cada ser (Ricoeur, 2013, p. 46).

Entende-se que, a partir de então, que no modo de compreender a riqueza da vida, quem capta o processo da revelação de Deus na história, jamais se deixará desesperar, diante do Outro, pois sabe que, também nos desafios apresentados pelo desconhecido, está imerso o processo trabalhoso de descobrir o verdadeiro rosto de Deus. Trata-se, na verdade, de uma percepção para além daquilo que é visto em primeira mão, pois se reconhece que está diante da riqueza do Mistério. A esse respeito, estas reflexões possibilitam uma nova visão da realidade, a fim de que seja possível ver no imigrante a presença do Transcendente. Essa visão evolui para a percepção de que ao dever de hospitalidade corresponde um direito de acolhida e, seguindo a ideia de Kant, Ricoeur pondera que “se trata aqui, não de filantropia, mas de direito. Hospitalidade significa neste caso, o direito que tem o estrangeiro, com a sua chegada em território alheio, a não ser tratado como inimigo” (Ricoeur, 2013, p. 45). O processo de revelação de Deus no imigrante penetra a

realidade da vida. Deus está tão estreitamente atrelado à história humana, que se configura como uma busca trabalhosa e incansável da sua manifestação nas riquezas transportadas pelo Outro que se encontra frente a frente.

No transcorrer deste texto, foi possível entender que, na coletividade existem aqueles que ainda não compreendem o papel da conversação da dignidade do outro como um processo de descida e saída. E isso se configura como ascese que vai aproximando o ser humano do Transcendente habitado pelo outro. Em face disso, a pessoa é desafiada a entender que o diálogo respeitoso e o encontro fraterno entre as diferentes reflexões religiosas, deverá capacitá-la para viver a sua intimidade com o Mistério. Assim, o ser humano deverá manter uma visão aberta sobre o Mistério divino que não se fecha nem no Oriente nem no Ocidente, trazendo uma riqueza para a vida e para a história, melhorando as imperfeições presentes no ato de acolher.

Fundamentando-se em uma dialética crítico-reflexiva, presente na vida cotidiana, na qual uma só vertente não basta, é possível compreender gradualmente que se faz necessário levar em conta o Outro acolhendo e valorizando-o, isto é, o imigrante e suas circunstâncias de vulnerabilidade não diminui em nada a sua riqueza humana genuína que lhe é inerente pela sua própria condição de ser aí. Consequentemente, quando uma consciência da necessidade de educação para o coletivo se faz presente, se abre naturalmente o espaço para a reflexão sobre o aspecto ético da estima de si no seu desdobramento como solicitude para com os outros na busca do bem-viver. Portanto, na necessidade da acolhida do imigrante materializa-se uma faceta da efetivação da vida boa. Se o bem-viver não é um estilo de vida fechado em si mesmo, mas voltado para a alteridade, então, na perspectiva da antropologia filosófico-teológica de Paul Ricoeur, se faz preciso um novo caminhar para além da estima de si puramente. E, este caminhar, dirige-se para o viver com e para os outros nas instituições justas. Logo, a vida boa na perspectiva da ética ricoeuriana é uma vida marcada pelo desejo constante de con-viver, de crescer sempre e de forma espiralada, no qual o ser humano nunca perde de vista a consciência de sua tarefa na acolhida do imigrante, pois que

ele mesmo se sabe migrante rumo à Terra Sem Males, rumo à Transcendência, de onde tem a sua gênese.

Referências bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. *Extraños llamando a la puerta*. Barcelona: Paidós Estado y Sociedad, 2016.

BOFF, Leonardo. *O povo brasileiro: um povo místico e religioso*. 2014. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/529296-o-povo-brasileiro-um-povo-mistico-e-religioso>>. Acesso em: 16.06.2020.

CÉSAR, Constança Marcondes (Org). *Paul Ricoeur – ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 1966.

CURRÒ, Salvatore. *Il dono e l'altro. Dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*. Roma: LAS, 2005.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. 1948. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>>. Acesso em: 28.06.2020.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Sull'ospitalità: le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*. Milano: Dalai Editori, 2000.

DUQUOC, Christian. Homem/imagem e semelhança de Deus. In: EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993, p. 361-367.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Acolhida. *Dicionário Aurélio*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 364.

FRANCISCO. Exortação Apostólica pós-sinodal *Christus vivit*, 2019.

GARNICA, Encarnación. Hospitalidade. In: *Dicionário teológico da vida consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 524-540.

KOJÉVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 2002.

MAGRASSI, Mariano A. Accoglienza. In: BORRIELLO, Luigi et al. *Nuovo dizionario di Mistica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2016.

RICOEUR, Paul. *Percorso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. Straniero, io stesso. Il dovere dell'ospitalità. *Vita e Pensiero*, n. 5, p. 36-48, 2013.

- _____. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência Cristã*. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.
- VASCONCELOS, Aparecida. *Cristo e o universo: a visão mística de Teilhard de Chardin*. São Paulo: Paulinas, 2018.
- YUNES, Eliana. A vida pelo avesso, Nhô Matraga. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (Orgs.). *A teia do conhecimento. Fé, ciência e transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 241-248.



HOSPITALIDADE

Caminho da pastoral dos migrantes e refugiados

Marileda Baggio

Para que gesto mais expressivo que caminhar? É um ideal de vida; progredir na compreensão, caminhar na fé, na esperança, no amor! Não, não pares! É graça divina começar bem. É graça maior persistir na caminhada certa, manter o ritmo. Mas graça das graças é não desistir!

Helder Câmara

Introdução

O argumento do presente artigo, hospitalidade, como caminho da Pastoral dos Migrantes e Refugiados é, certamente, inesgotável, inovador e atraente. Dele se ocupam as pesquisas em vários segmentos das ciências econômicas, mais precisamente no segmento do turismo, as ciências sociológicas e das religiões e também a teologia, nas áreas das pastorais e da espiritualidade. As possibilidades de falar sobre hospitalidade a migrantes e refugiados não se esgotam em apenas um artigo de poucas páginas. Não só não se esgotam como se renovam, agregando novas reflexões, contribuições e narrativas práticas, porque a hospitalidade não

é teoria, nem se pode definir em poucas palavras, como em dicionários.

Embora tendo os mesmos princípios, a hospitalidade relacionada a negócios se difere muito da hospitalidade a migrantes e refugiados. Uma face dela tem objetivos econômicos ou a atração de clientes, de dar, receber e retribuir; a outra face da hospitalidade é vida e cumplicidade com os irmãos e irmãs e aqui, especificamente, com migrantes e refugiados, nas comunidades cristãs e não em hotéis, albergues, pousadas, agro turismo, etc.

A reflexão conduzirá o leitor e a leitora a ver que o hospitaleiro por excelência é Deus, como criador do universo e misericordioso para o ser humano. A outra face da hospitalidade é a gratuidade, a simplicidade; dar e receber sem esperar nada em troca, sem retribuição. É a internalização dos valores divinos que se tornam humanos na prática pastoral com migrantes e refugiados nas comunidades cristãs.

E esse tema leva a ter Jesus de Nazaré como o grande hóspede, hospedeiro e hospitaleiro. Ele, na sua vida terrena via, ouvia e descia até os mais pobres e necessitados para hospedá-los, mesmo sem casa e bens materiais. Na sequência, instituições e inúmeras igrejas cristãs, discípulas missionárias de Jesus de Nazaré, hospitaleiras desde sua origem, seguem a missão de Jesus, tornando-se casa de acolhida e de ajuda aos migrantes e refugiados que as procuram, na fidelidade aos apelos do Evangelho.

Uma face da hospitalidade

Dicionarizada, a palavra hospitalidade é o ato de hospedar; acolhida a hóspedes; hospedagem. Pessoas que oferecem hospedagens, por compaixão ou generosidade. Que trata otimamente as pessoas que recebe, enfim, um lugar hospitaleiro.

Na realidade contemporânea, marcadamente capitalista, hospitalidade está ligada, embrionariamente, a negócios hoteleiros, basicamente em três pés: o mercado financeiro, a mídia e o turismo. E é justamente esse último que se liga à hospitalidade. Os hotéis, pousadas, casas de eventos, agências de viagens de turismo, têm

como interlocutores pessoas e, portanto, a linguagem usada acena para as características bíblica-cristã-teológica baseada nos valores da acolhida generosa, humanizada, humanista, hospitalidade, escuta atenta, diálogo, sensibilidade, cuidado, atendimento cordial, tratamento familiar, ambientes aconchegantes, responsabilidade, alimentação sadia e está conectada ao trinômio dar, receber, retribuir, pois há uma relação de troca e contato humano nos âmbitos social, privado, econômico e psicológico (Rezende, 2008).

Os lugares de hospedagem são atores receptivos turísticos, mas não são anfitriões, pois é uma hospitalidade impessoal, apesar de todos os protocolos atrativos que esses lugares oferecem. No fim das contas é uma hospitalidade comercial, artificial, mecânica que pode se tornar um “não-lugar” e provocar no hóspede a sensação de estar em lugar nenhum. Embora todas as formas do bem acolher aconteçam, a hospitalidade é um ritual social da retribuição. O dar, receber, contribuir, deixa transparecer boas relações humanas, dentro de princípios básicos para que haja uma boa acolhida, porém, a hospitalidade genuína implica não somente a abertura de espaços físicos mas, e sobretudo, a abertura de espaços emocionais, afetivos e até intelectuais.¹

Nas próximas páginas, será retratada outra visão da hospitalidade, pois ela não está diretamente ligada ao turismo, ao mercado financeiro e às mídias. Trata-se da hospitalidade a migrantes e refugiados. Valem os mesmos gestos de acolhida, recepção, diálogo, contatos, atendimentos, tu a tu, face a face, mas em outra dimensão e intencionalidade cujo resultado é a familiaridade e a fraternidade entre os povos.

A outra face da hospitalidade

Como é sabido, as frequentes guerras, governos ditatoriais que promovem perseguições políticas e religiosas, são realidades expulsoras de pessoas, além da pobreza generalizada e institucionalizada, miséria, fome, falta de emprego e de

¹ Cf. conceito disponível em: <<https://docero.com.br/doc/nx8s05e>>. Acesso em: 02.08.2020.

oportunidade; violências, guerras, conflitos que podem ser étnicos, religiosos ou político-ideológicos somados aos desastres naturais, não raro amplificados devido às progressivas mudanças ambientais, são alguns fatores responsáveis pela debandada em massa de incontáveis fluxos migratórios, espalhados de sul a norte do planeta. Uma migração assim é sempre dramática e, por vezes, irrecuperável (Porfírio, 2020). Arrancados de suas pátrias e culturas, resta-lhes empreender um caminho incerto, ficando suscetíveis à exploração, à dor e a todo o tipo de sofrimento e precarização das condições de vida que vai sendo continuamente desorganizada (Bond, 2017).

Em tempos de crise, a tendência é criminalizar e satanizar o outro, o estranho, o diferente, especialmente depois de 11 de setembro de 2001, em New York. Após esse dramático acontecimento, acentuaram-se as deportações e a rígida restrição de entrada de migrantes no país norte-americano. Além disso, houve um crescimento exacerbado do ódio, do preconceito, da xenofobia, das discriminações, racismos e as mais variadas formas de hostilidades aos migrantes. Acrescido a isso, reascenderam-se os movimentos neofascistas e neonazistas e grandes investimentos foram feitos para construir muros nas fronteiras de países ricos. E mais, pesa sobre os migrantes e refugiados todo tipo de acusações de distúrbios de ordem social, terrorismo, violência, roubos, narcotráfico, prostituição, etc. Governos e expoentes da política, da comunicação social e de entidades da sociedade civil, pensam que migrar converteu-se num delito.

É verdade que as migrações têm várias faces. Em vista disso, são necessárias mudanças nos setores políticos dos Estados, na maneira de ver e viver na sociedade, culturas de entrelaçam, etc. Contudo, as mudanças mais urgentes se dão na área dos direitos das pessoas migrantes. Com a crescente interdependência da globalização, sobretudo econômica, abriram-se as fronteiras, o comércio entre países e continentes, ao mesmo tempo em que essas se fecharam para as pessoas. Para elas, porém, é urgente exercer o direito indiscutível e inviolável da cidadania universal, a liberdade de se locomover em busca de uma vida digna. Mais que isso, toda a pessoa é membro da família humana e ainda mais

evidente, participante da sociedade humana, com o direito de buscar espaços vitais e contribuir para o bem do universo com sua presença e trabalho (Valentini, 2005, p. 21-22).

O migrante, sonhando em ser cidadão universal, busca abrigo em terras estranhas e, não raro, *hostis* (Azrak, 2019). Sua presença questiona o direito internacional, a abertura de fronteiras, a queda de muros ou, pelo menos, que não sejam mais construídos. Por que aumentam as barreiras para os trabalhadores se para o capital e o mercado há liberdade absoluta? São esses mais importantes que as pessoas humanas? Eis os questionamentos sem resposta vindos dos migrantes e dos apoiadores dos direitos universais das pessoas! A verdade é que para a globalização econômica, os acordos diplomáticos são flexíveis, ágeis, e todas as portas se abrem. Para acordos diplomáticos com relação às migrações, no entanto, há sempre fortes barreiras geográficas, legais e escusas, infundadas.

Se, para o mundo do capital os migrantes são invisíveis, para as pessoas de boa vontade, nas comunidades cristãs, a conduta transcende os limites geográficos, políticos, diplomáticos, econômicos, onde não há impedimentos para viver a hospitalidade. As pessoas não são propriedade do Estado, mas filhos e filhas do mesmo Deus que não faz diferença entre pessoas (De Béthune, 2013, p. 8). Ela é uma prática possível a todo ser humano, seja na área econômica ou na área subjetiva, de qualquer idade, cultura, religião, idioma em qualquer parte do mundo, pois Deus Criador deu a terra como dádiva a todos os humanos, onde somos todos hóspedes, porque a terra é de Deus, porém, Ele deu a humanidade e a hospeda gratuitamente – enfatiza o teólogo italiano Di Sante, em seu ensaio literário sobre a hospitalidade (Di Sante, 2002, p. 85-88).

É a receptividade de pessoas que partilham e praticam a solidariedade, onde a hospitalidade não é apenas teoria, mas a vivência do cotidiano. Na Bíblia cristã o originário pelo qual se constrói o humano não é o *ego cogito*, mas o *ego cogitor*, não o eu penso, mas o eu pensado. É o eu que é hospedado no espaço que me foi doado; o espaço original da pessoa humana, espaço bom, agradável, onde corre leite e mel (Cf. Ex 3, 8). Segundo o autor, o

texto bíblico evidencia duas alteridades: a divina e a humana (Di Sante, 2002, p. 67).

O Senhor lhe disse: “Eu vi a opressão de meu povo no Egito, ouvi o grito de aflição diante dos opressores e tomei conhecimento de seus sofrimentos. Desci para libertá-los dos egípcios e fazê-los sair desse país para uma terra onde corre leite e mel” (Ex 3, 7-8).

O estrangeiro é hospedado, o humano é acolhido na terra da promessa, da abundância, do livre encontro com o hospedeiro que vê, ouve e desce para libertar o povo escolhido, os israelitas. A alteridade divina se inclina, sob a alteridade humana. É o olhar de compaixão, de compromisso e, nas mãos do líder Moisés, confia a vida nova desse povo a caminho (Di Sante, 2002, p. 67). Numa terra abundante onde ele não se sentirá mais estrangeiro, pois será livre da escravidão dos egípcios, onde não mais lhe faltará o sagrado pão, onde o Senhor será bendito eternamente porque lhes deu uma terra fértil e abundante (Cf. Dt 8, 7-10).

E Lévinas, diz Di Sante, ressalta os atributos positivos de Deus como sendo sempre imperativos: Deus é ciumento, dá ordens explícitas “vai, eu te envio”, e vindo de Deus é um imperativo absoluto e incondicionado, pois envia para a ação que é a fidelidade ao amor, à defesa de vida. É o mandato para que as pessoas de boa vontade façam o mesmo, pois Deus é misericordioso e clemente, paciente, rico em bondade e fiel (Cf. Ex 34, 6). Os atributos positivos de Deus consistem no gesto que parte de si e não voltam a si, e por isso é gratuidade. O Deus bíblico entra no humano como imperativo para elevá-lo à grandeza da misericórdia, pois ele descentra-se de si em direção ao outro (Di Sante, 2002, p. 96-102).

Deus compaixão, amor e misericórdia é a medula espinhal do Antigo e Novo Testamento. O objetivo é defender as pessoas empobrecidas, entre elas as mais fragilizadas: a viúva, o órfão e os migrantes. “Não maltrates o estrangeiro nem o oprimas, pois vós fostes estrangeiros no Egito. Não façais mal à viúva, nem ao órfão. Se os maltratardes, clamarão a mim, e eu ouvirei seu clamor” (Ex 22, 20-21).

O amor de Deus é materno e paterno. Cabe bem na metáfora da mãe que hospeda dentro de si o indefeso, o alimenta e o acolhe por excelência, pois é parte dela. Assim Deus ensina a cuidar das pessoas fragilizadas. Por Ele ninguém é discriminado, mas hospedado, acolhido, na Casa Comum (LS 240), na terra da abundância. A terra é minha e vocês estão comigo como inquilinos e estrangeiros (Lv 25, 23). A tônica desse trecho é o apelo a instituir um mundo hospitaleiro, onde o hospedado é chamado a ser hospedeiro. Deus dá um mundo hospitaleiro, onde seu povo, os hospedados, são chamados a ser verdadeiramente hospedeiros. Deus hospeda todo o ser vivente na terra que é sua. Por isso a linguagem bíblica é de um humano hospitaleiro, onde o testemunho de Deus não é ser para si, mas para o outro e onde o outro, acolhido por mim, me acolhe. É a passagem da libertação das correntes do egoísmo e do individualismo à dimensão da bondade e gratuidade.

O acolhido, dessa forma é elevado à altura do divino. O hóspede é sagrado. É a gratuidade alargando o jeito de viver para o outro, alargando a tenda a exemplo de Abraão e Sara (Cf. Gn 18, 1-15), (Di Sante, 2002, p. 101-105). Abraão torna-se o paradigma do hospitaleiro: ensina quem é Deus e dá exemplo de uma hospitalidade a ser imitada: acolhida generosa, escuta atenta, diálogo franco, sensibilidade, serviço e cuidado.

O rosto do hóspede, hospedeiro e hospitaleiro: Jesus de Nazaré

Viu-se que o hospedeiro por excelência é Deus. Os líderes dos povos bíblicos acolhiam-se uns aos outros, acolhendo o próprio Deus. Jesus de Nazaré, filho de Deus, é hóspede, hospedeiro e hospitaleiro, por excelência. Hospeda, em primeiro lugar, a Palavra de Deus proclamada nas sinagogas, na sua comunidade e cultura, onde Ele vê, ouve, e faz discernimento. Aos doze anos está no templo entre os doutores da lei ouvindo os ensinamentos da Palavra. O evangelista Lucas O coloca em nível de igualdade com os doutos, a ponto de todos ficarem fascinados com suas palavras e atitudes (Lc 2, 47). O mesmo Lucas (Cf. Lc 4, 14ss) retrata um verdadeiro programa de vida de Jesus, quando na sinagoga, toma

em suas mãos o pergaminho, o abre e lê “o Espírito do Senhor está sobre mim, pois Ele me ungiu para levar a Boa Nova aos pobres” (Lc 4, 18-19). Ele é o hospedeiro natural da vontade de Deus, que é amor, compaixão, misericórdia (Cf. Jo 1, 1). Com palavras, gestos e atitudes, tem autoridade para falar do Pai Misericordioso (Cf. Lc 15, 11ss); do estrangeiro hostilizado, acolhido pelo samaritano, exemplo e testemunho de compaixão que hospeda o acidentado em seu próprio interior com sua atitude de bondade e acolhida (Cf. Lc 10, 33).

Jesus viveu o fundamento do amor universal sem medidas (Cf. Mc 10, 43-45), a acolhida ao estrangeiro (Cf. Mt 28, 35), ao caído por terra (Cf. Lc 10, 25-37), à mulher (Cf. Jo 4, 2-26), sem pré-julgamentos (Cf. Mt 7, 12; Mt 7, 1) e sem preconceitos (Cf. Mt 9, 20-22) e assim continuamente. Manicardi diz que para reconstruir e elencar todos os gestos de hospitalidade que Jesus manifestou aos estrangeiros durante seu ministério, seria necessário um longo estudo, visto que eram muitas as interpretações que havia a esse respeito na cultura judaica (Manicardi, 2016, p. 198-189). Contudo, o que é visível e incontestável na relação de Jesus de Nazaré com os estrangeiros ou migrantes é a proximidade e a compaixão.

Sentir compaixão é algo muito profundo, visceral, que remete na sua raiz, é identificação da mãe com a criança, a duas vidas que se tornam uma. O sentimento profundo que moveu o samaritano [...] é um sentimento religioso [...] faça-se próximo do necessitado, solidário com o seu sofrimento, deixe-se tomar de compaixão (Andrade, 2011, p. 169-171).

E esse algo profundo no interior pessoal, é o lugar teológico. É o primeiro passo para viver a hospitalidade. É o lugar da transcendência (Di Sante, 2002, p. 110-111). Jesus deixa claro que amar a Deus e amar o próximo significa fazer-se próximo de todos os viandantes maltratados e abandonados pelas estradas do mundo, para cuidar das suas feridas e levá-los a um lugar de acolhida, para que suas necessidades sejam atendidas (Cf. Lc 10, 33).

A hospitalidade dada é mais generosa, a hospitalidade recebida é mais humilhante, mas também muito mais decisiva. No final, a hospitalidade dada é, sobretudo, um dever moral, mas a hospitalidade recebida é geralmente uma graça espiritual (Di Sante, 2002, p. 141).

O hóspede passa a ser aquele que desperta no que o acolhe à vocação de hospitaleiro e o aproxima de Deus. Assim é elevado ao Bem como benevolência, graça com a qual deve amar o outro, a outra, com o mesmo amor que Deus ama. A partilha e a comunhão com o outro, a outra e com Deus, enriquece as pessoas ou as comunidades cristãs que hospedam e se tornam hospitaleiras. O eu autêntico é o eu hospitaleiro, assim como a comunidade autenticamente cristã é incondicionalmente hospitaleira.

Hospitalidade: rosto das igrejas cristãs

Da raiz indo-europeia (*host*) derivam duas palavras: hospitalidade e hostilidade. O hóspede pode ser também hostil. Antigamente sempre se acolhia bem, mesmo o hostil, por medo de perseguições dos povos ou tribos inimigas, por vingança etc. Com o tempo isso se tornou um grande valor sendo desenvolvido e praticado pelas religiões, por ser a acolhida um valor magnânimo. Na língua latina a acolhida de um hóspede (*hospes*) é de grande compreensão e significa amar o próprio inimigo (*hostis*). Na terminologia grega, *philadelphía* refere-se ao amor pelos amigos e tende para a unanimidade, e *philoxenía* o amor pelo estrangeiro, e pende mais para a diversidade, isto é, bem ao contrário de xenofobia. Sendo assim a *philoxenía* é, na língua grega, justamente a hospitalidade (De Béthune, 2013, p. 135-137).

Hospitalidade é a prática de bem receber e se caracteriza por uma relação de reciprocidade entre o hóspede e o hospedeiro, pela atitude de colocar-se no lugar do outro numa relação interpessoal, sem distinção, sem interesses, muito além do individualismo do mito do ego, resquícios do iluminismo, no qual o homem bastava-se a si mesmo. Alteridade, caridade, reconhecimento, identidade, pertencimento, vínculo, solidariedade, sociabilidade, são sinônimos

de hospitalidade e estão intimamente ligados à linguagem usada nas realidades da migração, refúgio, pobreza, desigualdades, miséria, etc. Está muito longe de ser uma bela teoria. É uma relação de face a face, eu e tu, pessoa a pessoa e entre pessoas nas comunidades. Antropologicamente a hospitalidade acontece com as pessoas, haja visto quantas famílias de amigos e parentes se acolhem e se ajudam mutuamente. É uma relação de cumplicidade!

Se hospitalidade é também cumplicidade, o hóspede tem a possibilidade de enriquecer a vida do hospedeiro e vice-versa, crescendo na interculturalidade, na troca de experiências, na doação e desprendimento de si e da materialidade. É tomar consciência da grandeza de si diante do outro. É uma atitude profundamente humana, ética e transcendente, segundo Levinás (*apud* De Béthune, 2013, p. 381). A ética da hospitalidade se expressa na relação com a alteridade radical, com aquele outro indivíduo/corpo que é manifestamente um ser com uma história diferente da minha (Santos, 2018, p. 384).

A hospitalidade, por antonomásia, é hospedar Deus que é um hóspede estranho. E, em sua raiz, hospitalidade é o encontro com o outro, sempre estranho (Di Sante, 2020, p. 94). A prática da hospitalidade é, a exemplo de Jesus de Nazaré, o rosto ou a expressão visível das igrejas cristãs e, acontece, efetivamente, quando a comunidade cristã é capaz de acolher os migrantes em seu meio, integrá-los, promovê-los como agentes atuantes e contribuintes para a vida da comunidade eclesial. Até que a comunidade cristã não chegue a essa prática concreta sempre haverá separação entre os iguais, o que seria uma verdadeira hipocrisia visto que se confessa a fé no mesmo Deus. Uma hospitalidade débil configura uma comunidade cristã fechada à novidade do Evangelho, estática e muito empobrecida, porque os migrantes sempre aportam uma efetiva contribuição eclesial, litúrgica, celebrativa e cultural com suas experiências de fé e vida nas comunidades cristãs. A visão da pastoral dos migrantes vê nisso uma relação construtiva da paz e de encontro da família humana.

As atitudes hospitaleiras pessoais ou de uma comunidade cristã, testemunham uma consciência acolhedora do rosto do outro, da outra, da pessoa humana, a ponto de se tornar

responsável por aquilo que cativa, lembrando uma frase do livro do Pequeno Príncipe. Hospitaleiro é quem não se fecha dentro do seu próprio mundo, mas aquele ou aquela que abre as portas e põe sua capacidade de articulação, de liderança e até de influência na sociedade – e nas Igrejas/comunidades – para promover meios em que migrantes possam libertar-se do anonimato, do medo, da deportação, para um lugar que possam ter nome, lar, família, esperança e comunidade de fé.

Segundo o português Alfredo Gonçalves, que imigrou com sua família ainda criança e que sempre acompanhou de perto a Pastoral dos Migrantes:

[...] a maior preocupação da Pastoral dos Migrantes hoje se resume ao seguinte desafio: como passar da assistência imediata (social, jurídica, espiritual) a uma verdadeira inserção no lugar de destino. Talvez o sejam, porém, de uma economia globalizada que “exclui, descarta e mata”, para ater-se às palavras do Papa Francisco. Quanto à imigração atual dos refugiados, o fenômeno se deve, entre outros fatores, à estridente assimetria entre os países e regiões centrais e os países e regiões periféricos [...] (Gonçalves, 2018a).

Infelizmente isso acontece com frequência. Não raro, a hospitalidade aos migrantes e refugiados é condicionada pelo país de chegada, dependendo das relações diplomáticas entre países. O pior ainda é a negligência de muitos governos para com sua população, onde não há nenhuma política de desenvolvimento, obrigando as pessoas a migrar em busca de trabalho e crescimento fora de sua pátria. O governo das Filipinas é um exemplo disso. São verdadeiros exportadores de mão de obra para países ricos. E, uma vez que as remessas enviadas pelos imigrantes somam a maior fonte de renda do país, fazendo com que o PIB alcance a média de 10% ao ano, o governo se acomoda e não há preocupações para melhorar o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), denuncia a imprensa (Mello, 2020). Esse tipo de desgoverno é hostil aos próprios conacionais por incentivar a emigração; em outras palavras, expulsa, sobretudo os pobres e os jovens, do

país. Conscientemente expõe as pessoas a perigos e ameaças por favorecer a emigração desorganizada. A reflexão de Gonçalves é pertinente e realista. De fato, há um abismo entre países pobres e ricos, desenvolvidos e subdesenvolvidos. Vale o dito popular “a corda arrebenta sempre na parte mais fraca”.

É sabido que migrantes, chegando em terras de destino, estão sujeitos a provas como: apresentar disposição para trabalhar, demonstrar habilidades técnicas e profissionais; educar os filhos conforme a lei local; demonstrar que respeitam e dominam os valores vigentes na sociedade anfitriã, entre outras incontáveis possíveis exigências. Mesmo assim, talvez, jamais poderão ser reconhecidos plenamente como alguém que está de fato inculturado e inserido do local de destino, ou como é comum acontecer, “será sempre um intruso” (Santos, 2018, p. 381). As ameaças, sofrimentos de todo tipo, discriminações a que são expostos os migrantes não têm explicações, nem justificativas. Invariavelmente elas são sempre contra a vida, a paz e a harmonia entre os povos.

São muitas as vozes clamando para que haja hospitalidade e acolhida nas comunidades cristãs. A forte súplica que ecoa aos quatro cantos do planeta é do Papa Francisco que se dirige, não somente aos católicos e cristãos de todo mundo, mas aos governos e todas as pessoas de boa vontade de todos os quadrantes do universo, através de suas encíclicas, documentos, elucubrações diárias e dominicais, visitas em vários países. Papa Francisco não é só líder da Igreja Católica, mas cidadão do mundo e, inegavelmente, espelha o rosto da hospitalidade. Insiste que não quer uma Igreja Católica fria, estática, legalista, moralista, fechada em seus dogmas, preocupada com os bens materiais e a aparência, mas sim uma Igreja em saída, insistindo que seja missionária.

Cada cristão e cada comunidade há de discernir qual é o caminho que o Senhor lhe pede, mas todos somos convidados a aceitar esta chamada: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho (EG, 20).

Reiteradas vezes o Papa falou da globalização da indiferença, da frieza e insensibilidade com que as pessoas veem e sentem a morte de milhares de migrantes no mar Mediterrâneo; que diante de tão grande sofrimento as pessoas não choram mais (IHU, 2019), pois estão com o coração anestesiado, empedernido. São notórias as discriminações de quem não “pertence ao nosso grupo”, mas adverte que “eles não podem ser separados”! Sublinhou a importância de acolher e dar hospitalidade aos migrantes e às pessoas descartadas. “Não se trata apenas de migrantes, mas todos os habitantes das periferias existenciais que são vítimas da cultura do descarte”. Insistiu ainda Francisco: “O Senhor nos pede para restaurar a humanidade dele, junto com a nossa” (Francisco, 27.05.2019). Respostas aos apelos do Papa Francisco acontecem em muitas comunidades cristãs, onde se pode observar que a semelhança entre as pessoas é a capacidade para se diferenciar umas das outras, vendo, sentindo e compreendendo a humanidade plural que, paulatinamente cria espaços pluriculturais e multiétnicos. Formar “casas”, aliás, é a proposta do Evangelho e das primeiras comunidades cristãs (Gonçalves, 2018b).

Concretamente, acolher, proteger, promover e integrar constituem um bom programa de ações no universo das migrações, porque:

[...] grande maioria dos migrantes, refugiados e deslocados não fazem outra coisa que fugir da pobreza, violência e guerra. Uma fuga frequentemente desesperada e com mínimas possibilidades de retorno. Se migrar é um direito, também é permanecer com dignidade no país de nascimento (Marota, Tiglio, 2017, p. 1).

Não raro, a primeira referência do migrante por acolhida é em alguma instituição religiosa, justamente porque, pela sua natureza, é destinada a fazer o bem. Não é formar guetos, mas, ser comunidade de fiéis, de portas abertas para hospedar, acolher, proteger, promover, celebrar a vida de seu povo, aliás, um único povo: o povo de Deus. Após a ressurreição os discípulos fizeram o

que Jesus de Nazaré pediu: “Vão pelo mundo inteiro e anunciem a Boa Notícia para toda a humanidade” (Cf. Mc 16, 15).

Ver, escutar, sentir: lugar de hospitalidade

Há organizações, entidades, ONG's, dioceses, paróquias católicas, luteranas e de várias outras confissões religiosas, bem como igrejas evangélicas que se dedicam ao acolhimento e hospitalidade de migrantes e refugiados. Cada instituição, com os recursos humanos e econômicos de que dispõe, com a demanda real de grupos e comunidades de migrantes, em iniciativas geralmente pequenas vai promovendo uma pastoral dos refugiados e migrantes, em diferentes modos e características. Alfredo Gonçalves diz que é fundamental

[...] estarmos atentos para o engajamento dos migrantes nas articulações mais amplas. Não bastam os movimentos locais e específicos, por mais importantes que sejam. É preciso conectá-los com as grandes mobilizações regionais, nacionais e internacionais. Caso contrário, embora façamos muito, permanecemos fragmentados e isolados. Como se costuma dizer “é preciso agir localmente e pensar globalmente” (Gonçalves, 2004).

A reflexão é pertinente, pois as migrações – ou melhor, as pessoas que migram – são numerosas, quase incontáveis e de forma permanente. Por terra, nas fronteiras de quase todos os países, há grupos tentando passar para o outro lado, qual uma terra prometida à vista (Ex 12, 1); por água, sobretudo no Mediterrâneo, onde a situação é desesperadora, são 20.014 nos últimos seis anos (2014-2020), informa a ONU (2020); na travessia pelo deserto do Saara, desde 2014, 30 mil pessoas perderam a vida (Observador, 2018). Usando um neologismo ou uma nova linguagem em migrações, pode ser considerada a “necro-migração” ou morte em massa de migrantes?

Portanto, pensar nas migrações de forma local, de fato não é mais possível quando a realidade é de milhares de migrantes e refugiados a caminho, em busca de hospitalidade. Leonardo Boff e sua defesa

incontestável pela Casa Comum, pergunta: “Como articular a hospitalidade incondicional com a condicional?” (Boff, 2005, p. 110). Pessoas a caminho buscam hospedagem incondicional. Em contrapartida entidades que atendem os migrantes, comparado aos fluxos migratórios que se movem pelo mundo, são poucas. Para muitas faltam experiências, recursos, somado à burocracia do Estado. Contudo, continua Boff, “é desnecessário recordar que a hospitalidade, por sua própria natureza, supõe reciprocidade. Ela é um dever que todos devem praticar e um direito que todos devem gozar” (Boff, 2005, p. 110).

Não existe receita pronta para indicar como pode-se hospedar os migrantes, fugindo, evidentemente, da conotação albergueira que é negócio, não gratuidade. Ao questionamento de Boff, podem surgir respostas pouco técnicas. E qual resposta se a pergunta fosse direcionada às comunidades cristãs? Por que não se colocam a caminho com os migrantes para ajudá-los, protegê-los, promovê-los e integrá-los? Como articular a hospitalidade incondicional, própria do humano e cristão, a exemplo de Jesus de Nazaré, com a condicional, feita pelas poucas instituições e escassos recursos disponíveis para isso? Pode-se concordar com Boff que “o drama que os acompanha [os migrantes] é o desamparo e a falta generalizada de uma atmosfera de hospitalidade que poderia aliviar sua situação desumana” (Boff, 2005, p. 111).

Inúmeras e inomináveis são as entidades hospitaleiras de migrantes e refugiados que atuam em silêncio, com empenho, responsabilidade, compaixão e esperança de que uma nova humanidade é possível, como possível é também a articulação da hospitalidade incondicional à condicional, recordando as palavras de Boff. Essas têm vínculos com paróquias, comunidades cristãs e entidades da sociedade civil. Os colaboradores e colaboradoras que trabalham nessas instituições são comprometidas e comprometidos com a missão, aliás muito abrangente, incluindo em sua ação: acolhida e escuta, auxílio na documentação, introdução à língua e cultura do país, iniciação laboral para jovens aprendizes, apoio à inserção de adultos no trabalho, projetos de geração autônoma de renda, colaboração nos processos de elegibilidade para refugiados, apoio jurídico na defesa dos direitos dos migrantes e refugiados.

É o comprometimento e vínculo com a realidade das migrações e do refúgio e, particularmente, com a vida sofrida destas pessoas em busca de paz e de uma terra que as acolha. E, além disto, a alegria e vibração com as pequenas conquistas de cada migrante, de cada refugiado que é atendido e apoiado. A acolhida é particularmente à pessoa no seu próprio jeito de ser. Não raro, fala-se o idioma dos migrantes para serem melhor atendidos e entendidos. Não há discriminação, nem tampouco seletividade de pessoas. A acolhida é do jeito humano e simples de ser. A escuta e as respostas têm sentimentos de doação, misericórdia, compaixão, sem julgamentos, ou juízos de valor.

Os migrantes e refugiados têm uma grande capacidade de resiliência. Não lhes faltam motivações para se reinventar, recomeçar, além da fortaleza para superação de tantas perdas, sejam elas familiares ou de bens patrimoniais que obtiveram através de seu trabalho nos seus países de origem. São protagonistas e capazes de transformar e enriquecer suas vidas agregando novas e ricas experiências humanitárias. Eles mesmos são peritos em acolhimento, hospitalidade, integração, ajuda mútua e proteção da vida. A compaixão, reforça Papa Francisco,

[...] toca as cordas mais sensíveis da nossa humanidade, provocando um impulso imperioso a «fazer-nos próximo» de quem vemos em dificuldade; [...] ajuda a ser mais humanos... [...] e a interpretar a vida como um dom para os outros; a ter como alvo não os próprios interesses, mas o bem da humanidade (Francisco, 27.05.2019).

É comum haver lideranças que se destacam entre os próprios conacionais e que, certamente defendem o bem comum. Essas estão atentas para a hospitalidade recíproca, independentemente de credos religiosos ou pertencimento às diferentes igrejas cristãs. Isso acontece, sobretudo, nos momentos mais difíceis, sobretudo nos casos de doenças e fragilidade emocional onde a vida está em perigo.

Reflexões conclusivas

Até o presente ainda não se conseguiu produzir uma receita com ingredientes tais que possa ser usada na/ou como Pastoral dos Migrantes e Refugiados. Há vários séculos a Igreja católica tem feito suas recomendações para acolher os peregrinos ou migrantes que se encontrassem em suas paróquias ou também em mosteiros, os viandantes encontravam abrigo, visto que essa também era sua missão, abrigar os peregrinos. Evidentemente que, por livre opção ou não, todos eram cristãos e católicos.

Uma vez que, em muitos lugares, se encontram na mesma cidade e na mesma diocese, populações de línguas diferentes, que professam a mesma fé, mas com usos e ritos diversos ordenamos severamente aos prelados de tais cidades ou dioceses providenciem pessoas idôneas para celebrar o culto divino, segundo os vários ritos e idiomas [...] (Tassello, 2001, p. 55).

O transcrito acima é do IV Concílio de Latrão, de 1215. Há muitos séculos, portanto, a Igreja Católica já pensava em atender os cristãos de outras culturas e línguas, com usos e ritos diversos. Por isso o título do artigo “Hospitalidade: Caminho da pastoral dos migrantes e refugiados”. As igrejas cristãs deram passos decisivos nesses oito séculos, com relação à acolhida e hospitalidade dos povos migrantes, a exemplo da bíblia. É o que se pode concluir nos pontos dois e três deste artigo. O Antigo testamento mostra que Deus é Hospitaleiro por sua natureza, pois é amor insondável. Da mesma forma Jesus de Nazaré, Filho de Deus, acolheu os migrantes, as mulheres, os pobres e fragilizados com o mesmo amor do Pai.

Os católicos diminuíram, outras igrejas cristãs nasceram e cresceram, as migrações, que sempre existiram, aumentaram de forma gigantesca. Contudo, o que une os cristãos é o mesmo ensinamento de Jesus Cristo: “Vai, eu te envio”. É o mandato de Deus Pai e de seu Filho Jesus de Nazaré.

Hospitalidade é prática, não se sustenta somente por teorias. É a capacidade de colocar-se no lugar do outro e se caracteriza por uma relação de reciprocidade entre o hóspede e o hospedeiro. É uma

relação eu e tu, pessoa a pessoa e entre pessoas nas comunidades. A Igreja católica e, certamente todas as igrejas cristãs, nos últimos anos tem desenvolvido práticas de acolhidas dos migrantes e refugiados em suas comunidades.

O Documento de Aparecida (DAp) fala que:

é expressão da caridade, também eclesial, o acompanhamento pastoral dos migrantes [...] (411); A Igreja, como Mãe, deve sentir-se como Igreja sem fronteiras, Igreja familiar, atenta ao fenômeno crescente da mobilidade humana em seus diversos setores [...] (412); [...] dar atenção humanitária e pastoral aos que se mobilizam, apoiando-os em sua religiosidade e valorizando suas expressões culturais em tudo o que se refira ao Evangelho [...] (213, 2007).

Enfim, o fio condutor que permeou essas linhas foi a hospitalidade à pessoa do migrante e refugiado. E, por ser pessoa humana, tem sofrimentos, quedas, tristezas, mas também alegrias, esperanças e buscas. E nisso está a ação da pastoral do migrante e refugiado praticada nas comunidades cristãs. O caminho que se percorreu é o da acolhida, escuta; estar em sintonia, colocar-se no lugar da pessoa que chega pedindo ajuda, sobretudo no último ponto. Tratá-la com simplicidade e humanidade é possível para todos. Proporcionar-lhe confiança, sem julgamentos, sem preconceitos e sem manipulação. Isso seria fechar possibilidades e limitar criatividade que levam a mudanças. A hospitalidade é para pessoas com sofrimentos e esperanças diversas e a cada uma delas tratamentos e atenções diversas em suas demandas e particularidades.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, SANTOS, Sandro Martins. Hospitalidade. In: CAVALCANTI, Leonardo et al. (Orgs.). *Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília: Editora UnB, 2017, p. 379-384.

ANDRADE, Carneiro de Paulo Fernando. Opção pelos pobres e a misericórdia de Deus. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (Org.). *Opção pelos Pobres no Século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 157-179.

AZRAK, Samir. La ciudadanía universal. *El Nacional*, 2019. Disponível em: <https://www.elnacional.com/opinion/columnista/ciudadania-universal_280621/>. Acesso em: 20.09.2020.

BOFF, Leonardo. *Hospitalidade: Direito & Dever de todos*. Petrópolis: Vozes, 2005.

BOND, Letycia. ONU aponta migrações forçadas e tratamento dado a migrantes como causas da fome. *Agência Brasil*, 2017. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-10/onu-aponta-migracoes-forçadas-e-tratamento-dado-migrantes-como>>. Acesso em: 20.09.2020.

CASTELLI Geraldo. *Hospitalidade: na perspectiva da gastronomia e da hotelaria*, 2005. Disponível em: <<https://docero.com.br/doc/nx8s05e.pdf>>. Acesso em: 02.09.2020.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. Aparecida-Brasil. 30.05.2007. Disponível em: <<https://noticias.cancaonova.com/mundo/resumo-do-documento-final-da-v-conferencia-de-aparecida/>>. Acesso em: 21.11.2020.

DI BÉTHUNE, Pierre-François. *L'ospitalità. La strada sacra delle religioni*. Milano: San Paolo, 2007.

DI SANTE, Carmine. *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*. Troina: Città Aperta Edizione, 2002.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si*, 2015.

FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013.

FRANCISCO. Alocução pelo 105º Dia Mundial do Migrante e do Refugiado, 29.09.2019. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20190527_world-migrants-day-2019.html>. Acesso em: 01.09.2020.

GONÇALVES, Alfredo. O fenômeno Migratório no Mundo na Conjuntura Atual. Seminário sobre Direitos Humanos e Migração, Canoas/RS, 15 de junho de 2004. Disponível em: <https://www.migrante.org.br/migracoes/o-fenomeno-migratorio-no-mundo-na-conjuntura-atual>>. Acesso em: 30.10.2020.

_____. Migrações e Política Econômica. Entrevista Especial com Padre Alfredo Gonçalves. [Entrevista concedida à IHU On-line]. *Revista Missões*, 2018a. Disponível em: <<https://www.revistamissoes.org.br/2018/07/>>

migracoes-e-politica-economica-entrevista-especial-com-padre-alfredo-goncalves/> . Acesso em: 20.09.2020.

_____. A ligação umbilical entre os refugiados e as políticas econômicas de seus países. Entrevista especial com Alfredo Gonçalves. Entrevista com Padre Alfredo Gonçalves. [Entrevista concedida a Patrícia Fachin]. *Revista IHU On-Line*, 2018b. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/580702-a-ligacao-umbilical-entre-os-refugiados-e-as-politicas-economicas-de-seus-paises-entrevista-especial-com-alfredo-goncalves>> . Acesso em: 20.09.2020.

MANICARDI, Luciano. Jesus de Nazaré e os estrangeiros. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 24, n. 46, p. 198-204, 2016.

MAROTA Giorgio; TIGLIO, Alessio; GONÇALVES, Alfredo. Le parole di papa Francesco sono un programma di pastorale per i migrante. *Humilitas Missionari di San Carlo Scalabrini*, 2017. Disponível em: <<https://www.scalabriniani.org/c365-attualita/padre-goncalves-le-parole-di-papa-francesco-sono-un-programma-di-pastorale-per-i-migranti/>> . Acesso em: 20.09.2020.

MELLO, Patrícia Campos. Filipinas são o maior país exportador de mão de obra no mundo. *Folha de São Paulo*, 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/05/1627106-filipinas-sao-o-maior-pais-exportador-de-mao-de-obra-no-mundo.shtml>> . Acesso em: 20.09.2020.

Milhares de migrantes são abandonados no Saara. *Jornal Observador*, 2018. Disponível em: <<https://observador.pt/2018/06/26/milhares-de-migrantes-sao-abandonados-no-saara/>> . Acesso em: 20.09.2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. Mais de 20 mil migrantes morreram em travessias no Mediterrâneo desde 2014. *ONU News*, 2020. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2020/03/1706451>> . Acesso em: 20.09.2020.

Papa Francisco lembra aos cristãos que migrantes e refugiados devem ser acolhidos em todo o mundo. *Revista IHU On-Line*, 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/592995-papa-francisco-lembra-aos-cristaos-que-migrantes-e-refugiados-devem-ser-acolhidos-em-todo-o-mundo>> . Acesso em: 03.09.2020.

PORFÍRIO, Francisco. Crise dos Refugiados. *UOL*, 2020. Disponível em: <<https://mundoeducacao.uol.com.br/sociologia/crise-dos-refugiados.htm>> . Acesso em: 20.09.2020.

RAMPON, Ivanir A. *O caminho espiritual de Dom Helder Câmara*. São Paulo, Paulinas, 2013.

REZENDE, Camilla Paranhos. Hospitalidade no Albergue da Juventude Estudo de Caso: Che Lagarto Budget Hostel/ Copacabana – RJ. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Turismo. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008. Disponível em: <<https://app.uff.br/riuff/bitstream/1/1464/1/28%20-%20Camilla%20Rezende.pdf>>. Acesso em: 20.09.2020.

TASSELLO, Giovanni. Introduzione. In: FONDAZIONE MIGRANTES della Conferenza Episcopale Italiana. *Enchiridion della Chiesa per le Migrazioni. Documenti magisteriali ed ecumenici sulla pastorale della mobilità umana (1887-2000)*. Bologna: EDB, 2001, p 15-55.

VALENTINI, Luiz Demétrio. Ética e missão no contexto mundial. In: *Travessias na desordem global. Fórum Social das Migrações*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 17-24.



A ORTOPRAXIA COMO FUNDAMENTO PARA ACOLHIDA DE MIGRANTES PELA IGREJA CATÓLICA NO CONTEXTO DO PLURALISMO RELIGIOSO

Wellington da Silva de Barros

A acolhida aos migrantes¹ por parte da Igreja é um imperativo e um sinal da veracidade de seu testemunho, pois, acolher o migrante é um dos sinais da presença do Reino no presente e no futuro escatológico de nossa vida e história. Não são poucos os documentos da Igreja que sinalizam para esse tipo de acolhida; alguns foram motivados pela importância de se acolher aqueles católicos que rompiam fronteiras nacionais com o objetivo de ajudar os mesmos a manterem a fé. Mas, não é de hoje que a Igreja é desafiada a acolher em diversos contextos migrantes de outras religiões e também ajudar para que estes consigam se integrar nas sociedades de acolhida. Neste texto, queremos oferecer um fundamento teológico para que a acolhida também a estes possa acontecer sem prejuízos, fundamentalismos ou preconceitos, ou seja, sem que as identidades religiosas, individuais e coletivas

¹ Usamos neste texto o termo migrante de forma bastante generalizada, ou seja, compreendemos através do mesmo, sobretudo a imigração e o refúgio (solicitantes de refúgio, refugiados e deslocados internos).

envolvidas sejam negadas, pois acreditamos que só existe acolhida se o outro, migrante no caso, for acolhido em sua liberdade e plenitude, sem interesses imposições de condições e proselitismos.

O argumento deste texto tem como objeto a acolhida de migrantes através das dinâmicas religiosas, e como tais dinâmicas podem favorecer a presença dos migrantes na sociedade de destino. Nossa hipótese é que a acolhida, nestes espaços e dinâmicas, pode acontecer num nível relativamente satisfatório devido à forma como uma instituição religiosa acolhe os migrantes. Para nós, se esta forma tiver como características o respeito às singularidades religiosas que geralmente possuem os migrantes que procuram uma instituição religiosa para apoio (social, jurídico, saúde, moradia, trabalho, etc.), possivelmente tornará a acolhida mais digna. Nesse sentido, a nossa percepção é que a forma de acolhida é uma entre as importantes condições que podem ser desencadeadoras de práticas que promovem a dignidade dos migrantes a partir de sua irredutível alteridade religiosa.²

A relação religião e migração no contexto atual

A dimensão religiosa é um componente importante na vivência individual e coletiva dos migrantes. Hirschman (2004, p. 1228) destaca de forma sintética as funções das religiões no acompanhamento dos percursos destas pessoas através de três “Rs”: refúgio, respeito e recursos. As igrejas cristãs e demais religiões desenvolvem um importante papel na criação das comunidades e como fontes de assistência social e econômica para aqueles que se encontram em movimento. Obviamente, as religiões podem também ser instrumentos de exclusão dos migrantes, tornando-se assim locais de isolamento, conflitos, preconceitos, fundamentalismos, etc. A forma que se vivencia uma dinâmica religiosa é fundamental para que a mesma possa ser instrumento de acolhida. O encontro com migrantes deve ser realizado no respeito e na promoção da dignidade humana e religiosa de forma integral, ou seja, sem interesses proselitistas que geralmente objetivam a conversão ou

² Usamos neste texto os termos *alteridade religiosa* e *diversidade religiosa* como sinônimos de *pluralismo religioso*.

absorção institucional de uma das partes. Para que o encontro e o diálogo se desenvolvam da melhor forma possível, respeitando integralmente as identidades, deve haver um fundamento em comum, ou seja, um objetivo maior e irrenunciável que se torna absoluto e relativiza sadiamente outros elementos que, além de não serem tão importantes, podem acabar promovendo acirramentos e tensões que fogem do comum.

A relação entre religião e migração mostra que a fé das pessoas também está em movimento. É neste sentido que uma das pesquisas mais recentes e importantes sobre esse tema do *Pew Research Center* (2012), estudou não só as pessoas em movimento, mas também suas crenças. Sobre o contexto geral da migração no ano de sua realização, a pesquisa trouxe o número total de migrantes que viviam em todo o mundo, e o crescimento substancial nos últimos 50 anos, passando de cerca de 80 milhões de pessoas (ou 2,6% da população mundial) em 1960 para cerca de 214 milhões (ou aproximadamente 3% da população mundial) em 2010. Se na ocasião, cerca de 3% da população do mundo migrou através das fronteiras internacionais, mesmo que possa parecer uma pequena porcentagem, representa muitas pessoas, pois, se os 214 milhões de migrantes fossem contados como uma nação, eles constituiriam o quinto país mais populoso do mundo, logo atrás da Indonésia e à frente do Brasil. Após apresentar esses dados gerais, a pesquisa se concentrou na afiliação religiosa dos migrantes, examinando padrões entre sete grupos principais: cristãos, muçulmanos, hindus, budistas, judeus, adeptos de outras religiões e não afiliados, e trouxe os seguintes dados estatísticos aproximativos: os cristãos compreendiam quase metade destes, com cerca de 106 milhões (ou 49% dos 214 milhões de migrantes do mundo); os muçulmanos eram a segunda maior parte das pessoas que migraram, 60 milhões (27%); os hindus 11 milhões (5%), e os budistas 7 milhões (3%); existiam mais de 3,6 milhões de migrantes judeus que vivem em todo o mundo (quase 2%); já os adeptos de outras religiões – incluindo sikhs, jainistas, taoístas, religiões chinesas, religiões tradicionais africanas e muitos grupos menores – coletivamente representavam 9 milhões de migrantes (4%); o restante do acumulado de migrantes no mundo (mais de 19 milhões, ou 9%) representavam os sem afiliação, categoria que

inclui ateus, agnósticos e pessoas que dizem não ter religião em particular. Em alguns aspectos, a afiliação religiosa de migrantes reflete a composição religiosa da população geral do mundo; por exemplo, cristãos e muçulmanos são os dois maiores grupos religiosos entre os migrantes, bem como os dois maiores grupos religiosos em geral. Globalmente, o principal país de origem dos migrantes cristãos é o México (mais de 12 milhões). Outras origens importantes de migrantes cristãos incluem a Rússia (mais de 8 milhões) e a Ucrânia (cerca de 5 milhões), principalmente devido à mudança das fronteiras internacionais após o colapso da União Soviética. Também houve milhões de migrantes cristãos vindos do Reino Unido e das Filipinas.

Ao olharmos esta pesquisa na ótica das origens e destinos das religiões dos migrantes em escala global, um primeiro dado diz que a maior parte dos migrantes muçulmanos do mundo é de origem palestina (mais de 5 milhões), seguida pelo Paquistão, Bangladesh e Índia (mais de 3 milhões cada). As principais origens de migrantes judeus são a Rússia (mais de 700.000) e a Ucrânia (290.000). O principal país de origem dos migrantes budistas é o Vietnã, seguido de perto pela China (mais de 1 milhão cada). Os migrantes hindus vieram predominantemente da Índia (mais de 5 milhões). A China tem sido a maior fonte de migrantes pertencentes a outras religiões (2 milhões), bem como o principal país de origem dos migrantes que não são religiosos (4 milhões). Já sobre os destinos: com sua enorme população de migrantes, os EUA têm sido um dos principais destinos de muitos, embora não todos, grupos religiosos. Os EUA são o destino número um do mundo para os migrantes cristãos, que representam quase três quartos (74%) de todas as pessoas nascidas no exterior que vivem nos EUA, que também são o principal destino para migrantes budistas (incluindo muitos do Vietnã) e para pessoas sem nenhuma afiliação religiosa específica (incluindo muitos da China). Os EUA são o segundo principal destino do mundo para os migrantes hindus, depois da Índia, e para os judeus, depois de Israel. Entre os migrantes muçulmanos, no entanto, os EUA ocupam o sétimo lugar como destino – atrás da Arábia Saudita, Rússia, Alemanha, França, Jordânia e Paquistão. Os países europeus também têm sido os principais destinos de migrantes de muitas religiões. A Rússia, por exemplo, tem cerca de

4 milhões de migrantes muçulmanos, principalmente das antigas repúblicas soviéticas; a Alemanha e a França estimam ter mais de 3 milhões de residentes muçulmanos de primeira geração (nascidos no exterior). Talvez contrário à percepção popular, no entanto, os migrantes cristãos superam os muçulmanos na UE como um todo. Os 27 países membros da UE têm coletivamente 26 milhões de migrantes cristãos (56% da população nascida no exterior) e quase 13 milhões de migrantes muçulmanos (27%). Mesmo quando a migração na UE é excluída, o número estimado de cristãos nascidos no exterior (cerca de 13 milhões) ainda é um pouco maior que o número estimado de muçulmanos nascidos no exterior (cerca de 12 milhões) que vivem na UE.³

Os dramas e as alegrias das pessoas que migram não fazem distinção de religião ou crença. Porém, os dados de 2018 do ACNUR apontam que a maioria dos países de origem e de acolhida dos que migraram forçadamente, por vários motivos, e buscaram refúgio em outros países, professavam a fé muçulmana. A população forçosamente deslocada no mundo aumentou em mais de 2,3 milhões em 2018, e ao final do mesmo ano, haviam 70,8⁴ milhões de pessoas deslocadas à força em todo o mundo devido a perseguição, conflitos ou a violência generalizada.

³ Segundo os responsáveis pela pesquisa, o relatório é inicial e uma análise básica da afiliação nominal de migrantes, sem nenhuma tentativa de medir seus níveis de compromisso religioso. Está aberta a receber dados futuramente, para examinar mais de perto a experiência dos migrantes em determinados países, por exemplo: pesquisar se a migração tende a aumentar ou diminuir a religiosidade dos migrantes; o papel da religião na forma como os migrantes se adaptam ao seu novo ambiente e outras questões relacionadas. Com suas pesquisas nos Estados Unidos e em todo o mundo, o *Pew Research* também continuará a explorar as conexões entre as crenças e práticas religiosas das pessoas e suas atitudes sociais e políticas (PEW RESEARCH CENTER, 2012).

⁴ Entre os 70,8 milhões de pessoas no relatório, há três grupos distintos: refugiados, que são pessoas forçadas a sair de seus países por causa de conflitos, guerras ou perseguições, no ano em questão, o número de refugiados chegou a 25,9 milhões pessoas em todo o mundo, 500 mil a mais do que em 2017; também estão incluídos no total os 5,5 milhões de refugiados palestinos sob o mandato da Agência da ONU de Assistência aos Refugiados Palestinos; o segundo grupo são de solicitantes de refúgio – pessoas fora de seus países de origem recebendo proteção internacional enquanto aguardam a decisão de seus pedidos de refúgio. Até o final de 2018, havia 3,5 milhões de solicitantes de refúgio no mundo; o terceiro e maior grupo é composto pelos chamados deslocados internos, que somam 41,3 milhões de pessoas que foram forçadas a sair de suas casas, mas permaneceram dentro de seus próprios países (ACNUR, 2019).

Como consequência, esta população seguiu novamente em altas históricas, no total, mais de dois terços (67%) de todos os migrantes forçados do mundo vieram de apenas cinco países: República Árabe da Síria (6,7 milhões); Afeganistão (2,7 milhões); Sudão do Sul (2,3 milhões); Myanmar (1,1 milhões) e Somália (0,9 milhões). Pelo quarto ano consecutivo, a Turquia abrigou o maior número de refugiados no mundo (3,7 milhões). Os principais países que acolheram refugiados foram: Turquia (3,5 milhões); Paquistão (1,4 milhões); Uganda (1,2 milhões); Sudão (1,1 milhões); Alemanha (1,1 milhões). Os migrantes forçados venezuelanos cresceram, e no caso do Brasil, vale também destacar o grande deslocamento de venezuelanos na região, com cerca de 3,4 milhões deles fora do país no final de 2018. O Líbano continuou a receber o maior número de refugiados em relação a sua população nacional, onde uma em cada seis pessoas é refugiada, na Jordânia uma para cada 14 e na Turquia uma para cada 22 (ACNUR, 2019).

Atualmente, a OIM (2019) estimou a presença de 271,6 milhões de migrantes no mundo, que foram contabilizados globalmente nos últimos meses de 2019, o que representava 3,5% da população total do mundo. No Brasil os números em relação aos migrantes não são altos, segundo a OIM, em 2019 havia no país 807.000, já o número de brasileiros no exterior é maior, com 1,7 milhões. Ainda que não haja no Brasil dados estatísticos sobre as religiões dos migrantes, sabemos que há uma importante presença, sobretudo, muçulmana. Num país majoritariamente cristão, chama a atenção essa incipiente presença religiosa distinta da grande maioria da população nacional, pois, há alguns lugares ou instituições que trabalham na acolhida destas pessoas em que esta pluralidade é mais visível e intensa. Sem dúvidas, no Brasil, a possibilidade dos migrantes que professam outras religiões que não as cristãs (especialmente católica e evangélica) serem rechaçados ou marginalizados é grande.

Mesmo que com relativa frequência na história, perseguições e conflitos religiosos foram e ainda são causas de migração, hoje, de maneira geral, as oportunidades econômicas – melhores empregos e salários mais altos – são o maior impulsionador da migração. Ao mesmo tempo, a religião continua sendo um fator nas decisões

de algumas pessoas de deixar seus países de nascimento e suas escolhas de onde ir. E, independentemente do motivo, o movimento de milhões de pessoas através dos oceanos e continentes pode ter efeitos significativos na composição religiosa das nações (PEW RESEARCH CENTER, 2012).

Os desafios da acolhida ao migrante em sua alteridade religiosa e alguns desafios atuais

Neste contexto plural, a acolhida é ainda mais desafiante e pode acontecer de diversas maneiras. Aquela que prevalece atualmente é a que corresponde à sociedade capitalista e que pauta a dinâmica de acolhida pela lógica econômica e consumista. Isso, certamente, pode levar os países a acolherem apenas aquelas pessoas vistas pelo mercado como promissoras para seu crescimento econômico, o que gera a classificação e seleção na acolhida de migrantes entre os que são desejáveis, ou seja, passíveis de acolhida, e os que na visão do mercado não contribuem economicamente se tornando indesejáveis, passíveis de rejeição e exclusão.

A acolhida aos migrantes é uma característica fundamental dos seguidores de Jesus e deve ocupar um lugar central na Igreja, sobretudo, nas dinâmicas pastorais, pois, acolher o migrante é acolher o próprio Jesus. Esta forma de acolhida está presente em vários documentos do Magistério da Igreja.⁵ Desde a perspectiva eclesial,

⁵ Evidentemente não podemos mencionar todos os documentos que a Igreja emitiu sobre a migração ao longo do tempo, pois, existe uma ampla documentação desde os primeiros séculos da história da Igreja. Para De Paolis (2008, p. 13), se é verdade que de alguma forma sempre existem migrações como movimentos de massa, a experiência que entendemos falar é típica dos séculos XIX e XX. É precisamente neste período que as palavras migrar, migrações e migrante assumem um significado pastoral preciso. Sabaresse (2018, p. 7) destaca também que o século XIX, foi caracterizado por migrações continentais e transoceânicas, e foi dada a devida atenção da Igreja aos migrantes, com uma forma incipiente de ação pastoral. A Europa de 1800 a 1850 foi marcada por intenso crescimento populacional e, sob a pressão da revolução industrial, houve uma mudança maciça do campo para as cidades e polos industriais. O êxodo transoceânico dos italianos constituiu o evento migratório mais visível para a Santa Sé, a ponto de ser considerado o campo privilegiado de sua observação e experimentação, tendo em vista a elaboração de um cuidado pastoral migratório específico. Se Pio IX é responsável pelo início do interesse da Santa Sé pelos fiéis migrantes, foi somente com a ação e o pensamento de Leão XIII que eles começaram a lançar as bases de uma reflexão mais sistemática que visava o respeito à cultura e à tradição religiosa dos

a acolhida é fundamental também para a pastoral da mobilidade humana, sobretudo, ao migrante católico que, pelo batismo, deve se sentir parte integrante da Igreja independente de sua localização geográfica. Neste sentido, a Igreja do país de destino (local) deve fazer com que o migrante católico não se sinta “estrangeiro”, mas cidadão na fé eclesial, vivendo ativamente sua cidadania plena garantida pelo batismo, sendo quem ele é com sua identidade humana, cultural e cristã. Porém, a prática da acolhida não se vive somente entre os católicos ou entre os cristãos, mas também aos migrantes de outras pertenças religiosas. Essa pluralidade religiosa que traz a migração para países majoritariamente cristãos – como é o caso do Brasil – torna a acolhida ainda mais desafiante à Igreja, e se multiplicam as oportunidades de intercâmbios e diálogos (cultural, religioso, teológico, etc), como também as dificuldades de aceitação da pluralidade religiosa presente em muitos movimentos migratórios no mundo de hoje. Neste contexto, destacou o papa João Paulo II (1989):

Esse fenômeno está assumindo dimensões cada vez maiores. Portanto, é necessário garantir que os emigrantes pertencentes a religiões não cristãs encontrem sempre nos cristãos um testemunho claro do amor de Deus em Cristo. O acolhimento que lhes é dispensado deve ser cordial e desinteressado, a ponto de induzir estes convidados a refletir sobre a religião cristã e sobre as motivações desta exemplar caridade, ajudando assim a Igreja no seu dever de dar a conhecer aos homens toda a riqueza do “mistério oculto por séculos na mente de Deus” (Ef 3, 9; 3, 4-12), em que possam encontrar em plenitude aquela verdade transcendente que procuraram (cf. At 17, 27).

migrantes, o envolvimento das igrejas de chegada e partida e a definição de emigração como um mal. No entanto, o papa que avaliou e entendeu a migração como um fenômeno global, a fim de formular uma doutrina completa sobre a emigração, que fluía para a constituição apostólica *Exsul Familia* de 1952, foi Pio XII. Definida a Magna Carta para o testemunho da Igreja com os migrantes, a Constituição ofereceu a base legal da assistência espiritual aos emigrantes católicos de rito latino, com a afirmação do princípio de que os migrantes tinham o direito a um cuidado pastoral apropriado, por meio de padres de sua própria língua e nação, respeitosa de sua língua e cultura, tendo em vista sua plena inserção na Igreja e na sociedade de acolhida.

É então, neste sentido, que pensamos a relação acolhida e religiões, ou seja, os desafios e perspectivas à pastoral da mobilidade humana e à toda a Igreja ao acolher migrantes, que trazem para alguns contextos um pluralismo religioso mais acentuado, e que buscam a cidadania nos países de destino. Também esse pluralismo religioso migratório pede, obviamente, práticas de diálogo inter-religioso.

Sabemos que esta acolhida desejada por nós não acontece de forma automática. Um breve olhar para as dinâmicas sociais, políticas e religiosas no Brasil atual, nos leva a perceber que as dinâmicas emanadas das mesmas estão muito mais propensas à exclusão de migrantes do que para a acolhida integral e humanitária. Na perspectiva global vemos que há um estado de medo generalizado, que gera muitas posturas e políticas que buscam resistir à acolhida. Este estado hoje está sendo amplificado pela pandemia do novo coronavírus, o que nos leva a pensar que esta situação não será modificada a curto prazo. O medo que acentua ainda mais a busca pela segurança, unida à dinâmica global de saúde vê, em larga escala, o migrante como inimigo!

A pandemia vem sendo usada para os estabelecimentos de lógicas, em vários âmbitos, de controle e fechamento das fronteiras. Muitos países estão em disputa para ver qual obtém maior êxito para a entrada de migrantes em seus territórios nacionais. Para não poucas pessoas, os migrantes são vistos como os culpados pelas crises do mundo atual. Certamente, políticas e posturas pautadas numa certa ideia de securitização e contenção das migrações vão ganhar ainda mais força. O que levará à qualificação como positiva e à legitimação de políticas migratórias que conseguirão conter a entrada das pessoas, sobretudo, das definidas como indesejáveis e inimigas. As migrações atualmente são vistas por muitos governos como espaço onde seus países exercem por excelência a sua soberania nacional. E então, ganhará forças a implementação de políticas de segurança nacional e seletividade, em que as pessoas em mobilidade estarão ainda mais em uma situação de permanente suspeita.

As religiões certamente não serão um oásis neste contexto, mas muitas tenderão a sofrer das mesmas posturas de fechamento

e rejeição à acolhida dos migrantes. De modo especial no Brasil, onde os limites entre as políticas públicas em geral e a religião, se tornam cada vez menos evidentes. O estado de medo social ampliado pela pandemia; o desejo por maior segurança, a promoção de políticas de inimizades, a estigmatização dos migrantes levará ao desatar de um pavor global de nível catastrófico que afetará a todos, sobretudo, às pessoas em movimento.

Perspectivas sobre o diálogo inter-religioso

Para nós, o diálogo inter-religioso poderá ser fortalecido se estiver fora das abstrações. Das várias possibilidades de concretizar tal diálogo, queremos priorizar aquela que busca colaborar para a promoção da dignidade humana, ou seja, da libertação integral. Para nós, as situações que correspondem às questões da pobreza, representam os maiores e mais urgentes dramas sociais, que geram sofrimento humano a partir das inúmeras faces da injustiça. São crescentes a injustiça e a pobreza no mundo e urgente também a prática da paz entre as religiões em vista da promoção da dignidade humana. Nossa reflexão teológica acena para além da própria fé cristã e do continente latino-americano, e busca resgatar o que há de melhor nas propostas das religiões como misericórdia, justiça, esperança, humanização, transformação, etc.

O diálogo certamente é difícil através de doutrinas religiosas ou dogmas, mas o mesmo pode se tornar fecundo no campo prático ou ético em relação à vida humana concreta. Para, assim, intentar responder ao desafio de uma sociedade que convoca a uma vivência religiosa em busca da vida plena, ou seja, colocar como imperativo a convivência em busca humanização e manutenção da vida no planeta.

Os desafios do nosso mundo e as preocupações humanitárias pedem que as religiões atuem unidas. Algumas religiões começam a reconhecer que a pluralidade é um dado da realidade. Em boa parte da história das religiões, muitas delas viveram isoladamente não só no aspecto geográfico e cultural, mas, sobretudo, no religioso ou teológico. A sociedade contemporânea promove um intenso contato entre as religiões, e isso faz com que a sociedade

moderna seja cada vez mais plural também no aspecto religioso. A convivência é inevitável e um dos maiores desafios hoje. Aceitar sinceramente o pluralismo religioso não só no âmbito teológico de cada religião, mas como fundamento de uma prática religiosa que promove a dignidade humana, é necessário e urgente.

Ortopraxia como fundamento epistemológico para o diálogo inter-religioso

Importa começar falando o que entendemos por epistemologia, um conceito muito importante para a filosofia e outras ciências. Para nós, epistemologia se refere à possibilidade de propor soluções para eventuais problemas e perspectivas que possam ser adequadas à realidade. O uso do termo que aqui fazemos é mais geral e sua interpretação pessoal, no sentido que não é de nosso interesse apresentar uma forma ou um representante de uma epistemologia específica – não que isso não seja importante em outros contextos. Mas, destacamos que o interesse é primário, e fazemos uso do conceito como delineador de um campo ou espaço de relações, e a partir disso, ampliar nossa interpretação, baseado em algo que permita construir conhecimento a partir das experiências humanas (indutivo). Sabemos também da provisoriidade de nossa proposta epistêmica, mas a mesma buscará se apresentar como um lugar onde é possível se encontrar, atuar, conhecer e acolher.

Não queremos pensar as religiões como se fossem todas iguais e incluí-las num modelo de unicidade sinônimo de igualdade; a intenção é projetar um encontro que mantenha as diferenças. Estamos cientes que qualquer vivência religiosa é ambígua, e pode se tornar doentia ou alienante, porém, muitas religiões dão testemunho de grandeza e humanidade. Ao pensar na ambiguidade típica de todas as religiões, destacamos que as relações pedem diferenciação entre as religiões e no interior das próprias religiões.

Também não é objetivo propor caminhos teológicos em contraposição à fé da Igreja e às fontes da Teologia intrinsecamente unidas de transmissão e interpretação da Revelação de Deus (Escritura, Tradição e Magistério). Não é a teorização um novo método teológico, mas, apenas oferecer fundamentação epistemológica

para possíveis e futuros desdobramentos metodológicos no âmbito da teologia que considera em seu horizonte o pluralismo religioso em geral, com destaque aqui para aquele pluralismo presentes em muitos movimentos migratórios atuais.

Não é de hoje a justa verificação de que a busca da superação do divórcio entre ortodoxia e ortopraxia é urgente e necessário. Ambas fazem parte do mesmo processo de resposta humana e comunitária à Revelação gratuita da Trindade e à forma de como testemunhar esta presença divina na humanidade. A ortopraxia está para a ortodoxia como *norma normans* (norma que rege) ou seja, como normativa e não apenas formalidade; a prática e o testemunho revelam a coerência na vida pessoal e comunitária com as fontes da fé (Escritura, Tradição e Magistérios) e suas expressões fundamentais (dogmas, doutrinas, etc.).

Os sofrimentos humanos clamam por urgência na busca de amenizá-los e, podemos dizer que, apesar das fragilidades das pessoas que estão passando por esta situação, elas possuem uma autoridade inquestionável: a autoridade dos que sofrem! Nada é mais urgente e mais importante do que a união das pessoas e instituições para combater e amenizar as situações de latente sofrimento. Essa união que não leva a diluição das identidades envolvidas, mas supõe identidades maduras prontas a servir, ouvir e aprender. Souza, ao refletir sobre as religiões e os desafios da vida e a questão da identidade, diz que:

Não se trata, além disso, de manter uma identidade rígida ou imutável, possivelmente dogmática e tantas vezes escondendo inseguranças, mas de fazê-la aberta à alteridade. Aliás, uma identidade não está construída de uma vez por todas, mas ela se cria e recria num processo contínuo, onde outras influências sempre tem um lugar relevante. As identidades não se dissolvem, mas se transfiguram num percurso crítico, em avaliação e revisão permanentes e por um incessante esforço de lucidez e de crescimento (Souza, 1997, p. 24).

O sofrimento pode ser um caminho de diálogo entre as identidades de forma mais propícia à abertura entre as alteridades

envolvidas. Conforme vimos, o sofrimento concede uma autoridade às pessoas que dele padecem, pois, as situações geradoras de sofrimentos devem desencadear ações que visam amenizá-los. Nada se torna mais importante diante do sofrimento, por isso, a autoridade das pessoas que sofrem. O que se torna então decisivo e prioritário para as religiões é a ajuda e o serviço a quem sofre.

A migração traz um pluralismo religioso mais acentuado do que aquele presente no Brasil hoje. E o mesmo sofrimento se torna capaz de fundamentar o diálogo inter-religioso onde as alteridades se relacionam em sua autonomia irredutível. Para Teixeira, a dor no mundo aponta para uma nova hermenêutica visando o diálogo inter-religioso:

A dor do mundo e o sofrimento dos pobres e excluídos traduzem novo desafio para as religiões e apontam para novo “*kairós* hermenêutico” para o encontro das religiões. Dialogar para não deixar morrer. A realidade do sofrimento injusto e inocente aciona o exercício da compaixão, convocando as cordas mais profundas do sentimento religioso em favor de nova conduta ética. A compaixão é condição de possibilidade de um diálogo que se pretenda renovador. Em muitos casos, é do exercício inter-religioso de compaixão social e de sensibilização diante do sofrimento dos outros que nascem ricas iniciativas de colaboração comum. Uma colaboração que pode quebrar barreiras doutrinárias e favorecer novo movimento de compreensão da alteridade e de mútuo enriquecimento entre os interlocutores (Teixeira, 2007).

Nossa intenção não é questionar sobre a origem do sofrimento, seus significados nas diversas religiões, ou compatibilidade ou não com a crença em Deus. Sabemos que são infinitos os rostos de sofrimento e de dor no mundo atual, causados por acidentes, catástrofes, guerras, fome, enfermidade, envelhecimento, injustiças, etc. O sofrimento também tem a face das próprias limitações humanas pessoais ou pode ser causado por outros. A própria dinâmica do amor pode produzir sofrimento, pois, pode-se sofrer por descobrir que a pessoa amada não é como se esperava.

Muitos sofrem também pela alteridade do outro, pois, se prevê o caminho para os outros e sofre por ver que as pessoas tomaram outras atitudes. Sendo assim, nossa vida traz em todas as partes sinal de dor e sofrimento. Claro que há momentos em que prevalece a alegria. Porém, ninguém se livra do sofrimento em suas diversas faces e manifestações na vida (Greshake, 2014, p. 15-17).

Na vida social existem epistemologias atuantes, o que permite distinguir e/ou priorizar uma, ou ver como se desenvolvem as relações no tecido social das epistemologias (simetrias, assimetrias ou dominações). Percebemos como o sofrimento pode oferecer oportunidades de abertura, diálogo e comunhão entre as alteridades. As diversas formas que podemos conceber de alteridade estão fundamentadas em uma epistemologia. Então, propomos pensar uma epistemologia que fundamente e motive atitudes de abertura (institucionais e pessoais) sem temor e uma concepção da alteridade autônoma e irredutível.

Os sofrimentos possuem uma autoridade, pois, a urgência de práticas que buscam amenizá-lo torna relativas as demais. Nada é mais urgente que combater os sofrimentos! Se as religiões consideram esta urgência em suas práticas, poderão perceber que as alteridades religiosas não devem ser anuladas ou domesticadas, mas que, privilegiando o que existe de mais urgente a ser combatido, podem receber e dar-se na convivência. Em troca das implicações culturais, doutrinárias e teológicas, se assume um deslocamento ou despojamento objetivo. Este deslocamento é capaz de levar, em nossa opinião, ao respeito absoluto da alteridade do outro, sobretudo, naquilo que ela tem de irredutível, de ímpar, de novidadeiro e transformador. Sobre a questão da autoridade dos que sofrem, vejamos um trecho do Evangelho (Mt 25, 31-46):

Quando o Filho do Homem vier em sua glória acompanhado de todos os anjos, então ele se assentará em seu trono de glória. Diante dele serão reunidas todas as nações, e ele separará os homens uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos cabritos. Ele colocará as ovelhas à sua direita e os cabritos à sua esquerda. Então o rei dirá aos que estiverem à sua direita: 'Vinde, benditos do meu Pai, recebei em herança o Reino que foi preparado para vós desde a fundação do

mundo. Porque eu tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; eu era estrangeiro e me acolhestes; estava nu, e me vestistes; doente, e me visitastes; na prisão, e viestes a mim'. Então os justos lhe responderão: 'Senhor, quando é que nos sucedeu ver-te com fome e alimentar-te, com sede e dar-te de beber? Quando nos sucedeu ver-te estrangeiro e acolher-te, nu e vestir-te? Quando é que nos sucedeu ver-te doente ou na prisão e irmos a ti'? E o rei lhes responderá: 'Em verdade eu vos declaro, todas as vezes que o fizestes a um destes mais pequenos, que são meus irmãos, foi a mim que o fizestes'. Então ele dirá aos que estiverem à esquerda: 'Retirai-vos para longe de mim, malditos, para o fogo eterno que foi preparado para o diabo e para seus anjos. Pois eu tive fome e não me destes de comer; tive sede e não me destes de beber, eu era estrangeiro e não me acolhestes; estava nu e não me vestistes; doente e na prisão e não me visitastes'. Então eles responderão: 'Senhor, quando é que nos sucedeu ver-te com fome ou com sede, estrangeiro ou nu, doente ou na prisão sem dar-te assistência?' Então lhes responderá: 'Em verdade eu vos declaro, cada vez que não o fizestes a um destes mais pequenos, a mim também não o fizestes'. E irão estes para o castigo eterno, mas os justos irão para a vida eterna (Tradução ecumênica da bíblia).

Jesus discorre sobre como será o julgamento das nações por Deus, e afirma que a prática humana que busca amenizar os sofrimentos daqueles que sofrem de fome, sede, nudez ou pela condição de estrangeiro e encarcerado será a condição para a salvação no âmbito da fé. Neste sentido, Pagola destaca que:

As fontes não admitem dúvidas. Jesus vive voltado para aqueles que se veem necessitados de ajuda [...] Nenhum sofrimento é alheio [...] O que vai decidir a sorte final não é a religião na qual viveram, nem a fé que confessaram durante sua vida. O decisivo é viver com compaixão, ajudando a quem sofre e necessita de nossa ajuda. O que se faz a pessoas famintas, imigrantes, indefesos, enfermos, desvalidos ou encarcerados esquecidos por todos, está sendo feito ao próprio Deus, encarnado em Jesus. A religião mais agradável ao Criador é a ajuda ao que sofre (Pagola, 2013, p. 320-321).

Em síntese, Jesus é movido pela busca de amenizar os sofrimentos das pessoas de sua sociedade, e podemos afirmar que para ele nada possuía maior autoridade do que as pessoas que sofriam. Sua experiência da vida e de Deus o fez se importar muito mais com práticas concretas diante dos sofrimentos, do que com ritos, doutrinas, etc. Para Jesus, a ortopraxis não só tem primazia sobre ortodoxia ou as normas religiosas de sua época, como é através dela que se pode professar um ato de fé baseado na justiça e na misericórdia, podendo tornar-se um eficaz instrumento contra a hipocrisia ou a falsidade.

De modo geral, percebemos que o assumir dos sofrimentos humanos por Jesus não foi no sentido substitutivo, pois, se fosse assim, estaríamos longe de uma relação entre sujeitos, mas ele assume se abrindo às alteridades como as mesmas se apresentam diante dele, e oferece ações que desencadeiam processos de libertação e de vida plena. Jesus não instrumentaliza o outro e sua alteridade, mas a acolhe em busca de um bem maior que é o combate a todas as formas de sofrimento.

No contexto da teologia latino-americana, já se propôs a libertação dos pobres como critério da ortopraxis dos seguidores de Jesus. Porém, esta ortopraxis deve ser também fundamento do diálogo inter-religioso, onde as alteridades podem ser capazes de gerar reciprocidade e comunhão. Para a Igreja, a natureza do diálogo inter-religioso é teológica. Então, a epistemologia do sofrimento também no âmbito da Igreja ganha caráter teológico, sobretudo, por ter sido o sofrimento o principal foco das ações de compaixão e misericórdia de Jesus de Nazaré, que está presente em sua vida e dos seus seguidores através daquilo que ele denominou como Reino de Deus. É inegável a autoridade e importância às pessoas que sofriam que dava Jesus. Então, a epistemologia do sofrimento não pode ser concebida apenas com razões de cunho sociocultural que reclama cooperação, projetos sociais ou políticas públicas, mas como advento de outra natureza e razão do diálogo inter-religioso teológico, prático e espiritual.

Se uma das fontes de onde podem emanar novas dinâmicas relacionais e dialogais é o sofrimento humano, essa proposta é absolutamente prática, e assim, busca fazer com que as

pluralidades participem em sua unicidade fortemente diferenciada e se complementem de forma mais ou menos harmônica. A relação horizontal é mudada para uma integração vertical e num âmbito que permite situar cada uma das partes sem risco de dominação, assimetrias e nem relativismos.

Ao propor a epistemologia do sofrimento, não se trata de querermos pensar em algo em que as pessoas se envolvam numa espécie de um espaço neutro. E neste espaço neutro as diferenças das alteridades são esquecidas por um breve momento em vista das já citadas situações emergenciais. Consideramos o sofrimento como um ponto de partida (e não o único) possível para a integração religiosa. Courau e Mendoza-Álvarez (2017, p. 8), refletindo sobre o diálogo das racionalidades culturais e religiosas, nos oferecem algumas pistas que nos ajudam a pensar e propor uma mudança de paradigma deste diálogo. E para estes dois autores a mudança do paradigma vai contra a prática mais comum e a opinião mais corrente, que sustenta que se pode realizar o diálogo em primeiro lugar a partir daquilo que os parceiros têm de semelhante, a partir de um alicerce comum, unidade de fato, antes de qualquer divisão ou diversidade, porém, deve-se convidar ao diálogo os mundos e as religiões com suas racionalidades (formas de viver) próprias.

O sofrimento seria a experiência de um plural que não deixa de ter unidade. Entendemos que este espaço universalmente humano pode qualificar as alteridades rumo ao caminho de um diálogo que seja enriquecedor para as religiões e para as pessoas religiosas. Então, o sofrimento seria este espaço da erupção de um plural que não deixa de ter unidade ou integração como é o caso dos migrantes. Neste sentido, a resistência e a resiliência diante do sofrimento seriam a base ou o fundamento da integração das pessoas em mobilidade. E a epistemologia do sofrimento seria o lugar da tradução das alteridades, lugar que desencadeia processos que, mesmo tendo certo grau de profundidade será, sempre, inacabado. Ao se experimentar a sua própria profundidade através das situações de sofrimento, emergem atitudes de abertura ao outro como a compaixão. Então, percebe-se a existência de alteridades nas quais, mediado pelas situações de sofrimento, se passa a organizar as relações e o diálogo em outras lógicas e dinâmicas.

Wunenburger (2017, p. 22) busca pensar alguns paradigmas epistemológicos e hermenêuticos do diálogo inter-religioso. Para ele, uma das estratégias para a compreensão seria a inserção de um terceiro mediador interpretante, único que pode chegar a superar a posição horizontal e frontal e dar lugar a uma inteligência que sobressai e desloca cada um dos pontos de vista – a partir de um relativo equilíbrio entre contrários e complementares e da existência de um terceiro comunicador. Um elo entre o eu e tu, que, neste caso, é o elo do sofrimento alheio. Neste sentido, ao valorizar o terceiro ausente, o terceiro pode se fazer presente e tornar-se mediador ativo e atual de um diálogo honesto, face a face, tornando-se mediador e exercendo condição de hermeneuta, assim pode surgir uma nova discursividade. Com essa intuição de Wunenburger, o sofrimento para nós se torna este terceiro ativo e mediador do diálogo inter-religioso.

Essas dinâmicas não são iniciadas por osmose, é necessário algo que nos leve a ter essas atitudes tão urgentes e nobres. Não queremos instrumentalizar e nem sacralizar o sofrimento, mas tentar amenizá-lo. Neste sentido, é que importa trazer a questão do sofrimento humano como um caminho possível de abertura à alteridade, que possibilita às instituições religiosas oferecerem o que têm de melhor, de mais digno, mais alegre e esperançoso. Ao colocar a epistemologia do sofrimento como fundamento, queremos afirmar a vida em contraposição à morte. Com a urgência de práticas entre as religiões de ações que busquem amenizar as diversas formas de sofrimento que ameaçam a vida em todas as suas manifestações, outros temas das religiões que muitas vezes dificultam o diálogo inter-religioso deixam de ter prioridade. Diante do sofrimento as religiões não podem ficar indiferentes ou num diálogo estreito sobre doutrinas ou sobre elas mesmas, sem levar em conta os problemas do mundo:

[...] É no cuidado e na defesa da vida dos pobres, oprimidos e fracos e na denúncia e no enfrentamento de tudo que ameaça e destrói suas vidas que as religiões e a interação entre elas se tornam caminho ou mediação para uma cultura de paz, ao mesmo tempo que efetivam sua identidade mais profunda e radical. Na perspectiva de uma cultura de paz e

a partir da identidade mais profunda e radical das diversas tradições religiosas, o macroecumenismo ou o “diálogo” inter-religioso está, portanto, intrinsecamente vinculado à vida e à sorte dos pobres, oprimidos e fracos deste mundo (Aquino Junior, 2017, p. 140-141).

O diálogo inter-religioso poderá ser inútil ou hipócrita se não estiver voltado para a vida das pessoas que mais sofrem:

E não se trata, aqui, de uma saída pela tangente, desviando o foco da questão explicitamente “religiosa” para questões sociais: já que não seria possível o diálogo sobre questões propriamente “religiosas”, poderíamos ao menos trabalhar juntos pela vida, pela justiça e pela paz (Aquino Junior, 2017, p. 142).

É no cuidado e na defesa da vida que o diálogo deve acontecer:

É no cuidado e na defesa da vida dos pobres, oprimidos, excluídos e fracos que as religiões e a interação/diálogo entre elas, ao mesmo tempo em que contribuem na construção de paz, tornam reais e efetivos seu potencial e sua missão salvífico-humanizadores e podem reelaborar seu discurso/doutrina de modo cada vez mais consequente com essa potencialidade e missão salvífico-humanizadoras (Aquino Junior, 2017, p. 143).

Conclusão

A aceitação e acolhida do outro é um dos desafios na atual sociedade plural. Não são poucas as ações que vemos ou praticamos que representam a negação da alteridade. Os nomes que revelam essas práticas são muitos: xenofobia, racismo, machismo, fundamentalismo, radicalismo, homofobia, etc. Ao trazermos algumas perspectivas que podem superar estas posturas no âmbito da acolhida, sobretudo, pela Igreja Católica, aos migrantes religiosamente plurais, procuramos destacar que a norma, para a Igreja e a pastoral da mobilidade humana no contato com a alteridade religiosa dos migrantes é Jesus, que fomentou

caminhos de combate ao sofrimento humano como o centro de sua vida. Importante destacar que essa normatividade é o fundamento para a acolhida aos migrantes, particularmente, aqueles que nos convidam também à abertura teológica ou religiosa necessária para a acolhida. A epistemologia do sofrimento não é apenas uma resposta a uma exigência dos dias atuais, mas uma expressão da fidelidade ao Evangelho. Conceitos considerados fundamentais para a fé católica como conversão e missão não deixariam de ser importantes, pelo contrário, se tornariam neste contexto ainda mais relevantes. Sem adentrar profundamente em ambos os conceitos, o fiel católico no encontro com a alteridade religiosa não se exime de anunciar a Cristo em sua missão de batizado, mas também não deve se recusar a ouvir o testemunho alheio, assim, a conversão religiosa e institucional, possível a qualquer um dos interlocutores, não está proibida, mas, o testemunho cristão deve ser fundamentado na gratuidade, e no respeito ao outro como ele se apresenta. Essa forma de diálogo e seus fundamentos é profundamente cristológico, e também não objetiva criar caminhos doutrinários ou dogmáticos paralelos àqueles já existentes na maioria das religiões, particularmente, na Igreja Católica.

Devemos também em liberdade e gratuidade acolher e respeitar as possíveis normatividades das alteridades religiosas presentes no contexto da migração. É importante repetir: conversão, ainda que institucional, ou seja, a pessoa que muda de uma religião para outra, não está proibida desde que a gratuidade e a liberdade dos interlocutores sejam os fundamentos do encontro e do diálogo inter-religioso. Desta forma, os caminhos de aceitação da alteridade como ela é se tornam menos tortuosos, mas não sem tensões, avanços e recuos, sobretudo, podendo criar um ambiente de encontro onde a liberdade e gratuidade se tornam práticas.

Referências bibliográficas

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS – ACNUR. Tendencias globales. Desplazamiento forzado en 2018. Disponível em: <<https://www.acnur.org/5d09c37c4.pdf>>. Acesso em: 19.03.2020.

AQUINO JÚNIOR, Francisco. *Nas periferias do mundo: fé, Igreja, sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2017.

COURAU, Thierry-Marie; MENDOZA-ÁLVAREZ Carlos. Diálogo das racionalidades culturais e religiosas. *Concilium*, v. 369, p. 7-17, 2017.

DE PAOLIS, Velasio. *La cura pastorale dei migranti nella Chiesa. Una rassegna dei principali documenti*. Quaderni di Diritto Ecclesiale, v. 21, 2008.

GRESHAKE, Gisbert. *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos? Breve ensayo sobre el dolor*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.

HIRSCHMAN, Charles. The Role of Religion in the Origins and adaptation of Immigrants Groups in the United States. *International Migration Review*, v. 38, p. 1206-1233, 2004.

JOÃO PAULO II. Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II per la giornata mondiale dell'emigrazione. 10.09.1989). Disponível em: <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_19890910_world-migration-day-1989.html>. Acesso em: 11.02.2020.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES – OIM. Global Migration Data Portal. Disponível em: <https://migrationdataportal.org/?i=stock_abs_&t=2019>. Acesso em: 18.02.2020.

PAGOLA, José Antônio. *O caminho aberto por Jesus: Mateus*. Petrópolis: Vozes, 2013.

PEW RESEARCH CENTER. *Faith on the Move*. The Religious Affiliation of International Migrants. Disponível em: <<https://www.pewforum.org/2012/03/08/religious-migration-exec/>>. Acesso em: 10.01.2020.

SABBARESE, Luigi. Cura dei migranti tra pastorale della mobilità e mobilità della pastorale. *Vergentis Revista de Investigación de la Cátedra Internacional Conjunta Inocencio III*, v. 7, p. 123-149, 2018. Disponível em: <<http://repositorio.ucam.edu/bitstream/handle/10952/4264/4-%20Sabbarese.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 10.03.2020.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez. As religiões e o desafio da vida. In: Teixeira F. (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 15-30.

TEIXEIRA, Faustino. O diálogo entre as religiões. *Vida Pastoral*, n. 255, 2007. Disponível em: <<http://www.vidapastoral.com.br/edicao/255/o-dialogo-entre-as-religioes/>>. Acesso em: 09.09.2017.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Paradigmas epistemológicos e hermenêuticos do inter-religioso. *Concilium*, v. 369, p. 29-40, 2017.

9



O DESAFIO DA RECIPROCIDADE EM CONTEXTO ECLESIAL

Reflexões pastorais na escuta de homens mulheres que migram com fé

Carmem Lussi

Nos contextos eclesiais de atuação sociocultural e pastoral junto a pessoas que deixaram suas terras com projetos migratórios visando alcançar outros países para lá viverem, em movimentos que chamamos de migrações internacionais,¹ ganha força a convicção de que é imprescindível que os próprios sujeitos em situação de mobilidade sejam protagonistas de suas histórias, primeiros atores a se esforçarem e a conseguirem resultados com suas lutas, projetos, compromisso e sonhos.

Tal perspectiva entende distanciar-se de abordagens assistencialistas ou protecionistas – que interpretam as questões relativas às migrações internacionais e ao refúgio como problemas contingentes. Tais perspectivas se configuram a partir de estereótipos enraizados em visões e atitudes etnocêntricas, nas

¹ Com a expressão migrações internacionais, recolhem-se, aqui, as muitas modalidades e categorias de pessoas em mobilidade, incluindo refugiados e ‘refugiados *de facto*’ (Gikonyo, 2017, p. 177), sendo que a categorização que as ciências sociais usam tradicionalmente vêm se mostrando insuficientes, pois os fluxos são cada vez mais mistos e as razões para emigrar nunca são somente econômicas ou somente ameaçadoras para a sobrevivência.

quais falta reconhecimento da alteridade e consta a incapacidade de valorização e de acolhida da riqueza que a mobilidade humana representa e aporta aos sujeitos e contextos envolvidos.

O etnocentrismo na abordagem das migrações e do refúgio revela a ausência de relações interpessoais com as pessoas envolvidas nos movimentos de população ou a tendência a desenvolvê-las de forma assimétrica e, portanto, traz o risco de objetivação do outro como inimigo (Faye, 2017, p. 76). Nesses casos, ao invés da relação interpessoal, acontece uma abordagem que pode favorecer a indiferença e até discursos, atitudes e escolhas xenófobas em relação a migrantes, refugiados e demais sujeitos que buscam proteção internacional ou que simplesmente querem uma vida melhor em terra estrangeira, para si e/ou para os seus.

Os cristãos não estão isentos de adotar falas e atitudes de cunho xenófobo, que existem no ambiente em que vivem, por isso a reflexão teológica e pastoral considera as migrações internacionais um banco de prova para a igreja e a vivência cristã. De acordo com Faye,

manter contatos e conhecimento pessoais e positivos, assim como superar preconceitos e medos, são ingredientes essenciais para o crescimento da cultura da acolhida, onde se deseja não apenas dar, mas também receber o 'outro'. Nas Sagradas Escrituras, a hospitalidade está ligada ao encontro com Deus: acolher o estrangeiro é acolher Deus em pessoa (Faye, 2017, p. 80).

Ao fazer encontrar e favorecer a interação entre pessoas de diferentes nacionalidades, etnias e religiões, as migrações internacionais contribuem para tornar visível e para concretizar a autêntica face da Igreja.

Este capítulo recolhe reflexões a partir dos dados de uma pesquisa de campo sobre o impacto das migrações no contexto eclesial italiano, realizada pelo CSEM em parceria com a Fondazione Migrantes, entre 2016 e 2017.² A pesquisa entrevistou 115 pessoas,

² Cf. outros estudos relacionados com a referida pesquisa em Lussi, 2018 e Wildner, 2019.

entre as quais 34 sujeitos em situação de mobilidade, escutados em contextos eclesiais, que são analisadas neste texto com o objetivo de reconhecer e interpretar os desafios da mobilidade humana para a comunidade cristã, valorizando em modo particular o ponto de vista dos próprios protagonistas dos fluxos migratórios.

Como o título sugere, a principal contribuição que emerge das falas dos protagonistas em situação de mobilidade que participaram deste estudo é a compreensão que a igreja não é só chamada a dar algo às pessoas e aos povos que chegam de outras terras, é necessário que tenha a capacidade de envolver-se no fenômeno e a humildade de aprender e também de receber, entrando em relações interpessoais com migrantes e refugiados, o que torna “possível o encontro que reconhece a dignidade do outro” (Bianchi, 2016). A interlocução, o diálogo, as relações com migrantes e refugiados, sendo elas sempre de culturas ‘outras’, exige flexibilidade, abertura e interculturalidade (Lussi, 2015, p. 46-59) e favorecem a reciprocidade da relação fraterna e sororal.

A pesquisa

Os desafios apresentados pela mobilidade humana à igreja que está na Itália vem se intensificando nos últimos anos, por dois tipos de causas desencadeadoras: por um lado, a chegada de números expressivos de pessoas através do Mediterrâneo, povos em fuga de alguma situação de ameaça para suas vidas, provenientes especialmente da África e do Oriente Médio, muitas vezes sem vistos, e motivados fundamentalmente pela busca por sobrevivência; e, por outro lado, pela acirrada discussão midiática e política de rejeição dessas mesmas pessoas, com aumento de discursos, iniciativas governamentais e até leis de criminalização das migrações e da solidariedade. Os milhares de corpos de migrantes, mortos na travessia, não foram suficientes para acionar um alerta capaz de questionar e levar a rever as abordagens que mídia, sociedade e política vêm adotando sobre a temática.³

³ Os dados são registrados pelo *Missing Migrant Project* da OIM – Organização Internacional para as Migrações, disponíveis on line em: <<http://missingmigrants.iom.int/region/mediterranean>>. Acesso em 16.05.2020. O ACNUR – Alto Comissariado das Nações Unidas pelos Refugiados – também disponibiliza dados

Diferentes formas e nuances de problematização de aspectos da realidade migratória vêm interpelando a igreja sobre sua missão para/com/entre migrantes e refugiados e sobre sua tarefa na sociedade no que se refere a esta temática. Os problemas, as escolhas e as prioridades das políticas públicas sobre o tema, as reações da mídia e dos governos em geral sobre os fatos que repetidamente trazem à tona o tema da chegada de novos imigrantes e solicitantes de proteção internacional incidem sobre a visão que os cristãos, o clero e as comunidades cristãs vêm adotando sobre o tema, não sem contradições.

Além das questões políticas e midiáticas, a emersão da alteridade questiona e provoca a comunidade cristã. Migrantes e refugiados, estrangeiros e filhos de pessoas que vêm de longe são a visibilização constante da alteridade nas comunidades territorialmente organizadas, onde prevalecem as tendências à sedentarização e à homologação que quer todos nivelados aos parâmetros de igualdade, que não incomoda com novos desafios. A chegada de novos membros na comunidade não permite a acomodação; é um imperativo que interpela e exige mobilização. A “acolhida é um dever sagrado nas escrituras, por isto é tão importante, tem a ver com Deus e sua ação na comunidade” (Bentoglio, 2009, p. 196).

A vivência dessa complexa realidade leva a igreja a se interrogar sobre a pertinência e a qualidade de suas visões e de suas respostas diante e dentro desse fenômeno e, especialmente, perante os atores dos fluxos e das tragédias humanas que vêm sendo registradas nas travessias migratórias.

Sobre essa realidade, em 2016, a Fondazione Migrantes, entidade civil que representa o organismo pastoral da Conferência Episcopal Italiana que trata sobre a mobilidade humana, confiou ao Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios – CSEM, das Irmãs Missionárias Scalabrinianas, uma pesquisa sobre o impacto das

sobre migrantes mortos e dispersos, disponíveis neste link: <https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean#_ga=2.187062442.329238248.1556283534-1816324685.1550573213> . Somente no Mediterrâneo, em 2018, foram 2270 mortos ou desaparecidos; em 2019 foram 1335 e em 2020 o número registrado pelo ACNUR foi de 1166. Acesso em 19.01.2021.

migrações no contexto eclesial italiano. A pesquisa foi realizada entre novembro de 2016 e setembro de 2017, com a realização de 115 entrevistas abertas e observação participante junto a migrantes, agentes que atuam com migrantes em atividades e contextos sociais e pastorais, assim como representantes de instituições envolvidas na temática. Os entrevistados⁴ foram encontrados nos contextos locais das dioceses de Como, Messina e Trento, todas dioceses fronteiriças italianas. Destes, 10 eram solicitantes de proteção internacional, 2 refugiados com *status* reconhecido, 1 retornado e 21 migrantes por outros motivos, dos quais 3 já haviam obtido cidadania italiana (albanesa, etíope e marroquino). Entre os 10 solicitantes de proteção internacional que participaram da pesquisa, 2 estavam em situação migratória irregular e outros 7 arriscavam a mesma condição no momento da entrevista, com exceção do informante proveniente da Síria (e seus 29 familiares), que fazem parte do projeto dos corredores humanitários e, portanto, já estavam com processo avançado de reconhecimento do estatuto de refugiados quando a pesquisa de campo foi realizada.

Com o objetivo de “valorizar a trajetória migratória vivenciada pelos próprios migrantes e as impressões daqueles que, de certa forma, estão atrelados a esse movimento” (Dias; Vettorassi, 2017, p. 13), para este texto foram retomados os dados das entrevistas com os 34 informantes migrantes.⁵ Quanto à pertença religiosa,

⁴ As 21 nacionalidades dos 20 homens e 14 mulheres migrantes que colaboraram no estudo são: Tanzânia, Mali, El Salvador, Filipinas, Burkina Faso, Costa Rica, Equador, Nigéria, Gâmbia, Senegal, Camarões, Marrocos, Guiné-Bissau, Moçambique, Roménia, Síria, Albânia, Togo, Etiópia, Ucrânia e Chile, de onde provinha um retornado, emigrante italiano de segunda geração. As entrevistas foram todas gravadas em áudio, com autorização dos participantes, e realizadas em diferentes idiomas (português, espanhol, inglês e francês), com prevalência do italiano e sem tradução, exceto no caso do refugiado sírio, que contou com tradução consecutiva por parte de uma voluntária, da confiança dele.

⁵ Para a identificação das pessoas a serem convidadas a participar da pesquisa, foram envolvidas algumas lideranças institucionais das respectivas dioceses, que indicaram pessoas envolvidas na temática migratória e que teriam disponibilidade e interesse na questão desencadeadora da pesquisa, que inicialmente foi assim formulada: “qual o impacto das migrações internacionais no contexto eclesial italiano?”. A seguir, nas três realidades eclesiais, por bola de neve, foram sendo convidadas outras pessoas, indicadas pelos primeiros informantes, com atenção a abranger ampla diversidade de perfis migratórios, de gênero, de nacionalidade e de experiências concretas de envolvimento na temática.

eles declararam diferentes perfis: 1 catecúmeno em preparação ao batismo cristão, 1 pentecostal, 1 ortodoxa, 9 muçulmanos e 22 católicos. Entre esses informantes, 12 eram operadores pastorais ou lideranças étnicas na ocasião da pesquisa de campo e 2 trabalhavam em instituições ligadas ao mundo católico que atuavam no serviço aos migrantes solicitantes de proteção internacional. Assim, 41% dos informantes em situação de mobilidade se declararam sujeitos ativos na comunidade e/ou em serviços pelos migrantes, solicitantes de refúgio ou refugiados. Além das entrevistas, também foram ouvidos especialistas de diversas realidades eclesiais italianas e foram realizados 5 seminários da restituição e análise dos dados coletados em campo.⁶

A análise dos dados coletados na pesquisa de campo, na escuta dos protagonistas dos fluxos e na perspectiva da atuação direta com/entre/para migrantes e refugiados, sugere alguns elementos que organizo a seguir em quatro estratégias de intervenção, as quais são apresentadas como promissoras, por favorecerem a reciprocidade, superando a abordagem unidirecional do atendimento que vitimiza ou até fragiliza os sujeitos atendidos. A seguir, apresento também alguns elementos que a interlocução com os sujeitos em situação de mobilidade alerta com perplexidade como contradições no âmbito eclesial, organizadas em termos de lacunas na reflexão pastoral. Concluo o texto indicando dois aspectos que identifico como problemáticas, as principais questões dolorosas abertas que identifiquei e que indicam exigência de continuidade, na reflexão e na busca por estratégias e incidência novas.

⁶ Os Seminários aconteceram em Trento, Morbegno, Como, Messina e Piacenza, entre os dias 21 e 27 de fevereiro de 2017, e contaram com a participação de 90 pessoas, de diferentes realidades eclesiais e sociais, incluindo informantes já encontrados/escutados e outras pessoas, engajadas no atendimento a migrantes e refugiados ou encarregadas da gestão de serviços de atendimento e formação, especialmente Irmãs Missionárias Scalabrinianas da Província Europeia, agentes pastorais da diocese de Bergamo e especialistas convidados.

Estratégias promissoras de atuação

A escuta dos atores em situação de mobilidade revelou a importância da reciprocidade,⁷ que pode ser entendida como uma postura dos interlocutores com os quais migrantes e refugiados entram em contato em suas trajetórias. Trata-se de uma expectativa no que se refere à abordagem do tema e das pessoas concretas, a qual revela atitudes capazes de levar em consideração e respeitar, acolher e valorizar as pessoas em situação de mobilidade em sua alteridade e singularidade. Isso obriga e exige o envolvimento de quem acolhe ou se coloca a serviço, com posturas não puramente profissional ou ocasional, mas existencialmente. A reciprocidade é uma atitude que configura opções, espaços de encontro, corresponsabilidade e oportunidades reais, que neutralizam ou freiam as desigualdades que a diferença pode favorecer onde falta acolhida e uma cultura do encontro (Lussi, 2018a).

A reciprocidade no atendimento e na convivência com migrantes e refugiados significa que a atuação se funda e se estrutura a partir de relações interpessoais, em que cada um dos atores contribui, doando e recebendo, servindo e assumindo responsabilidades e iniciativas. Segundo Shaly, imigrante das Filipinas,

os autóctones são fáceis em fazer doações, doam provavelmente porque têm. Mas há quem não tem coisas para dar, e sabe dar coisas invisíveis, valores, o bem. Fazer o bem é uma doação com a qual os imigrantes podem colaborar aqui, como por exemplo, acolhendo o outro. É um dar recíproco, pois cada um pode dar somente daquilo que tem.⁸

⁷ A reciprocidade é um conceito aprofundado nas ciências sociais, especialmente na sociologia, tendo como referente principal Marcel Mauss e seu texto *Ensaio sobre a Dádiva*, publicado originalmente na revista *L'Année Sociologique*, e considerada obra central para a teoria antropológica. Não sendo objetivo deste artigo aprofundar o conceito de reciprocidade, indico dois textos básicos para esclarecer o conceito, a partir das ciências sociais, para a qual, segundo Sabourin, “a reciprocidade implica na preocupação pelo outro” (Sabourin, p. 135): Sabourin, Eric. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. *RBCS*, v. 23, n. 66, p. 131-138, 2008 e Sabourin, Eric. Teoria da Reciprocidade e sócio antropologia do desenvolvimento. *Sociologias*, v. 13, n. 27, p. 24-51, 2011.

⁸ Pseudônimo. Os nomes dos informantes foram substituídos para preservar sua privacidade.

A primeira estratégia promissora que pode ser identificada nas falas dos migrantes e refugiados sublinha a importância da vivência cristã das pessoas e das comunidades, que se concretiza na capacidade de fazer-se próximo. O ato de migrar é intrinsecamente configurado por um distanciamento. À distância do migrar e do fugir corresponde a expectativa e a necessidade do fazer-se próximo, do ir ao encontro nas mais variadas formas do serviço e da inter-relação, mesmo quando é relação de ajuda, sobretudo no início da interação.

Fazer-se próximo é acreditar no outro como sendo um tu que me interpela como ser humano na minha qualidade de pessoa, de crente e de cidadã.

Considerando que os cristãos vivem sua vida cotidiana no mundo com fé, todos enfrentam o desafio de interpretar os eventos e as crises que surgem nas questões relacionadas com a vida humana; e todos se envolvem em conversas e debates nos quais, inevitavelmente, a fé é questionada e uma resposta é necessária (Ndoulou, 2017, p. 136).

No caso específico das demandas relacionadas com a experiência da mobilidade humana, o principal desafio está na abertura mental e existencial da pessoa, para fazer espaço e assegurar reconhecimento ao tu do outro, que, por sua alteridade, pode ser abstraído em mecanismos de indiferença que tentam neutralizar a chamada interpelante às razões da fé.

Fazer-se “próximo das pessoas envolvidas [na mobilidade humana], apoiando suas esperanças e aspirações, dando a essas pessoas a oportunidade de contar suas histórias e criando espaços para o diálogo” (Gikonyo, 2017, p. 186) é o caminho; mas, ao mesmo tempo, é preciso manter-se próximos, envolvidos reciprocamente, especialmente quando as situações de risco e/ou necessidade passam ou se transformam em outras demandas e ofertas.

Nas palavras da Nancy, de El Salvador, o apelo traz elementos de denúncia e de decepção: “mesmo depois de muitos anos os imigrantes vivem às margens, na sociedade e também na igreja, ainda na necessidade de acolhida. Falta uma igreja que sai ao

encontro, eu só recebo visitas e percebo que existo para os da igreja X, enquanto que na minha comunidade, por mim, ninguém se interessa”. A análise de John, da Nigéria, também é indicativa: “A presença dos migrantes no contexto exige algumas mudanças, mas muitos nem se interrogam sobre essa presença, e assim também não conseguem perceber como podem fazer sua parte para que todos participem”. E Papa Francisco reforça: “Não vos esqueçais da carne de Cristo que está na carne dos refugiados: a carne deles é a carne de Cristo. [...] vossa missão é cada vez mais exigente, para favorecer respostas concretas de proximidade e de acompanhamento das pessoas, tendo em consideração as diversas situações locais” (Francisco, 2013).

A assistência oferecida a migrantes e refugiados que não valoriza a pessoa e sua singularidade, não encontra o ‘outro’ em sua específica condição e em sua identidade psicológica e cultural e, por isso, não reconhece a subjetividade, o protagonismo e a corresponsabilidade dos assistidos, não produz frutos duráveis e, normalmente, desencadeia exclusão ou, ao menos, não favorece a inserção na comunidade e a reciprocidade nas relações, no serviço e nas responsabilidades.

A atuação com/entre/para migrantes e refugiados exige a capacidade dos potenciais agentes de se pensar a partir da atitude intercultural que se diferencia por ter mentes e vidas abertas à interação, reservando espaço aos que vêm de longe a partir dos saberes e das experiências de fecundidade na fé e na intercultura que tem em seu seio (Lussi, 2009).

O encontro de Jesus com uma mulher estrangeira (Mt 15, 21-18; Mc 7, 24-30) mostra que ele, ou melhor, eles (Jesus é estrangeiro para a mulher, assim como a mulher o é para Jesus) tiveram que superar muitas barreiras para chegarem a um entendimento. Marcos parece multiplicar os elementos de diversidade da mulher: a diferença de gênero, a estrangeiridade, talvez o *status* socioeconômico [...] talvez até mesmo uma distância moral (o termo “siro-fenícia” tinha, na sátira latina, a conotação de mulher pouco recomendável, prostituta). E, finalmente, e acima de tudo, a diferença linguística (Manicardi, 2016, p. 201).

A evidência de diferenças não impede, antes recomenda, o movimento de saída de si e de abertura e flexibilidade para ir ao encontro. Em contexto migratório, especialmente quando há situações de vulnerabilidade, o tornar-se próximo como compromisso é premissa para o serviço.

A segunda estratégia que favorece e fortalece a reciprocidade entre os diferentes atores em contexto de mobilidade humana é a criação e a disponibilização de espaços para o encontro (e os encontros de fato). A ajuda em situações precárias em que as pessoas passam por necessidades básicas ainda não significa acolhida cristã. A acolhida que migrantes e refugiados mais precisam é o movimento existencial e espiritual de abrir espaços para que o outro seja e atue, fazer espaço para deixar o outro ser e tornar-se quem ele ou ela querem ser, desejam ou conseguem ser naquele momento histórico de suas travessias. Trata-se de espaços simbólicos, espaços físicos e espaços culturais.

O esforço de abrir espaço implica uma decisão clara de dar um passo para trás para que o espaço anteriormente ocupado seja partilhado, portanto, é algo que requer adesão da mente e do coração para que possa concretizar-se. A disponibilidade efetiva de espaços físicos, onde alguém possa ter morada, nascer ou desabrochar, recriar-se e/ou tomar iniciativa, para si e até para muitos, é uma contribuição sem pares de que migrantes e refugiados necessitam, e que sem o movimento decisivo dos autóctones dificilmente pode acontecer. Nas palavras de Sônia, do Equador, “as migrações mexem com as pessoas e com seus valores, e quem escolhe dar ouvidos aos seus medos e preconceitos, acaba se fechando e fechando portas e comunidades e isso faz a desconfiança aumentar”.

Ocupar espaços é também decisão dos próprios sujeitos em mobilidade, que normalmente se mantêm às margens, mas que podem entrar em cena nos espaços físicos e comunitários, assumindo protagonismo também nos processos que as sociedades de destino precisam atravessar, impulsionados pela presença de pessoas provenientes de outros países e portadoras de outras culturas, outros idiomas, outros valores e, inclusive, outros deuses. Tais movimentos podem acontecer na igreja como na sociedade em geral, com formas sutis de transformação ou até com revoltas,

como foi o verão de Paris 2005, com violência, ou no *Day without migrants*, de 01 de maio de 2006, com muita consciência e responsabilidade.

Ao usarem as ruas como plataformas para suas lutas e demandas, [migrantes e refugiados] recuperam e atualizam a experiência da democracia direta, reivindicando o direito de definir os termos e o conteúdo do refúgio. Se tais iniciativas não são capazes de transformar a ordem hegemônica, podem ao menos tencioná-la, trazendo à tona aberturas para construção de outros modos de solidariedade e articulação comunitária (Zuzarte, Moulin, 2018, p. 231).

A terceira estratégia de atuação que a reflexão dos interlocutores escutados no estudo aponta como promissora é o reconhecimento da dignidade, que respeita o outro em sua alteridade, em seus significados e até em suas crenças, mesmo que sejam diferentes das minhas. O evento migratório é vivido e interpretado diferentemente pelos vários atores que são implicados nos deslocamentos. As alegrias e esperanças, as dores e os sofrimentos das trajetórias planejadas ou atropeladas têm significados diferentes e motivações que incidem diversamente nas pessoas em caminho, do início ao fim do projeto migratório. E diferentes são também os pontos de partida, existenciais e sociais, culturais ou eclesiais. Segundo Peter, de Gana, as diferenças são uma bagagem enriquecedora que pode e deve ser partilhada, mas “ainda espero o dia em que os imigrantes poderão contribuir trazendo suas ideias e suas experiências da igreja de seu país de origem para as comunidades onde vivem aqui”.

Não pode haver intervenção social ou pastoral, nem mesmo atuação emergencial de socorro, que seja eficaz se a reserva de significado do percurso existencial e circunstancial dos sujeitos em mobilidade não for preservada, respeitada e incluída. Palavras e gestos de apoio que esmagam sentidos e anseios são estéreis e prejudiciais. Intervenções que conseguem incidir em motivações e no sentido dos processos em curso, transformam vítimas em protagonistas.

Há um mistério que os encontros importantes escondem nas relações interpessoais, que os cristãos recebem das mãos de Deus, e quando o encontro é com povos que vêm de longe, não é diferente. Segundo Manicardi, no Evangelho de João,

a estrangeiridade é categoria de revelação. [...] Jesus aparece estrangeiro também para seus compatriotas e coloca cada ser humano diante do necessário salto da fé, da passagem naquele território da fé onde não são mais importantes as fronteiras das pátrias e as pertencas étnicas, mas a acolhida do «dom de Deus” (Jo 4, 10) em Cristo Jesus (Manicardi, 2016, p. 204).

Entender que as migrações internacionais são um dom com o qual o Pai do céu abençoa sua igreja e a vida dos seus é ainda um desafio para muitas realidades eclesiais. Segundo Liza, do Togo,

[...] aqui o povo não crê, não sabem reconhecer nem valorizar o que trazemos conosco e nossas referências à Palavra de Deus. Perderam a fé e querem nos desanimar, que decepção! Há muita crise e muito nervosismo sobre migrações, está sendo cultivado o ódio. [...] Eu tive que iniciar do zero, com minha identidade na nova realidade, isto me fez entender onde estou e como avançar, pois sentir minha diferença me dava medo num contexto que eu não conhecia. Hoje me sinto igreja local.

A quarta estratégia promissora se refere ao fato que no palco das migrações os atores passam por mudanças e transformações em todas as dimensões da vida e a atuação não pode adotar a mesma dinamicidade se quer ser um serviço a pessoas em situação de mobilidade. Migrantes, refugiados, solicitantes de refúgio e seus familiares também passam por profundas transformações identitárias e podem mudar, até radicalmente, suas estratégias migratórias e relacionais no decorrer do desenvolvimento de seus projetos de vida itinerante. Assim como transformam sua fé e seu modo de ser igreja.

Existe uma assimetria entre migrantes e comunidade local em contexto de imigração que pode se tornar movimento unidirecional da assistência que doa sem doar-se, em que as pessoas novas no país são ulteriormente fragilizadas próprio pela abordagem praticada no serviço. Esta pode ser esmagadora para as pessoas ou para suas vivências e significados, ao invés de promover.

Para promover tem que envolver e transformar também quem se coloca a serviço, antes de tudo. A escuta do texto bíblico é iluminadora. “Jesus deixa-se desafiar e transformar pelo sofrimento. [...] A experiência universal do sofrimento reflete aquela fragilidade do humano que Jesus ouve e que o leva a se aproximar (fazer-se próximo) do outro, embora estrangeiro” (Manicardi, 2016, p. 202).

O contexto e os novos atores podem e devem considerar perdas e fraquezas nas etapas existenciais dos percursos migrantes, que podem levar ao fracasso estratégias promissoras por desvios marginais ou podem ser integradas e redimidadas em processos transformadores e promissores. Para Teresa, da Albânia, as transformações que os migrantes vivem tendem a se configurar como

vulnerabilidades, que a igreja precisa saber reconhecer e abraçar em estratégias que envolvam as famílias, pois na hora da dificuldade, os migrantes podem ser usados por grupos religiosos. Estratégias de amizades e relações interculturais têm força para incidir nos percursos migrantes e nos processos para tomada de decisões dentro das comunidades.

As transformações e implicações identitárias que a mobilidade humana impõe envolvem todos os atores, direta ou indiretamente. Por um lado, toca os sujeitos que se deslocam de um lugar para o outro, e, por outro, mexe com os que precisam realizar movimentos internos, na mentalidade e nas estruturas familiares e comunitárias, para conseguir acolher e interagir, ou por ter acolhido e participado de passos e processos de encontros transformadores favorecidos pelas migrações internacionais. Tais transformações se referem aos valores, às habilidades, à resiliência e aos sentimentos, assim como à fé e a outros aspectos.

A experiência migratória, da partida ao trânsito até o destino, convida os migrantes, as comunidades ou países de trânsito e as comunidades ou países de destino a ler e examinar a jornada migratória e a descobrir e acolher a mensagem que Deus comunica através dos desafios apresentados por esse fenômeno. Os desafios enfrentados pelas pessoas em situação de mobilidade, dentro ou fora das fronteiras nacionais e nos países de trânsito, bem como nos países de destino, não deixam a fé indiferente (Ndoulou, 2017, p. 135).

Assim, à dinamicidade da mobilidade humana tem que corresponder o esforço de respostas complexas e articuladas dos crentes e de suas comunidades. Por isso, a formação dos agentes que atuam em contexto migratório, sejam estes agentes sociais e pastorais, mediadores culturais ou tradutores, voluntários ou ajudantes ocasionais, é imprescindível. A atuação em favor de sujeitos em mobilidade tende a ser muito fecunda, independentemente do perfil dos autóctones, quando entram em cena nas trajetórias migrantes. Tendencialmente, os encontros desencadeiam ações e reações hermenêuticas e maiêuticas, gestos e movimentos que ajudam a interpretar, no sentido de atribuir e desvendar significados dos fatos, e que ajudam a sarar, gerir e gerar algo novo. Mas são ações que também podem arranhar sensibilidades e dificultam processos.

Em uma ótica de fé intercultural, a interação de alteridades favorecida pelas migrações internacionais ajuda a vida a regenerar-se, abrir-se, (re)ganhar confiança e força, nascer e desabrochar, fortalecer-se, para quem migra e para quem acolhe os e as que migram. A escuta da gratidão dos migrantes pelos encontros que favoreceram e até determinaram reviravoltas e reconstrução de vidas e de projetos é inenarrável.

Essas indicações estratégicas pressupõem a defesa, a qualquer custo, da adoção do ponto de vista dos migrantes em todas as fases da relação interpessoal, do serviço e da organização. Algumas perguntas podem explicitar o que se entende com essa afirmação: o que ele ou ela pensam,

sobre este fato? Come ela ou ele vive esta situação? Que significado isso ou aquilo tem para ela ou ele? O que ele ou ela entende afirmar quando diz isso, faz aquilo, não vem aqui ou vai lá? (Lussi, 2009).

Trata-se de privilegiar o ponto de vista dos próprios sujeitos em situação de mobilidade sobre a realidade que vivem, e da qual a comunidade cristã local conhece bem pouco e/ou participa menos ainda. Um estudo de Sidnei Dornelas, que reflete teologicamente sobre a pastoral da mobilidade humana com foco nos agentes que atuam com/entre/para migrantes e refugiados, sugere que os encontros – e os desencontros – que acontecem entre pessoas em mobilidade e a igreja se dão graças aos agentes pastorais que se tornam assim, “lugar hermenêutico seminal” (Arantes Nasser, Dornelas, 2008, p. 148–149; Dornelas, 2018).

Dornelas refere-se à condição do migrante como um lugar teológico, e considerando que os agentes pastorais se situam no contexto em que os migrantes e refugiados vivem, eles/elas são as pessoas que têm acesso a este lugar teológico. Através de diferentes mediações, também se tornam as pessoas que favorecem ou até viabilizam o acesso da Igreja a este mesmo lugar teológico.

Agentes socioculturais e pastorais da mobilidade humana, com sua ação, fazem um ato hermenêutico, realizam uma interpretação de fé em contexto histórico social, cultural e eclesial em que se encontram com migrantes e refugiados, e o fazem por toda a comunidade, podendo assim abrir caminhos interculturais e de empoderamento, ou perdendo oportunidades, se falta a sensibilidade e abertura humana e espiritual que o desafio requer.

Do ponto de vista teológico-pastoral, a chave de interpretação do fato migratório está nas leituras e nos significados que os próprios sujeitos em situação de mobilidade humana conseguem elaborar e transmitir, na partilha com outros crentes que migram ou que convivem e partilham vida e projetos com quem vive a experiência migratória. No testemunho bíblico,

encontrar o estrangeiro é um evento de salvação (ELA, 2003). Todas as memórias do cristianismo, enraizadas na história do povo de Israel, dão ao estrangeiro e ao exilado o privilégio da ação de Deus, que estabelece a fidelidade à aliança e o cumprimento das promessas. Em seu chamado para compartilhar o destino do estrangeiro, Jesus nos convida a romper os limites da indiferença e da exclusão (Elenga, 2017, p. 62).⁹

O desencanto que liberta

A escuta das reflexões dos migrantes e refugiados sobre a experiência eclesial em contexto migratório mostra a pertinência da centralidade que o Papa Francisco vem dando ao tema das migrações e do refúgio e sua clara interpretação da mobilidade humana como paradigma desse tempo para a identidade cristã, para a igreja e para as sociedades. De seu ponto de vista, impulsionada pelas migrações internacionais, a igreja não pode recomeçar a não ser pelas periferias. Sua primeira viagem a Lampedusa, às margens simbólicas e geográficas da Itália e da Europa, senão da igreja e da sociedade, mostra que os locais onde os migrantes chegam e os caminhos por onde os migrantes morrem são, de fato, ‘lugares de dor’, como o são também as favelas e os santuários.

Segundo Ivreigh, os lugares de dor representam a chamada a uma transformação eclesial em sentido cristológico. Os lugares de dor mostram com eloquência a proximidade ou a distância em que a Igreja está ou sabe colocar-se respeito ao centro e às periferias, e em relação aos sujeitos que estão aqui ou acolá. Hoje, periferia não é só distância geográfica, mas é posição de redenção; e movimentar-se em direção à periferia, para a igreja, é participar da reconstrução do mapa da esperança.¹⁰

⁹ A citação a Jean-Marc Ela se refere ao volume: ELA, Jean-Marc. *Repenser la théologie Africaine. Le dieu qui libere*. Paris: Karthala, 2003.

¹⁰ Cf. entrevistas publicadas em diferentes datas e áudio da palestra pronunciada por Austin Ivreigh em 24/05/2018, no XVIII Simpósio Internacional IHU. “A virada profética de Francisco. Possibilidades e limites para o futuro da Igreja no mundo contemporâneo”, disponível no site do Instituto Humanitas, da Unisinos: <<http://www.ihu.unisinos.br/evento/xviii-simposio-internacional-ihu-a-virada-profetica-de-francisco>>. Acesso em: 21.01.2020.

As migrações indicam que a geografia da esperança mudou e por isso a Igreja precisa desinstalar-se para estar na periferia e deslocar-se a partir da periferia se quer ser uma igreja mais humana, acessível, transparente, próxima e de portas abertas.

Cada pastor e comunidade cristã devem prestar atenção ao caminho de fé dos cristãos refugiados e erradicados com a força das respectivas realidades, assim como dos cristãos emigrantes. Eles exigem um cuidado pastoral especial, que respeite as suas tradições e que os acompanhe numa integração harmoniosa nas realidades eclesiais em que se encontram. Nossas comunidades cristãs sejam verdadeiramente lugares de acolhimento, de escuta e de comunhão! (Francisco, 2013)

Para isso, em suas estratégias de atuação junto a migrantes, refugiados e outras categorias de pessoas em mobilidade, a igreja precisa se perguntar sobre a configuração do mapa de suas estruturas de atenção, cuidado e serviços para perceber-se e perceber onde cada um vive e participa e enxergar onde está localizada a presença migrante na igreja local. Fisicamente, simbolicamente e conceitualmente.

Há uma expectativa nas reflexões dos sujeitos em mobilidade entrevistados nesse estudo que representa esperança e ao mesmo tempo exigência respeito às comunidades cristãs do contexto de acolhida, porque quem migra com fé conhece o que pode esperar de uma comunidade de crentes.

Muitos imigrantes não vêm à igreja por falta de respeito por parte dos cristãos daqui. E falta de acolhida. Algumas comunidades aceitam os migrantes, outras os recebem, mas como um peso. Eu sinto as pessoas da minha paróquia como irmãos e não consigo me acostumar com o fato que eles fazem de conta que não me conhecem quando me encontram na rua (Antônio, Burkina Faso).

A decepção pode purificar a fé, pode escandalizar, mas pode também fortalecer percursos mais essenciais e mais comprometidos

com as motivações e os frutos que a evangelização preanuncia. Já a indiferença para com migrantes e refugiados, cabe ressaltar, pode distanciar da comunidade e até da fé.

Segundo Anthony,

a presença de “estrangeiros” (isto é, pessoas de outras etnias, línguas, culturas, religiões...) cria, para os autóctones, um mundo estranho em seu próprio país e faz redescobrir as sombras de seu passado. E a decorrente percepção de insegurança e de contingência pode abrir a comunidade local para uma experiência mais profunda de invocação e de esperança (2012, p. 199).

Há um desafio e uma chamada à maturidade e à fé que se põe também aos sujeitos em mobilidade, às pessoas e até aos grupos que vão se formando em terra estrangeira. A eles e elas também é dado e exigido crescer, doar-se, assumir responsavelmente a própria parte. Mesmo assim, é possível identificar, nos discursos dos protagonistas da mobilidade humana escutados neste estudo, algumas nuances na interpretação que fazem dos fatos e dos encontros sofridos ou celebrados em terra estrangeira, que indicam decepção ou carência, que aqui formulo como lacunas que interpelam quem atua ou pode atuar para/com/junto a migrantes e refugiados.

• **O ponto de vista que não vê o lado do outro.** Na voz e no testemunho do Papa Francisco, a igreja em saída desafia a si mesma a reinventar-se e a aceitar a oportunidade das migrações e da busca por proteção internacional para avançar em seus percursos de transformação. Mas esse é um processo interno à igreja, não é um tema migratório, tem a ver com o modelo de igreja e as mais profundas motivações da acolhida ou da falta de acolhida aos migrantes e a outras categorias de pessoas colocadas às margens. Migrantes e refugiados que vivem hoje seus desafios e travam lutas por sobrevivência e por dignidade não têm tempo para esperar a igreja se encontrar, se reinventar, se alinhar sobre o tema. Se está se reinventando pode percorrer trajetos comuns com migrantes

e refugiados, mas o risco é de estar demasiado ocupada consigo mesma, para abraçar quem migra ou procura refúgio.

- **A dificuldade para abrir brecha à corresponsabilidade.** A partilha da responsabilidade é também uma consequência de uma visão de igreja e de ser humano, que coloca a humildade e a mesma dignidade como eixo fundamental das relações e da gestão dos recursos, inclusive institucionais. Para haver corresponsabilidade em processos coletivos que favorecem o protagonismo de migrantes e refugiados, há que haver, antes de tudo, por parte das lideranças constituídas, a capacidade de partilha do poder e a abertura mental e institucional para a construção de percursos comuns, para além do poder simbólico e religioso, e acima das tensões que as fadigas dos encontros interculturais e inter-religiosos podem suscitar.

- **Cultura do encontro não é só escolha, é também processo histórico e via sem retorno.** Migrantes e refugiados que analisam o impacto que a mobilidade humana exerce no contexto eclesial questionam o poder que alguns atores têm de barrar processos, que mesmo sem receber apoio e favorecimentos, podem desenvolver-se por si mesmos. É intrínseco aos processos migratórios propor transformações a partir de dentro, nas pessoas, nas sociedades e nas instituições, porque migrações tem a ver com relações e identidades, através do encontro de culturas que a mobilidade humana faz acontecer e que o tempo ajuda a consolidar.

Questões abertas

À guisa de conclusão, proponho duas questões que aparecem nas falas dos interlocutores da pesquisa e que ficam como desafios para continuar a reflexão sobre as estratégias de intervenção em contexto migratório que a fé e a teologia ajudam a formular.

Primeiramente, ninguém descobriu ainda como impedir totalmente as pessoas de emigrarem, só se descobriu, talvez, como reduzir a migração, especialmente aquela que acontece por vias seguras. Ninguém ainda descobriu como fazer pessoas

potencialmente migrantes a desistirem de seus projetos migratórios e, sobretudo, ninguém sabe como fechar fronteiras efetivamente, para além de muros, leis e ameaças/riscos à dignidade de quem precisa encontrar brechas. A mobilidade humana é uma questão estrutural.

A consciência que as migrações não passarão, pode ajudar a superar a visão da questão como problema a ser resolvido. “Há um paradoxo que nos é imposto: a globalização exclui o Sul, enquanto a migração o coloca lá” (Faye, 2017, p. 79; Inglês, 2015).

Fluxos mistos, reunião familiar, desenvolvimento e muitos outros motivos. “Não existem muros nem mares capazes de parar quem está tão desesperado ao ponto de considerar uma viagem sem esperança preferível à certeza de uma morte atroz na própria terra” (Bianchi, 2016, p. 1). Por isso, não existe alternativa aos fatos históricos que o mundo está vivendo. Então, há que se aprender dos fatos e dos encontros. “As migrações são, historicamente, um *way of life*” (Delali Badasu, 2017, p. 30) em ambos sentidos: um modo de viver e um caminho para sobreviver ou viver melhor.

Secundariamente e finalmente, falta capacidade de visão macroestrutural sobre o tema. Esta é uma questão importante, que levanta a pergunta: de que adianta acolher migrantes e, ao mesmo tempo, apoiar governos que alimentam as causas das migrações forçadas? A mobilidade humana não é tema pastoral; é processo histórico, sociocultural e político, com desdobramentos pastorais e, também, econômicos, jurídicos, etc. Sem uma visão macro sobre o tema, a intervenção micro pode ser fragmentada, mal-entendida e seus atores julgados moral e socialmente como inadequados, se não errôneos.

Que capacidade temos, como comunidade cristã, de fazer uma leitura corajosa sobre os mecanismos socioeconômicos e político-ideológicos que estão na origem da direção que as políticas públicas sobre a temática migratória tomaram atualmente? Se o discurso político criminaliza a pessoa do migrante e do refugiado, esta é a imagem dos sujeitos em mobilidade que os cristãos absorvem e com a qual vivem e convivem e reproduzem, e assim também os demais cidadãos.

A exaltação do único migrante que a comunidade local conhece, que está de algum modo assimilado ao contexto local porque chegou antes da maioria ou porque se integrou positivamente ao ponto de sua alteridade não ser mais perceptível, também confirma a mesma visão estereotipada veiculada pela grande mídia ou criminalizada pelos discursos políticos prevalentes. A igreja também é um ator social, um sujeito que está presente na sociedade e atua no contexto local, portanto, tem um papel junto aos gestores da coisa pública e pode fazer a diferença.

Para concluir, cito um teólogo africano que, sabiamente, pensando com fé as migrações, assim escreveu:

com base na metodologia delineada por Ignacio Ellacuria (1992) e Jon Sobrino (1994), a teologia da migração é a reflexão teológica que engloba diversas dimensões de análise, responsabilidade ética, práxis e contemplação. Para esses autores, fazer teologia significa encarar a realidade e compreender o que Deus está dizendo e solicitando através dela. A principal realidade a ser aprofundada e compreendida teologicamente é, segundo Ellacuria (1992), o povo crucificado que constitui a continuidade histórica da crucificação de Jesus. Hoje, os migrantes são indubitavelmente contados entre os povos crucificados. [...] A migração é um fenômeno humano, global e complexo, que transforma profundamente as sociedades (Mouene Ndzorombe, 2017, p. 49).

Referências bibliográficas

ANTHONY, Francis-Vincent. Desenraizamento e acolhida: fundamentos para uma pastoral migratória. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 38, p. 195-212, 2012.

ARANTES NASSER, Ana Cristiana; DORNELAS, Sidnei Marcos. *Pastoral do Migrante Relações e mediações*. São Paulo: CEM – Centro de Estudo Migratórios e Loyola, 2008.

BAGGIO, Fabio; MASSENGO, Mesmin-Prosper; PAQUETE, Samuel de Jesus (Ed.). *I took up the case of the stranger (Job 29:16). Towards a Theology of Human Mobility in Africa*. Roma: SECAM, ACERAC, SIMI, CSER, 2017.

BENTOGGIO, Gabriele. Itinerant missionaries of the church of the origin and evangelization: the challenge of welcome and hospitality. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 32, p. 193-211, 2009.

BIANCHI, Enzo. “Io sono stato straniero”. Roma, 2 ottobre 2016. Disponível em: <<http://www.monasterodibose.it/priore/articoli/articoli-su-quotidiani/10894-io-sono-stato-straniero>>. Acesso em: 13.01.2020.

DELALI BADASU, Margaret. The Migration-Development Nexus in Ghana: Evidences and Reality from the Human and Social Sciences Approach. In: BAGGIO, F.; MASSENGO, M.-P.; PAQUETE, S. J. (Ed.). *Op. cit.*, p. 29-43.

DIAS, Gustavo; VETTORASSI, Andréa. Estudos migratórios e os desafios da pesquisa de campo. *Sociedade e Cultura*, v. 20, n. 2, p. 7-28, 2017.

DORNELAS, Sidnei Marcos. Mediações para uma pastoral da mobilidade humana. In: LUSSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (Orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã. Reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018, p. 77-85.

ELENGA, Yvon Christian. Migration, Development and Human Promotion. Theological-Political Implications in the African Reality. In: BAGGIO, F.; MASSENGO, M.-P.; PAQUETE, S. J. (Ed.). *Op. cit.*, p. 57-63.

FAYE, Anne Béatrice. Migrants’ Faces amid Borders, Privation and Paradox: An Opportunity for a Culture of Welcoming, Hospitality and Solidarity. In: BAGGIO, F.; MASSENGO, M.-P.; PAQUETE, S. J. (Ed.). *Op. cit.*, p. 75-83.

FRANCISCO. Discurso do Papa Francisco à Plenária do Pontifício Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes. Roma, 24.05.2013.

GIKONYO, Beatrice. Jesuit Refugee Service Eastern Africa Programmes and Experiences in the Field of Forced Migration. In: BAGGIO, F.; MASSENGO, M.-P.; PAQUETE, S. J. (Ed.). *Op. cit.*, p. 177-189.

INGLÊS, Paulo. Globalização, mobilidade humana e criatividade: desafiando categorias a partir de três casos de migração forçada em Angola. In: NOGALES VASCONCELOS, Ana Maria e BOTECA, Tuila (Orgs.). *Política migratória e o paradoxo da globalização*. Porto Alegre: EdPUCRS e Brasília: CSEM, 2015, p. 169-188.

LUSSI, Carmem. “Dinamismo missionario della chiesa locale in contesto migratorio”. Verona: CUM, 2009. Disponível em: <https://www.csem.org.br/wp-content/uploads/2018/09/Dinamismo_missionario_della_chiesa_locale_in_contesto_migratorio_tradurre-forse.pdf>. Acesso em: 11.01.2020.

_____. *Migrações e alteridade na comunidade cristã. Ensaio de teologia da mobilidade humana*. Brasília: CSEM, 2015.

_____. (Org.). *Incontro che trasforma. Sfide e opportunità della relazione tra Chiesa italiana e le migrazioni*. Collana Quaderni Migrantes, n. 11. Todi (PG): CSEM, Fondazione Migrantes e Tau Editrice, 2018a.

_____. Encontro transformante. Desafios e oportunidades da relação entre igreja local e as migrações internacionais. *Espaços - Revista de Teologia e Cultura*, v. 26, n. 2, p. 185-207, 2018b.

LUSSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto. *Migrações, refúgio e comunidade cristã. Reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018.

MANICARDI, Luciano. Jesus de Nazaré e os estrangeiros. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 46, p. 198-204, 2016.

MARINUCCI, Roberto. “Papa Francisco e as migrações. Um novo discernimento para a erradicação do “cinismo”, em LUSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (Orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã. Reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM e São Paulo: Paulus, 2018, p. 87-98.

MOUENE NDZOROMBE, Destin. Common Good, Migration and Development: Theological and Pastoral Reflections from an African Perspective. In Baggio, F.; Massengo, M.-P.; Paquete, S. J. (Ed.). *Op. cit.*, p. 45-55.

NDOULOU, Jean-Jarrhel Bernadin. Conflict and Forced Migration in Africa: A Contemporary Locus Theologicus. In: BAGGIO, F.; MASSENCO, M.-P.; PAQUETE, S. J. (Ed.). *Op. cit.*, p. 127-137.

WILDNER, Marlene E. (Org.). *Reconstruindo vidas nas fronteiras. Desafios no atendimento a migrantes e refugiados*. Brasília: CSEM, 2019.

ZUZARTE, André; MOULIN, Carolina. Refugiados urbanos: política, polícia e resistência nas fronteiras da cidade. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 53, p. 219-234, 2018.

10



ACOLHER E PROTEGER A FRAGILIDADE, PROMOVER E INTEGRAR NA FRATERNIDADE Olhando à migração desde a Encíclica *Fratelli Tutti*

Cesar Kuzma

Introdução

Trazer o tema da migração hoje, tendo em conta todas as urgências que deste tema decorrem, estando atento a ouvir e a se deixar interpelar por todas as interrogações que a temática nos provoca, é uma situação que requer grande responsabilidade da parte de quem escreve, pesquisa e se arrisca por percorrer e acompanhar este caminho. É algo que não nos permite ter um olhar adverso, passivo, distante ou separado da realidade, se assim o fizermos, seremos parciais e não contribuiremos para uma leitura honesta e correta do evento em si. É importante ver a verdade que se desdobra em cada fato e junto a ela oferecer caminhos e aproximações de entendimento, de superação, de vida, de justiça e esperança. O tema da migração nos convida a uma atitude de encontro, para a qual não há espaço para a indiferença. De uma forma ou de outra, todos somos tocados por esta situação. É um grito, um clamor que chega a todos.

Hoje, ainda estamos diante de velhos e históricos casos que levam ao traslado e à migração de pessoas e povos, muitas das vezes em busca de melhores condições de vida, fuga de guerras, violências e regimes totalitários, a questão da fome e da ausência de respeito pela dignidade humana; muitos migram na intenção de oferecer uma condição melhor para a família, fuga de trabalhos forçados e escravidão, colonização etc. Todos estes problemas são históricos e, infelizmente, ainda recorrentes em nosso tempo. Por várias vezes, ocorrem na clandestinidade, o que deixa difícil o registro de dados e o acompanhamento de situações. Todavia, atualmente, o mundo passa por transformações em várias ordens e esta mudança de época traz outros elementos que também favorecem o processo migratório, como a mudança climática e a escassez de água potável em vários lugares do planeta, o aquecimento global, a destruição da biodiversidade e o aniquilamento de culturas inteiras, o domínio de um sistema econômico que mata e que trata pessoas e povos periféricos como peças descartáveis. Temos também novos conflitos religiosos e políticos e, sobretudo, as consequências colhidas de uma colonização histórica, na dominação de povos sobre povos, em especial, de países ricos do Norte contra países pobres do Sul. A tentativa que muitos fazem hoje de recomeçar a vida em lugares como a Europa e Estados Unidos, por exemplo, é resultado de investidas políticas que, no passado, destruíram esperanças de que estas pessoas tinham (ou poderiam ter) de permanecer na própria terra; e muito do conforto que se tem nestes lugares (centrais) decorre da exploração e da aniquilação de outras regiões. Velhas e novas colonizações que servem a interesses próprios e de poderosos, deixando um rastro de miséria, morte e destruição por onde passam. Filhos e filhas deserdados de suas terras buscam espaço na terra estrangeira, mas esta terra estrangeira, que se enriqueceu às custas de tanta exploração, muitas vezes prefere se fechar sobre si mesma e ignorar que milhares de pessoas morrem todos os dias, peregrinando ou navegando por um caminho/mar sem volta, na esperança de uma hospitalidade, de um abrigo, de um lugar, na esperança de um espaço para viver ou para morrer dignamente.

Frente a este tema e aos dramas por ele trazidos, nós nos confrontamos com perguntas que nos obrigam a um

posicionamento. É necessário perguntar primeiramente quem são estas pessoas. Quem são estes que saem de suas casas, de suas terras, de suas pátrias? Por que fazem isso? O que estão buscando e o que esperam? Evidentemente que há uma história por trás de cada pessoa, há um nome e uma vida, e nesta vida e história existem espaços para esperanças em quadros de desesperanças; pessoas que buscam por vida em meio a morte, esperam um lugar e uma hospitalidade. Diante destas perguntas, vem o nosso posicionamento. A maneira como tratamos com esta realidade diz muito sobre nós mesmos, sobre nossa consciência como humanos e nossa visão de mundo e de sociedade, também em nível religioso e de fé. Por certo, o tema da migração é amplo e no meio de tanta pluralidade a busca por entendimentos e orientações também se faz plural e não temos a intenção aqui neste texto de abarcar tudo o que envolve este assunto. O que pretendemos é, antes de tudo, despertar a consciência de que o tema que tratamos não é abstrato e não é mera especulação social, ideológica ou mesmo teológica. Trata-se de uma realidade concreta, real, que existe, que clama ao nosso lado e que não podemos fugir e passar ao longe. Olhares e gritos de milhares de migrantes nos interpelam e nos exigem uma nova postura e atitude.

Deste modo, neste trabalho que aqui apresentamos, objetivamos por tratar deste tema a partir da Carta Encíclica *Fratelli Tutti* (FT), do papa Francisco, lançada em 3 de outubro de 2020, durante a Pandemia da Covid-19, que ceifou milhares de vidas e nos fez perceber outras pandemias bem existentes (FT, 32-36), outros rostos, outros sofrimentos, outras realidades que nos interpelam para a vida e clamam para a justiça, no cultivar e no transformar em vista de uma *casa comum*, pois “tudo está interligado” e tudo faz parte de um todo, como o mesmo Francisco nos alertava anos atrás, na Encíclica *Laudato Sí'* (LS, 16). O tema da migração não é o tema principal da *Fratelli Tutti*, no entanto, nele se permite ganhar certa centralidade pela maneira como Francisco desenvolve a sua concepção social, chamando a Igreja a ver o todo, pois os problemas atuais não podem ser tratados ou compreendidos de forma isolada. Ao contrário, eles são percebidos em dramas maiores, que afetam a vida em sua forma ampla e, assim, eles nos chamam a atenção para a nossa responsabilidade na casa comum.

Na *Fratelli Tutti* o tema aparece de forma direta e bem explícita em algumas partes, e de forma indireta em outras, o que nos obriga a uma busca e percepção daquilo que estamos propondo; o mesmo para aquilo que somos especificamente convidados a fazer, que é a práxis que decorre desta intenção, isto é, nossa atitude em relação aos migrantes. Pretendemos tratar deste tema tendo como objetivo último a fraternidade, que aparece como algo que deve ser buscado, alimentado e construído, diante das muitas fragilidades.

É por onde queremos explorar os quatro verbos que trazemos no título (acolher, proteger, promover e integrar), entendendo que os dois primeiros nos colocam frente às diversas situações de fragilidade, já os dois verbos seguintes, eles nos conduzem à experiência da fraternidade. Estes quatro verbos acompanham o discurso de Francisco desde 2017, quando ele os usou pela primeira vez. A partir daí eles têm sido repetidos a cada ano, durante o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado, também em catequeses e outros eventos e pronunciamentos oficiais, confirmando, na *Fratelli Tutti*, que eles fazem parte de uma proposta maior, de um projeto para a migração, que deve ser acolhido por todos.

Metodologicamente, iremos, de início, expor de forma breve como que o tema da migração aparece e evolui durante o Pontificado de Francisco, chegando nesta encíclica, que apresentaremos de forma dialética, pois ela nos traz novos desafios eclesiais, sociais e políticos.

1 Francisco e o tema da migração

É possível dizer que o tema da migração ganha uma centralidade no Pontificado de Francisco, ou, dizendo ainda, ele ganha uma visibilidade maior que nos confronta e nos obriga a uma posição, seja naquilo que nos garante como cristãos seja nos desafios de uma sociedade que precisa se posicionar seriamente sobre estes fatos. Diante de inúmeros acontecimentos que se sucedem e que fazem emergir o drama de milhares de migrantes e refugiados pelo mundo afora,¹ frente a um Mediterrâneo² que

¹ No site da Agência da ONU para os refugiados, é possível encontrar dados atualizados sobre diversas situações: <<https://www.acnur.org/>>. Acesso em: 10.01.2021.

² A antropóloga social Ángeles Castaño Madroñal, da Universidade de Sevilha/

parece engolir pessoas e embarcações e as joga mortas nas praias da Europa,³ no esbarrar em muros que são levantados e impedem o passar de pessoas, nas famílias separadas, nas crianças enjauladas,⁴ no tráfico humano, nas fronteiras que se fecham de Norte a Sul e na indiferença que parece tomar conta do mundo, Francisco levanta a sua voz e volta o seu olhar para estas pessoas e posiciona o seu ministério como um espaço de escuta e de atenção a estas tristes realidades.

Espanha, tem desenvolvido suas pesquisas em torno do tema do Mediterrâneo, como uma fronteira que separa a Europa (Norte global) da África (Sul global), apontando as crises humanitárias e sociais decorrentes deste limite geográfico, político e cultural. Em uma obra organizada por Boaventura Sousa Santos e Bruno Sena Martins, que trata sobre os Direitos Humanos, ela escreve um capítulo e trata deste tema como se fossem fronteiras para a humanidade, onde o Mediterrâneo aparece como um limite para a questão dos Direitos Humanos. Nesta obra, Ángeles Castaño Madroñal trata também da questão da migração (2019, p. 514-526).

³ Sobre este assunto, é impossível esquecer o caso do menino Ailan Kurdi, de apenas 3 anos de idade, encontrado morto nas areias da praia da Turquia, em 2015. Na ocasião, escrevi um artigo sobre isso e o significado deste fato, um questionamento para a nossa humanidade (Kuzma, 2015).

⁴ Em 2018, a administração do governo Trump/EUA, endureceu a política de migração e criou o que se chamou de “tolerância zero” para com os migrantes. Desta forma, passaram a deportar todo migrante ou estrangeiro residente que não portasse documentação, por estar em situação irregular, e todo aquele que tentava entrar no país de forma clandestina. Esta foi considerada uma das políticas mais duras contra migrantes (na maioria latinos) nos últimos anos, gerando desconforto e repúdio nos próprios EUA. Evidentemente que o problema das migrações neste país deve ser analisado mais profundamente e esta não é nossa intenção aqui, por não ser o objetivo do nosso trabalho. O que pretendemos, nesta nota, é chamar a atenção a um fato, decorrente desta política, que causou enorme reação em todo o mundo, pois com a política de deportação, muitas crianças foram separadas de seus pais e mães e foram “enjauladas” em centros de detenção nas fronteiras. Esta situação repercutiu em todo o mundo e fez com que o Secretário-Geral das Nações Unidas, António Guterres, se pronunciasse criticamente, ressaltando direitos. Estima-se que, entre abril e maio de 2018, mais de 2000 crianças foram separadas de seus pais e ficaram nesta situação de “enjauladas”, algumas com menos de 4 anos de idade. Este triste episódio se repetiu em anos posteriores. Detalhes em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/580077-criancas-enjauladas-onda-de-indignacao-tambem-nos-eua-pelo-tratamento-reservado-aos-pequenos-migrantes-vindos-do-mexico>>. Acesso em: 10.01.2021. Ainda sobre este episódio, uma manchete causou indignação. Enquanto autoridades repudiavam o fato, a agora ex-primeira-dama dos EUA, Melania Trump, viaja para “visitar” as crianças que estão na fronteira, com um casaco que nas costas trazia estampada a seguinte frase: *I really don't care, do U?* (Eu realmente não me importo, e você?). Detalhes em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/melania-trump-usa-casaco-com-frase-eu-realmente-nao-me-importo-para-visitar-criancas-na-fronteira.ghtml>>. Acesso em: 10.01.2021.

Não se trata de um tema que ele simplesmente aborda e desenvolve em seu magistério doutrinário ou social, mas de um grito, de um clamor que ele faz ecoar e que acusa a humanidade/sociedade de falta de atenção e passividade, de fechamento e falta de amor. Francisco vê nos muitos migrantes e refugiados, sobretudo naqueles que vivem uma condição de maior vulnerabilidade e de cerceamento de direitos (Lussi, 2019, p. 92), um grito que vem das periferias. Eles nos exigem uma atitude de saída, nos fazem um convite, nos trazem um chamado para ir ao encontro destas situações que são reais e nos interpelam humanamente e eclesialmente.

Podemos dizer que a atitude de Francisco para com o drama das migrações, simbolicamente, marca o início de seu Pontificado. Expliquemos melhor. Não se trata do dia 13 de março de 2013, quando ele foi eleito papa e foi apresentado na Praça de São Pedro (um dia também histórico e carregado de simbolismo), mas do dia 08 de julho de 2013, quando fez a sua visita à ilha de Lampedusa, ao sul da Itália, uma espécie de porta de entrada de muitos migrantes à Europa, mas que também reproduz um espaço de muita dor e sofrimento, pelos inúmeros naufrágios, mortes e o endurecimento de políticas que impedem uma atenção acolhida a estes que chegam em barcos improvisados, em meio à exploração do tráfico de humanos e em fuga de guerras e por sobrevivência. Francisco, descendente de imigrantes italianos na Argentina e agora também ele imigrante em Roma, como papa, foi até lá, nesta que foi a sua primeira viagem para fora de Roma. Chegou, olhou, chorou e rezou com os refugiados, e fez isso de frente ao mar, tido como um espaço de dor e esperança. Sentimentos que se misturam e que parecem existir em cada barco que chega ou que vai. Ali jogou uma coroa de flores, em memória dos que morreram, falou com refugiados e sobreviventes e com eles celebrou uma missa, cujo valor simbólico da celebração e da homilia passaram a dar o tom do que veríamos pela frente em seu ministério, em outros momentos. Ali se percebeu com mais clareza que o Pontificado de Francisco era diferente e a proximidade com o povo que sofre, com diversos rostos e suas inumeráveis histórias, que isso iria ecoar em vários espaços.

O evento de Lampedusa marcou profundamente o início do Pontificado de Francisco e, de acordo com o teólogo italiano Christian Albini (que ainda jovem, faleceu em janeiro de 2017), esta viagem pode ser considerada como a “primeira encíclica de Francisco” (Albini, 2013). Sim, pois esta viagem também foi uma mensagem para toda a Igreja, uma carta aberta, e, numa nova forma que Francisco assume, podemos afirmar que foi uma mensagem para toda a humanidade, para cristãos e não cristãos, para crentes e não crentes. Nas palavras de Austen Ivereigh (2015, p. 18), o primeiro papa jesuíta da história dirigiu ao mundo inteiro um “exercício espiritual”, convidando todos a escutar, a sentir, porque se não tocar o coração, nada vai mudar. Em Lampedusa ele disse que todos somos responsáveis por estes irmãos que morreram e que, infelizmente, ainda morrem nas margens e que não conseguem chegar em seu destino; disse que todos somos responsáveis pela vida de quem está à nossa volta e que sim, somos todos responsáveis pelo nosso irmão, pois o sangue destes, o sangue de Abel que está ferido chega aos céus e evoca por nós (Francisco, 2013). Não há para onde se esconder, não se pode dizer que não temos culpa e que não somos responsáveis, que não temos a guarda de nosso irmão (Gn 4, 9). É necessário enfrentar este problema de frente, com firmeza e com humanidade. Nesta primeira encíclica, como disse Albini, não se trata de palavras escritas e firmadas em um documento assinado, mas de palavras vividas, carregadas de sentido e que ressoam pelo mundo, levando a missão de Francisco, que ainda se iniciava, a uma postura nova, “em saída”, conforme ficará firmada na sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG) do mesmo ano. Uma Igreja em saída (EG, 24), capaz de se despojar e de ir ao encontro do outro, para se fazer próxima. Uma Igreja com a coragem e ousadia para ir a todas as periferias sociais e existências, pois esta é a natureza do Evangelho que devemos servir e aí está um lugar teológico fundamental (Aquino Junior, 2019, p. 61-69). Em Lampedusa, portanto, Francisco nos apresenta a razão de ser de uma Igreja fora das estruturas vaticanas, caminhando em direção aos mais pobres, aos prediletos do Evangelho, por quem devemos fazer uma opção (EG, 198). Assim, tendo por base o enfoque dado por este evento e vendo como que o tema vai ganhando força e presença na vida de Francisco, nós concordamos com Carmem

Lussi (2019, p. 92), que afirma e diz que, em Francisco, a atenção para as migrações é de caráter “teológico e espiritual, é simbólico e estratégico”. Em Francisco, a atenção para as migrações tem uma razão, tem um porquê, tem uma causa.

Lampedusa será um evento que sempre retornará em seu Pontificado e que nos faz recordar do nosso compromisso humano e cristão, para, assim, nos fazer tocar o coração, para ir ao encontro do outro, para sermos próximos e para trabalharmos na construção de um mundo mais justo e fraterno. É um ponto central e não se entende Francisco sem este evento. Em Lampedusa, Francisco fala que a globalização de hoje nos trouxe a “globalização da indiferença” (Francisco, 2013), uma expressão que se tornará recorrente em seus documentos e discursos, como na *Evangelii Gaudium*, ao dizer que, “quase sem nos dar conta, tornamo-nos incapazes de nos compadecer ao ouvir os clamores alheios, já não choramos à vista do drama dos outros nem nos interessamos por cuidar deles, como se tudo fosse uma responsabilidade de outrem, que não nos incumbe” (EG, 54). Por isso, como cristãos, somos chamados a cuidar dos mais frágeis da Terra (EG, 209) e dentre estes mais fragilizados, Francisco diz que os migrantes representam um desafio especial para ele (EG, 210), pois ele se coloca como pastor de uma Igreja sem fronteiras, que deve ser mãe de todos (Francisco, 2015a), uma mãe de portas abertas (EG, 46).

Desta maneira, Francisco vai se colocando ao lado de novos atores da sociedade e convida estes a um novo protagonismo. Ele faz uma aproximação com os movimentos sociais e populares. Com eles, diz “não” ao sistema de morte que nos é imposto pelo capital econômico e proclama os seus famosos 3 Ts, que caracterizam enfoques imprescindíveis de sua moral social: “terra, teto e trabalho para todos” (Francisco, 2015b). Estes 3 Ts também estão direcionados a práticas e políticas de acolhimento aos migrantes. Na *Laudato Sí*, por exemplo, ele vai lamentar e apontar como trágico o aumento de migrantes e refugiados, muitas vezes sem reconhecimento e abandonados à própria sorte, sem o devido amparo legal. Acusa a indiferença geral e diz que “a falta de reações diante destes dramas dos nossos irmãos e irmãs é um sinal da perda de sentido de responsabilidade pelos nossos semelhantes,

sobre o qual funda toda a sociedade civil” (LS, 25). Na sua luta em defesa dos migrantes e refugiados, Francisco acusa posturas eclesiais e políticas internacionais e busca favorecer e fortalecer a ideia do Pacto sobre a Migração, a fim de defender a vida e mobilizar políticas e nações, como fez em sua viagem a Marrocos, em 2019, e conforme expressou em discurso aos migrantes, na sede da Cáritas, na mesma viagem (Francisco, 2019a). Francisco insiste em dizer que não se trata apenas de migrantes, mas se trata de superar nossos medos, de exercer a caridade e respeitar a nossa humanidade, pois estes que sofrem são nossos irmãos, como disse em sua mensagem para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado, de 2019 (Francisco, 2019b).

Percebemos que a atitude de Francisco com relação aos migrantes e ao tema da migração em si se dá pela prática e por discursos bem dirigidos, que buscam novas iniciativas e atitudes, seja da Igreja, como grande povo de Deus, seja da sociedade, por via de ações políticas. Outra atitude que deve ser considerada por ser carregada de simbolismo ocorreu em 2016, durante a sua visita a ilha de Lesbos, onde um campo de refugiados concentrava milhares de pessoas, em sua maioria Sírios, que, fugindo da guerra tentavam entrar na Europa, mas foram impedidos pelas leis da União Europeia. Em um gesto profético, Francisco retorna para Roma com 12 pessoas, dentre elas, 6 crianças (membros de 3 famílias sírias, de religião muçulmana) e as traz para junto dele, onde foram acolhidas pela Fundação Santo Egídio e que depois seriam instaladas no Vaticano. Com este gesto, Francisco usa de sua autoridade religiosa e política para pressionar autoridades e políticos europeus e, também, famílias e comunidades cristãs, em especial, católicas, para exercer este acolhimento. Dirigindo-se aos refugiados em Lesbos, Francisco disse: “você não estão sozinhos”.⁵ Esta postura em relação à migração aparece em seus discursos oficiais, como o que fez em 2017, na audiência que teve com os participantes do IV Fórum Internacional sobre Migração e Paz, ocorrido em 21 de fevereiro daquele ano. Foi neste discurso que Francisco pronunciou os quatro verbos em favor dos migrantes

⁵ Notícia disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/04/papa-visita-ilha-grega-e-leva-familias-de-refugiados-para-italia.html>>. Acesso em: 10.01.2020.

e que trazemos como título neste nosso texto (acolher, proteger, promover e integrar), dando início ao que se percebe ser uma proposta mais ampla, em vista de um projeto que mobilize a Igreja e a sociedade (Francisco, 2017). Aqui, Francisco expõe a razão de cada verbo, fato que se repete em 2018, na sua mensagem para o Dia Mundial do Migrante e Refugiado (Francisco, 2018), mensagem, aliás, que traz os quatro verbos no título. Já em 2020, envolvidos pela crise da Pandemia, Francisco, em sua mensagem para este mesmo Dia, desdobra estes quatro verbos em outros seis pares de verbos, que traduzem ações concretas, numa relação de causa e efeito: conhecer para compreender, se aproximar para servir, escutar para reconciliar, partilhar para crescer, coenvolver para promover e colaborar para construir (Francisco, 2020).

Todavia, queremos nos concentrar nestes quatro verbos e com eles entrar num estudo do tema da migração dentro da *Fratelli Tutti*, pois eles parecem dar um rumo a ações concretas, que devem ser exercidas com criatividade e responsabilidade (Lussi, 2019, p. 102), visando a cidadania, abertura às diferenças e às liberdades culturais e religiosas, na construção de uma verdadeira comunidade humana (FT, 129), em busca da paz. Trabalhando em cima dos quatro verbos, Carmem Lussi (2019, p. 103) diz que, “acolhemos para proteger, promovemos em processos de inclusão”. É desta forma que queremos seguir com o nosso raciocínio, articulando criativamente e responsavelmente os verbos e, com eles, observando o que Francisco nos impele a fazer frente a este drama que nos interroga constantemente.

Olhando a *Fratelli Tutti*, queremos acolher e proteger a fragilidade, promover e integrar na fraternidade, entendendo ser este um caminho possível.

2 A migração na Encíclica *Fratelli Tutti*

Dentro da encíclica *Fratelli Tutti* temos o capítulo IV que trata mais especificamente do tema da migração. Um capítulo rico e muito bem desenvolvido, onde logo no início Francisco nos coloca de frente com os quatro verbos (FT, 129). No entanto, se nós nos concentrássemos apenas neste capítulo, estaríamos sendo parciais

e por demais seletivos em nossa pesquisa e intenção, o que não nos permitiria ver o todo que envolve este tema e que pode ser buscado e trabalhado em outras partes, de modo direto e indireto. Uma das características de Francisco, naquilo que toca a questão pastoral e social, é que ele nos convida a ver as situações num ângulo maior, para que possamos perceber o todo e tudo o que envolve o tema. Ver o todo não anula as especificidades de cada parte, mas nos faz perceber a verdade em um espaço mais amplo (EG, 234-235). Da mesma forma, ele insiste para descermos ao chão da realidade, para que a possamos sentir de perto, pois, ela, a realidade, é mais importante do que qualquer ideia (EG, 231-233). É desta maneira que temos que olhar a migração e, ao fazermos isso, tendo por base a *Fratelli Tutti*, vários outros elementos estão relacionados e não podem ser ignorados. Esta encíclica tem dois temas fundamentais: a fraternidade e a amizade social; porém, são dois temas que surgem como objetivos para toda a humanidade/sociedade. Não são duas realidades que nos chegam prontas, mas que necessitam de uma construção, para a qual todos nós somos convidados para este trabalho e para esta nova e futura realidade.

Então, seguindo com o nosso objetivo de extrair a compreensão e as intenções para com o problema questão da migração dentro deste documento pontifício, seguiremos com uma leitura atenta da encíclica, nos debruçando mais em algumas partes do que em outras, para assim, melhor perceber a questão. Não é nossa intenção aqui oferecer uma leitura fechada e que ouse ser completa, nem tampouco exaustiva, mas, impactados pelas questões de momento e que hoje nos interpelam, faremos uma apresentação dialética, buscando, principalmente, chamar a atenção para este tema e para problemas e situações que o envolvem.

É importante ter em mente que o documento surge num momento crítico para a humanidade/sociedade, por conta da pandemia trazida pela Covid-19. O mundo praticamente parou e, por conta desta nova realidade, milhares de pessoas em todo o mundo perderam as suas vidas. A crise gerada pela pandemia também trouxe problemas econômicos e crise de emprego, aumentou a desigualdade e o abismo existente entre ricos e pobres, bem como entre nações mais poderosas e outras mais periféricas.

Situações alarmantes que estão ligadas diretamente com a migração e com o drama de muitos refugiados. De modo privilegiado, muitos de nós pudemos permanecer em nossas casas, isolados e protegidos contra esta nova forma de contágio que nos surpreendeu, assim, rapidamente. No entanto, esta não é realidade vivida por muitas pessoas, tanto por aquelas que não puderam permanecer neste isolamento/distanciamento social e que se viram, portanto, obrigadas a voltar ao trabalho, quanto para aquelas que ficaram em casa, mas em condições vulneráveis, sem infraestrutura, sem água potável e alimentos, sem condições de manter equilíbrios mínimos e necessários para enfrentar este momento. A pandemia desmascarou nossa arrogância e pôs à mostra a nossa incapacidade de viver em sociedade, demonstrou o fracasso de nosso tempo histórico e fez aparecer outras e gravíssimas pandemias (FT, 32), que de modo endêmico vão aniquilando, matando e enfileirando as suas vítimas.

Este é o cenário pelo qual Francisco nos apresenta a sua encíclica e o tempo de crise serve de alerta para que possamos dar um basta, pois a mudança se faz urgente e necessária. Ninguém consegue se manter distante a ponto de se isolar por completo do problema, de forma que todos seremos afetados por esta tragédia. Isso exige um compromisso coletivo em vista de uma nova humanidade, de um novo projeto social e de mundo. No dizer de Francisco, trazendo uma visão escatológica bem realista, ele diz: “ninguém se salva sozinho” (FT, 54), pois, hoje, mais do que nunca, precisamos fazer crescer a consciência de que “ou nos salvamos todos ou não se salva ninguém” (FT, 137).

Dentro deste cenário pandêmico, onde acompanhamos diariamente o avançar da pandemia em vários centros urbanos, fica para nós a pergunta sobre os grandes acampamentos de refugiados, onde a morte parece ser uma companheira constante e a invisibilidade política e midiática parece fazer destes “sofrentes” peças cada vez mais descartáveis. A mesma coisa se pode dizer para aqueles que migram pelos países africanos em busca de sobrevivência e daqueles que sofrem a pobreza e migram entre países da América Latina. Temos ainda aqueles que vivem como “estrangeiros” e “excluídos” dentro da própria cidade, às vezes,

de grandes centros urbanos. Ou ainda, os que perambulam em nossas ruas, quase sem rumo e sem sentido, meio que mortos, carentes de vida e de afeto de nossa parte, o que confirma a tese de Adela Cortina (2020) sobre a “aporofobia”, quando a repulsa aos pobres, aos migrantes e refugiados, a aqueles e aquelas que são diferentes de nós torna-se uma doença social, uma enfermidade, pois não conseguimos mais ver no outro que sofre os traços de uma humanidade que falece e que se consome na dor. Isso questiona a nossa sociedade e se torna um desafio para as nossas democracias. Se perdemos a capacidade de chorar, como disse o papa em Lampedusa, podemos dizer que também perdemos a capacidade de ver, pois olhamos somente para aquilo que nos interessa e que não nos ameaça diretamente. Se não podemos ver e chorar, não podemos sofrer, se não podemos sofrer, também não temos a capacidade de amar. Este fechamento da atual sociedade, este individualismo arrogante nos deixa enfermos e incapazes de sentir, de ver, de chorar, de nos importar. Somos incapazes de amar. É a globalização da indiferença que se torna cada vez mais presente.

Passamos agora, de modo mais detalhado, a olhar o tema a partir da Encíclica.

No primeiro capítulo da *Fratelli Tutti*, Francisco nos apresenta as sombras de um mundo fechado. Fala aqui de situações presentes em nossa sociedade, que a exposição da pandemia fez com que ficassem ainda maiores. A superação da Covid-19 também deve levar a estes enfrentamentos, em vista de projetos a longo prazo e que incluam a todos (FT, 15), sem tratar pessoas como peças descartáveis de um sistema (FT, 18). É necessário recuperar os Direitos Humanos, que ainda não são entendidos ou tratados de forma universal, e que estes devem ser vistos a partir dos mais pobres, dos mais vulneráveis. Nesta parte, o papa nos fala do tráfico de pessoas e de novas formas de trabalho escravo (FT, 24). Estes problemas existem, na verdade todos sabemos, porém, não tomamos consciência do fato, ou não queremos fazer, porque em parte, não nos atingem diretamente. Desta maneira, seguimos na indiferença e nos tratamos como vizinhos, algumas vezes como sócios, mas não como irmãos (FT, 12). É urgente derrubar os muros que nos afastam e que impedem uma aproximação de nossa

humanidade, buscando favorecer (e construir) uma “cultura do encontro” (FT, 30). De modo mais específico sobre o drama das migrações e de refugiados, Francisco nos chama a atenção para a falta de dignidade humana que se faz presente nas fronteiras, acusando regimes políticos populistas e abordagens econômico-liberais de tentarem barrar a todo custo a entrada de pessoas migrantes (FT, 37), num discurso protecionista e nacionalista, que na verdade expõe com severidade práticas xenofóbicas e racistas (FT, 41). Francisco trata aqui de alguns problemas que já abordamos anteriormente, que estão nos motivos das migrações atuais e que geram, em muitos casos, situações de refugiados, como a questão da guerra, tráfico de drogas e armas, tráfico de seres humanos, com abusos psicológicos, físicos e com ameaças indescritíveis (FT, 38). As pessoas que emigram, segue o papa, experimentam separações de contextos de vida, de cultura e de família. Estas emigrações são inevitáveis em alguns contextos, portanto, o documento insiste que, além do direito à acolhida em terra estrangeira, em vista à sobrevivência, deve ser fortalecido e favorecido o direito de não emigrar, garantindo todas as condições necessárias para sobrevivência da pessoa e de povos inteiros. Entra aí a importância do Pacto Mundial para as Migrações e a iniciativa de políticas internacionais que garantam esses direitos. Para Francisco, ao colocar o drama das migrações entre os grandes problemas que devem ser enfrentados na atualidade, insiste em dizer que as migrações se tornarão uma pedra angular do futuro do mundo (FT, 40).

O segundo capítulo, intitulado “um estranho no caminho” é, talvez (e aqui esboço uma opinião pessoal), um dos capítulos mais bonitos de toda a encíclica, pois carregado de espiritualidade e profetismo, traz como ponto de orientação a belíssima parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37). Logo após descrever alguns dos principais problemas humanos e sociais de nosso tempo, Francisco nos oferece esta leitura como luz teológica que nos conduzirá, na sequência, a algumas linhas de ação. Ele pede que esta parábola nos interpele (FT, 56), e acreditamos que ela o faz. Após a descrição do texto bíblico, Francisco traz novamente a pergunta de Caim, já pronunciada por ele em Lampedusa, acusando a nossa culpabilidade e responsabilidade pela vida e pela morte

de tantas pessoas: “acaso sou guarda do meu irmão?” (Gn 4, 9). Evidentemente que a resposta é sim. Todos somos responsáveis por todos. Nesta parte, a encíclica desenvolve uma rica reflexão sobre a figura do outro, do próximo, da questão do estrangeiro, no construir de um amor que permite fazer pontes e criar uma única família humana (FT, 62). Um ponto interessante do modo como Francisco desenvolve a sua reflexão, é que o texto bíblico não nos traz a identidade do homem caído, que aqui, neste capítulo da encíclica é chamado de “estranho”: um estranho no caminho. Há todo um enredo que se desenvolve em torno do homem caído, pois “outros” passam ao seu redor; especificamente no texto bíblico, pessoas religiosas (FT, 74), que ficam na indiferença, desviam o caminho e seguem ao longe. Sentimentos e sensações que muitas vezes invadem aqueles que insistem em um fechamento em relação aos migrantes, aos refugiados, aos pobres e a todos aqueles que sofrem em situações de vulnerabilidade. Passar ao longe dá uma ideia de não compromisso, de que nada temos a ver com isso e de uma vida que segue. No entanto, voltando aqui para a narrativa criada pela encíclica, Francisco explora o fato de que é um estrangeiro que acolhe e que se volta ao homem caído. Sim, um estrangeiro. Uma provocação também feita por Jesus, em várias ocasiões, inclusive, propositalmente, nesta parábola, frente ao farisaísmo reinante de seu tempo. A principal característica que Francisco atribui ao samaritano é que este decide dar o seu tempo. “Deu-lhe o seu tempo” (FT, 63). Dedicou a vida ao outro, se tornou próximo, mesmo que este (aquele ou aquela que está caído) seja tão desconhecido, tão estranho como ele. Ao trazer o exemplo do Bom Samaritano, Francisco quer fazer “ressurgir nossa vocação de cidadãos do próprio país e do mundo inteiro, construtores de um novo vínculo social” (FT, 66). A vida não é um tempo que passa, mas um tempo de encontro (FT, 66). Trazendo a reflexão para a nossa intenção em relação aos migrantes, reforçamos que não podemos deixar ninguém caído, isso deve nos indignar, nos fazer questionar, pois como disse Francisco no Dia Mundial do Migrante e do Refugiado de 2019, não se trata apenas de migrantes, mas de vidas humanas, vidas humanas que acusam e questionam a nossa própria humanidade ou a falta que temos dela (Francisco, 2019b).

Assim, “todos temos uma responsabilidade pelo ferido que é o nosso povo e todos os povos da terra. Cuidemos da fragilidade de cada homem, cada mulher, cada criança e cada idoso, com a mesma atitude solidária e solícita, a mesma atitude de proximidade do bom samaritano” (FT, 79). Assim se constrói a fraternidade, num “amor que se abre a todos” (FT, 82), com “motivações para amar e acolher a todos” (FT, 86). Fazendo alusão ao nosso título, acolher e proteger a fragilidade, promover e incluir na fraternidade.

No capítulo III, somos convidados a pensar e gerar um mundo aberto, com sociedades abertas que integrem a todos. Francisco diz que, “cada irmã ou cada irmão que sofre, abandonado ou ignorado pela minha sociedade, é um forasteiro existencial, embora tenha nascido no mesmo país. Pode ser um cidadão com todos os documentos em ordem, mas fazem-no sentir como um estrangeiro na própria terra” (FT, 97). Nesta parte, Francisco fala do racismo, uma enfermidade que segue bem presente em nossa sociedade, muito real em nosso tempo. Recordamos aqui que o ano de 2020 foi marcado pela força assumida pelo movimento *Black lives matter* (vidas negras importam), fazendo frente ao racismo presente em nossa sociedade, um racismo que mata. Mais à frente, o documento nos fala que direitos não possuem fronteiras: “ninguém pode ser excluído; não importa onde tenha nascido; e contam menos ainda os privilégios que outros possam ter por nascerem em lugares com maiores possibilidades” (FT, 121). Isso inclui também o direito aos bens no território de destino, para aquele que é estrangeiro, para o migrante, pois a dignidade humana precede de todos os demais direitos (FT, 124). A desigualdade social afeta países inteiros, então, é mais que urgente o pensamento em uma ética das relações internacionais, por questão de justiça (FT, 126; também: LS, 51). Francisco volta a falar nos seus 3 Ts, para que se garanta, terra, teto e trabalho para todos, na construção de uma paz duradoura, a partir de uma ética global de solidariedade e de cooperação, num modelo de interdependência e de corresponsabilidade de toda a família humana (FT, 127). É importante trazer aqui um aspecto que mencionamos no início de nosso texto, que é a dívida moral contraída em processo de colonização e de exploração, hoje, também, de ordem econômica. Entra aqui o direito dos povos, uma responsabilidade em vista do desenvolvimento integral.

O capítulo IV nos traz uma série de desafios que nos colocam na busca de novas perspectivas. São situações de fragilidade, vividas, muitas vezes, por migrantes, por pessoas que deixam as suas terras (por razões diversas) e tentam a vida em outro lugar, na esperança de um mundo melhor. Ao afirmar que todos somos irmãos, a intenção deste capítulo da encíclica é de chamar a atenção de que este migrante tem um rosto, tem uma história, tem uma vida, de que ele é um próximo que devemos nos ocupar, o que nos leva a ter “um coração aberto a todos”, título desta parte. Se a encíclica fala em fraternidade e amizade social, um movimento sincero em favor destes migrantes se torna necessário. Este esforço, no dizer de Francisco (desde 2017) e agora firmado na *Fratelli Tutti*, pode ser resumido em quatro verbos: acolher, proteger, promover e integrar (FT, 129). A aplicação destes verbos implica em respostas indispensáveis, principalmente para aqueles que fogem de graves crises humanitárias e que se encontram em situações de maior vulnerabilidade. Como dissemos logo no início deste texto, reforçando uma frase de Carmem Lussi (2019, p. 92), é para estes que Francisco dispensa maior atenção, eles se tornam prediletos, pequeninos do Evangelho, para quem se faz necessário firmar uma opção, uma opção de amor, de caridade (EG, 198-199). Esta parte fala de cidadania, de direitos e deveres (FT, 131). Fala na necessidade de se criar políticas e legislações que favoreçam aqueles que chegam, como também a ajuda necessária para o desenvolvimento dos países de origem (FT, 132), um pouco do que falamos acima, da dívida moral contraída, por conta da colonização e exploração, históricas e econômicas atuais, mas também em solidariedade, pois muitos países sofrem por guerras e conflitos locais, que impedem ações e um autêntico desenvolvimento humano. O texto fala de acolhimento, pois aquele que chega, o migrante, é um dom, ele tem muito a oferecer e todos podemos aprender de sua vida, de suas histórias e de sua cultura (FT, 134-136). No entanto, no texto da *Fratelli Tutti*, Francisco quer nos fazer perceber que o gesto para com os migrantes não deve ser visto apenas na obrigação moral para com aquele que chega e que, muitas vezes, sofre. Isso deve ser feito, sem dúvida. O que ele quer insistir é que existe a *gratuidade*, “a capacidade de fazer algumas coisas simplesmente porque são boas em si mesmas, sem preocupação com ganhos

ou recompensas pessoais” (FT, 139). Isso nos permite acolher o estrangeiro, o migrante, abrir espaço para que o outro, de quem nos fazemos próximos possa “ser” conosco, possa se encontrar com a nossa humanidade. A globalização da indiferença abre espaço para a cultura do encontro. Somos convidados a pensar como família humana (FT, 141). O migrante não pode ser visto como um usurpador que nada oferece, ou como alguém perigoso. Esta atitude que tem crescido por meio de nacionalismos fechados não favorece um caminho que traga vida e liberdade, ela nos deixa prisioneiros de nossas falsas impressões e ideologias. “Só poderá ter futuro uma cultura sociopolítica que inclua o acolhimento gratuito” (FT, 141). Esta abertura ao outro, o coração aberto, deve ser também do migrante, para que possa se enriquecer com o novo espaço que ocupa e que lhe permita descobrir novas coisas (FT, 147-148). Aqui, Francisco volta a falar da figura do poliedro (FT, 145), aspecto característico de sua teologia/eclesiologia, para dizer que o todo não anula as partes, não é a soma delas, mas permite que tudo possa ser e existir de forma harmoniosa, visando um bem maior, um bem comum, uma casa comum (LS, 16).

Até aqui, escolhemos tratar de modo separado estes quatro capítulos da encíclica por entendermos que eles nos oferecem elementos que evidenciam o tema e o drama da migração, basicamente tendo por base os quatro verbos: acolher (diante dos dramas humanos e sociais do nosso tempo), proteger (diante do estranho e daqueles que estão em nosso caminho, nossa responsabilidade), promover (diante do amor, da solidariedade e do direito) e integrar (como um exercício constante frente aos migrantes, que são pessoas que têm rosto, vida e história, e que agora, passam a viver conosco). Nos quatro capítulos seguintes iremos trabalhar em um único bloco, relacionando em torno de uma mesma abordagem. Por certo, existem particularidades que podem ser exploradas e podem oferecer outros caminhos interpretativos. Todavia, sem a pretensão de fechar o todo, optamos por este percurso, naquela que foi a nossa intenção primeira: chamar a atenção para a migração e perceber como é tratada dentro da *Fratelli Tutti*, de forma direta e indireta, descrevendo nossas fragilidades e nos convidando a um novo espaço de fraternidade.

Seguimos.

No capítulo V temos um convite para a política, um convite “a política melhor, a política colocada a serviço do verdadeiro bem comum” (FT, 154). Hoje, todos sabemos dos descaminhos provocados pelo mau exercício da política, pelas novas práticas populistas e extremistas que parecem governar para alguns poucos, em detrimento de muitos. Francisco, na *Fratelli Tutti*, faz uma diferença entre o populismo e o popular e nos aponta o caminho de sermos povo (FT, 162). Chama a atenção para o exercício do poder que deve ser feito na caridade, na construção do coletivo, no resgate da dignidade de cada vida. É onde Francisco trata da urgência de se encontrar uma solução para os Direitos Humanos fundamentais, para cuidar da fragilidade dos povos. Entra aí o drama de muitas pessoas, de muitos migrantes, de muitas vidas que devem ser respeitadas e resgatadas. A política, diz Francisco, também se exerce com ternura (FT, 194). Na sequência, no capítulo VI, o texto da Encíclica nos fala de diálogo e amizade social. “Isto implica o hábito de reconhecer, ao outro, o direito de ser ele próprio e de ser diferente” (FT, 218); é o que vai tornar possível a construção de um “pacto social”. Somos convidados a construir juntos os sonhos de liberdade, igualdade e fraternidade (FT, 219). “Um pacto social realista e inclusivo deve ser também um ‘pacto cultural’, que respeite e assuma as diversas visões de mundo, as culturas e os estilos de vida que coexistem na sociedade” (FT, 219). Desta maneira, recuperaremos a amabilidade, que nos liberta da crueldade, da ansiedade, do egoísmo e facilita a busca de consensos, pois abre caminhos onde a exasperação destrói todas as pontes (FT, 224). O capítulo VII nos traz caminhos de um novo encontro, que nos faz recuperar a verdade, no resgate da memória das vítimas e daqueles que sofreram na história, para que se possa recomeçar (FT, 226). Por fim, o capítulo VIII coloca o papel das religiões na construção da fraternidade no mundo. É uma parte que fala aos cristãos, que reforça o diálogo com as demais igrejas e religiões e que nos convida a superar estruturas de violência e de poder, para no lugar, construir novas estruturas, novos espaços de vida e liberdade. Sabendo que o papel das religiões está na causa de muitas migrações, por conta dos fundamentalismos e dos conflitos gerados. Sabendo também que muitas igrejas cristãs e

outras religiões fazem um importante trabalho de acolhimento e de hospitalidade, logo, o olhar deste capítulo para o nosso tema nos favorece, pois partimos de uma intenção teológica, de um horizonte de fé, que nos diz: “Tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me acolhestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me” (Mt 25, 35-36). Não porque esperamos uma recompensa, se fosse assim, tornaria fria e falsa a nossa intenção, mas porque a descoberta deste tema nesta encíclica nos convida à gratuidade, ao amor. Esta é a nossa causa.

Bom, obviamente que a explanação que fizemos acima, recortando e dialogando a partir da *Fratelli Tutti* não encerra a riqueza que pode ser explorada do nosso tema neste documento. Contudo, acreditamos que favorecem caminhos e entendimentos, novos espaços e aberturas. O que gostaríamos de apresentar na sequência, mesmo que de forma breve, são os desafios que decorrem desta abordagem, para que, sendo fiéis ao que Francisco nos propôs, possamos encontrar pistas de ação em relação a esta temática.

3 Desafios que nos interpelam e nos provocam a novas atitudes

Como proposta final deste nosso trabalho, apresentaremos abaixo quatro desafios que nos interpelam e nos provocam a buscar novas atitudes, a uma nova práxis correspondente com o sentimento de fraternidade que estamos tratando. Temos por base os quatro verbos apresentados, apontando agora, que cada um destes verbos se relaciona com uma prática, com um desafio que devemos enfrentar por conta do tema da migração. Assim, o acolher nos interpela para a alteridade, o proteger nos interpela para a hospitalidade, o promover nos interpela para o desafio de viver em comunidade e o integrar nos coloca no desafio de construir uma nova sociedade, onde haja espaço para todos, com toda a diversidade, em uma única família humana.

1 Desafio da alteridade: frente às graves situações que hoje nos ameaçam enquanto sociedade, que nos impedem de ver o outro e de o entender como próximo e de se colocar para ele também como próximo, para acolher aqueles e aquelas que estão em situações de vulnerabilidade, de fragilidade, temos o desafio de aprender a viver com alteridade. É um desafio que nos coloca na posição de entender o outro, de ver o outro como de fato ele é, com toda a diversidade que traz e na profundidade de sua identidade social, religiosa e cultural. É um desafio que nos convida a nos colocarmos no lugar do outro, para partilhar do seu olhar, dos seus sentimentos, de suas tristezas e angústias, de suas alegrias e esperanças, de seu sentimento humano mais profundo. Naquilo que toca a realidade dos migrantes e o nosso posicionamento diante disso, entendemos que esta deve ser uma atitude fundamental, para que se possa acolher, para que se possa ver a realidade em sua mais plena verdade.

2 Desafio da hospitalidade: o segundo capítulo da *Fratelli Tutti* nos traz uma reflexão sobre a parábola do Bom Samaritano, que, ao ver o homem caído, um estranho, teve compaixão, cuidou e o levou em segurança, para que fosse cuidado. Hoje, ao nos colocarmos diante dos dramas de muitos migrantes e refugiados, ao vermos a dor de muitas pessoas, somos levados à compaixão e somos chamados a proteger a estes que são como estranhos em nosso caminho; somos chamados a exercer a nossa hospitalidade, para que possamos cuidar as feridas, para que este estranho não perca a sua vida e faça valer a sua identidade, para assim, seguir com seu caminho, com sua vocação última, que é a vida. Não é uma tarefa fácil, pois implica mudanças em nossas estruturas pessoais e comunitárias, também em nossas instituições e igrejas (o mesmo para outras religiões), porém, é algo que nos liberta, pois, este tempo gerou vida, gerou encontro, gerou laços que se reproduzem em mais ações, em mais gestos de solidariedade.

3 Desafio de viver em comunidade: assim como o acolher nos leva à alteridade, o proteger nos leva à hospitalidade, a

promoção nos aponta o desafio de viver em comunidade, de criar espaços, de formar relações, onde se possa criar espaço para o “nós” e que se supere toda forma de fechamento e de individualismos. Ao fazermos isso, o outro, a outra, o estrangeiro e o migrante passam a fazer parte de nossas vidas e nós passamos a estar envolvidos com eles. Oferecemos o nosso espaço e somos enriquecidos por aquilo que nos é trazido, pelo modo de ser, pela cultura, pelas experiências de vida. O desafio de viver em comunidade favorece o sentido último proposto pela encíclica, que é de formar uma única família humana, onde haja lugar para todos, onde a vida possa reinar e onde o amor se faça presente.

4 Desafio de uma nova sociedade: em atenção ao que se quer integrar, a partir da acolhida-alteridade, da proteção-hospitalidade e da promoção-comunidade, somos chamados, enquanto grande família humana, à construção de uma nova sociedade. Esta nova sociedade não nos será dada pronta e não podemos ser passivos diante dela. É de fundamental importância que tenhamos consciência dos dramas que hoje nos envolvem como humanidade/sociedade e que estejamos abertos para descobrir caminhos de superação. Este é um grande desafio que nos é colocado pela *Fratelli Tutti* e a nossa relação com o tema da migração, com o direito dos povos, com as liberdades, com os pactos assumidos, são ações concretas que nos conduzem a isso. A consciência do que somos e do que somos chamados a ser deve nos colocar nesta construção, para a qual será necessária a ajuda de todos, numa cooperação ampla, no diálogo aberto e fraterno, convidativo, em vista de uma nova sociedade, que nos revelará o caminho de uma nova humanidade. A esperança que nos move é aberta e incansável, e o impulso desta esperança nos fará olhar este horizonte utópico, alimentando o nosso profetismo e criando processos de libertação. Nesta nova sociedade poderemos recomeçar, teremos espaço para o “homem novo”, para a “nova terra”, marcada pela justiça e em relação com o “novo céu” (Ellacuría, 2008, p.

412-442). Vida, justiça e liberdade; superando fragilidades e construindo fraternidade. Esta deve ser a nova sociedade.

Conclusão

A intenção que tivemos com este trabalho foi a de despertar a consciência para o drama da migração e perceber como este tema aparece e é desenvolvido no Pontificado de Francisco. A encíclica *Fratelli Tutti*, publicada em 2020, durante a pandemia da Covid-19, nos possibilita ver este tema dentro de uma esfera maior, descobrindo causas e consequências que se fazem presentes. É um texto muito rico, profundo, que dialoga com realidades concretas e aponta linhas de ação, de superação; que indica processos de libertação. Não foi nossa intenção esgotar o tema, não temos esta pretensão. O que fizemos foi explorar, a partir de nossa leitura, alguns entendimentos, alguns caminhos que são possíveis e que nos oferecem algo concreto. Durante este percurso, nós fomos acompanhados pelos quatro verbos trazidos por Francisco e estes verbos nos conduzem a novos rumos e interpretações. Todos construtivos e em favor destas pessoas, destes migrantes, destes homens e mulheres que deixam a sua terra, a sua casa, a sua pátria e saem movidos pelo medo e pela esperança, em busca de uma nova vida, de uma nova casa. Que possamos ser sensíveis para os acolher, proteger, promover e integrar. A consciência de nossas fragilidades abre espaço e nos leva a construir uma nova vida, em fraternidade. Esta é a mensagem que extraímos da *Fratelli Tutti*.

Referências bibliográficas

ALBINI, Christian. L'enciclica di Lampedusa. Disponível em: <L'enciclica di Lampedusa (SPERARE PER TUTTI) (typepad.com)>. Acesso em: 10.01.2021.

AQUINO JUNIOR, Francisco. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo: Paulinas, UNICAP, 2019.

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

ELLACURÍA, Ignacio. Utopía y profetismo. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis*: conceptos fundamentales de la teología de la liberación. El Salvador: UCA, 2008, p. 393-442.

FRANCISCO. Mensagem do Papa Francisco para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado – 2020a. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20200513_world-migrants-day-2020.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, 2020.

FRANCISCO. Discurso do Santo Padre. Encontro com os migrantes. 2019a. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/march/documents/papa-francesco_20190330_migranti-marocco.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Mensagem do Papa Francisco para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado – 2019b. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20190527_world-migrants-day-2019.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Mensagem do Papa Francisco para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado – 2018. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Discurso do Papa Francisco aos participantes do Fórum Internacional sobre Migrações e Paz – 2017. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170221_forum-migrazioni-pace.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Mensagem do Papa Francisco para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado – 2015a. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20140903_world-migrants-day-2015.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Discurso do Santo Padre. Participação ao II encontro mundial dos movimentos populares. 2015b. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si'*, 2015c.

FRANCISCO. Santa missa pelas vítimas dos naufrágios (Lampedusa/Itália). Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013.

IVEREIGH, Austen. *El gran reformador*. Francisco, retrato de un papa radical. Buenos Aires: Ediciones B, 2015.

KUZMA, Cesar. O nome dele era Ailan Kurdi e tinha apenas 3 anos de idade. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/546401-o-nome-dele-era-aylan-kurdi-e-tinha-apenas-3-anos-de-idade>>. Acesso em: 10.01.2021.

LUSSI, Carmem. Papa Francisco e os refugiados. As migrações forçadas, a vida cristã e a configuração eclesial no mundo contemporâneo. *Espaços: revista de Teologia e Cultura*, v. 27, n. 1, p. 91-108, 2019.

MADROÑAL, Ángeles Castaño. Fronteiras à humanidade: o nosso Mediterrâneo comum construído como limite dos Direitos Humanos na EU. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MARTINS, Bruno Sena (Orgs.). *O pluraliverso dos Direitos Humanos: a diversidade das lutas pela dignidade*. Autêntica: Belo Horizonte, 2019, p. 507-530.



A ARTE DE TECER REDES ECUMÊNICAS DE ACOLHIDA SOLIDÁRIA ENTRE HAITIANOS E HAITIANAS EM ITAPEMA (SC)

Günter Bayerl Padilha

Introdução

Neste artigo apresento algumas informações e observações obtidas durante um trabalho de campo entre os haitianos e haitianas, que tinha como finalidade compor minha dissertação de mestrado em Antropologia, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). O meu interesse pela migração haitiana teve início em 2012, ano em que minha esposa, meu filho e eu havíamos mudado da cidade de Três Passos, no Rio Grande do Sul, para a cidade de Itapema (SC). Esta mudança de residência foi resultado da opção missionária da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), que me designou para atuar como pastor na Paróquia de Itapema. Sou pastor da IECLB desde 2002. Estava atuando na Paróquia de Três Passos desde 2007. Estabelecemos residência no Bairro Meia Praia, onde não demoramos a perceber o movimento de ciclistas e pessoas negras pela Avenida Nereu Ramos, a principal via da cidade. Muitas dessas pessoas trabalhavam na limpeza das vias públicas e da orla do município e entre si falavam um idioma que não conseguimos identificar de imediato qual era. Passados

alguns dias soubemos, através de jornais regionais, que aquelas pessoas que tínhamos visto pelas vias públicas eram originárias do Haiti, que estavam entrando pelas fronteiras do Acre e do Amazonas e sendo contratadas por empresas locais, e que o idioma que tínhamos ouvido era o *kreyòl*.¹

A chegada dos haitianos e haitianas ao Brasil e Itapema é abordada a partir da perspectiva teórica da mobilidade transnacional, sustentada pelas redes migratórias que, para Soares (2003), favorecem as mobilidades humanas. Essa categoria já se mostrava útil nos primeiros estudos sobre imigrantes, como no trabalho clássico de Florian Znaniecki (1918) sobre imigrantes poloneses que migraram para Chicago na virada do século XIX. Naquele estudo o autor observava como os primeiros migrantes lançavam mão de redes pessoais de ajuda para conseguirem fazer a viagem, chegar ao local de destino e se estabelecer, arrumar emprego e moradia (Cf. Silva, 2017). Em seguida, é abordada a formação da Associação de Haitianos em Itapema e seus Amigos (AHIA) e apresentada sua atuação no empoderamento dos imigrantes para que eles possam lutar pelos seus direitos e garantir sua inserção na sociedade local.

Conclui-se que a permanência dos haitianos e haitianas em Itapema (SC) se deve, em grande parte, por causa das redes de acolhida solidária e da formação da Associação de Haitianos em Itapema e seus Amigos (AHIA) que asseguraram a sua manutenção e inserção na sociedade local, já que estas redes minimizam a ausência de uma política pública de acolhimento aos imigrantes. Além disso, a religiosidade é um recurso simbólico ao qual os haitianos e as haitianas recorrem durante a mobilidade e o processo de inserção à sociedade local.

¹ Segundo Grondin (1985) a língua do Haiti é o *kreyòl*, falado por 90% da população, uma criação dos negros escravos de diferentes grupos linguísticos que foram misturados por seus captores, vendedores, compradores e donos nas plantações. Por isso, tiveram que criar um meio de comunicação oral e cultural entre si mesmos e entre eles e seus donos; para isso utilizaram como base o francês, língua da colônia. O *créole* é feitura dos negros, grudada à cor da pele, expressão de identidade e defesa das massas diante da elite. Ele foi reconhecido como idioma oficial em 1986, logo após a saída de Jean Claude Duvalier do poder. O primeiro presidente a utilizar o *kreyòl* em discurso oficial foi Jean Bertrand Aristide, eleito em 1991 (Rosa, 2006). Cabe lembrar que somente as pessoas escolarizadas falam francês, por isso, os haitianos cultos até pouco tempo evitavam falá-lo. Isto apesar de que desde 1961 o Haiti se reconhece oficialmente como uma nação bilingue.

1 O percurso de haitianos e haitianas para chegarem em Itapema

A imigração de haitianos e haitianas ao Brasil, especificamente para a cidade de Itapema,² município localizado no litoral norte catarinense, está inserida num contexto maior da emigração haitiana, que abrange os países do hemisfério norte: França, Estados Unidos, Canadá, República Dominicana e outros. Além desses países, se tornaram destino dos haitianos: Equador, Chile, Guiana Francesa e Brasil. Nesse cenário, segundo Handerson (2015), as mobilidades haitianas para o Brasil deverão ser compreendidas num plano global transnacional, no qual o país se integrou rompendo com as teorias migratórias que sustentavam que os fluxos migratórios ocorrem entre os países pobres em direção aos países ricos e desenvolvidos, ou seja, entre os países colonizados e os seus antigos colonizadores.

O Brasil passou a ser referência para a população haitiana de forma mais contundente a partir de 2004, quando o país assumiu o comando da Missão da ONU para estabilização política do Haiti, durante o governo Lula. Então, quando o terremoto no dia 12 de janeiro de 2010 devastou a capital do Haiti, Porto Príncipe, e forçou milhares de haitianos a abandonar sua terra natal, o Brasil foi se constituindo como um dos principais destinos da imigração haitiana (Fernandes, Farias, 2016; Magalhães, 2016; Dutra, 2016).

Segundo Silva (2016), quando em 2010 os haitianos começaram a chegar às fronteiras amazônicas provocaram o surgimento de um problema social e jurídico. Isto porque por um lado sobrecarregam as infraestruturas dos municípios de Tabatinga (AM) e Brasiléia (AC) e, por outro lado, expuseram a fragilidade da legislação brasileira e da política migratória do país diante de um fluxo migratório de pessoas em situação de vulnerabilidade ao requererem ao Estado

² Itapema possui limites com os municípios de Camboriú, Balneário Camboriú, Porto Belo e Tijucas. O município de Itapema é cortado pela BR 101, sendo assim, os bairros Centro e Meia Praia, onde se encontra a orla e os maiores empreendimentos imobiliários e comerciais, estão na marginal Leste da rodovia. Do outro lado, na marginal Oeste, estão os bairros Morretes, Praiamar, Várzea, Tabuleiro, Alto São Bento, Ilhota e Sertão do Trombudo, que possuem características residenciais, e é onde a maioria dos haitianos e das haitianas fixou residência, principalmente nos bairros Morretes e Praiamar.

brasileiro o reconhecimento de refugiados.³ Naquelas cidades fronteiriças, eles recebiam as instruções sobre como deveriam proceder para solicitar a inscrição no Cadastro de Pessoa Física (CPF) e a emissão da Carteira de Trabalho e Previdência Social para estrangeiro, para depois procederem com a interiorização em outros estados da Federação. Esta política de atendimento foi assumida pelo governo do Acre em parceria financeira com o governo federal. Além disso, houve algumas iniciativas pontuais de doações por parte de associações e entidades religiosas (Mamed, 2018).

Normalmente, a saída se deu por meio da ação do estado do Acre – que fretava ônibus – ou por empresas do centro-sul que realizavam o recrutamento. As que se destacam nesse processo são as empresas ligadas aos setores de agronegócio, construção civil, metalurgia, têxtil, hotelaria e serviços de limpeza, que possuem sede nos estados de São Paulo, Minas Gerais, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Goiás e Mato Grosso. A viagem de aproximadamente 3.750 km era paga pelas empresas. Além disso, as empresas estabeleciam com os imigrantes um contrato temporário de 45 dias, com possibilidade de renovação pelo mesmo período e, depois, a empresa decidiria pela contratação efetiva ou não. A remuneração estabelecida era a de um salário-mínimo e algumas empresas ofereciam alojamentos mantidos por elas mesmas (Mamed, Lima, 2016).

Foi no final do ano de 2010 que começaram a chegar os primeiros imigrantes haitianos em Santa Catarina. Segundo Assis e Magalhães (2016), eles chegavam depois de terem passado pela ação de recrutamento de empresas que possuíam suas atividades principais localizadas nas cidades de Navegantes, Itajaí e Balneário

³ No entanto, o Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE) entendendo que, no caso dos haitianos, eles não preenchiam os requisitos previstos na Convenção de 1951 e não se enquadravam na definição de refugiados da Lei 9474/97 (Dutra, 2016), resolveu encaminhar as solicitações haitianas de refúgio ao Conselho Nacional de Imigração (CNIg), devido à situação deplorável do Haiti após o sismo de 2010 que chamava a atenção mundial. Desse modo, o CONARE propôs, em 2011, conceder aos haitianos “a autorização para permanência em território nacional”, e, com isso, a situação da migração haitiana foi regularizada através da resolução normativa do CNIg 97, de 12.01.2012, que prevê a concessão de visto permanente por razão humanitária com prazo de 5 anos (Assis, Magalhães, 2016).

Camboriú, Chapecó e outras no estado de Santa Catarina. Os imigrantes haitianos que foram trazidos para a Região da Foz do Itajaí, foram empregados como garis, nas atividades portuárias, na construção civil, nos supermercados onde ocupavam a função de repositores de produtos e serviço ligados à cozinha. Cotinguiba (2019) relata que uma empresária de Navegantes, litoral de Santa Catarina, estava em Brasília (AC) para contratar haitianos porque a expansão do mercado imobiliário havia provocado a pouca oferta de mão de obra e, além disso, estava solidária com aquelas pessoas em situação de migração e “fugindo” das consequências do terremoto de 2010. A imigração haitiana para o município de Itapema (SC) também está vinculada à ação de seleção de trabalhadores no Acre (Padilha, 2020).

2 Redes migratórias

Além de ajudar a proporcionar as condições materiais e econômicas para se estabelecer no novo país, a formação destas redes de solidariedade e de ajuda entre os imigrantes também impulsionou a construção de laços sociais, formando uma comunidade que renovava seus vínculos de pertencimento a uma comunidade de origem, e, deste modo, de reafirmação de sua identidade cultural. As redes de solidariedade e ajuda entre os imigrantes não só são muito comuns, mas fundamentais para a sustentação desses processos de mobilidades (Colson, 2003).

Buscando ainda compreender estas redes de ajuda e solidariedade entre imigrantes, Truzzi (2008) destaca que na literatura teórica sobre migrações a categoria de redes se encontra ao lado do conceito de “cadeias”, que foi concebido na década de 1960 pelos pesquisadores australianos Macdonald e Macdonald (1964, p. 82-83). Para os autores, “a migração em cadeia pode ser definida como aquele movimento em que os migrantes em perspectiva aprendem oportunidades, são providos de transporte e têm alojamento inicial e emprego arranjado por meio de relações sociais primárias com os migrantes anteriores”.

Mais recentemente, no intuito de compreender a complexidade dos processos migratórios em que migrantes mantêm contatos entre si e o local de origem, Haesbaert (1998) formula a noção de “rede regional”, a qual se encontraria pautada em ligações materiais e imateriais, unindo diferentes espaços geográficos, dando-lhes coesão no sistema de integração social entre os imigrantes, seus familiares e amigos em seu país de origem, sem os separar em um mesmo processo. As redes permitem ao imigrante chegar ao seu destino sem romper os vínculos e relações do país originário. Ambos, os que ficam e os que se vão, devem ser pensados como parte do mesmo processo. Assim, a principal característica das “redes regionais” é que elas são capazes de atravessar territórios por elas serem fluidas, policêntricas, mesmo que atuem como aglutinadoras e articuladoras da identidade e coesão do grupo.

Segundo Soares (2003), a importância conferida às noções de “redes” nos estudos de migrações surgiu da necessidade de esclarecer o caráter seletivo dos fluxos migratórios, porque uns se tornam migrantes e outros não. Desse modo, alguns estudos sobre migrações têm considerado importantes as redes de relações sociais – que são formadas por laços de parentesco e amizade – porque elas permitem aos imigrantes compartilharem experiências a respeito dos processos que viabilizaram a mobilidade do migrante até o local de destino e, depois, para a sua manutenção nele. A noção de redes tem possibilitado compreender como se dão as escolhas dos destinos e como são elaboradas as estratégias de ingresso, acesso ao mundo do trabalho e inserção à sociedade receptora, e quão importante serão na diminuição dos custos e riscos durante o processo de deslocamento, conforme constata Massey *et al.* (1993, p. 448-449):

As redes de migrantes são conjuntos de laços interpessoais que conectam migrantes e não-migrantes nas áreas de origem e destino através de laços de parentesco, amizade e origem comunitária compartilhada. Eles aumentam a probabilidade do movimento internacional porque reduzem os custos e os riscos de movimento e aumentam os retornos financeiros esperados da migração. Conexões de rede constituem uma forma de capital social que as pessoas podem usar para obter acesso a emprego no exterior.

Uma vez que o número de migrantes atinge um limiar crítico, a expansão das redes reduz os custos e os riscos do movimento, o que faz com que a probabilidade de migração aumente, o que causa movimentos adicionais e expande ainda mais as redes, e assim por diante.

Desta perspectiva, estudar as migrações a partir das redes de relações que se constituem permite perceber que elas estão imersas em espaços vivenciais que permanecem no país de origem e revelam a manutenção de múltiplos laços familiares, socioculturais, econômicos e políticos, que os migrantes mantêm no país (Glick Schiller, 2010). Assim, como também englobam os lugares de trânsito e permanência, nos quais se relacionam, até mesmo de modo não presencial, contribuindo para fomentar as mobilidades, lutando pelo direito de organização em suas associações de base, às informações, consolidando, desse modo, mecanismos que garantam os fundamentos básicos presentes nas políticas de Direitos Humanos (Baeninger, 2016).

Além disso, nestes mesmos processos é de suma importância considerar as redes de acolhimento institucional e aquelas que existem exclusivamente para operacionalizar os fluxos migratórios e facilitarem a transposição das fronteiras, além de servirem de apoio na inserção daquelas pessoas que chegam sem dominar o idioma local e sem ter um local para morar. Nesse sentido, existe na rede um capital social de solidariedade que produz sustentação mútua entre seus integrantes e, também, uma relação externa à rede que se mostra fundamental para as mobilidades (Silva, 2017). De maneira especial, em Itapema (SC), esta rede de acolhimento é formada principalmente pelas Igrejas Católicas, IECLB, Presbiteriana, Batista e outras de cunho pentecostal, junto com alguns órgãos governamentais, além da Associação dos Haitianos de Itapema e Amigos (AHIA), por ser esta uma facilitadora no processo de integração dos recém-chegados à nova sociedade.

São essas redes, como lugar de práticas transnacionais das migrações, as responsáveis pela manutenção dos fluxos migratórios:

Diversamente dos grupos ou de qualquer outro tipo de junção social, as redes – que demonstram uma das

características de relação transnacional das migrações – são atribuídas ao indivíduo e sobre o indivíduo: este será o nó, a sua única parte permanente e irremovível. Cada indivíduo é portador, teoricamente, de uma rede exclusiva que se liga às demais redes existentes, seja no país de origem ou no país de destino. Os transmigrantes compõem, por sua vez, o fator humano de um processo social – as migrações transnacionais – que possui como produto as redes migratórias, as quais são responsáveis pela manutenção e pelo avivamento do processo de desenvolvimento de relações múltiplas de origem familiar, econômica, política e religiosa (Sobrinho et al., 2014, p. 1165).

Segundo Truzzi (2008), as redes migratórias são compostas por indivíduos que mantêm contato entre si e, de maneira complexa, canalizam, filtram, interpretam as informações, alocam recursos e controlam comportamentos. Deste modo operam de maneira mais abrangente ou restrita, dependendo de como provêm com informações os potenciais emigrantes, a fim de estimulá-los ou refreá-los em sua decisão de empreender o projeto migratório. Isto significa que cada informação que um indivíduo oferece para a rede a partir de sua trajetória tem o poder de influenciar todo o sistema. Por esta razão, a partir de indivíduos, pode-se identificar elementos que compõem as redes. Percebe-se como atuam e ajudam a efetivar a aventura migratória. Compreende-se melhor as motivações para migrar e quais as estratégias utilizadas nas trajetórias e na sociedade receptora. Desse modo,

o conceito de redes enfatiza que essas duas esferas entram em contato e se concretizam no interior de uma trama de relações pessoais, através das quais fluem as informações sobre trabalho disponível. São as relações pessoais que determinam quem partirá e tomará tal trabalho. A informação não é concebida como um bem livre: os indivíduos compartilham e dispõem de informações limitadas, sempre dependentes de sua rede de relações. Nessa perspectiva, são, portanto, as redes de relações sociais que estruturam oportunidades tanto de partir como de se colocar no novo país (Truzzi, 2008, p. 209-210).

Na estrutura da rede da migração transnacional, os imigrantes ocupam simultaneamente dois espaços sociais, um no país de origem e outro na sociedade receptora. A pertença a esses dois espaços sociais define suas obrigações dentro da rede com sua família no país de origem e apoia os recém-chegados (Barbosa, Dadalto, 2018). Para Sayad (1998), cada integrante da rede de migração sabe “o lugar exato que pode e deve ocupar na sociedade de imigração e na sociedade de emigração” (p. 283). Ainda que possa ser um pouco precipitada tal afirmação, a importância conferida às redes, como assinala Soares (2003), é porque elas permitem entender a migração como processo social organizado por conexões interpessoais diárias, que supõe mudanças sociais onde os indivíduos são capazes de altruísmos. Redes são sistemas abertos que, embora comportem regularidade/estabilidade, são suscetíveis às mudanças, apresentam plasticidade, expressam a estrutura social e são topologias de interação social.

3 Redes migratórias de solidariedade

De modo geral os migrantes haitianos, que hoje estão em Itapema, foram contratados no estado do Acre por empresas, para suprir a escassez de mão de obra na região do vale do Itajaí (SC). Além desse grupo existem aquelas pessoas que chegaram a Itapema depois de terem migrado para outras regiões do país. Também, encontram-se aquelas que migraram diretamente do Haiti para Itapema, principalmente para realizar a reunião familiar.

Para Handerson (2015) a mobilidade haitiana foi sendo possível através das redes migratórias que formam um tecido complexo, cujas tramas se entrelaçam no tear das relações sociais constituídas por amigos, familiares, agente do estado, policiais e, também, coites. Fazer parte das redes é imprescindível para que, no processo de mobilidade, as pessoas possam, ao chegar ao destino, conseguir moradia, emprego e se manter enquanto não logram consegui-lo autonomamente. Durante a realização do trabalho de campo, me foi relatada a importância das redes formadas por amigos, familiares e conhecidos. O relato de um haitiano que chegou ao Brasil no ano de 2013 para trabalhar na construção civil, revela a importância da atuação da rede para suprir a necessidade do emprego:

Quando eu saí do Acre, eu vim para a casa de um amigo. Cheguei aqui em Itapema, na casa do meu amigo, sábado à noite. Meu amigo estava trabalhando numa empresa. Ele pediu emprego para mim. Eu cheguei no sábado à noite e na segunda de manhã fui trabalhar como servente.

Os imigrantes que vieram para o Brasil, mesmo sendo sustentados pela rede migratória, segundo Mamed e Lima (2016), não planejaram a viagem em detalhes, desde o início até o fim. Isto significa que quando os haitianos e haitianas saíram do Haiti ou da República Dominicana eles tinham uma ideia genérica do trajeto e do destino, mas desconsideravam a dimensão continental do Brasil. Por esta razão é que se tornaram altamente vulneráveis à atuação das redes que determinavam a trajetória migratória, ao ponto de Cotinguiba (2019) considerar a migração haitiana para o Brasil como um “acidente de percurso”.

A metáfora de “acidente” remete à ideia de vulnerabilidade em que se encontram as pessoas que estão em mobilidade. As pessoas que sofrem um acidente estão vulneráveis diante da atuação das redes de socorro. Não podem escolher as pessoas que vão prestar os primeiros socorros e nem o local em que se dará o restabelecimento da saúde. Neste sentido, a imigração haitiana, num primeiro momento, estaria sendo determinada mais pela rede de migração, pelas redes de acolhida, pelas redes de solidariedade e pelas redes de empresários do que pelas pessoas que migram. Por esta razão, neste “acidente de percurso”, é necessário considerar a atuação do Estado e das diferentes instituições que serviram de apoio para os migrantes haitianos, como por exemplo, as universidades, o Ministério do Trabalho, a Pastoral do Migrante da Igreja Católica Apostólica Romana ou das igrejas evangélicas. Também não se pode menosprezar a atuação das redes de empresários e suas estratégias de contratação de mão de obra migrante (Padilha, 2020).

As redes das quais as pessoas que migram fazem parte são várias e com amplas interconexões e rupturas. Elas são responsáveis por garantir o fluxo de informações, proteção e direitos. Para Zucchi e Inouse (2018), que analisam o acolhimento de refugiados e migrantes forçados realizado no campo da saúde, as principais

vias de acolhimento existente no Brasil são: as organizações Não-Governamentais, o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) e o Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE). Por sua vez, Hajer e Ambrosini (2020), ao investigarem a imigração irregular para Amsterdam e Turim, classificam as redes que atuam em favor dos imigrantes desta maneira: Organizações Não-Governamentais, Organizações da Sociedade Civil, Movimentos Sociais, rede de ativistas, cidadãos comuns e agentes do Estado. Nesta classificação as igrejas são consideradas parte integrante das Organizações da Sociedade Civil.

Acompanhando a lógica dos autores acima citados, é possível considerar que a rede de acolhida em Itapema tem como base as Organizações da Sociedade Civil. Porém, é necessário registrar que a rede de solidariedade conta com a participação dos imigrantes através da Associação. A formação de associações, com certeza, tem sido uma das mais importantes estratégias para os imigrantes assegurarem um mínimo de bem-estar e condições para que possam se manter no Brasil. Como observa Silva (2017):

A formação de associações nos locais onde residem é outro exemplo de participação e de empoderamento dos haitianos, objetivando criar canais de diálogo com o contexto brasileiro, já que o Brasil é, no momento, uma das “pátrias que lhes dá o pão”, como acertadamente definem os scalabrinianos(as) a condição do migrante. Porém, não somente o pão da prosperidade material, mas também a possibilidade de trocas e recriações culturais (p. 112).

Percebe-se que as associações e as Organizações da Sociedade Civil fazem frente à falta de políticas públicas de acolhida aos imigrantes no Brasil. De maneira especial ela é detectada em Santa Catarina, como observam Brightwell *et al.* (2016),

[...] em Santa Catarina, não havia até abril de 2015 movimentação substancial para tratar políticas migratórias, nem de debate, nem de implementação. O estado catarinense e seus municípios que receberam imigrantes estão ainda esperando uma iniciativa do poder público que faça jus ao

potencial de desenvolvimento que a vinda destas pessoas pode proporcionar. Os imigrantes e refugiados ainda estão desassistidos pela esfera pública, poucos são os debates políticos que os entendem como detentores de direitos e não como alvo “controle” e xenofobia. É devido à lacuna e falta de ação do poder público estadual e municipal em Santa Catarina que surge, em abril de 2014, por iniciativa da Ação Social Arquidiocesana – ASA e Cáritas – SC, um grupo que atualmente congrega mais de 15 instituições, o Gairf – Grupo de Apoio ao Imigrante e Refugiado de Florianópolis e Região. Este grupo tem por objetivo a promoção de discussões e intervenções em direção ao acolhimento e integração de população imigrante à sociedade catarinense (p. 494-495).

Em Itapema não foi diferente. Na ausência de políticas municipais que promovessem a integração dos imigrantes haitianos à sociedade, as Organizações da Sociedade Civil, cidadãos independentes e os imigrantes se uniram para formar a Associação de Haitianos em Itapema e seus Amigos.

4 A formação e a atuação da Associação de Haitianos em Itapema e seus Amigos

A formação da rede de solidariedade na cidade catarinense de Itapema somente foi possível pela ausência de políticas públicas de acolhimento e pela iniciativa da professora Dalila Maria Pedrini,⁴ que desenvolveu a cidadania ativa⁵ com haitianos que residiam em Balneário Camboriú (SC). Ela os ajudou a conhecer seus direitos trabalhistas e o funcionamento do Centro de Referência de Assistência Social (CRAS). A partir dessa experiência, a professora Dalila vislumbrou a possibilidade de organizar também uma associação e uma rede de acolhida para os haitianos que estavam residindo em Itapema. Assim, com auxílio dos haitianos de

⁴ Mestrado e doutorado em Serviço Social, área de concentração em políticas sociais e movimentos sociais pela PUC/SP. Professora aposentada da Universidade Regional de Blumenau (FURB).

⁵ O conceito de cidadania ativa consiste na ideia de quem tem seus direitos garantidos deverá lutar e engajar-se para que os direitos das outras pessoas venham a ser concretizados.

Balneário Camboriú, ela começou, em 2013, a visitar os haitianos em Itapema para organizar uma associação. Iniciou entregando este convite, em *kreyòl*:

Envitasyon: ASSOCIACÃO DOS HAITIANOS BALNEÁRIO CAMBORIÚ ap swete w yon bon ane 2014 et nap envite w nan yon gran reyinyon nan jou kap 5 Janvyè 2014 la Local - Rua 402 B nan oditoryom Christo Rey anfas Escola Bento Eloi Bairro - morretes - Itapema. Lè a: se 16 tè nan aswè **Nou konte sou prezans ou.**⁶

Ao mesmo tempo, Dalila Maria Pedrini convidou representantes das igrejas, sindicatos, associações de entidades civis, dos órgãos públicos, além de pessoas sem vínculos institucionais, para participarem e ajudarem a construir uma rede de apoio aos migrantes haitianos. Foi no mês de Janeiro de 2014, após o almoço num restaurante, localizado no bairro Meia-praia, em Itapema, que fui apresentado à Dalila e, na ocasião ela estendeu o convite para que a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil também viesse a somar-se à rede solidária, e assim, fortalecesse as ações ecumênicas de acolhida aos haitianos, e ressaltou que seria importante que mais pessoas da Paróquia também participassem. Ao final do encontro, ao nos despedirmos, confirmei a ela o meu compromisso em estar na reunião agendada para o mês seguinte e para a qual me comprometi que buscaria mobilizar os membros de minha própria Paróquia (Padilha, 2020).

Os esforços da professora Dalila resultaram na fundação da Associação de Haitianos em Itapema e seus Amigos (AHIA), sediada no prédio da Comunidade Cristo Rei, da Igreja Católica. Deste modo, imigrantes e os “Amigos” constituem a rede de solidariedade em Itapema. Na Associação, os “Amigos” apenas têm direito a voz nas tomadas de decisões, que são firmadas por meio do voto. Sendo assim, cumprem seu papel na rede de solidariedade

⁶ Arquivo pessoal. “Convite: Associação dos Haitianos de Balneário Camboriú deseja para você um bom ano de 2014 e convida você para uma grande reunião no dia 5 de janeiro de 2014 no local - Rua 402 B no auditório Cristo Rei na frente da Escola Bento Eloi – Bairro morretes – Itapema às 16 horas. Contamos com sua presença” (Tradução do autor).

em diferentes situações, facilitando a interlocução da AHIA frente às instituições públicas e privadas, para que haitianos e haitianas tenham assegurado acesso às políticas públicas e tenham seus direitos garantidos. Dessa maneira, a rede de solidariedade tem fomentado um processo de diálogo entre imigrantes, a sociedade civil e o poder público.

A rede de solidariedade é composta, desde o início, pela Comunidade Cristo Rei da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) e pela Paróquia Evangélica de Confissão Luterana em Itapema (IECLB). Mais adiante, também se juntaram representantes da Ação Social e Cultural Nossa Senhora dos Navegantes, Igreja Batista do Bairro Morretes, grupo de jovens da Igreja Presbiteriana e representantes da Fundação Luterana de Diaconia (FLD).⁷ A estas se somaram a Federação dos Trabalhadores das Indústrias de Santa Catarina (FETIESC), o Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias da Construção e do Mobiliário em Itapema (SITICOM) e pessoas de forma individual. A Secretaria Municipal de Educação passou a compor a rede de solidariedade ao migrante haitiano em 2017.

A Associação dos Haitianos em Itapema e seus Amigos (AHIA) realizou um levantamento sobre as principais dificuldades que os haitianos e haitianas enfrentavam. Sendo que as principais foram: falta de domínio da língua portuguesa, busca por trabalho, obtenção da documentação legal exigida no Brasil, contratação de aluguéis, envio de remessas em dinheiro ao Haiti, discriminação e racismo. No entanto, nem todas as dificuldades apresentadas poderiam ser solucionadas por ações da AHIA; assim elegeram prioridades de atenção. A primeira foi em relação à aprendizagem da língua portuguesa, pois compreendiam que, ao buscarem melhor domínio do idioma, as outras dificuldades poderiam ser trabalhadas num futuro próximo.

Segundo Xavier (2007), o domínio da língua comporta uma prática específica que dá sentido à vivência de uma pessoa na comunidade linguística. Portanto, para o migrante, o domínio da

⁷ A Fundação Luterana de Diaconia (FLD) foi criada no dia 17 de julho de 2000, por decisão do Conselho da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Seu trabalho se dá com grupos socialmente vulneráveis e comunidades empobrecidas, sem discriminação de etnia, gênero, convicção política ou credo religioso.

língua problematiza a experiência da pessoa no fluxo migratório por onde vai vivenciar idiomas diferenciados do seu materno. A linguagem não apenas expressa a experiência de imigrar, mas representa a própria vida, dando significado à sua existência no mundo. Quando não há o domínio do idioma no país receptor, isso se torna um empecilho, um problema a mais, dificultando a inserção no mundo do trabalho. As empresas que contratam trabalhadores haitianos e haitianas em Itapema, assim como no restante do país, utilizam apenas o português como língua de comunicação (Castro, Dayrell, Silva, 2016). Além disso, segundo Dutra (2016), a falta do domínio da língua portuguesa influencia na qualidade de vida dos imigrantes, pois eles não têm como compreender as normas do ambiente de trabalho, compreender as ordens e as leis trabalhistas. Sofrem também em não conseguir explicar os problemas de saúde que estão sentindo e que os levaram a buscar atendimento no sistema de saúde. Consequentemente, sem conhecimento mínimo do português, os imigrantes encontram dificuldades em entender os procedimentos terapêuticos que deverão seguir para a recuperação da saúde.

Assim, para enfrentar essa barreira linguística a diretoria da AHIA buscou, desde sua fundação, oferecer um curso básico de português aos migrantes haitianos que se encontravam em Itapema. A primeira oferta do curso de português para as pessoas oriundas do Haiti ocorreu em 2014. Foram atendidas duas turmas, cujas aulas eram ministradas em salas do prédio da Comunidade Cristo Rei.⁸ As pessoas responsáveis por elaborar os conteúdos e ministrar as aulas foram os professores Ângelo Ravanello, Beti Ravanello, Dalila Maria Pedrini, a psicóloga Carmem Boing e a pedagoga Zenira Inocência. Eles contavam com o apoio do Grupo de Jovens Seguindo a Cristo, da Comunidade Cristo Rei, e dos jovens do Grupo Conecte, da Igreja Presbiteriana de Itapema, que buscavam, individualmente, tirar as dúvidas que os haitianos apresentassem referentes ao conteúdo ensinado e, também, preparavam o lanche e cuidavam das crianças para que as mães pudessem estudar.

⁸ A Comunidade contribuiu com toda a infraestrutura para a realização do curso de português e arcou com todas as despesas do consumo de água, energia elétrica e limpeza das salas de aula no período de 2014 até 2017.

O material para as aulas e os lanches eram fornecidos pela rede de solidariedade que organizava campanhas de doações. Nestas campanhas, membros da Paróquia Evangélica de Confissão Luterana em Itapema se envolveram doando cadernos, lápis, borrachas, apontadores e canetas. Algumas mulheres da Paróquia se envolveram na confecção de bolsas de tecido para que cada aluno pudesse guardar, trazer e levar seu material após cada aula. Além disso, as aulas contavam com os tradutores haitianos que já tinham bom domínio do português. Assim, poderiam auxiliar seus compatriotas no entendimento dos conteúdos e esclarecer suas dúvidas naquilo que estava sendo ensinado. Portanto, o curso de português foi ofertado pela AHIA valendo-se do apoio de pessoas amigas que formaram uma rede de solidariedade para exercerem a cidadania ativa entre os anos de 2014 até o final do ano de 2016.

No ano de 2017 a AHIA logrou apoio financeiro da Fundação Luterana de Diaconia para a realização do curso de português, e parceria com a Secretaria Municipal de Educação de Itapema para que o curso de português fosse executado nos moldes da Educação de Jovens e Adultos. Eram realizadas nas salas do prédio da Comunidade Cristo Rei, exceto às sextas, quando elas aconteciam em salas da Escola Municipal de Educação Básica Bento Elói Garcia. Para atender a esses alunos, a Secretaria de Educação de Itapema contratou uma professora e a AHAI, com os recursos da FLD, contratou outra professora e os tradutores. Até dezembro de 2018 o curso de português capacitou cem pessoas.

No entanto, os recursos do projeto da FLD – outros obtidos pelo grupo de apoio – não se destinavam apenas para o curso de português. Sendo assim, foram ofertados pela AHIA cursos e palestras que possibilitavam aos haitianos e haitianas se apropriarem de conhecimentos facilitadores no processo de integração à sociedade brasileira. A AHIA promoveu palestras sobre leis trabalhistas, direitos das mulheres, Lei de Imigração 13.445 de 25/05 de 2017, e Lei das crianças e adolescentes. Foram realizados também cursos sobre o funcionamento do Sistema Único de Saúde (SUS) e um curso profissionalizante de hamburgueria, pães e biscoitos. Todos os cursos e palestras contaram com tradutores para que as pessoas participantes pudessem ter o melhor entendimento possível dos

conteúdos. Para a realização desses cursos, foi fundamental a atuação da rede de solidariedade junto à AHAI.

Baseado no trabalho de campo em Itapema e nas informações fornecidas pelos autores Hajer e Ambrosini (2020), percebe-se que a ajuda oferecida para as pessoas oriundas do Haiti possui características híbridas por envolver cidadãos independentes, membros de diferentes denominações religiosas, os próprios imigrantes e agentes do governo. A ajuda promovida pela rede de solidariedade promove atividades culturais e cursos de português, além de facilitarem o acesso às políticas públicas e a integração à sociedade. Borba e Moreira (2016), por sua vez, assinalam que as instituições religiosas são parte fundamental na rede de apoio, porque são elas que favorecem a reconstituição dos elos sociais e proporcionam o senso de pertença comunitária que facilita a integração à sociedade receptora e, sobretudo, promovem assistência aos recém-chegados para suprir suas necessidades emergenciais. Além disso, sensibilizam a sociedade receptora em relação à situação das pessoas que migram e provocam o debate sobre as questões que envolvem a migração.

Segundo Silva (2017), de modo geral, no Brasil, o acolhimento aos imigrantes tem sido realizado pela Igreja Católica, através da sua Pastoral do Migrante, por outras denominações religiosas e de organizações não governamentais. Segundo o autor, agentes religiosos têm formado uma rede solidária que tem como objetivo acolher os imigrantes, principalmente os haitianos, em suas dependências ou alugando casas para abrigá-los. Nesse sentido, as igrejas têm se transformado em agentes facilitadores da mobilidade de haitianos pelo território brasileiro interagindo entre a política e ação social. Silva sustenta que o protagonismo da rede de solidariedade advém, principalmente, em decorrência da ausência do Estado como gestor eficiente de políticas públicas de acolhimento voltadas para imigrantes no Brasil.

5 A religiosidade haitiana e a participação das igrejas na rede de solidariedade em Itapema

A identidade haitiana está construída sob os alicerces das matrizes africanas. Isto significa que o *kreyòl* e o *Vodu* são elementos identitários do povo do Haiti, que formam um *corpus* simbólico (Couto, 2016). Por sua vez, Cotinguiba (2014) ressalta que o *Vodu* tem sido utilizado para estigmatizar os haitianos como povo bárbaro através de discursos que reproduzem a ideia de que o *vodu* é satânico, principalmente pelas pessoas convertidas ao protestantismo. Contudo, Handerson (2015) encontrou durante seu trabalho de campo um interlocutor que se autoidentificou como sendo *prét vodu*, *sacerdote vodu*, que continuava praticando seu sacerdócio no estado do Amazonas, na cidade de Tabatinga.

Durante a realização do meu trabalho de campo nunca interpelei diretamente meus interlocutores sobre a religião do *Vodu*. Apenas direcionava as conversas para os aspectos mais gerais da religiosidade deles. Suspeito que uma das razões para eles nunca terem abordado a temática do *Vodu* se deve ao fato de que sou pastor de uma Igreja evangélica. Neste sentido, as informações coletadas durante a realização do trabalho de campo em Itapema (SC) revelam que as pessoas oriundas do Haiti, em sua maioria, se autoidentificam como sendo evangélicas. Elas não dão importância para a identidade confessional porque o importante é frequentar uma igreja evangélica que permita que elas orem, cantem, preguem e realizem encontros em *kreyòl*. Isto explica, em parte, o porquê a maioria dos haitianos e haitianas que vivem em Itapema frequentam a Igreja Batista, localizada no Bairro Morretes, mesmo que na sua terra natal fossem membros de outra denominação confessional. Nesta Igreja é celebrado, desde 2014, aos domingos, um culto em *kreyòl* que é realizado antes do culto para os membros brasileiros. Acontecem os encontros dos jovens e ensaios de um coral. Inclusive, dois haitianos estão estudando Teologia em instituição Batista.

Deste modo, a Igreja Batista se tornou referência para os haitianos e haitianas, como afirmava um haitiano que chegou ao Brasil em 2015.

Na verdade, a maioria dos haitianos que moram na cidade... e eu quero falar de duas cidades, Porto Belo e Itapema, são cristãos. Eu conheço uns cinco que vão lá na Igreja Cristo Rei, que são católicos e os outros vão na Igreja Batista,... aqui eles são batistas e católicos... não sei se eles têm outras religiões... na verdade eles não praticam outra religião, aqui!

A narrativa apresentada pode indicar que se declarar “cristão”, seja católico ou evangélico, pode ser uma estratégia de conformar-se e se ajustar à sociedade receptora, onde uma boa parte dos que prestam apoio aos migrantes são representantes de Igrejas. Em Porto Velho, Pimentel e Cotinguiba (2016, p. 324-325) observaram que,

em relação à sociedade local, declarar-se evangélico pode ser entendido como uma estratégia que auxilie no processo de inserção social, num contexto expressivamente marcado pela presença evangélica. O signo demarcador funcionaria em dois sentidos, tanto para com os brasileiros, como acima descrito, quanto no interior do próprio grupo. [...] Sobre a religiosidade, desde nossos primeiros contatos com os haitianos percebemos que era um tema de importância central neste processo migratório. Em Porto Velho e nas quatro idas a Brasileia, no Acre, chamou-nos atenção o fato de que poucos se declararam católicos e muitos como evangélicos, tais como batista, metodista wesleyano adventista dentre outros. De início, isso aguçou nossa curiosidade, visto que o Vodun não era mencionado e, quando falávamos sobre o assunto, havia um silenciamento, ou mesmo uma evasão deliberada, com mudança de tema da conversa. Sabemos, por sua vez, que o Vodun está estritamente relacionado com as tradições haitianas e tem importância histórica no processo de independência e da construção de mundo.

Como destaca Silva (2017), são nos contextos de desigualdades que a atuação das redes de solidariedade tem sua relevância máxima, seja por questões religiosas ou não. O que está em jogo nesses contextos são os direitos humanos, direito à existência e às condições dignas de vida. A importância de estar vinculado a uma rede de solidariedade na qual participam representantes de igrejas

e da sociedade civil, que colabora como mediadora dos imigrantes e sociedade receptora, está presente na afirmação de um senhor haitiano de Itapema, que tem 36 anos e trabalha na construção civil como operador de elevador. Afirma:

Na nossa Associação tem os amigos e o grupo de apoio. No grupo de apoio tem muito brasileiro... tipo assim... eu sou estrangeiro, eu não conheço muita coisa no Brasil. Eu tenho que me acostumar com as coisas e para eu acostumar com elas os brasileiros têm que estar comigo. A Igreja ajuda. Então, é isso que acontece na Associação, os brasileiros ajudam nois (sic) para as coisas melhorar na vida.

O aspecto ecumênico da rede de solidariedade em Itapema, formada pelas Igrejas Católica, Luterana e Presbiteriana, tem aproximado haitianos e brasileiros. Esta aproximação tem sido fundamental para a superação das adversidades e transformado a AHIA num espaço de acolhimento, próximo do ideal de comunidade apresentado por Zygmunt Bauman:

Para começar, a comunidade é um lugar “cálido”, um lugar confortável e aconchegante. É como um teto sob o qual nos abrigamos da chuva pesada, como uma lareira diante da qual esquentamos as mãos num dia gelado. [...] Aqui na comunidade, podemos relaxar – estamos seguros [...] E ainda: numa comunidade podemos contar com a boa vontade dos outros. [...] quando passarmos por momentos difíceis e por necessidades sérias, as pessoas não pedirão fiança antes de decidirem se nos ajudarão. Não perguntarão como e quando retribuiremos, mas sim do que precisamos. E assim é fácil ver por que a palavra “comunidade” sugere coisa boa (2003, p. 7-8).

Seguindo na perspectiva de comunidade de Bauman (2003) o acolhimento e a integração dos imigrantes à sociedade brasileira são assuntos com os quais as igrejas têm se ocupado. O Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, que reúne as Igrejas que mantêm relações ecumênicas no Brasil, desenvolveu o projeto: “Imigrantes e Refugiados: desafios da casa comum”. Este projeto tem como

objetivo sensibilizar igrejas e comunidades de fé para a situação de migrantes e refugiados. Além disso, procura ampliar a rede ecumênica de acolhida aos imigrantes e refugiados para fazer frente à violação de direitos, racismo, xenofobia e intolerância contra as pessoas migrantes.

Em muitas situações, principalmente na acolhida aos imigrantes e refugiados, o ecumenismo pode ser traduzido para uma prática de fé que assiste àqueles que sofrem. Igrejas que pregam e servem dão testemunho da graça divina a partir da perspectiva da unidade e não da divisão (Maçaneiro, Zeferino, Lourenço, 2018). Neste sentido a participação das igrejas não possui ambições proselitistas. Pelo contrário, as igrejas têm objetivo diaconal de estar ao lado das pessoas que sofrem (Lucas 15) e de dirigir para elas a mesma pergunta que Jesus fez ao cego na saída de Jericó: “Que queres que eu te faça” (Marcos 10, 50). Além disso, as igrejas têm como meta evangelizadora ensinar o que o Apóstolo Paulo proclamou aos gálatas: “Não há judeu nem grego, não há escravo e nem livre, não há homem e mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus (Gálatas 3, 28).

As igrejas que participam da rede de solidariedade também possuem a missão de sensibilizar a sociedade receptora de imigrantes e refugiados recordando para ela que a família de Jesus foi refugiada no Egito (Mateus 2, 13). Assim sendo, impulsionam seus membros e a sociedade a exercer a hospitalidade orientada pela ideia de que o humano que chega é diferente, é estranho do outro que o recebe, mas mesmo assim humano que tem direito de compartilhar o espaço da vida e tentar construir um lugar comum (Gediel, Casagrande, Kremer, 2016). A hospitalidade cristã deverá estar orientada pela disposição de acolher o próximo como se fosse o próprio Cristo (Mateus 25, 31-46).

Partindo da pressuposta hospitalidade, a rede de solidariedade tem se constituído como importante referência para encaminhamento de soluções diante das inúmeras adversidades que se apresentaram no processo de integração social para os imigrantes e para as pessoas locais. Um exemplo disso aconteceu quando uma diretora de Centro Municipal de Educação Infantil entrou em contato comigo para ver seu eu poderia traduzir os conceitos de avaliação

de uma criança haitiana para a sua mãe. Não podendo fazê-lo, indiquei o secretário da AHIA para que fizesse a tradução daquela avaliação. A arte de tecer rede de solidariedade tem sua relevância para as mobilidades haitianas, assim minimizam as dificuldades enfrentadas.

A Paróquia Evangélica de Confissão Luterana tem exercido a hospitalidade cristã acolhendo os haitianos e haitianas em celebrações e encontros festivos. Além disso, tem se esmerado na prática diaconal, principalmente envolvendo liderança e membros para dar suporte ao curso de português. Porém, até o momento, não possui membros haitianos.

Por outro lado, a rede de acolhimento constituída por diferentes denominações religiosas e setores da sociedade, além de ações solidárias de acolhida, pode deixar à vista conflitos próprios do campo religioso. Isto porque, como observa Marinucci (2013), a religiosidade dos imigrantes do ponto de vista da sociedade receptora, por vezes, adquire um aspecto ameaçador diante da identidade nacional e da laicidade do Estado. Segundo os autores Hajer e Ambrosini (2020) conflitos também podem surgir por causa da atual tendência de criminalizar a ajuda aos imigrantes, o que pressiona as pessoas a não se identificarem com os movimentos políticos e instituições de caridade das igrejas, mas se autodeclarem como cidadãos com preocupações humanitárias. Outro componente que pode contribuir para o aumento de conflitos na rede de solidariedade são as diferentes concepções doutrinárias das igrejas que dela fazem parte. Durante a realização do trabalho de campo alguns dos meus interlocutores informaram que alguns haitianos e algumas haitianas não frequentavam as reuniões da AHIA porque elas aconteciam na igreja católica.

Em Itapema, Igreja Católica, Presbiteriana, Batista e Luterana – da qual pertencço e sou pastor – são exemplos desta conformação de rede de solidariedade que visa proporcionar acolhida e auxílio necessário aos haitianos e haitianas que lutam por seus direitos e dignidade de vida (Padilha, 2020).

Conclusão

A chegada de haitianos e haitianas ao Brasil, após o terremoto de 12 de janeiro de 2010, que praticamente destruiu a capital do Haiti, Porto Príncipe, revelou que o Brasil foi incluído no complexo circuito das migrações transnacionais. Sendo assim, a migração haitiana para o país não poderia ser considerada um evento sazonal. Além disso, deixa evidente a fragilidade das fronteiras brasileiras localizadas na região Norte e, ao mesmo tempo, mostra a defasagem da legislação que regulava a migração.

Quando os haitianos e haitianas cruzaram a fronteira dos estados do Acre e Amazônia deixaram claro que não eram as cidades fronteiriças que tinham como destino. No entanto, desejavam alcançar cidades que lhes proporcionasse emprego e melhores condições de vida. Por esta razão rumavam para o Sudeste e o Sul do país. Neste processo de mobilidade interna chegaram ao estado de Santa Catarina e alguns tiveram como destino o município de Itapema. Para que isto fosse possível, os haitianos e as haitianas precisaram tecer suas redes de solidariedade. São precisamente estas redes que, examinadas como uma categoria privilegiada, dão a compreender a dinâmica, os sentidos e a sustentabilidade do complexo universo das mobilidades haitianas. Como se procurou demonstrar no caso de Itapema, são as redes que vão nutrindo de informações e condições materiais às pessoas que estão em projeto de migração. São nessas redes que as pessoas encontram os diferentes apoios, necessários para darem continuidade e sustentabilidade à execução do projeto de viverem fora do Haiti.

A permanência dos haitianos e haitianas em Itapema deve-se, em grande parte, às redes de acolhida solidária e da formação da Associação de Haitianos em Itapema e seus Amigos (AHIA) que asseguraram a sua manutenção e inserção na sociedade local, já que estas redes envolvem os mais diferentes agentes, agências e atores, que, juntos, suprem a ausência de uma política pública de acolhimento aos imigrantes.

Os haitianos e as haitianas dependem basicamente uns dos outros, dos familiares e das pessoas que estão sensibilizadas com suas condições de imigrante e das ações das igrejas e da sociedade

civil organizada para que eles possam se inserir na realidade local, porque a religiosidade é um recurso simbólico que os haitianos e as haitianas acessam durante a mobilidade e o processo de inserção à sociedade local. Além disso, a formação de Associações próprias, permite que os haitianos e as haitianas possam se fortalecer e, de maneira organizada, solicitar políticas públicas que garantam seus direitos à educação, saúde, trabalho e dignidade de vida. São as parcerias estabelecidas entre a AHIA e a rede de acolhida solidária que permitem aos haitianos e haitianas acesso aos cursos de português, às palestras de orientação sobre os direitos, sobre a realidade brasileira ou aos cursos profissionalizantes. São essas redes que vão sendo construídas pelos e entre os haitianos e haitianas, em parceria com brasileiros e brasileiras, que possibilitam a efetividade e continuidade da mobilidade haitiana para Itapema.

Nessas redes de solidariedade, as igrejas têm papel importante ao promover a hospitalidade de pessoa diferente, conferindo-lhe a dignidade humana. Promovem, a partir do ecumenismo, a diaconia que revela ao mundo o amor divino. Os membros da Paróquia Evangélica de Confissão Luterana em Itapema e eu, como pastor luterano, procuramos participar ativamente das redes de solidariedade como “amigo colaborador” da AHIA. Eu, como pastor luterano e como etnógrafo, tenho testemunhado algumas das experiências que haitianos e haitianas têm vivenciado em sua chegada e permanência na cidade de Itapema.

Referências bibliográficas

ASSIS, Glaucia de Oliveira; MAGALHÃES, Luís Felipe Aires. Migrantes indesejados? A “diáspora” haitiana no Brasil e os desafios à política migratória brasileira. In: SILVA, Sidney Antonio de; ASSIS, Glaucia de Oliveira (Orgs.). *Em busca do Eldorado: o Brasil no contexto das migrações nacionais e internacionais*. Manaus: EDUA, 2016, p. 209-250.

BAENINGER, Rosana. Migração transnacional: elementos teóricos para o debate. In: BAENINGER, Rosana et al. (Org.). *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 13-44.

BARBOSA, Raúl Feliz; DADALTO, Maria Cristina. Migración y la gobernanza global: el rol de las red migrantes. *Cadernos Metropoles*, v. 20, 2018, p. 209-222.

BAUMAN, Zigmund. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BORBA, Janine Hadassa; MOREIRA, Julia Bertino. Integração local de haitianos em Santo André: interação entre poder público municipal e entidades religiosas. In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). *Imigração Haitiana no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 451-466.

BRIGHTWELL, M. d. et al. Haitianos em Santa Catarina: trabalho, inclusão social e acolhimento. In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). *Imigração Haitiana no Brasil*. Jundiaí: Pacco Editorial, 2016, p. 487-504.

CASTRO, M. d.; DAYRELL, F. C.; SILVA, S. R. Da pátria acolhedora: a realidade dos imigrantes haitianos residentes na região metropolitana de Belo Horizonte e os desafios à integração social e laboral. In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 525-550.

COLSON, Elizabeth. Forced migration and the Anthropological response. *Journal of refugee studies*, n. 16, p. 1-18, 2003.

COTINGUIBA, Geraldo Castro. *Imigração Haitiana para o Brasil: a relação entre trabalho e processo migratório*. Porto Velho: Universidade Federal de Rondônia – UNIR, 2014.

_____. *Aletranje: a pertinência da família na ampliação do espaço social transnacional haitiano – o Brasil como uma nova baz*. Porto Velho, Rondônia: Fundação Universidade Federal de Rondônia, 2019.

COUTO, Kátia. Do caribe para a Amazônia: a imigração fomentando a conexão entre duas regiões. In: SILVA, Sidney Antonio da; ASSIS, Glaucia de Oliveira (Orgs.). *Em busca do Eldorado: o Brasil no contexto das migrações nacionais e internacionais*. Manaus: EDUA, 2016, p. 153-180.

DUTRA, Cristiane F. *Além do Haiti: uma análise da imigração haitiana para o Brasil*. Rio de Janeiro: Kumen Juris, 2016.

FERNANDES, Duval; FARIAS, A. V. Diáspora haitiana no Brasil: processo de entradas, características e perfil. In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 95-111.

GEDIEL, José Antônio Peres; CASAGRANDE, Melissa Martins; KREMER, Josiane Caldas. Universidade e hospitalidade uma introdução ou mais um esforço! In: GEDIEL, José Antônio Peres; GODOY, Gabriel Gualanão de (Orgs.). *Refúgio e hospitalidade*. Curitiba: Kairós, 2016, p. 21-38.

GLICK SCHILLER, Nina. Long distance nationalism and peripatetic patriots. 2010. Disponível em: <https://www.academia.edu/457031/Long_Distance_Nationalism_and_Peripatetic_Patriots>. Acesso em: 24.11.2020.

GRONDIN, Marcelo. *Haiti: cultura, poder e desenvolvimento*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

HAESBAERT, Rogério. A noção de rede regional e a migração “gaúcha” no Brasil. In: SERVIÇO PASTORAL DO MIGRANTE et al. (Orgs.). *O fenômeno migratório no liminar do terceiro milênio: desafios pastorais*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 236-256.

HAJER, Minke Hannah Janneke; AMBROSINI, Maurizio. Who help irregular migrants? Supporters of irregular migrants in Amsterdam (The Netherlands) an Turin (Italy). *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana – REMHU*, v. 61, p. 199-216, 2020.

HANDERSON, Joseph. *Diaspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, Suriname e na Guiana Francesa*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2015.

MAÇANEIRO, Marcial; ZEFERINO, Jefferson; LOURENÇO, Vitor Hugo. O testemunho da graça no contexto da comemoração da Reforma: perspectivas práticas do diálogo católico-luteranos. *Estudos Teológicos*, v. 58, p. 407-422, 2018.

MACDONALD, John S.; MACDONALD, Leatrice D. Chain migration ethnic neighborhood formation and social networks. *The Milbank memorial fund quarterly*. 1964, p. 82-97. Disponível em: <www.jstor.org/stable/3348581>. Acesso em: 19.08.2019.

MAGALHÃES, Luís Felipe. Imigração haitiana no estado de Santa Catarina: contradições da inserção laboral. In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). *Imigração Haitiana no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 505-524.

MAMED, Letícia Helena. Haitianos no Brasil: A experiência da etnografia multisituada para investigação de itinerários migratórios e laborais Sul-Sul. In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). *Migrações Sul-Sul*. 2ª edição. Campinas: Núcleo de Estudos de Populações “Elza Berquó” - NEPO/UNICAMP, 2018, p. 66-96.

MAMED, Letícia Helena; LIMA, Eurenice. Movimentos de trabalhadores haitianos para o Brasil nos últimos cinco anos: a rota de acesso pela Amazônia Sul Ocidental e o acampamento público de imigrantes do Acre. In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). *Imigração Haitiana no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 113-172.

MARINUCCI, Roberto. A Religiosidade do migrante como proteção, sentido, dignidade e diálogo. *Cadernos de Debates Refúgio, Migrações e Cidadania*, v. 8, p. 3-88, 2013.

MASSEY, Douglas S. et al. Theories of International Migration: A Review and Appraisal. 1993. Disponível em: <<https://about.jstor.org/terms>>. Acesso em: 22.05.2020.

MEJÍA, Margarita Rosa Gaviria; SIMON, Renel. *Sonhos que mobilizam o imigrante haitiano: biografia de Renel Simon*. Lajeado: Uniavantes, 2015.

PADILHA, Günter Bayerl. “É amigo que ajuda. Só união, haitiano com haitiano, um ajuda o outro”: A arte de tecer redes de solidariedade entre haitianos e haitianas em Itapema (SC). Florianópolis: UFSC - Centro de Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2020.

PIMENTEL, Marília Lima; COTINGUIBA, Geraldo Castro. Mobilidade haitiana para o Brasil: religiosidade e identidade cultural. In: SILVA, Sidney Antonio da; ASSIS, Glaucia de Oliveira (Orgs.). *Em busca do Eldorado: o Brasil no contexto das migrações nacionais e internacionais*. Manaus: EDUA, 2016, p. 323-347.

ROSA, Renata de Melo. A Construção da desigualdade no Haiti: experiências históricas e situações atuais. *Revista Universitas: Relações Internacionais*, v. 4, n. 2, p. 1-25, 2006.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SILVA, Sidney Antonio da. Haitianos em Manaus. Mercado de trabalho e exercício da cidadania. In: SILVA, Sidney Antonio da; ASSIS, Glaucia de Oliveira (Orgs.). *Em busca do Eldorado: o Brasil no contexto das migrações nacionais e internacionais*. Manaus: EDUA, 2016, p. 183-208.

SILVA, Sidney Antônio da. Imigração e redes de acolhimento: o caso dos haitianos no Brasil. *Revista Brasileira de Estudos de Populações*, v. 34, n. 1, p. 99-117, 2017.

SOARES, Weber. A emigração valadarense à luz dos fundamentos teóricos da análise de redes sociais. In: BRAGA MARTES, Ana Cristina (Org.). *Fronteiras cruzadas: etnicidade, gênero e redes sociais*. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 231-261.

SOBRINHO, Liton Lanes Pilau; SIRIANNI, Guido; PIFFER, Carla. Migrações transnacionais e multiculturalismo: um desafio para a União Europeia. *Novos Estudos Jurídicos*, v. 19, p. 1159-1184, 2014.

TRUZZI, Oswaldo. Redes em processos migratórios. *Tempo Social*, n. 1, p. 199-218, 2008.

XAVIER, M. A. Cartografia do imigrante nos trânsitos entre lugares e o dizer. In: FAGUNDES JARDIM, Denise (Org.). *Cartografia da imigração: interculturalidade e Políticas Públicas*. Porto Alegre: UFRGS, 2007, p. 139-162.

ZUCCHI, Eliana Miura; INOUSE, Silvia Regina Viodres. Acolhimento de refugiados e migrantes forçados: desafios para a atenção primária. In: JULILUT, Lílíana Lyra; FRINHANI Fernanda de Magalhães Dias; LOPES, Rachel de Oliveira. *Migrantes Forçados: conceitos e contextos*. Boa Vista: UFRR, 2018, p. 775-790.



**“NÃO VEJO O DIA EM QUE
ME SERÁ PERMITIDO
DESEMBARCAR EM GUARARAPES”
Pe. José Comblin e sua
“hermenêutica da distância”**

Sérgio Ricardo Coutinho

Introdução

A semântica dos deslocamentos é muito complexa: desenraizados, deslocados, fugitivos, clandestinos, apátridas, imigrantes, emigrados e muitos outros termos compõem um extenso campo. De qualquer forma, esse conjunto de termos indica condições de profunda instabilidade e insegurança. Nessa galeria, o termo “exílio” destaca-se. Consideramos que a amplitude de significados associados a essa categoria sustenta uma importância conceitual e metodológica específica: a experiência exílica representa um núcleo existencial/jurídico/social comum a todos os fenômenos de mobilidade forçada em nossa contemporaneidade, de tal modo que ela pode permitir a compreensão de outras terminologias sem recobrir suas especificidades.

Utilizar o termo exílio para tratar de milhões de trajetórias de deslocamento que balizaram a experiência coletiva e global

do último século indica, por conseguinte, uma reconfiguração do sentido de exílio. A trajetória exilar trama uma relação tensa entre histórias e memórias, constitui biografias tocadas pela ruptura e pela descontinuidade e produz relatos que aspiram a uma coerência imaginária e a esforços narrativos que lançam desafios às categorias de “tempo”, “espaço” e “identidade”.

O historiador Enrico Traverso, em suas pesquisas, trouxe um olhar instigante para a experiência do exílio. Sob inspiração de uma “hermenêutica da distância”, desenvolvida por Carlo Ginzburg, entende que a distância, seja no tempo e/ou no espaço, “modifica as perspectivas, acentua ou neutraliza tanto a empatia quanto o olhar crítico” (Traverso, 2012, p. 212).

Desta forma, nos interessa discutir a seguinte questão: de que modo as experiências em exílio afetam a vida intelectual? Esta problematização se insere no cerne dos debates teóricos nas Ciências Sociais preocupados com as temáticas do deslocamento (*déplacement*) e das “transferências culturais”. Conforme Traverso, o grande distintivo do século XX para a temática deve ser buscado justamente em uma reflexão histórica: a violência política “total” que alterou o eixo intelectual do Ocidente entre as décadas de 1910 e 1940. Nesse sentido, o autor discute as situações de vários intelectuais (Günther Anders, Arnaldo Momigliano, Hannah Arendt, Teodor Adorno etc.) para enfatizar que as migrações, as diásporas e os exílios deixaram marcas profundas na cultura do século XX. Estes “sismógrafos sensíveis”, em função de sua instabilidade e precariedade como *outsiders*, das contradições e conflitos que atravessam o planeta, foram os primeiros analistas, provavelmente também os mais perspicazes, das violências da “era dos extremos” (Traverso, 2012, p. 211).

No entanto, como também aponta Traverso, em muitos casos a “dívida moral” contraída com o país de acolhida por estes intelectuais, se transformou em uma restrição que condicionou as análises destes intelectuais sobre expressões subsequentes do mesmo totalitarismo que haviam criticado antes. Em outras palavras, o intelectual sempre está em algum lugar de onde analisa a realidade.

Vivenciando o estranhamento proporcionado pelo afastamento que lhe foi imposto, estes exilados e apátridas foram (ou são) obrigados a observar, sem nenhuma empatia, o mundo do qual foram expulsos e enfrentar eticamente o mundo para o qual se dirigiram. Crítica e compromisso (ético) são as bases dessa hermenêutica, quase existencial, que se tornam incontornáveis para o estrangeiro radical. A potência presente no exilado desse novo tempo é ao mesmo tempo sua tragédia, ou seja, sua impossibilidade de retorno, uma vez que o mundo material, jurídico, cultural ou pessoal foi aniquilado, transformando a distância em impossibilidade. Nesse caso, o lugar de exílio torna-se também espaço imaginativo. Diante do “novo mundo” de acolhida e com um futuro às vezes imprevisível pela frente, muitos reinventam suas identidades e trajetórias de vida. Um novo começo, com outro nome, religião e profissão, marca as histórias desses desenraizados.

Além desta problemática desenvolvida por Traverso, o historiador francês François Hartog (2013) observa que o homem deslocado foi uma figura importante na lenta construção de uma nova forma de historicidade. Atualizando o conceito de “brecha”, este autor afirma que a temporalidade vivida pelos deslocados de nosso tempo ocorre no interior de um *gap* temporal, em que o tempo histórico está suspenso, um tempo desorientado, situado entre dois abismos: um passado que não está abolido, mas que nenhuma orientação pode oferecer, e um futuro do qual não se faz ideia de como será. Vivendo em um tempo em trânsito, esse deslocado, exilado entre distintas temporalidades, será um observador agudo desse novo tempo.

Nosso trabalho quer explorar, mesmo que de forma breve, a “experiência exilar” do intelectual católico belga, um dos expoentes da Teologia da Libertação latino-americana, o Pe. José Comblin (1923-2011) e sua “hermenêutica da distância”.

Para isso, vamos nos debruçar sobre suas memórias acerca da expulsão do Brasil e de seu exílio no Chile. Além disso, também vamos explorar um conjunto de oito cartas escritas por ele em Bruxelas (Bélgica) e destinadas a amigas e amigos da Arquidiocese de Olinda-Recife, datadas de 1976. Estas cartas foram localizadas

nos arquivos do Serviço Nacional de Informações (SNI) do Governo Militar brasileiro (1964-1985).

Este trabalho faz parte de uma pesquisa mais ampla que estamos desenvolvendo no Núcleo de Estudos em História, Religião e Política (NEHRP) do Departamento de História das Faculdades Integradas UPIS (Brasília – DF). A pesquisa se debruça sobre a documentação do SNI, especialmente aquela que diz respeito à atuação de cristãos e cristãs, de diferentes denominações, naquele período de nossa história.

Comblin e as memórias da expulsão do Brasil: “Bem que eu queria permanecer até o fim da vida”

Joseph Jules Comblin nasceu em Bruxelas, Bélgica, em 1923. Iniciou sua formação eclesiástica aos 17 anos, no seminário diocesano de Malinas a qual foi intercalada por um período de estudos universitários em Louvain. Concluiu sua formação em 1950 e tornou-se padre da Paróquia do Sagrado Coração, em Bruxelas. Em 1958, aceitou uma convocação do Papa Pio XII para ser missionário na América Latina (padre *Fidei Donum*). Viajou para o Brasil a convite do arcebispo Dom Paulo de Tarso Campos, da cidade de Campinas (SP), onde passou a atuar como padre e professor na Universidade Católica. Em março de 1962, aceitou o convite do padre Marcos McGraft para ser professor de teologia no seminário pontifício de Las Condes em Santiago do Chile. Com o fim de seu contrato, retornou ao Brasil transferindo-se para o Recife, em 1965, para trabalhar com Dom Hélder Câmara. Em 1972, foi expulso do Brasil e retornou então ao Chile, onde passou a atuar na cidade de Talca. Em 1980 foi expulso também do Chile e aceitou convite para ir para o Equador. Nesse mesmo ano, com apoio de Dom Paulo Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo (SP), conseguiu o visto de turista para entrar no Brasil. No Estado da Paraíba, estabeleceu parcerias com Dom José Maria Pires e Dom Marcelo Carvalheira, fundou um seminário rural e passou a dedicar-se à formação de lideranças populares. Além disso, teve importante participação na elaboração da Teologia da Libertação. Faleceu em 2011 na Bahia (Montenegro, 2019, p. 140).

Quando tinha sido nomeado para atuar como pároco em Bruxelas, Comblin se deparou com a decadência de um clero que ainda vivia sob um regime de Cristandade preocupado com a manutenção das estruturas de poder da Igreja e estas atitudes desesperavam “as pessoas mais lúcidas”, e ele se incluía neste grupo de pessoas. Para ele, a Igreja europeia tinha se afogado no sistema paroquial e não sabia mais sair dela.

Daí, começou a pensar: “Não vou dedicar minha vida a contemplar a decadência da Igreja na Europa e finalmente a sua agonia. Vou tentar encontrar no mundo outra possibilidade. Mas onde?” (Montenegro, 2019, P. 147).

Quando soube da convocação do Papa Pio XII, por meio da Encíclica *Fidei Donum*, que convocava as Igrejas mais ricas, em estruturas humanas, a contribuir com as Igrejas mais pobres, como a latino-americana, para ajudá-la a combater o avanço do protestantismo e a ameaça comunista, Pe. Comblin viu aqui uma oportunidade para experimentar um “mundo novo”:

Naturalmente eu não me preocupava em nada pelo comunismo na América Latina, que parecia tão improvável, mesmo de longe, nem pela ofensiva protestante. Mas pensei: pode ser um caminho para escapar desta prisão em que estou morrendo aqui. Não hesitei. Fiz o pedido (Montenegro, 2019, p. 148).

Em função deste apelo papal, os bispos belgas fundaram em Louvain um Colégio Latino-americano para preparar os voluntários para a América Latina e mesmo seminaristas que desejavam seguir para aquele continente. Os padres candidatos passavam ali alguns meses para aprender a língua e receber uma iniciação à cultura e à história dos países para as quais estavam destinados. Foi ali que Comblin passou alguns meses.

O método seguido para a escolha era o seguinte: comunicava-se aos episcopados latino-americanos que em Louvain havia padres disponíveis. Os bispos enviavam suas propostas. Em Louvain os responsáveis examinavam os pedidos. Mas, no final das contas, a escolha acabou por ser muito arbitrária em função da incapacidade de se interpretar bem cada solicitação.

Foi nesta oportunidade que chegou o pedido do bispo de Campinas – SP, Dom Paulo de Tarso Campos. A carta que enviou era muito lacônica, não especificando nada sobre o tipo de missão que os padres deveriam realizar. Ele pediu três padres “que fossem doutores em qualquer coisa” e pronto (Montenegro, 2019, p. 149).

Em 29 de junho de 1958, com 35 anos, Pe. Comblin viaja para o Brasil, iniciando, assim, sua experiência de “missionário” desejada há muitos anos. Diante do “novo mundo” de acolhida e com um futuro imprevisível pela frente, Comblin reinventa sua identidade e trajetória de vida. Foi um novo começo, mas com o mesmo nome, com a mesma religião e profissão.

Durante aproximadamente quatro anos, Pe. Comblin atuou como capelão de Colégio de meninas, deu aulas de Física e Química no Seminário, de Filosofia na Faculdade, aulas na Escola de Teologia dos Dominicanos em São Paulo e assistente eclesialístico da JOC da arquidiocese de Campinas. Depois deste período, ele e os outros dois padres belgas, que tinham assinado um contrato por cinco anos, foram ao bispo e o questionaram: “Senhor Arcebispo, temos a impressão de que aqui estamos sobrando; o senhor permite que procuremos outra diocese?” Ele não fez objeção nenhuma.

Desta forma, em março de 1962, Comblin segue um novo rumo: Santiago do Chile.

Assinou um contrato de três anos e foi morar no Seminário Pontifício de Las Condes. Foi durante estes anos que se desenvolveu o Concílio Vaticano II (1962-1965) e Pe. Comblin preparou diversos documentos de estudo para o episcopado chileno, tendo à frente Dom Manuel Larraín, bispo de Talca e presidente do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM). No entanto, conforme ele percebeu, na Faculdade de Teologia, apesar do Concílio, não havia muito futuro. Por isso,

fiquei com vontade de voltar para o Brasil uma vez o contrato terminado. Já conhecia mais o Brasil. A cada ano nas férias voltava para o Brasil para visitar diferentes regiões. Já era capaz de escolher. Chegando ao Recife, fui convidado por Marcelo Carvalheira para integrar a nova equipe que dirigiria o novo Seminário Regional do Nordeste, em Camaragibe.

Quando Dom Helder chegou ao Recife, renovou o convite de Marcelo. Foi assim que, no início de 1965, mudei-me para o Recife para ser professor de teologia no seminário regional (Montenegro, 2019, p. 153).

A escolha pelo Brasil não foi sem razão. Quando assessorou a JOC em Campinas, Comblin descobriu as virtudes do povo simples que ainda não estava deformado pelo espírito de competição capitalista. Viviam ainda em um “mundo anterior, pré-moderno”. Eram muito pobres, mas sem amargura, ignorando totalmente como vivia o outro mundo, o mundo dos ricos. Eram tão simples que eram explorados pelos patrões sem dificuldades. Mas, com eles, Comblin descobriu uma verdade: Os verdadeiros católicos estavam entre os pobres. “A Igreja devia claramente colocar-se ao lado dos pobres”.

Ao aceitar o convite para trabalhar novamente no Brasil, não quis mais assinar contratos de curta duração, pois “pensava passar o resto da vida no Recife” (Montenegro, 2019, p. 153).

Em Recife seu trabalho intelectual se desenvolveu muito, ao lado de suas ações pastorais junto aos mais pobres: “A vida intensa da diocese pedia muitas vezes uma colaboração!”. Estava nascendo a Teologia da Libertação e entrou neste diálogo. Além disso, investiu muito do seu tempo em um projeto humilde.

Um pequeno grupo de nove seminaristas resolveu fazer a sua formação na área rural com a autorização dos seus bispos. Dividiram-se em dois grupos: o primeiro foi morar em Tacaimbó – PE, a uns 50 quilômetros de Caruaru, e o outro em Salgado de São Félix – PB, ambas cidades muito pobres.

Os seminaristas o procuraram porque não sabiam como organizar os estudos em tal situação. Ele aceitou e desenvolveu uma metodologia de estudo que depois ficou conhecida por “Teologia da Enxada”. Todas estas experiências foram publicadas por ele posteriormente. Os seminaristas viviam trabalhando a terra e estudando ao mesmo tempo, participando da vida destes camponeses. Ele visitava todos os meses, por alguns dias, os dois grupos para a orientação dos estudos. Apesar do tempo que lhe tomava, Comblin percebeu que ali “havia a atração da inovação

e pelo menos a possibilidade de imaginar e criar” (Montenegro, 2019, p. 155).

Diante da realidade de empobrecimento da região em que vivia, Comblin conseguiu uma solução para se manter economicamente unindo o útil ao agradável. Os dois colegas padres que estiveram com ele em Campinas voltaram para a Bélgica e se tornaram professores na Faculdade de Teologia da Universidade de Louvain. Ele queria ficar na América Latina e não sacrificava essa opção por nada. No entanto, ainda alimentava o desejo de um dia se tornar professor naquela Universidade e em nenhuma outra.

Em 1970, o decano da Faculdade de Teologia, Monsenhor Delhay, o convidou para ser professor. Comblin fez a seguinte proposta: aceitava o convite desde que pudesse dar todas as aulas em cinco semanas.

As cinco semanas de curso em Louvain valiam como férias da América Latina. Além disso, essa solução tinha uma imensa vantagem econômica. Um mês de aulas na Bélgica dava-me o suficiente para viver o resto do ano na América Latina sem receber nada. [...] Isto me deu a possibilidade de escolher o meu ministério sem depender financeiramente da diocese. [...] Sei que gozei de um grande privilégio que não está ao alcance de todos, somente de uns poucos (Montenegro, 2019, p. 166).

No entanto, veio a expulsão do Brasil causando-lhe uma ruptura drástica em seus projetos e desejos pessoais. Vinte e seis anos depois de sua expulsão do Brasil, em depoimento dado ao historiador Antônio Montenegro, ele relembrou os motivos e as consequências daquele evento:

A expulsão do Brasil mudou todos os meus projetos. Foi uma surpresa, mas não uma surpresa total, porque já havia pelo menos um antecedente que anunciava o que ia acontecer. Em 1968, já tinha havido um incidente. Estávamos preparando a Conferência de Medellín. Dom Helder pediu uma colaboração, queria juntar material e recolher sugestões. Era evidente que ele teria um papel

fundamental na conferência. Redigi um texto,¹ que foi discutido num pequeno grupo de 12 pessoas. Tratava-se de um ponto de partida para a discussão. A questão foi que um dos exemplares caiu nas mãos de Wandenkolk Wanderley, vereador de Recife e o inimigo mais implacável de Dom Helder na cidade. [...]

[O]s próprios militares ficaram alarmados [com a repercussão do caso]. Nesse caso houve outra intercessão. Foi Paulo Egydio, que tinha sido ministro no governo Castelo Branco, ia ser governador de São Paulo e era amigo do General Golbery.² Conheci Paulo Egydio num movimento de casais em São Paulo. Ele agendou um encontro meu com um coronel do SNI, e este se deu por satisfeito com as minhas explicações. No entanto, pediu que me afastasse algumas semanas do Brasil até que a agitação se acalmasse. Fiquei no Equador durante três meses e voltei sem problema. Mas estava claro que havia se constituído uma ficha minha nos serviços de informação do Exército.³ [...] Durante quatro anos não aconteceu mais nada no Recife. Porém, em março de 1972, estava voltando da Europa depois das minhas aulas em Louvain. Quando cheguei ao aeroporto do Recife e desembarquei, fui preso pela polícia de Recife, que me comunicou que era *persona non grata* no Brasil e não podia desembarcar.⁴ No entanto, a polícia do Recife não sabia

¹ Este texto foi considerado na época como um documento “subversivo”, chamando a atenção da imprensa. O texto ficou conhecido por “Documento Comblin”.

² Golbery do Couto e Silva (1911-1987) foi um general e tornou-se reconhecido como um dos principais teóricos da doutrina de segurança nacional, elaborada nos anos 1950 pelos militares brasileiros da Escola Superior de Guerra (ESG), sendo um dos criadores do Serviço Nacional de Informações (SNI).

³ De fato, nos Arquivos do SNI encontramos um Relatório de 1981 com uma sequência cronológica minuciosa das atividades do Pe. Comblin, especialmente após a divulgação daquele documento de trabalho em 1968. Sistema de Informação do Arquivo Nacional (SIAN), Fundo: Serviço Nacional de Informações, Seção: Documentos Micrografados, Subseção: Agências, Série: Agência Central, Dossiê: “ATIVIDADES DO PADRE JOSEPH JULES COMBLIN NO BRASIL”, Data: 26.06.1981, Código: br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_81018096.

⁴ Através de Aviso n° G/369-9, de 03.03.1972, o Ministro da Justiça notificou a Direção Geral do Departamento de Polícia Federal que em virtude do embarque voluntário do Pe. Comblin para a Bélgica, em fevereiro de 1972, “tornou-se desnecessária a conclusão do Inquérito de Expulsão, conforme determinação do Sr. Presidente da República, solicitando as providências para evitar que o citado padre retorne ao Brasil” (p. 4). SIAN, código: br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_81018096.

como proceder, porque tinham recebido um telegrama que dizia “proibido desembarcar”. Mas eu tinha desembarcado: o que fazer agora? Consultaram as instâncias superiores e foi decidido que a solução era mandar-me para o Rio de Janeiro e lá eles saberiam o que fazer. Reembarquei e no Rio fui interrogado por um coronel (Montenegro, 2019, p. 155-156).

No interrogatório, o coronel apresentou-lhe uma carta escrita pelo próprio Comblin, remetida para Dom Antônio Fragoso, bispo de Crateús – CE. Comblin se surpreendeu porque achava que somente Dom Fragoso estava sendo monitorado, “mas não imaginava que uma pessoa tão alheia aos conflitos [ou seja, ele mesmo] fosse também controlada”.

O coronel não estava apenas preocupado somente com o remetente da carta, vista pelo regime também como subversivo, mas com seu conteúdo. Relembra Comblin com um tom irônico: “Aqui! Está escrito ‘as bases’. Isto é comunista!”, afirmou o coronel. “Respondi que a mim não me constava porque a palavra ‘base’ estava sendo usada em muitos contextos diferentes, com muitos sentidos diferentes, inclusive na química”. Mas o coronel retrucou com veemência: “É comunista!” (Montenegro, 2019, p. 156).

Suas lembranças são muito fiéis ao próprio relato feito em 25.04.1972, quando tinha enviado uma carta aos amigos de Recife explicando o que tinha ocorrido. Mas o que nos chamou a atenção foi a parte final de sua carta, revelando seus sentimentos após aqueles eventos:

Termino esse período no Brasil com muitas saudades. Bem que eu queria permanecer aí até o fim da vida. Os nossos projetos foram cortados de modo imprevisto.

Não sei escrever a todos os amigos para agradecer-lhes a simpatia, a compreensão, e o apoio.

Se for possível voltarei um dia para o Recife, porém no momento essa possibilidade me parece bem remota. Sinto perder o contato com todas as iniciativas pastorais da cidade e da região.

Um grande abraço para todos.⁵

O Brasil, de modo geral, e o Recife, de modo específico, foi “sua terra” por praticamente 10 anos. Apesar de seu espírito missionário, o impedimento de entrar novamente no Brasil o deixou em situação de instabilidade. Não no sentido material-financeiro, mas em relação ao seu presente e ao seu futuro. Iniciava assim sua “hermenêutica da distância” a partir de sua experiência exilar.

E como muitos brasileiros perseguidos pelo regime militar, também resolveu seguir para o Chile.

Permaneci pouco tempo na Bélgica após minha expulsão do Brasil, em 1972, e fui para o Chile. [...]

Quando cheguei ao Chile em 1972, fui conversar com Dom Carlos Gonzalez, que tinha sido muito meu amigo quando era reitor do seminário de Santiago. Agora ele era bispo de Talca, sucessor de Dom Manuel Larraín. Perguntei: “E agora, o que fazer?” Ele me disse: “[...] para facilitar sua entrada, venha comigo para a cidade de Talca, pelo menos por um tempo, para não chamar demais a atenção.” E assim fui a Talca. Fiquei oito anos. Nunca pensei que fosse ficar tanto tempo (Montenegro, 2019, p. 157).

As cartas de outubro/novembro de 1976

Durante sua experiência exilar no Chile, Comblin manteve contato ativo, por meio de correspondências, com amigos e amigas em Recife. Foram algumas destas cartas que o Serviço Nacional de Informações (SNI) interceptou.⁶

São oito cartas datilografadas, escritas em Bruxelas (Bélgica) e remetidas para Recife – PE, quando ele passava suas cinco semanas de férias para lecionar na Universidade de Louvain. As mesmas foram destinadas a Maria Emília Guerra Ferreira

⁵ SIAN, Fundo: Serviço Nacional de Informações, Seção: Documentos Micrografados, Subseção: Agências, Série: Agência Central, Dossiê: “Relatório elaborado pelo Pe. José Comblin sobre sua expulsão”, Data: 28.04.1972, Código: br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_72046617.

⁶ SIAN, Fundo: Serviço Nacional de Informações, Seção: Documentos Micrografados, Subseção: Agências, Série: Agência Central, Dossiê: “Cartas possivelmente escritas por Joseph Comblin”, Data: 19.11.1976, Código: br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_76099459.

(2 cartas de 24/10/76 e 31/10/76),⁷ Sônia M. Guerra Ferreira (31/10/76),⁸ Margaret Malfliet (31/10/76),⁹ Eduardo Hoornaert (31/10/76),¹⁰ Menininha (01/11/76),¹¹ Ivone Gebara (01/11/76)¹² e Dôra (01/11/76),¹³ endereçadas à Rua de Giriquiti, nº 48, onde funcionavam diversos órgãos da Arquidiocese de Olinda-Recife, pastoreada por Dom Helder Camara (SNI, 1976).

Todas as cartas foram motivadas pela visita de Dom Marcelo Pinto Carneiro à José Comblin em Bruxelas, que se deu entre os dias 25 e 30 de outubro de 1976. Um ano antes, em dezembro de 1975, em João Pessoa, o padre Marcelo Carneiro tinha sido

⁷ Religiosa da Congregação das Irmãs de Nossa Senhora – Cônegas de Santo Agostinho. Entre os anos 1970 e 1980 trabalhou com as Comunidades Eclesiais de Base, fortemente ancorado na Teologia da Libertação, junto às populações afetadas pela seca e pela fome em Pernambuco. Em São Paulo manteve, até sua morte (2011), uma atuação permanente junto à população de rua, mas foi o trabalho que empreendeu com presas e presos no sistema carcerário paulista a partir dos anos 1985, o que levou Maria Emília às lutas mais árduas em sua jornada, marcando de modo significativo a história contemporânea das prisões em São Paulo. Como resultado de anos de atuação e reflexão junto a esse universo, Maria Emília publicou, em 1996, o livro *A produção da Esperança numa situação de opressão: Casa de Detenção de São Paulo*, fruto de sua dissertação de mestrado na PUC/SP, obra de grande importância para a memória do sistema prisional brasileiro, e que se encontra hoje esgotado.

⁸ Leiga e irmã de Maria Emília. Trabalhou por longos anos na Pastoral dos Pescadores em Recife, se tornando, posteriormente, assessora nacional. Deu uma enorme contribuição para o reconhecimento da profissão dos pescadores.

⁹ Religiosa belga da Congregação das Filhas de Maria e José (*Dames de Marie*), atuando na diocese de Crateús – CE, no município de Poranga.

¹⁰ Ex padre belga, foi professor de História da Igreja no Instituto Teológico de Recife (ITER) e fundador, em 1973, do Centro de Estudos em História da Igreja na América Latina, seção Brasil (CEHILA-Brasil).

¹¹ Era auxiliar de serviços do Centro de Pastoral da Arquidiocese de Olinda-Recife. Segundo Eduardo Hoornaert, “pessoa muito comunicativa e prestativa, amada por todos e todas. Se auto promoveu a livreira da pequena livraria situada no prédio e desse modo se tornou ainda mais conhecida. Uma das figuras emblemáticas do entorno de Helder Camara” (mensagem de 09.07.2020).

¹² Religiosa da Congregação das Irmãs de Nossa Senhora - Cônegas de Santo Agostinho, ligada à Teologia da Libertação. Por indicação do Pe. Comblin, entre 1973 e 1989 ela o substituiu enquanto professora de filosofia e teologia no *Instituto Teológico do Recife* (ITER). Desde então dedicou seu tempo a escrever e a ministrar cursos e palestras, em diversos países do mundo, sobre hermenêuticas feministas, novas referências éticas e antropológicas e os fundamentos filosóficos e teológicos do discurso religioso.

¹³ Maria Auxiliadora Cardoso da Silva ingressou nas Salesianas aos quinze anos (1959). Em 1974, quando tinha trinta anos, deixou sua congregação com duas companheiras, para viver com os mais pobres. Em 1977 se estabeleceu na favela de Ponte Preta, em Recife.

ordenado bispo-auxiliar da Paraíba, residindo em Guarabira – PB, pois era a sede da Região Episcopal do Brejo.

Dom Marcelo, identificado na carta sempre com a abreviação “M”,¹⁴ programou passar dois dias com Comblin antes de seguir para a Holanda. Ele levou para o padre belga cartas e várias “lembranças” dos amigos de Recife: fitas de música, chaveiros, café e um disco do “Quinteto Armorial”.¹⁵ Pe. Comblin descreveu os dois dias em que esteve com o velho amigo do Instituto de Teologia do Recife (ITER):

Bruxelas, 31/10/1976

[Sônia Maria]

[...] A visita foi muito proveitosa. Ficou dois dias somente (sic). No primeiro dia eu não tinha nenhum compromisso, de tal modo que passamos o dia inteiro das 9 da manhã até a uma da madrugada do dia seguinte. No dia seguinte, tinha aula pela manhã, mas almoçamos juntos e passamos a tarde conversando. À noite, eu tinha compromisso em Antwerpen [Antuérpia], uma conferência para o conselho de pastoral da diocese de Antwerpen e jantar com o bispo. Ele acompanhou e o pessoal ficou encantadíssimo. Dois padres daquela diocese trabalham em Guarabira.

¹⁴ Vários nomes estão abreviados, pois Comblin já tinha tido cartas interceptadas e sabia que continuava sendo monitorado tanto pelo SNI como pela DINA (*Dirección de Inteligencia Nacional* - polícia política chilena do período do regime militar de Augusto Pinochet). De fato, todas as cartas estão sublinhadas e anotadas nas margens pelos agentes de informação do SNI, com questionamentos, interrogações, nomes e comentários. Na carta para Menininha, Comblin menciona a “visita do nosso Monsenhor de Guarabira” e esta frase está sublinhada com uma seta onde se lê: “Marcelo Pinto Carvalheira”. Foi desta forma que os agentes decifraram a abreviação.

¹⁵ O Quinteto Armorial surgiu no contexto do “Movimento Armorial”, idealizado pelo escritor Ariano Suassuna. Sua obra propunha um diálogo entre o cancioneiro folclórico medieval e as práticas criativas dos cantadores nordestinos e seus instrumentos musicais tradicionais. A seleção de instrumentos musicais com que o grupo trabalhava era condizente com sua proposta de síntese, composta tanto por rabeca, pífano, viola caipira, violão e zabumba quanto por violino, viola, e flauta transversal. Em 1974, lançaram, pelo selo Marcus Pereira, o seu primeiro disco, “Do Romance ao Galope Nordestino”. Em 1976, saiu o segundo disco, “Aralume”. Provavelmente, foi este que Comblin recebeu. Seu comentário foi o seguinte: “Não conhecia o conjunto Armorial. Estou ouvindo de novo. Lembra muito a música do Maracatu” (Sônia Maria, 31/10/76).

As cartas de Comblin podem ser analisadas pela perspectiva de Stefan Zweig (1881-1942) sobre a “arte da carta” no exílio. Zweig entende a carta – gênero de caráter particular – como uma arte em si e não apenas como um meio de comunicação. Na visão de Zweig, a carta exigiria cuidado estilístico, mas não possuiria a mesma tensão de uma obra literária; o estatuto de arte consistiria em sua universalidade: a carta seria mais espontânea e mais livre e permitiria à pessoa que escreve doar a seu interlocutor sua percepção do mundo ao seu redor, de acontecimentos e sentimentos (Moises, 2013, p. 23).

Segundo Patrícia Moises, Zweig também entendia a carta como uma obra constituída a partir de um discurso a dois, que existe, por um lado, pela necessidade de se compartilhar ou doar algo e, por outro lado, pela recepção e compreensão do destinatário. O discurso da carta seria constituído a partir do momento em que ela se dirige a uma pessoa específica e que poderia apresentar detalhes que apenas os dois indivíduos envolvidos no discurso seriam capazes de desvendar. Assim, é constituído um tom particular no qual o destinatário estaria apto a compreender e absorver aquilo que lhe é doado de forma única (Moises, 2013, p. 26).

Bruxelas, 24 de outubro de 1976.

Amor querido [Maria Emília],

Só ouvir o som da tua voz é uma alegria tão grande, ainda que não se possa dizer muita coisa em poucos minutos. [...]

Te quero muito, muito, muito. Muito mais do que nunca. [...]

Com saudades que fazem a gente sonhar. Carinhos infinitos, beijos e abraços com todo o amor.

De fato, as cartas de Comblin revelam um carinho muito grande com as mulheres destinatárias. Eduardo Hoornaert esclarece bem este lado afetivo do Pe. Comblin:

Comblin foi um grande amigo, sobretudo de mulheres, isso posso testemunhar. Essas cartas revelam uma faceta de sua personalidade que passa despercebida por muitos, mas que eu vivenciei em diversas ocasiões. O lado emocional e amoroso de um teólogo que costumava se apresentar como distante e retraído (E-mail para o autor, 24.04.2019).

Além disso, Hoornaert explica melhor a proximidade com aquele grupo de mulheres em Recife.

Nos primeiros anos de Brasil, os “3 ‘doutores’ belgas” (ele [Comblin] e mais dois outros com doutorado em Louvain) tiveram apoio de uma freira belga que morava no famoso Colégio Desoiseaux das Cônegas de Santo Agostinho em São Paulo (Perdizes, se não me engano). Esse colégio virou o ponto de apoio dos três. Comblin então se tornou diretor espiritual de noviças das Cônegas, o grupo que aparece em sua correspondência (Ivone Gebara, Maria Emília Ferreira, Maria Valéria Rezende [hoje excelente escritora, veja seu “Carta a Rainha Doida” recentemente lançado], Celina etc.). Ele percebeu por intuição o valor desse grupo realmente excepcional. Mantinha uma relação muito afetuosa com essas mulheres, um traço de sua personalidade profundamente livre e desimpedida, que não pode ser descrito em poucas palavras, mas valeria um aprofundamento (como o tema de sua “liberdade” em geral) (E-mail de 27.04.2019).

Diversos aspectos tornam a carta um fenômeno singular – sua época, situação e contexto, contudo não se pode considerar uma carta um evento isolado, já que ela só pode ser entendida quando são reconstruídas as relações entre remetente e destinatário, contexto social político e cultural da época em que foi escrita e os meios nos quais foi produzida.

Em se tratando dos assuntos pertinentes à carta, Patrícia Moises diz que Zweig a compreende como um lugar onde seria possível abarcar questões, sensações e sentimentos que o remetente experimentou e que pretende dividir com seu destinatário, mas – como já enfatizado – de forma espontânea e livre de preocupações literárias. Dessa forma, a carta relataria situações cotidianas vividas pelo seu remetente, sem a preocupação de uma narrativa linear, já que o remetente estaria preocupado em revelar percepções e experiências.

Bruxelas, 24/10/1976
Amor querido [Maria Emília],
[...] Minhas irmãs te desejam feliz aniversário também.
Espero que tudo foi bom e que o sol do Nordeste te alegrou
dos seus raios. Aqui estamos agora em pleno outono. As
folhas ficam vermelhas e de todas as cores: são os dias mais
lindos nos bosques. Mas isso significa que daqui a 15 dias
será o inverno.

Zweig afirma que o sujeito que escreve a carta escolhe um gênero em que é permitido falar com espontaneidade e liberdade sobre algo que o comove e o marca: livros, personagens, fenômenos em um dado momento e lugar. O remetente não escreveria a pessoas ao seu redor, mas a alguém à distância – situação esta recorrente dos exilados e refugiados (Moises, 2013, p. 27-28).

A “hermenêutica da distância” nas cartas de Comblin: entre raízes e radares

Como dissemos anteriormente, François Hartog (2013) observou que o homem deslocado foi uma figura importante na lenta construção de uma nova forma de historicidade. A temporalidade vivida pelos deslocados ocorre no interior de um *gap* temporal, em que o tempo histórico está suspenso, um tempo desorientado, situado entre dois abismos: um passado que não está abolido, mas que nenhuma orientação pode oferecer, e um futuro do qual não se faz ideia de como será.

Em seu livro *Os nomes do exílio* (em tradução livre), Josep Solanes (1993) analisa melhor esta forma de historicidade. Solanes descreve uma das principais características da vivência do tempo na experiência exilar, a saber, o caráter “divisor” deste. Segundo ele, foi Jozéf Wittlin (1896-1976), novelista, ensaísta e poeta polaco, quem deu o nome mais interessante à experiência que os exiliados tem do tempo: *destempo*. Neologismo que nasce da ideia de que se o exiliado vive sua experiência do espaço como *desterro*, por estar impedido de permanecer em sua própria terra, viveria sua experiência do tempo como *destempo*, por ter sido expulso também de seu próprio tempo.

Seguindo Wittlin, Solanes afirma que uma das marcas mais importantes da experiência exilar não é tão só ver-se alijado da pátria, do país, e sim ver-se arrancado do tempo. E para ele não é de um tempo curto ou longo do que há que ocupar-se, mas sim do “não-tempo”, do que este pode ser e das relações que pode ter com o espaço.

Destempo e desterro se entrelaçam. Pe. Comblin é, ao mesmo tempo, nômade e sedentário, e com presente e futuro incertos. Ou seja, vive a tensão “da separação e da amplitude”: um homem da “marcha errante” “do horizonte”; aquele “fora do lugar” “na estrada” “do por-vir” e, ao mesmo tempo, aquele “fixo ao solo”, “extraíndo sua existência de sua origem”, fundamentando-se nesta origem. Ele é um e outro, e não um ou outro.

Surge um ser de duas faces, olhando em direções opostas, desejando partir e ficar, vivendo um “caos de valores contraditórios”, oscila, hesita e sofre (Rolemberg, 2007, p. 3-4).

Bruxelas, 31/10/1976

Querida Margaret,

[...] A situação não está muito boa. Parece que há uma ofensiva internacional [de regimes autoritários]. **Quanto a mim, não sei nada. Pouca estabilidade em previsão.** [...]

Bruxelas, 01/11/1976

Querida Dôra,

Não vejo o dia em que me será permitido desembarcar em Guararapes. Não é por falta de vontade.

[...] Já estou no fim da minha permanência aqui [em Bruxelas]. **Voltarei para a outra terra [Chile], não sei até quando.** Alguns problemas surgiram. **Mas se tiver que mudar de novo, tudo está pronto.**

Querida Menininha,

Tudo [visita de D. Marcelo Carvalheira] foi muito bom, mas **me deu muita saudade mesmo.** Só que não vejo o dia em que essa terra [Brasil] possa se abrir de novo. [...]

Já terminei os cursos, só faltam os exames e já estou pensando na viagem. **Sem saber o que vai acontecer na chegada** (Os grifos são nossos).

Do tempo, o exiliado tenderá a uma experiência contraditória: constata por um lado que ele segue seu curso, tal como havia seguido no passado. Mas ao estar o transcurso do próprio tempo ligado a esse espaço vital concreto do qual foi expulso, de que já não tem uma experiência presente, tenderá a ver esse passado como um espaço concreto e firme que se querará alcançar no futuro (Solanes, 1993, p. 143).

Desta forma, para Solanes, entre presente e futuro se abre um vazio, donde o tempo não passa, mas sim se separa. O tempo se vive como uma “cunha que ao fundir-se vai separando o vivido do por viver, distanciando tanto de um mesmo como do país natal. Tempo que não estabelece sucessão sem secessão, que em vez de unir divide” (Solanes, 1993, p. 177).

Retomando Traverso, os intelectuais em situação exilar, vivenciando o estranhamento proporcionado pelo afastamento que lhe foi imposto, foram obrigados a observar, sem nenhuma empatia, o mundo do qual foram expulsos e enfrentar eticamente o mundo para o qual se dirigiram. Crítica e compromisso (ético) são as bases dessa hermenêutica, quase existencial, que se tornam incontornáveis para o estrangeiro radical.

“Sedentário” por algumas semanas na Bélgica e “exilado” no Chile, Comblin desenvolve em suas cartas sua “hermenêutica da distância”.

Ao olhar para seu país natal, o vê sem nenhuma esperança. Não se sente mais parte daquele lugar. Não via possibilidades de algo novo acontecer ali. Seu “horizonte de expectativas” era pessimista em relação aos valores do “velho” Mundo.

Bruxelas, 31/10/1976

Querida Margaret,

[...] **Nesta terra continua tudo igual.** Sempre a crise, que não afeta muito o nível de vida aparente, mas faz muitos desempregados, sobretudo entre as mulheres e os jovens. **Religiosamente, não há muita novidade.** O cardeal cada vez mais entusiasmado pelo movimento carismático. O pessoal cada vez mais secularizado e materializado. **Na Igreja falta inspiração no momento de modo geral. A salvação não virá daqui** (Os grifos são nossos).

Quanto ao Chile, o “espaço de experiência” adquirido com os rumos políticos do Brasil pós-1964, o fez perceber criticamente o que viria acontecer no futuro breve.

Cheguei ao Chile no dia 7 de setembro 1972. Logo caí numa grande perplexidade. Três semanas depois estourou o *paro de octubre*, a greve de todos os donos de caminhões que paralisou todo o transporte pelas estradas, criando o caos depois de um mês. [...] Diante do *paro de octubre*, logo pensei: “Aqui acontecerá um golpe militar, e não vai demorar”. **Tinha conhecido a evolução da situação política no Brasil e tudo estava muito claro. Estavam preparando as condições psicológicas para um golpe militar.** [...] Para mim, era evidente, não precisava ser profeta (Montenegro, 2019, p. 158. Os grifos são nossos).

Diante daquela conjuntura, Comblin tentou convencer amigos, colegas, todos os seus interlocutores para que pelo menos se preparassem para enfrentar o estava por acontecer. Mas ninguém quis acreditar. Achavam que ele era pessimista e que estava desmoralizando a “revolução” de Salvador Allende. O sentimento de insegurança era inevitável:

Até o golpe, fiquei numa situação psicológica difícil. O mundo popular allendista olhava para mim com desconfiança. A burguesia vivia neurótica, aguardando a intervenção dos militares, porque já estavam vendo as massas populares incendiarem suas casas, matarem suas mulheres e comerem a carne dos seus filhos. Fiquei aguardando o inevitável. A demora foi de menos de um ano. [...] Passei sete anos sob o regime militar no Chile. Regime de terror. Talca foi um bom refúgio para mim. Dava uma visibilidade muito pequena. Deixei todo ensino para não chamar a atenção (Montenegro, 2019, p. 158).¹⁶

Como propõe Hartog, exilado entre distintas temporalidades, Comblin será um observador agudo desse novo tempo. Viu, com

¹⁶ Mesmo nestas condições, Comblin trabalhou na diocese de Talca, de forma silenciosa, quase clandestina, até o ano de 1980, quando também foi expulso do Chile.

pouca esperança de mudança, o futuro dominado pela cultura americana.

Bruxelas, 31/10/1976

[Eduardo Hoornaert]

[...] **Mudanças políticas e sociais não têm probabilidade nas próximas décadas. E a civilização americana penetra cada vez mais fornecendo os padrões da existência individual e coletiva.** Essa pressão é tão forte que a Igreja não pode pretender manter o povo afastada dela. **Libertação no sentido de uma evolução latino-americana fora do modo americano de viver, aparece totalmente impossível.** O problema consiste em manter uma personalidade própria apesar dessa pressão que é muito mais forte do que a do império britânico no século passado. **O povo vai americanizar-se apesar de nós,** mas de uma americanização dependente e pobre que pega todos os elementos ruins e poucos elementos bons (Os grifos são nossos).

Apesar disso, Comblin colocava sua esperança no trabalho com a “base”. Mantinha uma preocupação grande com as experiências pastorais pós-conciliar e seu compromisso ético com os pobres. Mesmo longe daquele cotidiano brasileiro, não deixa de ser crítico com a realidade.

Na carta para Eduardo Hoornaert, ele questionava por quais caminhos estavam seguindo as “comunidades de base”. Esta temática é interessante porque foram naqueles anos que as experiências das CEBs começavam a dar o “ar da graça”.

Comblin sentia que as CEBs estavam numa “fase difícil”. Achava que deveria intervir porque havia certas coisas que levavam “necessariamente ao fracasso”. A preocupação dele era o encaminhamento das CEBs para uma “prática política” a “curto prazo e totalmente utópica” adiando, assim, “os problemas de uma inserção cultural real e profunda”. Para ele a opção de uma ação política imediata era estreita demais. Por isso, defendeu uma aproximação maior com a cotidianidade do “mundo da vida” (*Lebenswelt*):

Bruxelas, 31/10/1976

[Maria Amélia]

[...] A comunidade humana e cristã fundamental não se cria ao redor da realidade política e dos problemas políticos. Ela é anterior a (sic) política – historicamente e qualitativamente. **O seu conteúdo humano é a vida quotidiana** – a quotidianidade, como dizem os filósofos. Isto é a família (casal, filho, lar e sexualidade em todas as formas) com todos os gestos de cada dia (comer, dormir, amar – ou odiar – conversar) depois a vida da vizinhança, a habitação, os vizinhos, os grupos e as relações que se criam nessa base, depois os ritmos da vida que se renova a partir da biologia [...], das estações, do ano solar; depois as festas e a alegria como a tristeza da vida [...]. Tudo aquilo é vida diária e **muda muito pouco com a mudança de regime [político]** (Os grifos são nossos).

Independentemente do regime político que se vivia, era no “cotidiano” que se deveria suscitar uma “verdadeira comunidade cristã”. Era lá, no cotidiano da vida, que se daria “uma consistência mais livre, um conteúdo de libertação humana, e isso não se faz por meios políticos”, pois estes não mudariam “o amor nem o casal, nem a doença [...], nem a velhice”. A comunidade cristã deveria ser, antes de qualquer coisa, espaço de “continuidade de festas ou celebrações” dessas realidades diárias.

Por isso, defendia o jeito de ser das comunidades afro-brasileiras, como o *Xangô de Pernambuco*. O Xangô era, para ele, “uma celebração da vida diária, e por isso mesmo dá ao povo nesse nível um começo de verdadeira libertação”.

Até mesmo a *Teologia da Libertação* foi objeto de críticas neste mesmo sentido. Ela era coisa de “universitários” e não das “bases”. Falando sobre apresentar ou não aquela teologia para os pescadores, afirmou:

Bruxelas, 31/10/1976,

[Sônia Guerra]

[...] Que tem a ver a teologia com eles? **Melhor seria enxergar a condições deles, e sobretudo a cultura deles.** Tradicionalmente, os pescadores formam uma classe

totalmente isolada. Nunca estiveram bem incorporados na Igreja. [...] Em todo caso, não adianta procurar impor-lhes uma libertação, que não lhes interessa. **Será preciso partir do tipo de religião e de cultura deles.** Não conheço nenhuma teologia da libertação para os pescados. A teologia da libertação é concebida em função dos universitários para universitários. Melhor não partir de preconceitos, mas dos próprios pescadores (Os grifos são nossos).

Naquela “brecha do tempo”, entre o “tempo das revoluções” passado, o tempo dos “regimes militares” e do “exílio” presentes, e um horizonte futuro centrado na vida cotidiana “libertadora” dos pobres, o Pe. Comblin realizava sua “hermenêutica da distância”.

Manteve uma relação com o passado diferente dos exilados brasileiros: sem ser demasiado lembrado. Viu que pouca coisa mudaria naquele curto espaço de tempo presente. No entanto, acreditava numa inserção futura na cultura popular, mesmo sabendo que muitos anos teriam que passar ainda antes de que houvesse uma mudança pastoral naquele sentido.

De qualquer forma, o ineditismo destas cartas¹⁷ ainda pode possibilitar outros estudos sobre o olhar teológico-político-pastoral de José Comblin, durante o período de sua experiência exilar, além de ajudar muito no preenchimento das lacunas para um conhecimento mais preciso de sua vida antes de seu retorno definitivo ao Brasil.

Referências bibliográficas

COUTINHO, Sérgio Ricardo. “Uma Igreja em estado de perseguição”: uma década de opressão e resistência, entre Medellín e Puebla (1968-1979). In: SOUZA, Ney de; SABARDELOTTI, Emerson (Org.). *Puebla: Igreja na América Latina e no Caribe – opção pelos pobres, libertação e resistência*. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 82-92.

¹⁷ Tomamos o cuidado de pesquisar na Biblioteca Central da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), as correspondências pertencentes à Coleção Pe. José Comblin do Centro de Pesquisa e Documentação José Comblin, e ali não encontramos nenhuma referência a estas oito cartas.

HARTOG, François. Regimes de historicidade: presenteísmo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

JENSEN, Silvina; PARADA, Mauricio. Exílio e afastamento: considerações sobre uma hermenêutica da distância? *Revista Tempo*, v. 25, n. 2, p. 405-410, 2019.

MOISES, Maria Cristina B. M. *Kunst des Briefes – Arte da Carta*: um estudo sobre cartas de Stefan Zweig no exílio. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *Travessias: padres europeus no nordeste brasileiro (1950-1990)*. Recife: Editora CEPE, 2019.

ROLLEMBERG, Denise. Entre raízes e radares, o exílio brasileiro (1964-1979). In: *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de História*. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

SOLANES, Josep. *Los nombres del exilio*. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1993.

TRAVERSO, Enzo. *La historia como campo de batalla*: interpretar las violencias del siglo XX. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES



Carmem Lussi. Leiga, casada, mãe de dois filhos. Serial Migrante. Especialista em Migrações e Intercultura. Pós-graduação em Gestão no Terceiro Setor pela Universidade Carlo Bó de Urbino, Itália. Mestre em Missiologia pela Pontifícia Universidade Urbaniana e Doutora em Teologia pela PUC-Rio. Assessora do Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios (CSEM) – Brasília, Brasil.

Cesar Kuzma. Teólogo leigo, católico, casado e pai de dois filhos. Doutor em Teologia. Professor no Departamento de Teologia da PUC do Rio de Janeiro, Brasil e professor-convidado da Universidade Católica Portuguesa e do CEBITEPAL/CELAM para cursos de pós-graduação. Presidente da SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, do Brasil, de 2016 a 2022). Membro do Conselho Permanente do Fórum Mundial de Teologia e Libertação (FMTL).

David Castillo Mora. Doutorando em Estudos Bíblicos pela University of KwaZulu-Natal, África do Sul, e MTh em Estudos Bíblicos pela mesma universidade. Membro da Equipe de Formación Bíblica del Centro de Estudios y Relaciones Judeo Cristianas em San José, Costa Rica, a encargo das Irmãs da Congregação Nuestra Señora de Sión.

Elias Wolff. Pós-doutor em teologia pela Lutheran School of Theology at Chicago pelo Programa de Pós-graduação em Teologia – PUCPR. Curitiba-PR, Brasil. Líder do Grupo de Pesquisa Teologia, Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso – PUCPR. Coordenador do Núcleo Ecumênico e Inter-religioso – PUCPR. Pesquisador bolsista CNPq.

Elizeu da Conceição. Sacerdote e religioso Estigmatino. Doutor em Teologia Pastoral pela UPS-Roma. Mestre em teologia pela UPS-Roma, com especialização em Pastoral Juvenil. Bacharel em Teologia pelo ITESP (2008). Bacharel em Filosofia pela PUC-Campinas.

Glauco Barsalini. Pós-Doutor pelo Departamento de Teologia da Loyola University Chicago; Doutor em Filosofia pela UNICAMP; Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da PUC de Campinas, Brasil; Membro do Grupo de Pesquisa Ética, Política e Religião: questões de fundamentação (CNPq).

Günter Bayerl Padilha. Pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB. Bacharel em Teologia pela Escola Superior de Teologia – EST. Bacharel em Ciências Sociais com Habilitação em Antropologia pela Universidade Federal de Roraima – UFRR. Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina – USFC, Brasil.

José Aguiar Nobre. Pós-doutorado em Filosofia – UFPR. Pós-doutorado em Educação pela PUC-Campinas. Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-RJ. Doutorando em Filosofia – UFPR. Mestre em Educação, pela PUC-Campinas. Docente da Faculdade de Teologia da PUC de São Paulo, Brasil.

Juliana Gil Ortiz. Colombiana, residente em Costa Rica. Socióloga, Especialista em Políticas Públicas e Justiça de Gênero pela FLACSO e CLACSO, Mestre em Sociologia (Universidade da Costa Rica) e estudante de Ciências Bíblicas.

Luis Renato Vedovato. Pesquisador da FAPESP do Projeto “Direito das migrações nos tribunais - a aplicação da nova lei de migração brasileira Diante da mobilidade humana internacional” (Proc. 2018/26843-8); Pesquisador Associado do Observatório das Migrações em São Paulo; Doutor em Direito Internacional pela Faculdade de Direito da USP; Professor de Direito Internacional Público da PUC-Campinas; Professor Doutor da UNICAMP – Campinas, Brasil.

Marcelo R. Saldanha. Teólogo. Doutor em filosofia. Professor colaborador do Programa de Pós-graduação das Faculdades

EST, São Leopoldo-RS, Brasil, por meio da bolsa PNPd/CAPES. Membro do GP Identidade Étnica e Interculturalidade, do Círculo fenomenológico da vida e da clínica – USP e pesquisador do CLEPUL, Centro de Investigação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Marileda Baggio. Religiosa da Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeo – Scalabrinianas. Doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Assessora do Instituto de Migrações e Direitos Humanos, Brasília-DF, Brasil.

Roberto E. Zwetsch. Doutor em Teologia. Professor associado de Faculdades EST, São Leopoldo-RS, membro do GP Identidade Étnica e Interculturalidade. Membro do Conselho Permanente do Fórum Mundial de Teologia e Libertação (FMTL). Pastor da IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.

Rocío Cortés Rodríguez. Pesquisadora de pós-doutorado na University of Notre Dame, Estados Unidos. Doutora pela mesma universidade e Mestre em Teologia pela Universidade de Helsinque, Finlândia. Sua área de especialização centra-se no diálogo inter-religioso, especialmente através da metodologia de *Razonamiento de las Escrituras*, que aplica no contexto latino-americano para promover o diálogo entre membros do Judaísmo, Cristianismo, Islã e tradições indígenas.

Sérgio Ricardo Coutinho. Doutor em História pela Universidade Federal do Goiás – UFG. Docente do Departamento de História das Faculdades Integradas UPIS e do Curso de Teologia do Instituto São Boaventura, Brasília-DF, Brasil.

Wellington da Silva de Barros. Doutor em Ciência da Religião pela PUC de São Paulo, Doutor em Teologia pela Urbaniana pelo SIMI/Roma, professor de Teologia no ITESP e colaborador no Centro de Estudos Migratórios da Missão Scalabriniana Nossa Senhora da Paz, São Paulo, Brasil.

Com esta publicação o CSEM inicia uma série de volumes de teologia das migrações visando fomentar estudos, pesquisas, eventos e publicações sobre teologia e a mobilidade humana; promover um sentir eclesial inclusivo da temática da mobilidade humana e de seus sujeitos protagonistas; fortalecer o trabalho social e pastoral no âmbito da mobilidade humana; promover a elaboração de material ao mesmo tempo acadêmico e didático que possa ser usado em cursos de formação no âmbito eclesial e extra eclesial e dar visibilidade; fortalecer os esforços de pesquisadores e estudiosos da temática migratória em contexto eclesial e promover o diálogo intercultural e interreligioso entre atores afins à temática migratória e do refúgio.

Os 12 artigos deste volume cobrem um amplo raio de enfoques e áreas do conhecimento, com dados, análises, aprofundamentos e visões que favorecem abordagens interdisciplinares ao tema.

Que a leitura possa ser um serviço que a dedicação de cada leitor e leitora, junto à generosa ação do Espírito que faz novas todas as coisas, faça produzir frutos, para a vida dos migrantes e refugiados, para a Igreja, para o Reino.

ISBN: 978-65-89199-03-8

