

CONVIVENDO COM A PLURALIDADE RELIGIOSA E MIGRATÓRIA

Caminhos possíveis



Marileda Baggio | Paulo Ueti
Organizadores

CONVIVENDO NA PLURALIDADE RELIGIOSA E MIGRATÓRIA

Caminhos possíveis



Brasília – Bogotá
2023

SÉRIE ECUMENE

3. Convivendo na pluralidade religiosa e migratória. Caminhos possíveis. Paulo Ueti, Marileda Baggio (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2023.

2 Bíblia e migração. Experiência humana e salvífica. Elizangela Chaves Dias, Leonardo Agostini Fernandes (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2022.

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

Próximos lançamentos:

4. A vida consagrada latino-americana através dos gritos das migrações forçadas. Conrado Zepeda Miramontes; María Eugenia Vazquéz; Jorge Costadoat (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2024.

5. Migrações como *locus theologicus*. Marilu Rojas Salazar e Wellington Barros (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2025.

Marileda Baggio • Paulo Ueti

Organizadores

CONVIVENDO NA PLURALIDADE RELIGIOSA E MIGRATÓRIA

Caminhos possíveis



Brasília – Bogotá
2023

Organizadores: Marileda Baggio e Paulo Ueti

Tradução e revisão: Brenda Ribeiro

Ilustração e capa: Sergio Ricciuto Conte

Diagramação: Traço Diferencial

Coordenação de produção editorial: Carmem Lussi

Comitê Científico da Série Ecumene

Agnaldo Pereira de Oliveira Júnior
Carmem Lussi
Cesar Kuzma
Conrado Zepeda Miramontes
Elizangela Chaves Dias
Jorge Costadoat
Leonardo Agostini Fernandes
Maria Eugenia Vasquez
Maria Helena Morra
Marileda Baggio
Paulo Ueti
Roberto Marinucci

Todos os direitos reservados.

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

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Convivendo na pluralidade religiosa e migratória [livro eletrônico]
caminhos possíveis / organização Marileida Baggio, Paulo Ueti. –
Brasília: DF : CSEM ; Bogotá, CO : CESEM, 2023. – (Série Ecumene).
[PDF]

273 p. : il.; 15x22cm – (Série Ecumene ; 3)

Vários autores.

Apresenta bibliografia

ISBN: 978-65-89199-19-9

1. Cristianismo. 2. Migrações humanas. 3. Pluralismo religioso.
4. Teologia social. I. Baggio, Marileida. II. Ueti, Paulo. III. Série.

23-153733

CDD: 261

1. Teologia social 261

Catalogação elaborada pela bibliotecária Aline Grazielle Benitez – CRB-1/3129

Publicação da Editora

Com a colaboração de



**Centro Scalabriniano
de Estudos Migratórios**

SRTVN 702 – Conj. P – Ed. Brasília

Rádio Center – Sobrelojas 01/02

70719-900 Brasília / DF – Brasil –

Tel.: + 55 61 3327 0669

E-mail: 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) 9272889

WhatsApp: + 57 317 6450790

E-mail: clar@clar.org

www.clar.org

A arte da capa tem como principal elemento uma ‘brincadeira’ visual: um grupo de seis livros com a lombada posta frontalmente e vistos de uma perspectiva aérea se tornam caminho. O perfil superior das páginas, olhado de cima, se torna asfalto de uma rua sem fim, graças ao efeito perceptivo que as faz convergir ao centro. Este elemento acolhe as figuras dos migrantes.

Tão importantes quanto os livros são as mulheres, os homens, adultos e crianças que caminham na rua criada pelos livros. São vistos de costas indo em direção a um centro urbano caracterizado por sua vez por silhuetas de prédios religiosos. A cidade para a qual os migrantes fluem é uma cidade plural: tem mesquitas, sinagogas, templos, catedrais, capelas...aparecem minaretes, mas também campanários. Também plural é a simbologia que marca os livros em primeiro plano, deixando ao observador identificar a cruz do cristianismo, a lua de Maomé, a estrela de David, o símbolo hinduísta, o taoísta...

O conceito marcante é o do pluralismo religioso das diferentes confissões, das entidades religiosas, e igualmente da pluralidade das tradições. Os livros remetem a uma religião vista no corpo de quem a professa, vivendo-a no dia a dia, nas idas e vindas, nas fugas, nos projetos, nos sonhos de esperança e também naqueles desesperados: encarando o desafio de estar juntos. Linhas entrelaçam-se sem ter um ponto focal; o sol é colocado como um círculo imperfeito e assimétrico, símbolo daquela luz plena, total e universal, já chegada e ainda não.

A arte deseja retratar o movimento de uma sociedade de religiosidades, mas sobretudo da humanidade que vive e professa sua fé. Na cidade, na rua, nas casas, no mundo da educação, da saúde, do trabalho... Nessa paisagem, cada indivíduo e cada grupo intervêm com sua bagagem de verdades, tentando relacionar-se com as verdades dos outros, num viável caminho de paz.

Sergio Ricciuto Conte

SUMÁRIO



APRESENTAÇÃO / 9

1 O BRASIL COMO ROTA DE RECEPÇÃO, ELABORAÇÃO E EXPORTAÇÃO DE FLUXOS RELIGIOSOS / 13

Marcelo Camurça

2 RACISMO E IMIGRAÇÃO. Teologias que impulsionam ações antirracistas e acolhimento às pessoas migrantes / 41

Günter Bayerl Padilha

3 A AÇÃO DE JESUS EM TERRAS ESTRANGEIRAS E A CONVIVÊNCIA NA PLURALIDADE RELIGIOSA E MIGRATÓRIA. Estudo de Mc 7,23-37 / 63

Bruno Godofredo Glaab

4 DO DISTANCIAMENTO À PROXIMIDADE DO ESTRANGEIRO, SEGUNDO ALGUMAS TRADIÇÕES BÍBLICAS / 85

Jean Richard Lopes

Boris Agustin Nef Ulloa

5 PROCESSOS MIGRATÓRIOS E O PRINCÍPIO PLURALISTA. As noções de entre-lugar, alteridade e inreligiosação e a dramaticidade das experiências de migração / 105

Claudio de Oliveira Ribeiro

6 A TEOLOGIA DO PLURALISMO RELIGIOSO EM QUESTÃO / 129

Wellington da Silva de Barros

7 PLURALIDADE RELIGIOSA E MIGRAÇÕES. Nexos e desafios / 151

Roberto Marinucci

8 CONVIVÊNCIA RELIGIOSA. Imperativo no caminho da convers[ação] e transformação / 169

Paulo Ueti

9 DO EXCLUSIVISMO AO PLURALISMO. A convivência de religiões num mundo de migrações / 189

Marileda Baggio

10 HOSPITALIDADE, MOBILIDADE HUMANA E CONVIVÊNCIA FRATERNA / 213

Paulo César Nodari

11 MOBILIDADE HUMANA E PLURALISMO RELIGIOSO. Desafios e possibilidades para a convivência / 233

Elias Wolff

Marcelo Villa-Forte de Oliveira

12 DINAMISMO, MOBILIDADE E JUVENTUDES / 251

Rosemary Fernandes da Costa

PERFIL DAS AUTORAS E DOS AUTORES / 271

APRESENTAÇÃO



O marco referencial do enfraquecimento da cultura uniforme – ou predominantemente europeia – foi o evento da modernidade iniciada com a Revolução Francesa e industrial no final do século XVII. Com ela vieram novas correntes filosóficas, teológicas, religiosas, sociológicas, econômicas, culturais; nela foram incorporados novos estilos de vida provocados pela crescente urbanização das grandes e médias cidades. Já havia os barcos a vapor cortando os mares e oceanos, facilitando as migrações e, consequentemente, a mescla de povos, raças, culturas, idiomas, culinárias, religiões, cultos, liturgias, destacando-se o aparecimento das igrejas que vieram da Reforma e as que aderiram a ela, como a Igreja da Inglaterra e as Igrejas nórdicas que também se inseriram em meio a seus conacionais. Durante séculos, o colonialismo europeu estabeleceu-se como norma, e além de opressão, saques, dominação cultural, homogeneização, também provocou espaços de troca, de misturas, de novidades e de reconhecimento da pluralidade como ontológica e fenômeno natural que não pode ser desconhecido.

A invenção da imprensa e do telégrafo encurtavam as distâncias e possibilitavam a internacionalização da modernidade surgida na Europa. Avanços na área da saúde aconteceram, como foi o caso da descoberta de vacinas para inúmeras epidemias. Universidades cresceram com a necessidade de formar profissionais nas áreas administrativas, de negócios e do comércio de manufaturados que, gradativamente, foi ultrapassando fronteiras entre países e continentes. A mecanização na agricultura dissipou comunidades inteiras em áreas rurais do continente europeu, forçando-os a buscar novas terras para cultivo. Houve inúmeras levas de migrantes com

destino a países depopulados, como é o caso do Brasil, Argentina e outros da América Latina e Estados Unidos.

Este modelo econômico imposto pela modernidade nunca retrocedeu, aliás, evoluiu assustadoramente. As migrações, ou a mobilidade de povos, tampouco; ao contrário, aumentou vertiginosamente. As migrações hodiernas se cruzam de norte a sul, do Oriente e Ocidente do planeta. A mobilidade humana carrega com ela as diferentes religiões, ritos, as pluriformas de viver suas crenças e modos de celebrar sua fé, formando um sincretismo religioso aberto ao diálogo e ao respeito, embora com algumas resistências por parte de algumas igrejas e denominações religiosas.

Como não há mais predominância, absolutismos, homogeneidade de uma religião apenas, a pluralidade e o pluralismo religioso se destacam como uma grande possibilidade de integração de migrantes nas comunidades de destino. A realidade atual mostra que a convivência entre várias culturas, religiões e etnias é inevitável e possível, pois basta olhar pela janela das casas, andar nas ruas, nos meios de transportes e praças para perceber que a humanidade está circundada por culturas e religiões plurais, das quais a mobilidade humana é a grande mestra e facilitadora.

Contudo, isso tem gerado muitos (e até sangrentos) conflitos entre pessoas que migram em busca de novas oportunidades e pessoas que sentem perder sua religião e cultura com a chegada de estranhos a seu clã. De outra parte, a humanidade vai se recompondo diante de uma nova ordem mundial marcadamente capitalista liberal e irreversivelmente tecnológica.

A diversidade religiosa é uma realidade indiscutível, fazendo parte dos tecidos sociais expressos nos textos sagrados de muitas religiões, bem como nas tradições orais de vários outros grupos. Essas colchas de retalhos que se nos apresentam nem sempre são acolhidas e manejadas com respeito e escuta ativa. Perspectivas epistemológicas apontam para a fundação de um diálogo e convivências construtoras de resiliência, resistência e transformação para uma *oikoumene* sustentável, justa e próspera.

Este terceiro volume da Série *Ecumene* deseja colaborar para essa jornada de diálogos, esclarecimentos, significados, provocações e práticas mútuas de acolhimento, protagonismo e

ativismo político, religioso e sociocultural que sejam relevantes para outros mundos possíveis. A partir da contribuição de homens e mulheres, pesquisadores e pesquisadoras imbuídos de sua fé, de seus compromissos com as igrejas – desde uma perspectiva teológica –, com rigor científico e, ao mesmo tempo, didático, espera-se que este volume possa ser usado em cursos de formação no âmbito eclesial e extra eclesial a fim de fortalecer o trabalho social e pastoral.

O foco dos artigos se direciona dentro do grande tema *Convivendo na pluralidade religiosa e migratória: caminhos possíveis*. E é no intuito de promover inclusões eclesiais, pastorais e sociais que o tema das migrações, com suas pluralidades religiosas e o sonho de convivências harmoniosas, perpassam todos os capítulos do livro. Leitores e leitoras verão que, desde os primeiros capítulos, o foco é bíblico-teológico. Em suas travessias os migrantes enfrentam penúrias, mas sonham com futuros melhores, dada a confiança em seu Deus. Outrora, como hoje, Deus caminha passo a passo com seu povo – fio condutor desde as tradições bíblicas – até a vida de Jesus de Nazaré, com seus incontestáveis gestos de acolhida e hospitalidade com estrangeiros.

As palavras que norteiam os oito capítulos seguintes são: *inclusão* e *exclusão*, retomando a vida e ações das religiões e igrejas, sobretudo a Católica Romana que, por ser a dominante, agia de forma a excluir as demais. Mas graças a ação do Espírito Santo, que age em todas as partes, grandes autores surgiram desde o final do século XIX, dando início a uma nova linguagem inclusiva e de respeito a todas as religiões. Esse período teve seu florescer na Europa, por ser um continente que enviou e também recebe inúmeros migrantes. Esta linha de pensamento cresceu e se aprofundou nos períodos pré e pós Concílio Vaticano II, entre cristão e não cristãos, fazendo com que as divisões religiosas fossem vistas como uma oportunidade e não um problema; para cumprir, desde a perspectiva cristã, o desejo e pedido de Jesus que “todos sejam UM...” (Jo 17,21).

Outros termos fortes que se sobressaem nos capítulos são a *hospitalidade* e a *convivência*. Os/as autoras destacam que o mundo das migrações permite a interação das culturas, idiomas

e outros bens humanos e, conseqüentemente, a maior abertura a convivências humanas possíveis, harmoniosas, respeitadas e florescentes.

Os artigos oferecem às pessoas que irão se juntar nesta jornada de leitura a oportunidade para reflexão e mudanças, novas janelas e vielas para continuar caminhando na defesa da *oikoumene*, numa nova ordem, boa e bela, pois o próprio Deus viu que “era muito bom...” (cf. Gn 1,31), onde possamos discordar bem e continuar nosso caminho de reconciliação e convivência no amor e na generosidade que é graça de Deus, abundante e revolucionária.

BENÇÃO

(atribuída a São Francisco)

Que Deus nos abençoe com desconforto com as respostas fáceis, meias verdades e relacionamentos superficiais, para que possamos viver no fundo de nossos corações...

Que Deus nos abençoe com indignação por causa da injustiça, da opressão e da exploração das pessoas, para que possamos trabalhar pela justiça, liberdade e paz...

Que Deus nos abençoe com as lágrimas derramadas por aqueles que sofrem de dor, rejeição, fome e guerra, para que possamos estender nossas mãos para confortá-los e transformar sua dor em alegria...

E que Deus nos abençoe com uma dose de falta de juízo para acreditar que podemos fazer a diferença neste mundo, para que possamos fazer o que outros dizem não poder ser feito, para trazer justiça e bondade a todos os nossos filhos e aos pobres...

Marileda Baggio

Paulo Ueti

Organizadores da obra

1



O BRASIL COMO ROTA DE RECEPÇÃO, ELABORAÇÃO E EXPORTAÇÃO DE FLUXOS RELIGIOSOS

Marcelo Camurça

Para Dilip Loundo por sua inestimável contribuição na reflexão sobre o diálogo “sul-sul” global (Brasil-Índia) no campo da religião¹

Introdução²

A pujança em termos de diversidade religiosa, tão característica do modo de crer dos brasileiros, foi produzida no país na interface com o *exterior*. Este fenômeno atraiu a atenção de pesquisadores

¹ Dilip Loundo nasceu em Goa na Índia, fez sua formação universitária nas universidades brasileiras (UFRJ, UERJ), seu doutorado em Filosofia Indiana na Universidade de Mumbai e seu pós-doutorado na Karnataka Sanskrit University, em Bangalore. É docente na Universidade Federal de Juiz de Fora/MG onde leciona no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Foi organizador junto com Michel Misse da obra “Diálogos Tropicais: Brasil e Índia” e tem se dedicado à reflexão sobre as relações entre os dois hemisférios do “sul” do mundo em contexto “decolonial”. Recebeu recentemente do governo da Índia o prêmio “Overseas Indian Honour Award” pelos serviços prestados na difusão da cultura da Índia no exterior, no caso, pela relação com o Brasil.

² Este capítulo teve como formato original a palestra proferida nos Laboratórios do Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHS) da UERJ: o Centro de Memória da Imigração da Ilha das Flores, coordenado por Luiz Reznik e o Laboratório Interdisciplinar das Religiões e Movimentos Migratórios (Lärm) coordenado por Joana Bahia.

estrangeiros como Roger Bastide que o registrou em sua obra (1971, 1978). Do ponto de vista do autor, isto foi possível a partir das relações entre a África e o Brasil, através do que ele chamou de “interpenetração de civilizações” (1971).

Na verdade, esses contatos e interpenetrações culturais, simbólicas e religiosas, iniciaram-se na origem do Brasil, devido ao fato colonial da conquista que engendrou uma política de ocupação populacional destas *terras brasilis*. Ocupação essa que se desdobrou ao longo dos períodos imperial e republicano. Portanto, o panorama religioso encontrado no Brasil se encontra estreitamente relacionado com os fenômenos sociais, históricos, culturais e geopolíticos que são as *migrações*. E, em seguida, sua dinâmica em tempos contemporâneos de conexões num espaço globalizado atende pelo nome de *transnacionalização*.

O enfoque desenvolvido neste capítulo assume, então, uma feição panorâmica contemplando estes dois movimentos de imigração e emigração religiosa que se cruzam, tendo o Brasil como eixo. Na reflexão que realizo neste capítulo, o Brasil é tomado como ponto de recepção das religiões exógenas que chegaram junto com as migrações e que influenciam na formação do seu *campo religioso* (Bourdieu, 2007; Sanchis, 1997, 1998). Nosso país é também percebido como ponto de transformação destas religiões externas em um processo de hibridismo e sincretismo praticado internamente. E, por fim, é considerado como ponto de partida de religiões configuradas em solo brasileiro para diversos países e continentes, como América Latina, Europa, EUA, Ásia e África.

O texto, de fato, apresenta algumas lacunas no que diz respeito a exemplos empíricos, como o caso da formação das religiões afro-brasileiras no país, através da migração forçada da diáspora da escravidão (Gilroy, 1993; Bastide, 1971, 1978) e o do fluxo transnacional do pentecostalismo a partir do Brasil para o mundo (Oro, Corten, Dozon, 2003; Rivera, Rodrigues, Moraes Júnior, 2020). No entanto, ambas as religiões aparecem contempladas em outras perspectivas: a primeira como agente ativo irradiador de práticas e cosmologias religiosas do Brasil para o exterior (Frigerio, 1990, 1997; Carozzi 1991; Carozzi, Frigerio, 1997; Oro, 1994, 1997) e a segunda tendo papel decisivo nas dinâmicas que operam

no campo religioso brasileiro (Sanchis, 1995a, 1995b, 1997, 1998). Na impossibilidade de citar todas as religiões que participam destes circuitos a partir da referência do Brasil, destaco, contudo, as tendências e modalidades que as compõem no seu deslocar pelos recantos mais diferenciados de forma real ou virtual.

Trabalhos anteriores a este capítulo que ora apresento enfatizaram o lugar do Brasil como *locus* que é perpassado por (e de onde partem) correntes religiosas para os mais diversos recantos do mundo.³ Aqui, a particularidade em relação a esses trabalhos anteriores se dá na perspectiva que adoto, a de articular ambos os temas: migrações e transnacionalizações à questão religiosa no Brasil numa abordagem cronológica e histórica que busca contextualizar cada uma destas fases em suas transformações.

Tomo as noções de migração e transnacionalização articuladas ao fenômeno religioso da seguinte maneira: migração como o deslocamento de populações onde se assiste à recolocação das religiões destes migrantes nas zonas de destino visando manter um sentido de pertença comunitária nestes grupos de indivíduos desenraizados e estabelecendo porosidades com as realidades locais. Transnacionalização como o desenraizamento de práticas, atores, símbolos dos seus contextos particulares e sua colocação nas redes de circulação transnacionais e circuitos de mídia, internet e ciberespaço que aceleram sua circulação e consumo em redes (De La Torre, 2009). Os fluxos, como os condutos e as dinâmicas que produzem as desterritorializações e novas reterritorializações, seus agentes e materiais, questionando a ideia de uma cultura pura vinculada a um território particular e também a de um mundo homogêneo marcado por um único padrão globalizado (De la Torre, 2014; Capone, 1999).

Estou ciente que este meu texto trabalha com um recorte, uma amostra, sem conseguir cobrir todas as religiões que aportaram ao

³ Cf. “Transnacionalização Religiosa: Fluxos e redes” organizado por Ari Oro, Carlos Steil e João Rickli (2012); “A diáspora das religiões brasileiras” de Cristina Rocha e Manuel Vásquez (2013, 2016); “*Global Trajectories of Brazilian Religion Lusospheres*” organizado por Joana Bahia, Martijn Oosterbaan, Linda Van de Kamp (2020) e o dossiê “*Perspectives nouvelles autour de la mondialisation du champ religieux brésilien/ New perspectives on the globalization of the Brazilian religious field*”, organizado por Cristina Rocha e Cristina Castro (2021).

Brasil e que a partir deste país se deslocam para o mundo, seja por meio das migrações, seja pelas transnacionalizações. No entanto, o que quero indicar como tendência que atravessa as religiões empíricas que apresento e as que não figuram no capítulo, é o fato de que a experiência do Brasil, tanto como ponto de chegada quanto como de partida, opera nestas religiões características de criatividade, de amoldamento, porosidades e transformações com as realidades com que se deparam.

1 Brasil como ponto de recepção de imigração e suas religiões

Desde o período colonial o Brasil recebeu influências religiosas (simbólico-culturais) da Europa e África: colonizadores portugueses, missionários católicos e africanos escravizados migraram junto com seus imaginários, práticas, objetos e rituais. Já na sua gênese o catolicismo colonial foi hibridizado com religiões africanas e ameríndias. Aqui se produziu um sincretismo num encontro sincrônico entre as culturas religiosas: a dominante (católico-portuguesa) e as subalternizadas (africanas e indígenas). Enfim, todas estas desterritorializadas de seu contexto de origem e projetadas na imensidão descampada de um Brasil continental, disponíveis, portanto, a toda sorte de mútuas influências, a despeito da dominação exercida pela primeira às demais (Sanchis, 1995a, 1995b, 1997, 1998).

A partir do século XIX, ocorreram outros importantes fluxos migratórios para o Brasil, trazendo com estes, sua visão de mundo, cultura em geral e cultura religiosa. Foram eles italianos, alemães, espanhóis, poloneses, japoneses e sírio-libaneses. Muitos grupos vieram dentro de um projeto de eugenia de “embranquecer” nossa população e, no caso de outros, como japoneses e sírio-libaneses, como mão de obra especializada para a agricultura exportadora e indústria nascente (Rocha, Castro, 2021).

Esses imigrantes trouxeram embutida na sua cultura e imaginário, práticas e crenças religiosas: o catolicismo popular lusitano, o protestantismo chamado de imigração e de missão e o pentecostalismo vindos da Europa e dos EUA, o espiritismo vindo

da França, o budismo e suas derivações com a imigração japonesa e o islamismo com a migração dos países árabes.

1.1 Distintas migrações e consequente diversidade religiosa que aporta ao Brasil

Articulado ao projeto colonial português a partir do século XVI, o chamado catolicismo lusitano assumirá a feição predominantemente *leiga* e *social*. O caráter *leigo* é explicado pela escassez do clero no interior rural do Brasil colonial fazendo com que as populações de colonos organizassem por si mesmas – com os instrumentos de sua catolicidade medieval proveniente de Portugal – suas crenças e devoções. Se estruturaram em irmandades e confrarias leigas onde o fiel se dirige diretamente ao *Santo* protetor dispensando a mediação clerical. O caráter *social*, por sua vez, se expressa numa sociabilidade entretecida pelos colonos que, dispersos em sesmarias e lotes distantes uns dos outros, escolhem a vila como ponto de convergência desta malha de sociabilidade religiosa, esta tornando-se o cenário de suas devoções sociais tanto numa vertente festiva (Natal, Festa do Padroeiro e as festas juninas) quanto numa vertente penitencial (Semana Santa) (Antoniuzzi, 1989). Este modelo de religiosidade é marcado pela demanda de *proteção* ao Santo que os apadrinha e defende dos perigos e adversidades existentes na terra inóspita e selvagem.

Por sua vez, o protestantismo de imigração surge no Brasil a partir de 1824 através da chegada principalmente de colonos alemães de origem luterana e súditos ingleses de origem anglicana, mas também de holandeses, suíços e escandinavos: luteranos, congregacionais, batistas e menonitas (anabatistas históricos). No caso da imigração mais representativa, a dos luteranos alemães, estes viviam em isolamento geográfico, étnico e linguístico. Por não se encontrarem monitorados pela constância de missões estrangeiras, notadamente as norte-americanas, como foi o caso das “igrejas de missão”, lograram no decorrer dos anos realizar uma aculturação paulatina na cultura brasileira (Mendonça, 1989).

Já o protestantismo de missão, inicia-se a partir de 1835, ganhando impulso em 1870 com a proliferação das missões

norte-americanas de metodistas, presbiterianos e batistas. Estas, através das “sociedades bíblicas”, visavam a difusão da Bíblia e a organização das “escolas dominicais” para o estudo do Evangelho. Patrocinado por funcionários do governo dos EUA no Brasil na esteira do proselitismo do modelo norte-americano do “progresso anglo-saxão e protestante” como quinta-essência do padrão civilizacional, buscaram através da fundação de Escolas Americanas e do seu processo pedagógico atingir uma elite nativa e criar uma mentalidade religiosa associada à ideia de progresso e de sucesso profissional (Mafra, 2001; Mesquida, 1994).

As primeiras igrejas pentecostais que chegam ao Brasil pouco tempo depois de seu surgimento nos EUA, foram trazidas pelas mãos de missionários suecos que aportam no Pará em 1911 e de um italiano, Luigi Francescon, que desembarca em São Paulo em 1910. Aqui, também pelo seu caráter de informalidade, alcançam as camadas mais pobres e iletradas dos nortistas, nordestinos e operários imigrantes italianos. Esta adesão ao pentecostalismo pelos segmentos pobres da sociedade brasileira funcionou para esses como um sistema de negação e compensação à sociedade excludente. A vida comunitária na igreja substitui a sua exclusão da sociedade, considerada por eles “lugar do pecado”. O crescimento do pentecostalismo no país se deu a partir dos anos 1950 quando cumprem uma função de ajustamento social para os contingentes do meio rural que migraram para as cidades no contexto de urbanização e industrialização do país. Os grupos pentecostais socializam os indivíduos desenraizados fornecendo a eles valores e certeza de salvação, conforto e cura, na nova comunidade “de eleitos”. Em troca, exigem destes conversos uma postura rígida de rejeição ao mundo: vestimenta recatada, proibição de bebida alcóolica, do fumo, da dança, do futebol e do carnaval, símbolos inclusivos da cultura nacional. Entretanto, nos anos 1980, o pentecostalismo eclode enquanto fenômeno de massa, radicalizando características de suas igrejas mais antigas: êxtase, cura, exorcismo, proselitismo, mas rompendo com uma postura ascética e reclusa em relação à sociedade. Essas transformações o reconfiguram como *neopentecostalismo*, do qual a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) é a sua expressão mais acabada. Este novo pentecostalismo se centra na “guerra espiritual” contra o

demônio e no exorcismo como forma de libertação deste; na “cura divina”, libertação de doenças causadas pelas hostes demoníacas e pela “Teologia da Prosperidade” que garante o direito do indivíduo de “tomar posse” e fruir dos bens materiais e terrenos que Deus destinou a seus filhos. São igrejas que lidam bem com o dinheiro e com o “estar no mundo”, como um processo de tomar do demônio todas essas benesses que Deus assegura à humanidade.

O espiritismo chega ao Brasil no século XIX, no bojo da intensa influência cultural que a França exercia no país. Trazido por comerciantes, professores, jornalistas franceses, a prática das reuniões para a comunicação com os espíritos dos mortos, assim como as primeiras publicações da nova doutrina, ficou circunscrita inicialmente ao meio francês. A partir deste núcleo inicial de cidadãos franceses o espiritismo se propaga para uma elite brasileira que buscava seu modelo de identidade na modernidade europeia (Camurça, 1998, 2022). A doutrina espírita, através da sua reivindicada filosofia racional do transcendente e das ditas evidências científicas da mediunidade, oferecia um grau de plausibilidade e satisfação intelectual para o vazio das interrogações e crises existenciais e transcendentais que afligiam indivíduos das classes médias urbanas brasileiras. Esta doutrina articula racionalismo, ética, experimentações “científicas” com mística e espiritualidade, de uma forma complementar, numa tríade “filosófica, científica e religiosa”. Seu modelo organizativo, distinto do templo e igreja, é baseado em grupos organizados nos moldes de clubes e sociedades, à maneira dos movimentos civis do fim do século – abolicionistas, maçons, republicanos – aglutinou intelectuais e profissionais liberais interessados num credo racionalizado (Camurça, 1988, 2020).

No caso do Islamismo no Brasil, esse se encontrou, na maioria das vezes, circunscrito aos imigrantes árabes e tipificado como “religião quase étnica”, embora na atualidade já comecem a despontar e consolidar conversões entre brasileiros não-descendentes destes imigrantes (Mariz, Perez, 2006). Como desdobramento disso, verifica-se, então, um fenômeno de tensão entre muçulmanos de ascendência árabe e os novos convertidos brasileiros que reflete apropriações distintas do Islã (Mariz, Peres,

2006). Para as colônias de árabes imigrados não há intenção de atrair fiéis de fora da comunidade original quando a religião funciona mais como identidade sociocultural; ao passo que para os conversos brasileiros as marcações de adesão religiosa, como o uso do véu pelas mulheres, são assumidas com radicalidade e é este o segmento que mais se empenha com o proselitismo do Corão (Mariz, Peres, 2006).

1.2 Implicações positivas modernizantes e negativas elitistas normatizadoras das religiões migrantes na formação do campo religioso brasileiro

Este novo comportamento e conduta na prática religiosa trazido por imigrantes gerou nas frações da população brasileira atingidas pelo seu alcance alguma quebra de mentalidade em relação ao catolicismo conservador hegemônico na sociedade.

No caso dos convertidos no Rio de Janeiro ao presbiterianismo da missão de Ashbel Simonton, estes, na maioria uma população trabalhadora e muitos ex-escravizados, encontraram nestas igrejas o reconhecimento de sua dignidade. Tinham direito de assento nos bancos da igreja durante o culto, ao passo que quando frequentaram missas católicas tinham de ficar de pé atrás das famílias da elite branca. Também nesta igreja tiveram cursos de alfabetização para poder ler a Bíblia e obter conhecimento direto da “palavra de Deus” (Mafra, 2001). No que diz respeito aos espíritas, estes apareciam afinados ao ideário liberal do Estado laico, abraçando o projeto do registro civil, casamento civil, laicização do ensino em oposição à hegemonia do projeto católico de estar fundido no Estado. Espíritas, junto com protestantes e maçons, possuíam uma plataforma comum: “direito de culto [...] contra a falta de liberdade religiosa, contra o ensino religioso nas escolas públicas, contra a entronização de imagens [de Santos e da Virgem] nas casas legislativas ou em repartições públicas” (Dreher, 1984, p. 110-112).

Mas também estas mudanças de conduta religiosas provindas das correntes religiosas migratórias da Europa e EUA foram impostas “de cima para baixo”, a partir de uma normatização moralizadora,

purificadora das costumeiras práticas religiosas populares sincréticas festivas e corporalizadas: danças, folguedos, etc. Estou me referindo ao anterior catolicismo popular formado na colônia, como a religião “afetizada” mencionada por Gilberto Freyre, onde mulheres se esfregavam na imagem de São Gonçalo do Amarante para conseguir casamento (Vainfas, Souza, 2000, p. 36).

De igual maneira, ocorreu no catolicismo uma europeização moralizadora de suas formas populares através da presença das congregações de padres europeus (holandeses, franceses, alemães, poloneses) introduzindo a orientação tridentina: da prática sacramental (confissão e comunhão) e da orientação moral rigorista. Trago como exemplo, o caso das chamadas Santas Missões promovidas pela Congregação dos Redentoristas holandeses, que tinham como finalidade última a conversão das populações rurais envolvidas nas práticas do catolicismo popular, para uma vida sacramental. Seu êxito media-se pelo número de casamentos regularizados, confissões, comunhões ministradas, conversões e abjurações de condutas julgadas pecaminosas obtidas na população missionada (Azzi, 2000; Wernet, 1995).

No caso do presbiterianismo de missão, os convertidos brasileiros passavam por um rígido sistema de controle sobre a moral sexual como busca de “santificação” e evitação do “escândalo”. Casais que cometeram o pretenso pecado de “fornicação antinupcial” eram submetidos a uma confissão pública diante da igreja (Mafra, 2001, p. 24-25).

Importante dizer ainda que o fluxo migratório branco europeu ou norte-americano que aportou no Brasil tinha a ideia de difundir um padrão civilizatório eurocêntrico e anglo-saxão através de sua cultura, inclusive a religiosa. A presença norte-americana na sociedade brasileira por missionários presbiterianos, metodistas e batistas se expressava dentro de um projeto baseado na mentalidade do “destino manifesto” onde a missão de expandir o protestantismo significava igualmente a de expandir o modelo civilizacional norte-americano para o mundo (Mendonça, 1989). A terminologia empregada por essa missão era “guerreira”, consideravam-se “soldados de Cristo”, chamavam suas escolas confessionais de “fortalezas” que funcionavam como pontos para “ocupar a terra”

e conquistar o país para Jesus Cristo (Mesquida, 1994, p. 131). A estratégia missionária visava penetrar na sociedade brasileira para provocar mudanças na mentalidade e cultura nacionais na direção de um sistema de valores e ética europeu e norte-americano considerado superior (Mesquida, 1994, p. 131).

No caso da imigração alemã no sul do país, a postura foi mais de enquistamento e preservação dos seus costumes do que de imposição dos seus valores civilizatórios aos brasileiros. Mas esse distanciamento visava não se misturar com uma cultura considerada subalterna. No caso deste processo migratório, a *religião* é apontada ao lado da *escola* e da *imprensa* como fator de perpetuação de valores originais considerados essenciais (Willems, 1980, p. 145). Veio do clero luterano a oposição aos casamentos interétnicos a defesa intransigente do culto em língua alemã e, quanto a função do pastor protestante, além da divulgação do evangelho, incluía também, a difusão do próprio idioma alemão e outros elementos da chamada germanidade (Willems, 1980).

No entanto, no que diz respeito à imigração alemã dos pomeranos no estado do Espírito Santo, a despeito desta ter gerado uma marcada identidade na configuração de “teuto-brasileiros” do ponto de vista étnico-cultural, pode-se constatar não um afastamento, mas uma afinidade com as práticas da religiosidade popular brasileira. Esta se dava nas práticas mágicas para o enfrentamento de situações do cotidiano, como cura de doenças, destino das colheitas, etc., e também a atribuição de bruxaria como explicativa dos infortúnios (Bahia, 2011).

Semelhante é o que acontece com os pentecostalismos e neopentecostalismos provenientes das experiências extáticas dos EUA, que aqui se “abrasileiraram”. O sucesso que estes obtêm na população brasileira, advém desta sua propensão em conciliar identidade exclusivista com afinidade em relação às formas sincréticas da religiosidade brasileira. Às práticas destes grupos neopentecostais de identidade exclusiva, intolerante e discriminatória em relação as outras religiões existentes no Brasil, somam-se *incorporações* destas mesmas crenças que eles rejeitam. Seu repúdio ao candomblé, umbanda e espiritismo kardecista,

implica ao mesmo tempo em negação, mas também, incorporação das crenças destas religiões.

Sanchis ressalta o “reencontro” do chamado neopentecostalismo – do qual a Universal do Reino de Deus é a expressão máxima – com a “tradição brasileira do catolicismo popular” através da escolha por esta igreja de “processos de intensa ritualização [...] senão de ‘sacramentos’ pelo menos de sacramentais múltiplos, [...] como o sal grosso, o óleo, a água” (Sanchis, 1997, p. 109). No que tange a relação com as religiões afro-brasileiras rejeitadas, mas sempre presentes no imaginário neopentecostal; ele chama atenção para como “o terreiro é reconstituído no interior mesmo do culto pentecostal, quando Exus e Pombas Giras são adorcizados para serem triunfalmente exorcizados. É o mesmo universo [...] que parece agora ser assumido [...], *numa apropriação com inversão de sentido*” (Sanchis, 1997, p. 109). Fenômeno que leva Ari Oro a classificar jocosamente a Universal do Reino de Deus como “uma igreja “neopentecostal macumbeira” (2007, p. 46).

1.3 Fluxo migratório religioso para o Brasil como indutor do pluralismo religioso

Outra consequência dessa presença religiosa pela imigração foi a pluralização religiosa e a constituição de um panorama religioso mais diversificado no Brasil, o que foi conquistado paulatinamente em relação ao monopólio católico. Mas isto não sem um custo de tensão e conflitos, onde o catolicismo hegemônico moveu uma campanha de perseguição contra as novas religiões, enquanto suas concorrentes. Os conflitos com os metodistas remontam ao final do século XIX, quando da chegada das primeiras missões, em maio de 1884, ainda na vigência do *Catolicismo de Padroado*. Nesta época, instigada pelo clero local, a população católica apedrejou pregadores protestantes nas ruas das cidades brasileiras, assim como seus locais de culto (Azzi, 2000). No caso do espiritismo a Pastoral Coletiva de Bispos da região sul de 1904, assim como a Carta Pastoral de D. Fernando Tadei, datada de 1931, imputa ao credo espírita ser uma doutrina contraditória às Sagradas Escrituras, relacionando as penas para aqueles que incidissem na

“heresia” espírita: não podiam ser padrinhos de crisma e batismo, não podiam receber sacramentos, não tinham direito à missa de sufrágio, nem qualquer outro ofício fúnebre, eram privados de sepultura eclesiástica e sofriam a pena de excomunhão (Camurça, 2000).

Porém, foi apenas com a notável expansão do pentecostalismo no país a partir dos anos 1970 e 1980 que a situação de ocultação da pluralidade religiosa, encoberta pelo imaginário católico fornecido pela Igreja, é questionada na perspectiva da diferenciação e do antagonismo (Montero, 2013, p. 23). Os evangélicos pentecostais, através de sua presença proselitista, buscando conversão e adesões de caráter exclusivista, instauraram, de uma vez por todas, a dinâmica concorrencial no panorama religioso no Brasil. Com a presença evangélica pentecostal a associação natural entre catolicismo e “nacionalidade” é rompida por uma nova modalidade de ser brasileiro e de ser cristão (Mariano, 2011).

Sanchis indica que é através das correntes evangélico-pentecostais que a ideia de conversão pessoal, movida pela “opção de fé de cada um”, chega às amplas camadas da população, com a qual cada indivíduo alcança a condição de “salvo” (Sanchis, 1997, p. 108). Ou seja, estes movimentos religiosos introduzem uma ética de salvação em lugar da noção de *proteção* da religiosidade média dos brasileiros. Começa a prevalecer como prática religiosa a escolha pessoal movida pela fé e uma identidade religiosa baseada numa crença produto de uma escolha pessoal e não num seguimento da tradição.

Outra característica que leva à diferenciação entre as religiões no panorama religioso brasileiro se dá no embate travado pelos pentecostais com as outras religiões, consideradas por eles demoníacas. A atitude de acusação e intolerância às demais religiões e religiosidades (afro-brasileiras, kardecismo, esoterismos) redundava em clivagens e competições, inaugurando no cenário religioso brasileiro uma nova forma de convivência – distinta daquela tradicional do sincretismo de “empréstimos mútuos” – agora dentro do modelo concorrencial do *mercado religioso*.

Na contemporaneidade, como desdobramento das crises econômico-sociais que em 1980/1990 atingiram o Brasil, começa-

se a observar um fenômeno de êxodo de segmentos da população em direção aos EUA, Europa e para alguns lugares da Ásia, como o Japão. Estas comunidades de brasileiros no exterior se mantêm ligadas ao país por laços familiares, através do envio da ajuda financeira às famílias e de um fluxo de ida-e-vinda entre o país de origem, o Brasil e os países de acolhida. Estas comunidades carregam consigo suas práticas religiosas que vão ser estudadas em pesquisas como a de José Cláudio Souza Alves e Lúcia Ribeiro sobre brasileiros no sul da Flórida (2002, p. 65-90), a de André Bezerra Paes sobre batistas brasileiros no Canadá (2020, p. 144-182) e a de Kelly Lopes Nascimento sobre evangélicos brasileiros em Orlando nos EUA (2020, p. 183-202).

2 Brasil como ponto de irradiação de expansões de religiões afro-brasileiras: cruzando fronteiras para a América do Sul

No fim do século XX, um impulso expansionista levará as religiões afro-brasileiras a cruzarem suas fronteiras, para novas mestiçagens culturais e simbólicas com os povos da região platina – com semelhanças e diferenças daquelas que se operaram anteriormente entre os cultos africanos em contexto de escravidão com a cultura católica colonial.

As pesquisas dos antropólogos Alejandro Frigerio (1990, 1997) e Maria Júlia Carozzi (1991), Carozzi e Frigerio (1997) e Ari Pedro Oro (1994, 1997) examinaram o fenômeno do trânsito destas religiões do Brasil em direção aos países do Cone Sul da América Latina e sua consequente recepção, acomodação, impasses e rejeições.

Através dos estudos destes autores podem ser identificadas estratégias de “inculturação” das religiões afro-brasileiras nos países receptores do sul da América, como o estabelecimento de conexões entre os conteúdos destas religiões e os valores das sociedades onde elas se inserem e o fato de potencializarem e publicizarem um reencantamento religioso sufocado pela cultura oficial laica destes países onde as religiões afro-brasileiras aportam.

Tentando um mapeamento desta difusão religiosa temos que o Uruguai e a Argentina foram os países preferenciais para onde, a partir do Brasil, estas religiões se espalharam.

No Uruguai, no caso da Umbanda, a penetração se deu através das cidades rio-grandenses de fronteira Quaraí e Livramento, já em 1942. Os anos 1960 assistiram um avanço inicial neste país, mas nos anos 1970 foi que se deu um *boom* de crescimento através de idas de pais e mães de santo de Porto Alegre ou das vindas de adeptos uruguaios à capital rio-grandense para se iniciarem no Batuque e Nação (Pi Hugarte, 1989). Na década de 1980 se deu a consolidação da religião em Montevideu e, já em 1985, constata-se na cidade a existência de cerca de 700 casas de culto. Na Argentina, a entrada se dá nos anos 1960 por meio de argentinas como Mãe Nélida de Oxum, que fez sua iniciação em Porto Alegre e Livramento e funda seu terreiro em 1966 em seu país natal (Frigerio, 1997). Nos anos 1970, filhos de santo iniciados em Porto Alegre abrem casas em Buenos Aires recebendo seus pais de santo para visitas e iniciações de outros adeptos (Frigerio, 1997). Com o retorno da democracia na segunda metade dos 1980 houve um *boom* dessas religiões, chegando-se a quase 100 casas com existência legalizada, número que dobra e triplica nos anos seguintes alcançando no final dos 1990 as 450 casas inscritas no Registro Nacional dos Cultos não Católicos (Frigerio, 1997).

Alejandro Frigerio busca refletir sobre as implicações que a passagem de uma religião de um contexto nacional/cultural para outro redundava no seu próprio perfil e de seus novos membros, assim como em relação à sociedade receptora. Isto se dá através da busca por *estabelecimento de pontes* entre os sistemas de crença/valores presentes nas sociedades receptoras e aqueles da religião que transita (1997, p. 153). Ele constata um forte esforço das religiões afro-brasileiras em estabelecer pontes com os valores/tradições da sociedade argentina onde se inserem (1997, p. 153-159). Para Frigerio, Umbanda e Candomblé – o segundo também conhecido como “Africanismo” na sociedade argentina – são indicadores *complementares* de um mesmo processo religioso, onde a Umbanda muitas vezes funciona como uma etapa inicial para a consolidação do Candomblé/Africanismo. Este é considerado

pelos adeptos como detentor de uma dimensão mais profunda por possuir mais tradição e mais densidade espiritual.

O processo de equivalência entre religiões afro-brasileiras e sociedade argentina no *nível macro* se dá através da busca por estratégias de acomodação com esta sociedade em duas direções: enfatizando no que diz respeito à Umbanda, o seu caráter de *religião* – distinto de ideias preconceituosas que a via como “seita mágica” e “sacrificadores de animais” – e, no que tange ao Candomblé/Africanismo, enfatizando sua identificação com as grandes *tradições* religiosas do mundo (Frigerio, 1997, p. 165).

Ainda segundo Frigerio (1997), na primeira direção se destaca um esforço para dar visibilidade à Umbanda através de eventos públicos nos meios de comunicação nacionais onde ressaltam seu caráter de *religião*: monoteísmo, corpo doutrinal, ritual, hierarquia sacerdotal. Diante de uma imagem pejorativa na sociedade argentina de “sacrificadores de animais”, esta opõe suas práticas de caridade aos necessitados. Numa segunda direção, valorizam o Candomblé/Africanismo pelo seu aspecto cultural, proveniente do patrimônio ancestral, étnico e religioso que veio da África. Por meio de contatos com as embaixadas de países africanos e realização de eventos, procuram ressaltar os aspectos culturais que demonstram a origem africana destes grupos religiosos, como o Simpósio Argentino de Cultura Africana em 1992, o Congresso Nacional de Cultura e Religião Africanista em 1993, o Seminário de Religião Yoruba em 1994 e a Mostra de Artesanato e Folclore Afro-americanos em 1995. Através deles, buscam se mostrar como porta vozes de uma das vertentes culturais argentinas negadas pela cultura hegemônica oficial.

Para Ari Pedro Oro (1994, p. 61-70) a difusão das religiões afro-brasileiras para os países do Prata se deu como processo “natural” de expansão não obedecendo a um plano institucional de conversão como o que ocorreu com as igrejas neopentecostais. A causa provável dessa expansão seria a própria circunstância cultural de uma situação de *fronteira* em regiões culturalmente permeáveis.

Pode-se observar que no seu argumento sobressaem-se dois eixos por onde vai desenvolver suas hipóteses acerca da expansão:

o de uma “razão utilitária”, que explicaria as razões desse deslocamento no “mercado religioso” através da competição inter-religiosa para angariar adeptos, e de uma “razão simbólica” pela oferta de sentido e identificação que essas religiões produzem em grupos urbanos nacionais subalternos e em estado de anomia.

No que tange ao argumento de “razão utilitária”, Ari Oro (1994, p. 63-64) sugere que a expansão se deu para estes países através da implantação de um “mercado de bens simbólicos” aliado a uma necessidade de legitimação destas religiões diante dos preconceitos assacados contra ela nos países onde elas penetravam. Estratégia esta que recorreu a um método institucional-legal de registros formais como forma de obtenção de legalidade. Perante as autoridades locais argentinas e uruguaias, a nova religião apresenta documentos conferidos pelas Federações Gaúchas de Religiões Afro-brasileiras.

Concluída sua iniciação religiosa no Brasil, os novos “pais” e “mães de santo” uruguaios e argentinos pleiteiam uma autorização junto às Federações das Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para abrir terreiros nos seus respectivos países. Autorizações estas que funcionam como autênticos passaportes para a legalização de suas atividades religiosas perante às autoridades de seus países de origem (Oro, 1994, p. 64). Gradualmente a utilização dos documentos fornecidos pelas federações brasileiras diminui em virtude do surgimento de federações próprias nos países platinos que passam a zelar pelos interesses da religião, elas mesmas expedindo documentação similar (Oro, 1994, p. 65).

Para Oro, outra consequência da “razão prática” da expansão das religiões afro-brasileiras para os países do Prata foram as tensões que se deram em torno do aspecto mercantil do culto, envolvendo recursos para obtenção de objetos, comidas, bens e animais empregados nos rituais, preço das consultas para jogo de búzios, viagens de pais de santo brasileiros para fazer nos países platinos, trabalhos cobrados em dólar. Tudo isso resultou em acusações dos umbandistas platinos a pais de santo brasileiros de “fazer religião como forma de ganhar dinheiro” (1994, p. 66).

Deriva-se daí um “movimento visando não enfatizar a origem brasileira da religião”, situando a Umbanda como um processo mais amplo de miscigenação étnica cultural de caráter latino-americano e não apenas brasileiro, reelaborado a partir da matriz africana (Oro, 1994, p. 66). Este movimento não anula o reconhecimento do poder e saber religioso dos seus mestres brasileiros, pais de santo com quem se iniciaram. Aqueles a quem as lideranças umbandistas uruguaias e argentinas desqualificam são os pais de santo brasileiros equivalentes a eles, seus competidores diretos (Oro, 1994, p. 67). Isto, contudo, não eliminou para muitos líderes das religiões afro-brasileiras nos países platinos a influência do Brasil como um lugar legítimo de saber e tradição (Oro, 1994, p. 65).

No que diz respeito ao argumento da “razão simbólica”, Ari Oro sugere como causa da expansão o seu aspecto de encantamento ao engendrar uma interpretação sacralizada do homem para suas crises cotidianas e situações de êxitos, realizações e fracassos (1994, p. 68). Ele assume o argumento de Carozzi (1991) das religiões afroamericanas constituindo-se como um *marco institucional*, para onde convergem o encantamento (magia, misticismo) difuso e existente no nível doméstico, não organizado das práticas populares na Argentina e Uruguai. Estas funcionam também como alternativas ao processo de secularização que atinge a sociedade e as religiões cristãs nestes países e de forma geral (Oro, 1994, p. 69). Por fim, como forma de entender as transformações nos trânsitos promovidos pelas religiões afro-brasileiras, Oro aponta, numa interlocução com um texto da antropóloga argentina Rita Segato, da Universidade de Brasília (UnB) (1991), para uma direção mais contemporânea dos processos de transnacionalizações, transversalidades e globalização que se volta para a “insubstancialidade das fronteiras” e para o questionamento da ideia da correspondência exata entre identidade religiosa e um território a ela referido (Oro, 1994, p. 71).

3 As religiões brasileiras no circuito das transnacionalizações

E aqui chegamos, para além das expansões religiosas seguindo rotas migratórias territoriais, na questão da dissolução das fronteiras

e da velocidade dos fluxos comunicacionais que enseja o fenômeno do que ficou chamado como transnacionalização. Este fenômeno surge no contexto mundial da globalização e seus desdobramentos nas dinâmicas de desterritorialização e reterritorialização. Ele é compreendido como um processo de mobilidade incontornável que desenraiza indivíduos, ideias, símbolos, artefatos e os realocam em outros contextos, onde se hibridizam e se ressemantizam com culturas locais. Estas, por sua vez, são também desterritorializadas e reterritorializadas em um fluxo contínuo (Appadurai, 2001).

Em seguida, por uma questão de espaço, vou me concentrar neste capítulo no exemplo dos cultos em torno da bebida sagrada da *ayahuasca* dentro do formato da doutrina do *Santo Daime*, como o caso demonstrativo de globalização religiosa desterritorializada e reterritorializada, a partir do Brasil. Este recorte termina por deixar de fora tanto os fenômenos de transnacionalização religiosa envolvendo as religiões afro-brasileiras (Bahia, 2018, 2019; Pordeus Jr, 2000, 2009), quanto os das religiões evangélico-pentecostais (Oro, Corten, Dozon, 2003; Rivera, Rodrigues, Moraes Júnior, 2020). Entretanto, algumas características do caso do Santo Daime são representativas, guardando as devidas proporções, dos outros dois casos.

Nos trabalhos da antropóloga Beatriz Labate (2011), e daqueles em associação com pesquisadores no Brasil e no exterior (Assis, Labate, 2014; Labate, Feeney, 2012) que examinam a gênese, o desenvolvimento, a expansão e as transformações na doutrina do Santo Daime, pode-se mapear a trajetória de transnacionalização deste culto a partir do Brasil. Originalmente uma religião regional de caboclos seringueiros na Amazônia brasileira – que utiliza um chá sagrado composto de folha e cipó extraídos da floresta para a cura e a visão de entidades benignas como a “Senhora da floresta” – tornou-se uma rede de espiritualidade alternativa disseminada pelo Brasil e pelo mundo, com centenas de adeptos. Sua configuração expressa um sincretismo que combina o xamanismo indígena, o catolicismo popular, as religiões afro-brasileiras e o espiritismo kardecista (Labate, 2002, p. 229-274).

Por possuir esta característica sincrética desde sua formação, o culto do Santo Daime ganhou a condição de se adaptar a distintas culturas, localidades e doutrinas religiosas. Pela condição de sua bebida sagrada, em termos de poderes terapêuticos e de sua capacidade de propiciar uma “expansão da consciência” como experiência difusa do sagrado, o Santo Daime passa a ser incorporado ao circuito internacional dos “novos movimentos religiosos”. Enquanto uma das expressões da “nova consciência religiosa”, o Santo Daime adquire um simbolismo universal de ser uma espiritualidade da integração com a floresta, a que capta as energias da natureza em sentido mais puro através de um canal direto fornecido pela própria natureza: o chá sagrado a partir de seus elementos.

Não é sem razão que a sede do Santo Daime na comunidade do Mapíá, na Amazônia, tornou-se o centro da peregrinação e fluxos internacionais de estrangeiros que passam temporadas lá para se conectar com as “energias mais puras e fortes”. Também para fazer seu aprendizado do ritual, da coleta dos cipós e folhas na floresta para o cozimento e infusão do chá para dali se irradiar em novas dispersões pelo mundo (Assis, Labate, 2014, p. 29). Em 2013, o Santo Daime já se encontra radicado em vinte e dois países europeus, e em sete da América do Sul: Argentina, Colômbia, Chile Equador, Peru e Uruguai e em três países asiáticos (Assis, Labate, 2014, p. 20).

A pesquisa de Juan Scuro é outro exemplo da ayahuasca inserida no circuito transnacional religioso, atravessando a América do Sul e se recombinaando com várias práticas *new ages* através das iniciativas de agentes como xamãs, terapeutas, lideranças religiosas, etc. Neste estudo, o autor busca realizar uma análise dos caminhos plurais através dos quais a ayahuasca chega ao Uruguai e as ressignificações produzidas nestas trajetórias. São eles: a constituição da igreja do Santo Daime “Céu da Luz” neste país, por Ernesto Singer, que conhecera o chá no evento globalizado do Fórum Mundial/Eco 92 realizado no Rio de Janeiro e que, depois de uma estadia na Amazônia, passa a levar a bebida sagrada para o Uruguai (Scuro, 2015, p. 419). Mas também, os tratamentos “indigenistas” do chá provenientes do México e do

“vegetalismo peruano”, através de xamãs mestiços como Aurélio Diaz Tekepankalli, que trazem para o Uruguai concepções da “Madre Tierra” e do “Gran espíritu” nos movimentos “Camino Rojo” e “Centro Holista Ayariri”. O uso do chá como agente de tratamentos psicoterapêuticos em Centros de Terapia Holística da professora Marilena Vázquez, e dos médicos Jacques Mabit e do psicólogo Daniel Lapunov (Scurro, 2015, p. 421-426). E ainda o “Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora” com seu líder Santos Victorino, autoproclamado “ayahuasqueiro charrua” que reivindica, do ponto de vista espiritual, fazer a recapitulação de uma tradição indígena ancestral, a “charrua”, em um país conformado histórica e sociologicamente, sem a presença expressiva do elemento indígena dizimado no período da conquista colonial (Scurro, 2015, p. 421-426).

No texto de Scurro, pode-se visualizar claramente as combinações e transversalidades entre um universo tradicional popular e as práticas de uma pós-modernidade alternativa da Nova Era: na passagem da feição da crença popular amazônica para a configuração “energética” das técnicas de psicologia transpessoal, respiração alotrópica e psicoterapia gestáltica aplicadas nos centros holísticos uruguaios ao lado do trabalho com as plantas tradicionais de conhecimento (2015, p. 424).

Conclusão

Busquei neste capítulo realizar um esforço de pensar o campo religioso brasileiro articulado e constituído a partir da contribuição do fenômeno das migrações. Da mesma forma, pensá-lo também como propulsor de fluxos religiosos transnacionais contemporâneos, funcionando como um dos vetores que compõem esse circuito aberto.

No primeiro, caso busquei ver a contribuição das diversas religiões que chegaram no Brasil em diferentes épocas e projetos como propulsoras de dinâmicas do campo religioso brasileiro no seu processo de fricção e interação constante. Nessa abordagem, a experiência de combinações e arranjos das distintas religiões pelos seus praticantes, muitas vezes classificada pejorativamente

como “mistura”, como “falta de coerência” ou considerada como “banalização religiosa”, pode, ao contrário, ser tomada como indicador de vitalidade de um estilo espiritual de ser e de se relacionar criativo, reconhecendo sempre positivamente as contribuições da alteridade. Além disso, essa interação propiciou também identidade e diferenciação entre as religiões, levando a uma situação de pluralismo religioso, muitas vezes em situação de competição e até de confrontação.

No segundo caso da colocação do Brasil no circuito das redes (religiosas) transnacionais, constato o destaque e visibilidade que as religiosidades locais tradicionais dos rincões mais profundos do Brasil, como o Santo Daime, adquiriram no seu encontro com o fluxo das redes alternativas pós-modernas quando foram potencializadas, alavancadas e colocadas em um fluxo mundial.

Vale lembrar que ao lado das religiões das florestas, como o Santo Daime, outras provenientes das periferias das zonas urbanas e de regiões rurais dos segmentos pauperizados do Brasil, como as religiões afro-brasileiras e as pentecostais, também se inseriram em fluxos internacionais, atingindo tanto as regiões centrais da Europa, quanto os países da América Latina e a longínqua África.

No caso da Europa, religiões e religiosidades como as “ayahuasqueiras” da Amazônia e as afro-brasileiras, reascendem um clima de espiritualidade em sociedades extremamente secularizadas e colocam no léxico e nos rituais destas comunidades religiosas compostas por europeus nacionais, o idioma português, indígena e africano como línguas sagradas.

No caso da África, na atuação das igrejas neopentecostais, como a Universal do Reino de Deus em Moçambique, podem ser observados dois movimentos distintos mas correspondentes: um primeiro de aproximação com a cosmologia local, quando espíritos malfazejos que provocam destruição, pobreza e infelicidade na população são identificados aos demônios da classificação neopentecostal (Santos, 2018, p. 81), mas que esta demonização do universo espiritual nativo também pode levar a um estranhamento dos cultos locais em relação aos novos convertidos, gerando uma “desestabilização da continuidade cultural, tornando as pessoas

‘estrangeiras’ dentro de sua própria sociedade” (Kamp, 2012, p. 75).

Por fim, neste fenômeno da transnacionalização, também podemos constatar uma mudança de rota no circuito das novidades simbólico/espirituais da (pós) modernidade, de um vetor que antes partia do ocidente norte-americano/europeu para as periferias do globo, para um outro, que articula uma via de mão dupla apenas entre as realidades do chamado terceiro mundo. De um lado ela propicia intercâmbios nos termos de um panamericanismo latino, cultural, simbólico e religioso (Scuro, 2015); e de outro, ele começa a estabelecer um diálogo mundial Sul-Sul de cunho religioso, como por exemplo o que se está estabelecendo entre Brasil e Índia (Gnerre, 2015; Loundo, 2021; Loundo, Misse, 2003; Maia, 2018).

Além disso, assistimos à intensificação do vetor espiritualista do Sul periférico do globo, a partir das Américas, com proeminência para o Brasil, em direção à Europa e EUA. Este contrafluxo simbólico/religioso das periferias do mundo para o seu centro de poder, já existia desde o século passado quando gurus indianos e lamas orientais estabeleceram seus *ashrams* e *sanghas* no coração do ocidente. No entanto, agora este fluxo espiritualista globalizado, impulsionado a partir do “Brasil profundo” irrompe de suas comunidades religiosas populares, das periferias urbanas e da floresta da Amazônia em direção aos EUA e Europa.

Referências Bibliográficas

ALVES, José Cláudio Souza; RIBEIRO, Lúcia. Migração, religião e transnacionalismo: o caso de brasileiros no Sul da Flórida. *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 2, p. 65-90, 2002.

ANONIAZZI, Alberto. O Catolicismo no Brasil. In: *Cadernos ISEER*, n. 22, Sinais dos Tempos – Tradições Religiosas no Brasil, 1989, p. 13-35.

APPADURAI, Arjun. *La modernidad desbordada*. Dimensiones Culturales de la Globalización. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

ASSIS, Glauber Loures; LABATE Beatriz Caiubi. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão do Santo Daime no contexto religioso global. *Religião e Sociedade*, v. 34, n. 2, p. 11-33, 2014.

AZZI, Riolando. *Sob o Báculo Episcopal: A Igreja Católica em Juiz de Fora, 1850-1950*. Juiz de Fora, Centro da Memória da Igreja de Juiz de Fora, 2000.

BAHIA, Joana. *O Tiro da Bruxa: identidade, magia e religião na imigração alemã*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

_____. Different ways of practicing Afro-Brazilian religions in a transnational context: Germany. *Studia Religiosa*, v. 51, p. 149-163, 2018.

_____. Prostituição e religiões afro-brasileiras em Portugal: gênero e discursos pós-coloniais. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 12, 2019, p. 35-53.

BAHIA, Joana; OOSTERBAAN, Martijn; KAMP, Linda Van der. *Global Trajectories of Brazilian Religion Lusospheres*. Londres: Bloomsbury Academic, 2020.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.

_____. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Nacional, 1978.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: BORDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 27-78.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. 'Le livre des Esprits' na Manchester Mineira. A modernidade do Espiritismo face ao conservadorismo católico nas primeiras décadas do século em Juiz de Fora. *Rhema*, v. 16, n. 4, p. 199-223, 1998.

_____. A Carta Pastoral de Dom Justino e o 'Juramento de Fidelidade à Igreja': controle do rebanho face à ameaça do 'lobo voraz' espírita! In: PEREIRA, Mabel Salgado; MIRANDA, Beatriz V. (Org.). *Memórias Eclesiásticas: documentos comentados*. Juiz de Fora: Editora UFJF, Centro da Memória da Igreja de Juiz de Fora, CEHILA/Brasil, 2000, p. 93-107.

_____. *Espiritismo em sete lições*. Petrópolis: Vozes, 2022.

CAPONE, Stefania. Les dieux sur le Net: l'essor des Religions d'origine africaine aux États-Unis. *L'Homme*, n. 151, p. 47-74, 1991.

CAROZZI, Maria Julia. Religiões afro-americanas: reecantamento em Buenos Aires. *Comunicações do ISEER*, n. 42, p. 68-74, 1991.

CAROZZI, Maria Julia; FRIGERIO, Alejandro. Não se nasce batuqueiro – a conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 1, p. 71-93, 1997.

DE LA TORRE, Renée. De la globalización a la translocalización de lo religioso. *Debates do NER*, n. 16, p. 9-34, 2009.

_____. Los new agers: el efecto colibri. Artífices de menus especializados, tejedores de circuitos em la red y polinizadores de culturas híbridas. *Religião e Sociedade*, v. 34, n. 2, p. 36-63, 2014.

DREHER, Martin. Esboço de História do Protestantismo no Brasil. In: *Curso de Verão*. Ano III, São Paulo, Paulinas, CESEP, 1984.

FRIGERIO, Alejandro. Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso. *Comunicações do ISER*, n. 35, p. 52-63, 1990.

_____. Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos do cone-sul. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*, Petrópolis: Vozes, 1997, p. 153-177.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Verso, London, 1993.

GNERRE, Maria Lúcia Abaurre. Apropriações das orientalidades no contexto brasileiro: da Índia de Gilberto Freyre ao yoga das revistas. In: SILVEIRA, Emerson Sena (Org.). *A polissemia do sagrado: os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, v. 1, p. 7-162.

KAMP, Linda Van de. Pentecostalismo brasileiro, ‘macumba’ e mulheres urbanas em Moçambique. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João. *Transnacionalização religiosa: Fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p. 59-76.

LABATE Beatriz Caiubi. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Eds.). *O uso ritual do Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras/Fapesp, 2002, p. 229-271.

_____. *Ayahuasca mamancuma merci beaucoup*: internacionalização do vegetalismo ayahuasqueiro peruano. Tese de doutoramento, Unicamp, Campinas, 2011.

LABATE, Beatriz; FEENEY, Kevin. Ayahuasca and the Process of Regulation in Brazil and Internationally: Implications and Challenges. *International Journal of Drug Policy*, v. 23, n. 2, p. 154-161, 2012.

LOUNDO, Dilip; MISSE, Michel. *Diálogos Tropicais: Brasil e Índia*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.

_____. Uma Maria entre Martas: A Índia e Mahatma Gandhi no Olhar de Gilberto Freyre. Modernos & Contemporâneos. *International Journal of Philosophy*, v. 5, p. 126-147, 2021.

MAFRA, Clara. *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MAIA, Gisele. *Hinduísmo transnacional: tradição e brasilidade no método do Caminho do Coração de Sri Prem Baba*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, UFJF, Juiz de Fora, 2018.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*. Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARIZ, Cecília Loreto, OLIVEIRA, Vitória Peres. Conversion to Islam in Contemporary Brazil. *The Netherlands*, v. 35, n. 1, p. 102-115, 2006.

MENDONÇA, Antônio Gouvêia. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. *Cadernos ISER Sinais dos Tempos – Tradições Religiosas no Brasil*, n. 22, p. 37-86, 1989.

MESQUIDA, Peri. *Hegemonia Norte-Americana e Educação*. Juiz de Fora: EDUFJF; São Bernardo do Campo: Editeo, 1994.

MONTERO, Paula. Religião, Laicidade e Secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión*, v. 07, n. 2, p. 13-31, 2013.

NASCIMENTO, Kelly Thaisy Lopes. Evangélicos brasileiros em Orlando no século XXI. In: RIVERA, Dario Paulo Barrera; RODRIGUES, Donizete Rodrigues; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de (Orgs.). *Evangélicos e pentecostais: além de suas fronteiras na América Latina*. Belém: EDUEPA, 2020, p. 183-202.

ORO, Ari Pedro. “Difusão das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para os países do Prata”. In: ORO, Ari Pedro (Org.). *As Religiões Afro-brasileiras do rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da Universidade UFRGS, 1994, p. 47-73.

_____. Religião e Política nos países do Cone-Sul. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Intolerância Religiosa Iurdiana e Reações Afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Wagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 29-70.

ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (Orgs.). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João. *Transnacionalização religiosa: Fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

PAES, André Bezerra. Batistas brasileiros e sua experiência migratória ao Canadá. In: RIVERA, Dario Paulo Barrera; RODRIGUES, Donizete; MORAES JR, Manoel Ribeiro de (Orgs.). *Evangélicos e pentecostais: além de suas fronteiras na América Latina*. Belém: EDUEPA, 2020, p. 144-182.

PI HUGARTE, Renzo. Umbanda en el Uruguay. *Cuadernos Facultad de Humanidades y Ciencias*. Montevideu, 1989.

PORDEUS JR, Ismael. *Uma Casa Luso-Brasileira com certeza: emigrações e metamorfoses da Umbanda em Portugal*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

_____. *Portugal em Transe - Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performances*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

RIVERA, Dario Paulo Barrera; RODRIGUES, Donizete; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de. *Evangélicos e pentecostais: além de suas fronteiras na América Latina*. Belém: EDUEPA, 2020.

ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel A. (Orgs.). *A diáspora das religiões brasileiras*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

ROCHA, Cristina; CASTRO, Cristina Maria de. Perspectives nouvelles autour de la mondialisation du champ religieux brésilien/New perspectives on the globalization of the Brazilian religious field. *Social Compass*, v. 68(2), p. 151-175, 2021.

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidade no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, p. 123-138, 1995a.

_____. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOONAERT, Eduardo (Org.) *História da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: CEHILA/Vozes, 1995b, p. 81-131.

_____. "O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil". In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 103-117.

_____. "As Religiões dos Brasileiros". *Horizontes*, v. 1, n. 2, 1998.

SANTOS, Livia Reis. *Ser Universal: crentes engajados e práticas cotidianas na cidade de Maputo*. Tese de Doutorado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

SCURO, Juan. Circuitos transnacionais da ayahuasca: efeitos no Uruguai. In: TAVARES, Fátima; GIUMBELLI, Emerson (Eds.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA/ABA Publicações, 2015, p. 415-439.

SEGATO, Rita. Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina coo processo de re-etnicização. *Dados*, p. 249-278, 1991.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz. *Brasil de todos os Santos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

WERNET, Augustin. "As Santas Missões". *Os Redentoristas no Brasil*. volumes. I, II, III. Aparecida: Editora Santuário, 1995.

WILLEMS, Emílio. *A Aculturação dos Alemães no Brasil*. Brasileira v. 250, São Paulo: Editora Nacional, 1980.

2



RACISMO E IMIGRAÇÃO

Teologias que impulsionam ações antirracistas e acolhimento às pessoas migrantes

Günter Bayerl Padilha

Introdução

A sociedade brasileira é constituída pelas diversidades étnicas, sociais, religiosas e culturais. Estas diversidades por vezes se toleram e às vezes não. Nesta dinâmica social parte da população brasileira se revela extremamente preconceituosa, racista e xenófoba. Assim sendo, este artigo abordará a relação entre racismo e migração. O despertar pelo tema racismo e migração se deu a partir de alguns relatos de imigrantes haitianos os quais afirmaram ter sofrido racismo em Itapema – SC e ganhou novo impulso com a circulação das notícias que denunciavam o espancamento até a morte de Moïse Mugenyi Kabagambe, congolês de 24 anos, ocorrido no dia 24 de janeiro de 2022.

De modo geral, no Brasil, o racismo e a migração são temas que são invisibilizados. No entanto, ambos permeiam as estruturas da sociedade brasileira desde a implementação do sistema colonial escravagista e se estendem até o cotidiano das pessoas que, atualmente, estão no processo de mobilidade pelo Brasil. Por esta razão, primeiro será apresentado como a sociedade brasileira

elaborou sua legislação migratória sobre os alicerces do ideal racista, que privilegiam as pessoas brancas. Para, em seguida, buscar entender como o racismo alimenta o ideário das pessoas de tal maneira que elas chegam a considerar as pessoas negras como imigrantes indesejados e, conseqüentemente, alvos de violências.

Tendo abarcado a conexão histórica entre racismo e migração é chegado o momento de trazer à tona algumas experiências de pessoas imigrantes que sofreram racismo e violências no Brasil. Para, em seguida, apresentar os relatos de pessoas oriundas do Haiti, que afirmam ter sofrido racismo, na cidade de Itapema, localizada no litoral norte catarinense. Estes relatos foram coletados durante o trabalho de campo que realizei entre os haitianos e estão registrados na dissertação de mestrado em Antropologia, defendida em 24 de março de 2020, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Além desses relatos, apresentarei outros relatos que estão registrados em meu caderno de campo e acabaram por não fazer parte da dissertação. Os relatos revelam que as práticas racistas nos processos migratórios reforçam a ideia de que no imaginário brasileiro existem pessoas bem-vindas ao Brasil e outras não. Assim sendo, é necessário debater o racismo, especificamente o praticado contra imigrantes, para buscar elaborar discursos teológicos que motivem o acolhimento das pessoas que migram e sustentem práticas antirracistas.

Conclui-se que a Teologia Negra, de James Cone, e outras teologias consideradas marginais possuem as hermenêuticas capazes de promover a desconstrução do racismo e são capazes de fazer o convite para que a sociedade se envolva na luta antirracista, que possibilita a libertação das pessoas negras e, conseqüentemente, o acolhimento das pessoas migrantes negras. Além disso, poderão lançar as bases para o surgimento de uma sociedade em que as diversidades serão consideradas como boa criação de Deus.

1 Alguns episódios de racismo contra imigrantes no Brasil

O racismo e a migração fazem parte da vida cotidiana da sociedade brasileira. Para algumas pessoas estes dois fatos sociais

nem sempre são percebidos. Em relação à invisibilidade do racismo, segundo Jessé de Souza (2021), ela se dá porque o racismo se dá a conhecer por uma gramática cifrada capaz de camuflar como foi construída a lógica social que concede privilégios para as pessoas brancas e justifica a exploração e destruição das pessoas negras por meio da falseada meritocracia. Deste modo, o racismo torna as pessoas diferentes por meio de processos classificatórios que incluem discriminação, preconceito e relações de poder. Este processo de criar as diferenças possui como critério a pessoa branca (Kilomba, 2019).

Por este motivo, de acordo com Djamila Ribeiro (2019), também é importante considerar a branquitude como traço identitário que está marcado pelo privilégio. A autora argumenta que a posição social das pessoas privilegiadas foi construída a partir da opressão de outros grupos sociais e carrega as marcas da violência. O sistema racial, que estrutura a sociedade brasileira, é perverso e começou a ser estruturado com a escravização da população negra, submetida à migração forçada, tratada como mercadoria, violentada em sua dignidade e alienada da distribuição das riquezas produzidas por sua força de trabalho.

Corroborando com o pensamento de Djamila Ribeiro, Lélia Gonzalez afirma:

É nesse sentido que o racismo, enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas, denota sua eficácia estrutural na medida em que remete a uma *divisão racial do trabalho* extremamente útil e compartilhada pelas formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. [...] Portanto, o desenvolvimento econômico brasileiro, enquanto desigual e combinado, manteve a força de trabalho negra na condição de massa marginal, em termos de capitalismo industrial monopolista, e de exército de reserva, em termos de capitalismo industrial competitivo [...] Não é casual, portanto, o fato de a força de trabalho negra permanecer confinada nos empregos de menores qualificações e pior remuneração. A sistemática discriminação sofrida no mercado remete a uma concentração desproporcional de negros nos setores agrícola, de construção civil e de prestação de serviço (González, 2020, p. 96).

Verifica-se que o racismo na sociedade brasileira é constitutivo da nacionalidade (Almeida, 2020). Esta nacionalidade é que está em jogo, principalmente, a partir de 2010, quando se intensifica a migração de pessoas oriundas do Haiti e de países da África. Este fluxo migratório recebeu atenção dos meios de comunicação conforme está registrado no acervo *on-line* do jornal *Folha de S. Paulo*, no qual estão matérias jornalísticas que contribuem para gerar uma ideia de que a nacionalidade está em perigo devido à “invasão” dos imigrantes. Além disso, as matérias geram uma visão negativa dos imigrantes quando utilizam termos como “ilegal” e “invasor”. A abordagem jornalística, de certa maneira, fornece elementos para que a população brasileira construa uma visão preconceituosa, xenofóbica e racista em relação aos recém-chegados ao país (Silva, Magalhães, Assis, 2016).

A migração, e simultaneamente o racismo, voltou a ser um fato social em evidência por causa da circulação das notícias do espancamento até a morte de Moïse Mugenyi Kabagambe, congolês de 24 anos, ocorrido no dia 24 de janeiro de 2022, em um quiosque localizado na orla da praia da Barra da Tijuca, zona oeste do Rio de Janeiro (Longo, 2022). Depois, foi noticiado o caso de racismo contra Mary Kayne Belotte Elysse, haitiana de quatro anos, em Curitiba – PR. Segundo Reginaldo, pai de Mary, a filha vinha sendo vítima de racismo; na escola, um colega de turma a teria chamado de “cocô” e cuspidado nela. Além disso, teve o pulso fraturado por ter sido derrubada pelo mesmo colega, que provocou as outras agressões. A indignação de Reginaldo é que, diante do racismo praticado contra sua filha, Mary, a instituição de ensino não tomou nenhuma providência (Geral, 2022).

Antes desses fatos, no dia 17 de outubro de 2015, foi noticiada a morte de Fetiere Sterlin, haitiano que chegou ao Brasil em 2011. Ele foi morto a facadas após se envolver em uma briga em Navegantes, cidade localizada no litoral catarinense. Na época, a suspeita era de que a motivação para o crime fosse racismo ou xenofobia (Bazzo, 2016).

Outro caso de racismo contra imigrantes ocorreu no ano de 2015, em São Paulo, quando três angolanos foram espancados por policiais no bairro do Brás após eles terem se envolvido em

uma briga com três homens que os xingaram de “macaco”. Na ocasião, os angolanos foram autuados por causa da briga e sofreram agressões verbais e físicas. No mesmo bairro, em 2012, a estudante angolana de 26 anos, Zulmira, foi assassinada a tiros em um bar. Antes do ocorrido, o autor dos disparos entrou no bar e xingou a todos de “macaco” (Santos, 2016).

A violência e o racismo praticados contra os imigrantes no Brasil, segundo Giralda Seyferth (2014), tem origem com o advento da abolição do regime escravista que, conseqüentemente, gerou a discussão sobre qual tipo de imigrante seria ideal para substituir a força de trabalho das pessoas negras escravizadas. Na ocasião, entrou em cena as ideias da eugenia e do branqueamento que advogavam ser as pessoas brancas mais desejáveis do que as outras. A partir destas primícias as pessoas oriundas da Europa foram tidas como aptas para darem sequência ao projeto de nação e tiveram facilitada a entrada no país. Por sua vez, as pessoas que tinham sua origem nos continentes africano e asiático foram considerados inaptos para colonizarem o Brasil. No entanto, a Lei 97 de 15 de outubro de 1892, permitiu a entrada de imigrantes vindos da China e do Japão.

É preciso destacar que o Brasil é uma nação formada por imigrantes e que o ingresso deles foi regido por leis que, intencionalmente, atraíam pessoas brancas e repelia os grupos indesejados. Segundo Dutra (2016), de 1870 a 1914 o foco das leis era atrair imigrantes brancos para a substituição de mão de obra escrava utilizada na Região Sudeste e ampliar a fronteira agrícola da Região Sul. Porém, dificultava a entrada das pessoas oriundas da Ásia e da África, pois exigia delas uma autorização específica emitida pelo Congresso Nacional.

Após as duas guerras mundiais a legislação migratória passou a exigir que os imigrantes tivessem qualificação para suprir as necessidades de mão de obra dos parques industriais. A Constituição de 1937, por meio do Decreto-Lei 406/38, dá ao governo prerrogativas para limitar o ingresso de imigrantes por motivos econômicos, sociais, raciais, dando preferência aos imigrantes europeus. Em 1964, durante a ditadura, foi incluída na legislação a restrição de imigrantes que representem ameaça à

segurança nacional. A Constituição de 1988, tendo como base os Direitos Humanos, flexibilizou o ingresso de refugiados ao país.

Por causa do teor das leis brasileiras que regulam o ingresso de pessoas imigrantes ao Brasil, Willians de Jesus Santos, considera que:

A estética da morenidade foi até pelo menos a década de 1930 o modelo político que pautou as imigrações. As políticas migratórias até este período eram inspiradas no racismo, pois supunha como natural e hereditário a diferença e a desigualdade entre pessoas sendo a raça branca superior às demais. Inspirada no padrão de nação, civilização e capitalismo europeu e norte-americano, a miscigenação da população local com brancos europeus foi incentivada pelos governos da época como forma de modernização (Santos, 2016, n.p.).

A maneira como o Estado reproduz os ideais racistas é definida como “racismo estrutural”. Para Silvio Almeida (2020), o racismo estrutural é o modo como o Estado e as instituições atuam, ao longo da história, na formulação de regras que dão privilégios para determinado grupo social em detrimento de outros, ou seja, são benefícios destinados artificialmente para a população branca, enquanto para a maioria da população brasileira, a negra, as benfeitorias do Estado são sistematicamente negadas.

Desta maneira, o Estado brasileiro constrói através das legislações a imagem de um imigrante ideal. Para tanto, recorre aos elementos fundantes das teorias racistas, que proclamam ser as características biológicas e as condições ambientais capazes de produzir diferenças morais, psicológicas e intelectuais nos seres humanos. Assim sendo, as pessoas de pele não branca e que habitam as regiões de clima tropical seriam inferiores e estariam suscetíveis a terem comportamentos imorais. Este pensamento dá suporte para o racismo estrutural (Almeida, 2020). O Brasil, por causa das ideias racistas, estabelece uma legislação que favorece a atração de imigrantes brancos por considerar que eles viriam a ser bons cidadãos brasileiros. Neste sentido, Seyferth afirma:

A meta era povoar, colonizar parte do território com baixa densidade demográfica, transformando o bom imigrante 'branco' em bom brasileiro, através da política de nacionalização. Na prática, uma parcela muito pequena dos imigrantes dirigiu-se para áreas de colonização depois da guerra, mantendo-se a tendência de inserção nas cidades verificada desde o século XIX. Afinal, o mercado de trabalho urbano era mais atraente para o migrante do que os precários assentamentos na situação "pioneira" das linhas coloniais (2014, p. 48).

Neste sentido, a política de imigração associada à raça se vincula à categoria de território, na qual cada grupo tem seu espaço determinado. As formas como se dão as definições de ocupação geográfica, de modo geral, são determinadas pelo grupo de pessoas brancas que designam qual território as pessoas negras podem ocupar, sendo que as pessoas brancas estabelecem as fronteiras com o objetivo de impedir que as pessoas negras toquem o mundo dos brancos (Kilomba, 2019). No entanto, as pessoas que migram estão continuamente desafiando as fronteiras que lhes são impostas. Ao transpor as fronteiras lançam na arena política a necessidade de discutir o conceito fronteira e, conseqüentemente, apontam para a necessidade de superar o racismo estrutural.

2 Relatos de haitianos que sofreram racismo

A imigração haitiana para o município de Itapema-SC se deu após o terremoto no dia 12 de janeiro de 2010, que devastou a capital do Haiti, Porto Príncipe (Fernandes, Farias, 2016; Magalhães, 2016; Dutra, 2016). De modo geral, para chegarem ao Brasil os haitianos e haitianas utilizaram a via aérea até o Equador ou Peru. A partir desses países eles usaram carro, ônibus ou barco para alcançarem as cidades fronteiriças de Tabatinga (AM), Assis Brasil e Brasiléia (AC), onde conseguiram a documentação necessária para se dirigir para o centro-oeste, sul e sudeste do país (Fernandes, Farias, 2016).

Normalmente, a saída deles das cidades fronteiriças se dava por meio da ação do Estado, que fretava ônibus, ou pela ação de empresas que vinham recrutá-los. As empresas envolvidas nesse processo são aquelas 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. Elas arcavam com os custos da viagem e estabeleciam com os imigrantes um contrato temporário de 45 dias, renovável pelo mesmo período e, depois, poderia ocorrer a 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).

Em 2012, a partir da ação de seleção da empresa Ambiental,¹ que contratou trinta haitianos é que efetivamente teve início a migração haitiana para o município de Itapema (SC) (Padilha, 2020). Após este recrutamento houve outras estratégias utilizadas pelos haitianos e haitianas para poderem chegar à cidade, como por exemplo, a reunião familiar.

A chegada das pessoas oriundas do Haiti em Itapema acionou no imaginário da população local a imagem do imigrante ideal, que fazia objeção ao ingresso de pessoas negras ao Brasil por considerá-las “raça” inferior. Assim sendo, pensar a migração haitiana para Itapema também exige reflexão sobre racismo. O racismo praticado contra as pessoas que estão no processo de mobilidade necessita receber atenção porque tende a ser invisibilizado.

Durante a realização do trabalho de campo em Itapema uma jovem relatou sobre como as pessoas brasileiras a tratavam no ambiente de trabalho. Ela conta:

Na empresa em que trabalhamos, tem gente que não quer trabalhar conosco. Eles dizem que não são racistas, mas podemos perceber pelo jeito que eles falam que são racistas. Porque eu faço café na empresa em que estou trabalhando e tem gente que não toma o café porque sou haitiana (Padilha, 2020, p. 77).

¹ Ambiental Limpeza Urbana e Saneamento Ltda. Possui sede administrativa em Joinville, na Rua Lages, 323, Centro. Atua no setor de limpeza urbana desde 1999 e no setor de Saneamento desde 2003, oferecendo serviços como a coleta de resíduos, serviços gerais de limpeza, implantação e operação de aterros sanitários, operação e manutenção do sistema de abastecimento de água e de esgotamento sanitário com mais de 1.800 funcionários. Está presente em 9 municípios, atendendo uma área geográfica de mais de 1,5 milhão de pessoas. Recolhe mais de 430.000 toneladas de resíduos por ano (Ambiental, 2019 *apud* Padilha, 2020, p. 15).

Segundo Kilomba (2019), o que foi relatado pela jovem haitiana está relacionado como o medo das pessoas brancas de serem contaminadas pela negritude. Este medo advém da ideia de que as mãos negras são sujas e, conseqüentemente, cria nas pessoas brancas a objeção de compartilhar o mesmo espaço e objetos com as pessoas negras.

Outra situação na qual as pessoas haitianas sofrem preconceito e discriminação é quando estão buscando emprego. Padilha nos mostra em seu trabalho o relato de um haitiano que chegou ao Brasil em 2013:

Quando eu cheguei ao Brasil estava um pouco complicado achar trabalho porque não sabia a cultura dos brasileiros. Isso porque brasileiro não quer contratar pessoa que não fala português. Por isso muitas pessoas que foram procurar serviço não acham...tem lugar que não quer pegar haitiano... eu posso falar porque tem Havan, a loja Havan, que não quer pegar os haitianos, tem supermercado Koch. Os haitianos foram lá no Sine procurar emprego. Então, SINE fala que lá nessa empresa tem vaga. Quando haitiano chega lá, vê placa na empresa anunciando vagas, mas a pessoa fala que não tem vaga. Isso é o que acontece (Padilha, 2020, p. 76-77).

O autor demonstra outra experiência de discriminação vivenciada por um haitiano de vinte e oito anos enquanto buscava por emprego, também em 2013:

Na, verdade, um dia eu estava sem serviço. Fui procurar serviço numa empresa e a pessoa falou para mim “haitiano, haitiano é doido. Eu não vou dar emprego para haitiano. Sai daqui!” Então, naquela época eu não falava bem português. Eu dei as costas e fui embora (Padilha, 2020, p. 77).

Segundo Djamilá Ribeiro (2019), os fatos de discriminação que foram relatados podem ser considerados como racismo. Basta que para isso se analise os acontecimentos pelo viés econômico, ou seja, que se faça a verificação de quantas pessoas negras existem na empresa e quantas estão nos cargos de gerente. “Isto porque o racismo assume diversas dimensões no ambiente de trabalho [...]” (Ribeiro, 2019, p. 59).

O racismo é percebido pelos haitianos no cotidiano em várias ocasiões. Um haitiano que chegou ao Brasil em 2015 me relatou dois episódios nos quais ele percebeu atitudes racistas. Ele me explicava:

Faz alguns dias nós, os haitianos, fomos convidados para participar de um encontro em outra cidade. Para não irmos sozinhos uma brasileira nos acompanhou. A gente foi de carro, pois com ônibus seria complicado, pois era domingo. O encontro foi muito bom. Então, quando houve o encerramento uma pessoa da organização agradeceu a brasileira que nos acompanhava por nos trazer até aquele encontro. A pessoa que estava agradecendo não sabia que o carro com o qual fomos era de um dos haitianos. Sabe, são estas coisas que revelam que as pessoas são racistas. Elas acham que nós, os haitianos, não temos condições de ter carro ou casa só porque somos negros. Quero contar outro caso. Estes dias fui até a lavanderia para deixar lavar meu terno. Chegando lá a mulher olhou o terno e perguntou: “é seu?”. Eu disse que sim. Ela elogiou a qualidade do terno e comentou que era um terno caro. Então, veio a pergunta: “você ganhou esse terno?” Certamente, ela pensou que por eu ser negro não teria condições de comprar um terno de qualidade. As pessoas pensam que só porque somos negros e haitianos nós somos uns pobres lascados. É isso que a maioria das pessoas pensam. Isso porque são racistas! Era isso que eu queria contar para você sobre como eu vejo o racismo aqui no Brasil (Pierre, 2018, relato verbal).²

Em outro momento, ele comenta:

Na construção da minha casa, quando o vendedor de concreto chegou para cobrar ele me perguntou: “cadê o dono da casa?!”. Tranquilamente eu falei: “sou eu!” Então ele perguntou se eu ganhei o terreno e os materiais. Outro dia, quando os entregadores foram entregar os pisos, simplesmente um deles me perguntou: “quanto tempo você tem trabalhado com essas pessoas?”. Eu falei que eu tinha cinco anos trabalhando com eles. Eu não queria falar mais.

² Relato fornecido ao autor por uma pessoa migrante, de proveniência haitiana, aqui denominado Pierre, em setembro de 2018, Itapema/SC.

Porém, na verdade, aquelas pessoas é que trabalhavam para mim.

Entendo que ele fez esta pergunta porque sou negro, se eu fosse um branco europeu eles olhariam para mim de maneira diferente (Pierre, 2020, relato verbal).³

A partir do pensamento de Kilomba (2019) os relatos apresentados podem ser classificados como sendo “racismo cotidiano”, ou seja, a prática racista se revela por meio do vocabulário, discursos, gestos, ações, olhares e imagens, que diferenciam as pessoas negras das brancas e nega para as primeiras o direito de existir, de ser. Nesse sentido, são ataques pontuais e/ou discretos que se repetem incessantemente ao longo da vida de uma pessoas, no trabalho, na rua, no mercado, em uma festa, na igreja e etc.

A migração de pessoas negras para o Brasil traz à tona a discussão do racismo à brasileira, que se revela com roupagens distintas, mas com o mesmo poder de destruir a dignidade das pessoas. Desta maneira, a visão romântica dos imigrantes de que no Brasil não há racismo logo se desfaz quando eles percebem que o racismo permeia o cotidiano e a estrutura da sociedade brasileira. Atos de racismo ou de intolerância frente aos imigrantes ocorrem constantemente (Cotinguiba, 2015).

Diante do racismo, que estrutura a sociabilidade no Brasil, é de suma importância promover ações de sensibilização contra esta prática que fere a dignidade das pessoas que não são brancas. Isto porque o racismo é negado, mas ele está presente no cotidiano das pessoas, nas instituições, na economia e na distribuição espacial das pessoas. Diante desta realidade é preciso se perguntar: qual é o papel da teologia e das igrejas diante da imigração e do racismo?

3 Teologias que impulsionam ações antirracistas e acolhimento às pessoas migrantes

Diante do racismo cotidiano que conecta as pessoas à estrutura social surgem as perguntas: as igrejas cristãs contribuem para a

³ Relato fornecido ao autor por uma pessoa migrante, de proveniência haitiana, aqui denominado Pierre, em 18 de março de 2020, Itapema/SC.

manutenção do pensamento e práticas racistas? Existem pessoas cristãs antirracistas? Para encontrar indicativos de respostas para estas perguntas – e alternativas para o enfrentamento ao racismo – precisamos ter consciência de que todas as civilizações estão alicerçadas na religião e, no caso do Ocidente, o cristianismo é este alicerce (Bueno, 2019). Assim sendo, é inegável que as igrejas e a Teologia tenham contribuído para dar suporte para as práticas racistas e, por isso, é possível que elas também ofereçam elementos para o surgimento de impulsos antirracistas.

Alguns pressupostos para compreender os caminhos que levaram a Teologia e as igrejas a serem cooperadoras na construção do racismo é apresentado por James Cone. Em seu escrito “Teologia Negra” ele argumenta que diante da escravidão das pessoas negras, os teólogos brancos tornaram o cristianismo compatível com as estruturas que dão sustentabilidade ao racismo. Cone afirma: “[...] a teologia torna-se servo do Estado e isso só pode significar morte para as pessoas negras” (Cone, 2020, p. 56).

Na percepção de Cone, o processo histórico da escravidão e do racismo estão de mãos dadas com o pensamento teológico e a prática da igreja, que justificam as ações do Estado e das elites escravocratas. Isto porque, para “[...] salvar as almas da gente negra sob o zelo religioso foi impetrado um dos maiores crimes praticados contra a humanidade, [...] **a escravidão**” (Bueno, 2019, p. 18). Também é esta a compreensão de Beozzo (1987) ao constatar que o cristianismo serviu para submeter as pessoas escravizadas à obediência e ao serviço dos senhores e que a igreja passou a integrar o projeto político-econômico do Estado colonialista com seu fazer teológico, que legitimava a dominação colonial e a escravização. Inclusive, a igreja passa a possuir pessoas escravizadas.

A escravidão trouxe um sofrimento imensurável para as pessoas negras escravizadas. Cone considera que o sofrimento das pessoas negras é produto do pensamento racista de pessoas brancas; assim ele expressa seu ponto de vista: “O sofrimento negro não é uma escolha, mas sim o resultado maléfico dos racistas brancos que acreditam ter a primeira, a última e a única palavra a respeito de como o mundo deve ser governado” (Cone, 2020, p. 177).

A ideia de Cone encontra ressonância no pensamento crítico de Mbembe (2018), que considera a escravidão como primeira manifestação da “biopolítica” porque faz com que a pessoa escravizada perca a sua humanidade. Esta perda se dá de forma tripla: “[...] perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político. Essa tripla perda equivale a uma dominação absoluta [...]” (2018, p. 27).

Por esta razão, para Cone (2020), não resta dúvida que existe uma certa incapacidade religiosa dos brancos em relacionarem o evangelho de Jesus ao sofrimento das pessoas negras escravizadas. Isto porque a teologia branca constrói uma ideia abstrata e espiritual da vida de Jesus. Porém, a Teologia Negra acredita que Jesus Cristo é um evento concreto de libertação das pessoas oprimidas e escravizadas, principalmente, as negras.

Nesse sentido, a superação do racismo passa pela comunidade de fé, na qual as pessoas negras assumem sua identidade e compreendem o evangelho como libertador. Boff (2004) compreende que a experiência das pessoas negras com o sagrado tem muito para contribuir na construção de uma sociedade justa, inclusiva, democrática e equitativa. Desse modo as comunidades de fé poderão aportar significativamente para concretização de um projeto de libertação global em que todas as etnias convivam respeitando as diferenças. Isto porque o povo negro, historicamente, resistiu, sobreviveu e tem uma significativa experiência na luta contra as práticas racistas porque jamais desistiu de buscar por libertação.

As comunidades cristãs diante dos fluxos migratórios e da opressão do racismo têm a missão de reafirmar o senhorio de Jesus Cristo. Para Cone, isto se dará quando a comunidade de fé afirmar:

Não existe lugar ou pessoa que não seja sujeito ao seu governo. Além disso, como nem todos reconhecem Cristo como ele é, a missão da igreja é estar lá fora, não para endossar a opressão do mundo, mas como um representante visível da soberania de Cristo. O mundo é o lugar onde somos chamados para lutar contra o mal (Cone, 2020, p. 216).

A Teologia Negra oferece fundamentação teológica para que, em nome de Deus, seja realizado o enfrentamento ao racismo e o acolhimento aos imigrantes. Isto porque as Sagradas Escrituras revelam que Deus realiza seu projeto de libertação a partir da migração (Êxodo) das pessoas oprimidas pela escravidão, que tomam consciência de que são filhas de Deus. Além disso, a Teologia Negra defende que Deus estimula as pessoas negras a assumirem sua identidade, ou seja, valorizarem a negritude e a pertença à comunidade de fé. Porque para Cone (2020), ser discípulo do Cristo é tornar-se negro ou negra como o próprio Cristo é negro, e ser igreja é ser a manifestação visível do evangelho. Por esta razão a igreja deve viver aquilo que prega.

Esta identificação com o Cristo negro permite que as igrejas apresentem elementos que rompam as fronteiras consolidadas pelo racismo, segregação e xenofobia. Desta maneira, por um lado, denuncia a omissão das pessoas cristãs diante da escravização dos corpos negros e, por outro lado, faz aparecer os corpos negros na missão de Deus. A Teologia Negra possui este pressuposto de associar a misericórdia de Deus e aproximar os povos do continente africano com o cristianismo. Ela também aproxima o cristianismo das religiões de matriz africana porque foca na promoção da justiça e igualdade. Além disso, revela que a cultura das pessoas negras foi dada por Deus (Aquino, 2019).

Nesse sentido, a Teologia Negra compreende que o enfrentamento ao racismo exige uma abordagem teológica que auxilie as igrejas a compreenderem que o racismo está em contrariedade com a vontade divina, pois promove o rompimento da comunhão entre os seres humanos e, ao mesmo tempo, classifica as pessoas como sendo desprovidas da imagem de Deus.

A Teologia Negra oferece elementos que impulsionam a comunidade de fé e a sociedade para a desnaturalização das práticas racistas e xenófobas e, assim, passarão a denunciá-las como crime e pecado. Porque para romper com o racismo e a xenofobia é necessário haver envolvimento comunitário em ações antirracistas que percebam que as diversidades são boas obras do Deus Criador, Libertador e Salvador.

Segundo Wanda Deifelt (2011), os discursos religiosos participam do jogo de poder, justificando os arranjos sociais, políticos e econômicos. Estes discursos inscrevem nos corpos os mecanismos de poder. Porém, nos mesmos corpos, também podem ser inscritos os mecanismos de libertação. Isto é possível quando eles são vistos como boa criação de Deus. Cabe às teologias feminista, de mulheres, *mujerista*, *womanist*, *queer*, teologia gay, teologia de gênero, da corporeidade, da sexualidade, etc., a tarefa de analisar a realidade, propor práticas eclesiais que valorizarem as experiências do cotidiano, os corpos e os contextos culturais. Deste modo, o fazer teológico valorizará as diversidades como boa obra de Deus.

Logo, cabe às teologias e às igrejas compreender que é necessário ter diante das práticas racistas um discurso que se oponha às ideologias racistas e xenófobas. Isto porque, diante da mobilidade dos corpos negros pelo Brasil e das violências que eles sofrem, a missão das igrejas é sensibilizar as pessoas em relação à migração e denunciar o racismo como sendo afronta a Deus. Assim sendo, o fazer teológico tem pela frente o desafio de promover o diálogo entre as diversidades criadas por Deus.

No que se refere aos processos migratórios, é de suma importância considerar que eles, quase sempre, se constituem em dramas. A fragilidade e a insegurança estão presentes em todos os lugares que as pessoas migrantes passam por causas das discriminações, preconceitos, racismo e tensões culturais. Por esta razão a religião exerce um papel fundamental na vida das pessoas em mobilidade, porque representa um espaço simbólico, afetivo, de resistência, que minimiza o sofrimento e recria identidade (Ribeiro, Negro, 2022).

Para Marileda Baggio (2014), durante a história a igreja deu pouca importância para a migração e por épocas se valeu do assistencialismo para que as pessoas migrantes se mantivessem firmes na fé. No entanto, a partir do Vaticano II, surge uma nova teologia pastoral que tem como objetivo sensibilizar para a realidade dos migrantes e a igreja passa a assumir uma postura de diálogo inter-religioso e ecumênico com o objetivo de ser a voz daquelas pessoas sem voz, ou seja, a missão da igreja era defender

a dignidade e os direitos humanos. Segunda a autora, foi com o Papa Francisco que a Igreja Católica foi exortada, de maneira enfática, a acolher as pessoas que estão em mobilidade, através da *Evangelii Gaudium*.

A igreja, ao longo da história, parece que não pode ficar alheia aos dilemas existentes no contexto em que está inserida. Por esta razão, aos poucos, volta seu agir missionário para as pessoas que migram e, através do discurso teológico, afirma que é possível acolher a massa de migrantes que batem à sua porta porque acolhê-la seria o mesmo que acolher o próprio Jesus de Nazaré. Para que haja acolhimento é necessária a abertura para o encontro e o estabelecimento do diálogo. Nesse sentido, o encontro com os imigrantes carece da construção de espaços marcado pelo respeito à diversidade e de reconhecimento do outro.

Para Deifelt (2011), a Teologia Feminista impulsiona a construção de espaços que favorecem o diálogo entre os diferentes na medida em que valoriza as singularidades dos seres humanos, porém advoga pela equidade de direitos para todas as pessoas. Nesse sentido, a Teologia feminista contribui com seus pressupostos epistemológicos ao direcionar os holofotes para as questões de gênero nos processos migratórios. Além disso, denuncia o discurso religioso patriarcal como participante dos jogos de poder que justificam os arranjos sociais, políticos e econômicos que favorecem a intolerância, a racialização, classificação e a hierarquização na sociedade.

A partir dos pressupostos teológicos feministas é possível perceber que os corpos estão em mobilidade e que as trajetórias migratórias estão atreladas à orientação sexual e dependem do ciclo da vida, especificamente, das mulheres, como, por exemplo, casamento e nascimento dos filhos. Várias mulheres empreendem um projeto migratório a partir da perspectiva da reunião familiar. No entanto, tem-se percebido o aumento de mulheres solteiras e chefes de família nos processos migratórios.

A relação entre teologia e migração é complexa e precisa ser forjada no diálogo e no reconhecimento das diversidades. Para Cunha (2021) isto é possível quando o fazer teológico emerge dos espaços subalternizados e das culturas silenciadas pelo projeto

colonizador. Esta teologia pode ser considerada como sendo da fronteira porque ela está nas margens e se nutre do diálogo entre os diferentes que negociam a coexistência num mundo globalizado e intolerante. Assim sendo, a teologia da fronteira dá sustentabilidade para as pessoas que migram e reivindicam direitos e dignidade de vida.

Segundo Ribeiro e Negro (2022), a migração pode ser pensada a partir da religião tendo como fundamento o conceito de inreligiosaçãolaborado por Torres Queiruga, na qual as religiões são plurais e a identidade é forjada no diálogo. Isto porque Deus se manifesta na história concreta da vida humana e se revela nas culturas. Desta visão se depreende uma teologia ecumênica em que todas as religiões precisam buscar máxima comunhão. Assim sendo, os autores afirmam:

A Inreligiosaçãocomporta um novo modo de lidar com a questão das religiões em sua realidade plural, transformando conceitos, condutas e sentimentos. Trata-se de um novo modo de aproximar-se do outro, no qual é oportuno ver não mais um concorrente, mas um companheiro de percurso vital, [...] para as experiências de migração, tanto em suas faces de sofrimento e exclusão social quanto nas possibilidades de resistência cultural e empoderamento, a noção de inreligiosaçãose torna significativa (Ribeiro, Negro, 2022, p. 79).

O fazer teológico não é neutro. Ele influencia as práticas das comunidades de fé tanto católicas quanto evangélicas. As diferentes teologias oferecem impulsos para que ações antirracistas e de acolhimento às pessoas imigrantes aconteçam. Desse modo, permitem que haja encontros dialogais que geram vida nova, digna e plena de direitos. Porque as teologias são molas propulsoras de respeito, acolhimento, superação do racismo e xenofobia.

Considerações finais

O Brasil é um país que carrega as marcas indelévels da escravizaçãodas pessoas negras. Após a aboliçãoda escravidão entra em cena a ideologia do embranquecimento e da mestiçagem.

O racismo estruturou a sociedade brasileira de tal maneira que várias estratégias foram utilizadas para beneficiar as pessoas brancas. Parte desta estratégia foi a elaboração de leis que facilitavam o ingresso de imigrantes brancos e refutavam as outras pessoas porque as consideravam como imigrantes indesejados. Portanto, as leis brasileiras que regulavam a migração tinham viés racista e fomentaram a geração da imagem de que as pessoas negras não são bem-vindas ao país.

No imaginário nacional as pessoas brancas que migram são bem-vindas. Quando, a partir de 2010, houve o ingresso massivo de pessoas negras, principalmente, pelas fronteiras da Região Norte, a população brasileira as consideravam invasoras e não desejadas. Assim sendo, parte da população brasileira não hesitou em externar sua inconformidade com a presença de imigrantes negros por meio de atos racistas, inclusive com ações violentas que tiraram a vida de alguns. Para certos pesquisadores a violência contra pessoas negras que estão em processo de mobilidade para e pelo Brasil está intimamente ligada ao passado marcado pela escravidão e pelas leis de migração que visavam substituir a mão de obra escrava por colonos, de preferência, oriundos da Europa. Com isso, a imagem do Brasil ser um país que acolhe bem todas as pessoas imigrantes cai por terra.

Portanto, no Brasil a violência contra as pessoas migrantes negras não pode ser classificada como xenofobia, mas como racismo. Porque o Brasil está estruturado a partir do racismo e as sociabilidades levam em conta a cor da pele no momento das interações sociais. Isto significa que os corpos negros têm lugar pré-estabelecido no tecido social do país. O racismo é uma realidade que as pessoas negras nacionais sentem e, ao mesmo tempo, as pessoas negras que estão em mobilidade. O racismo é determinante nas relações sociais; está presente nas instituições, como por exemplo, nas igrejas.

Por esta razão, alguns pressupostos da Teologia Negra e outras teologias possibilitarão a abertura de espaços de diálogos nas comunidades de fé para sensibilizar as pessoas sobre as questões relacionadas ao racismo e à migração. As teologias, em contextos em que a diversidade se faz presente, tem como desafio estabelecer discursos e práticas que geram ações antirracistas

no âmbito eclesiástico e na sociedade. De modo particular, a contribuição da Teologia Negra para o enfrentamento do racismo se dá, principalmente, na sua capacidade de questionar a ideologia da sociedade estruturada sobre os pilares do racismo que favorece a população branca. Soma-se a ela outras teologias que possuem capacidade de gerar espaços de diálogos e de produzir sentido religioso para as lutas antirracistas e para as práticas de acolhimento às pessoas imigrantes. Nesse sentido, o fazer teológico convida as pessoas para uma revolução libertadora pela qual se estabeleça uma nova ordem social marcada pela valorização das diversidades, pela equidade de oportunidades e garantias de direitos.

Portanto, Teologia Negra – e outras teologias consideradas marginais – possuem as hermenêuticas capazes de ressignificar a subalternidade frente às estruturas racistas e de promover a desconstrução da naturalização do racismo. Elas são capazes de alimentar a autoestima das pessoas negras e de fazer o convite para que a sociedade se envolva em uma efetiva luta antirracista, que possibilita a libertação das pessoas negras e, conseqüentemente, o surgimento de uma sociedade em que as diversidades serão consideradas como boa criação de Deus.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Editora Jandaira, 2020.

AQUINO, Diogo. Teologia Negra e a representatividade da identidade negra - desconstrução das fronteiras do racismo. In: JOÃO, Emiliano Jamba Antonio; BUENO, Rogério Donizetti (Orgs.). *Teologia e negritude: os deslocamentos da Teologia a partir das experiências negras*. São Paulo: Recriar, 2019, p. 169-182.

BAGGIO, Marileida. Quando diferença e acolhida se encontram: igreja e migrações. *Teocomunicação*, v. 44, p. 261-280, 2014.

BAZZO, Gabriela. Haitianos enfrentam preconceitos e abusos no Brasil. Exame. 2016. Disponível em: <<https://exame.com/brasil/haitianos-enfrentam-preconceito-e-abusos-no-brasil/>> . Acesso em: 18.05.2022.

BEOZZO, José Oscar. O evangelho e escravidão na teologia latino-americana. In: RICHARD, Pablo (Org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 83-122.

BOFF, Leonardo. *A voz do arco-íris*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BUENO, Rogério Donizetti. Continente Africano: de protagonista na propagação do evangelho a escravizado em nome de Deus. In: JOÃO, Emiliano Jamba Antônio; BUENO, Rogério Donizetti (Orgs.). *Teologia e negritude: os deslocamentos da Teologia a partir das experiências negras*. São Paulo: Recriar, 2019, p. 17-32.

CONE, James Hal. *Teologia Negra* (2 ed.). São Paulo: Recriar, 2020.

COTINGUIBA, Marília Lima; COTINGUIBA, Geraldo Castro. Etnicidade em movimento: em busca de critérios étnico-descriptivos na mobilidade haitiana pelo Brasil. *Educare et Educare*, v. 10, n. 20, p. 549-562, 2015.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia e pensamento decolonial: em busca de novos lugares para a enunciação da fé cristã. *Interações*, v. 16, p. 132-148, 2021.

DEIFELT, Wanda. Interculturalidade, negociação de saberes e educação teológica: contribuições da Teologia Feminista. *Protestantismos em revista*, v. 24, p. 2-9, 2011. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp>>. Acesso em: 26.05.2022.

DUTRA, Cristiane Feldmann. *Além do Haiti: uma análise da imigração haitiana para o Brasil*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

FERNANDES, Duval; FARIAS, Andressa Virgínia. Diáspora haitiana no Brasil: processo de entradas, características e perfil. In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiá: Paco Editorial, 2016, p. 95-111.

GONZÁLES, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

Imigrantes haitianos denunciam ato de xenofobia em escola de Curitiba. *Rádio BandNews 96.3FM*, Curitiba, 14.04.2022. Disponível em: <<http://bandnewsfmcureitiba.com/imigrantes-haitianos-denunciam-ato-de-xenofobia-em-escola-de-curitiba>>. Acesso em: 13.05.2023.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LONGO, I. Imagens fortes: vídeo mostra momento em que congolês Moisés é espancado até a morte. 2022. *Forum*. Disponível em: <<https://>

revistaforum.com.br/brasil/2022/2/1/imagens-fortes-video-mostra-momento-em-que-congols-mose-espancado-ate-morte-109494.html >. Acesso em: 17.05.2022.

MAMED, Letícia Helena; LIMA, Eurenice Oliveira de. 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.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo, n. 1, Edições, 2018.

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.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira; NEGRO, Felipe de Moraes. Migração, diversidade religiosa e o princípio pluralista: o conceito de inreligiosa de Andre Torres Queiruga e a dramaticidade das experiências de migração. *Fronteiras*, v. 5, p. 66-86, 2022.

RIBEIRO, Djamila. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SANTOS, Willians. Intimidação, racismo e violência contra imigrantes e refugiados no Brasil. *Le monde Diplomatique Brasil*, 2016. Disponível em: <<https://diplomatique.org.br/intimidacao-racismo-e-violencia-contra-imigrantes-e-refugiados-no-brasil/>>. Acesso em: 18.05.2022.

SEYFERTH, Giralda. Povoamento, alienígenas, eugenia e a política imigratória no Brasil (1808-1950). In: PETRUS, Regina; SANTOS, Miriam (Orgs.). *Recortes interdisciplinares sobre migrações e deslocamentos*. Rio de Janeiro: Léo Chistiano Editorial, 2014, p. 13-52.

SILVA, Camila Rodrigues; MAGALHÃES, Luís Felipe Aires; ASSIS, Gláucia de Oliveira. A imigração haitiana nas páginas dos jornais: análise de reportagens da Folha de S. Paulo entre 2010-2015. In: BAENINGER, Rosana et al. *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 639-652.

SOUZA, Jessé. *Como o racismo criou o Brasil*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

3



A AÇÃO DE JESUS EM TERRAS ESTRANGEIRAS E A CONVIVÊNCIA NA PLURALIDADE RELIGIOSA E MIGRATÓRIA **Estudo de Mc 7,23-37**

Bruno Godofredo Glaab

Introdução

Um desafio bem atual é tratar da ação evangelizadora num ambiente de pluralismo e ecumenismo, pois o mundo em que vivemos sempre mais nos coloca em contato com a realidade multicultural, onde não tem espaço para exclusivismos, preconceitos raciais, culturais, religiosos, ou de qualquer ordem. A pedagogia cristã hoje, muito diferente dos séculos passados, não comporta sentimentos de supremacia, nem de imposição religiosa, como tantas vezes aconteceu em nossa história quando se oprimia etnias em nome da fé cristã. Foi o que aconteceu em nosso continente, onde culturas indígenas e africanas foram subjugadas pela imposição de um modelo evangelizador europeu.

Mais do que impor conceitos ou doutrinas, convém, a exemplo de Jesus, pôr-se a serviço e transpor conceitos viciados, como veremos na prática cristã dos primeiros decênios do cristianismo. É necessário lutar contra preconceitos que oprimem, para que o Evangelho, mais do que imposição cultural, se torne uma boa nova para todas as pessoas que hoje, como nos tempos do Novo

Testamento, gemem sob o peso da injustiça institucionalizada. Jesus, mais do que um doutrinador, ou proselitista, foi um anunciador de uma nova realidade, na qual os excluídos de toda ordem de então, se sentiam aliviados. Enfim, Evangelho era e sempre deve ser, boa notícia.

Hoje, no entanto, em muitas cabeças cristãs, há, ainda, conceitos de imposição de um modelo monolítico de catequese que não se preocupa com a libertação dos que gemem sob o peso da opressão, fazendo com que a própria religião se torne mais uma opressão somada a tantas outras que os excluídos já vivem. Esta mentalidade, além de impor a sua verdade previamente moldada, quer impor o método cultural de anunciar esta suposta verdade. Isso certamente não acontece apenas em igrejas pentecostais, mas também nas igrejas históricas, nas quais prevalecem movimentos ultraconservadores que satanizam tudo o que não se enquadra em sua maneira de anunciar o Evangelho – que vem revestida de traços culturais de um passado triunfalista – geralmente de cultura europeia, que nunca contempla a libertação das pessoas humanas, que hoje vivem situações opressivas.

Constatar esse problema é apenas o primeiro passo para uma nova postura. Urge, então, voltarmos-nos à prática de Jesus e das primeiras comunidades cristãs e verificar como se tratava esta questão naqueles tempos.

Assim sendo, propomo-nos a analisar a prática de Jesus e das primeiras comunidades cristãs que enfrentaram um mundo marcado pelas injustiças oriundas da política e mesmo da religião petrificada de então. Aqui estudaremos duas perícopes do Evangelho de Marcos que mostram a ação de Jesus e das primeiras comunidades em terras estrangeiras, ou seja, em território pagão, isto é, Tiro, Sidon e Decápole. Trata-se dos relatos da mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30) e da cura do surdo-mudo (Mc 7,31-37) nas quais se verá a ação de Jesus com duas pessoas que não se enquadravam no modelo evangelizador oficial, pois eram estrangeiras e pagãs. Deste estudo queremos tirar algumas pistas para nossa ação missionária hoje.

1 Jesus e os estrangeiros

As duas perícopes que são objeto do presente estudo (Mc 7,24-30; 7,31-37) não podem ser lidas isoladamente quando se pretende penetrar no sentido profundo de cada uma delas. Ambas, a mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30), e o surdo-mudo (Mc 7,31-37), apresentam características que nos chocam, numa primeira leitura. Na primeira cena, Jesus se nega a atender a mãe estrangeira e angustiada, e chama os estrangeiros de “cachorrinhos”; na segunda ele cospe e geme. Uma leitura fundamentalista pode apresentar conclusões erradas destas ilustrações, podendo até legitimar o racismo, o machismo¹ a prática do curandeirismo e da magia.² Porém, cabe a nós, olhar, o que de fato subjaz a estas duas narrações, pois elas têm um sentido mais profundo do que aquilo que salta aos nossos olhos numa primeira leitura descontextualizada. Urge, antes de tudo, ler os referidos textos dentro do seu contexto maior e descobrir a pedagogia de Marcos que, mais do que duas crônicas históricas, nos apresenta uma cristologia bem sistematizada dentro da unidade do pão (Mc 6,20-8,26). Diríamos, assim, que as duas multiplicações de pão são como um pano de fundo que na realidade emolduram o conteúdo que é tratado nessa seção. Uma moldura em solo israelita (Mc 6,30-44) e a outra moldura (Mc 8,1-10) em solo pagão. Ou ainda, todo capítulo 7 de Marcos serve como recheio da seção do pão dado aos filhos excluídos de Israel e aos pagãos.

1.1 O contexto das duas perícopes

Para começo de estudo, vejamos onde as duas perícopes se situam: Jesus sai do território da Galileia e vai para Tiro (Mc 7,24), para Sidon e Decápole (Mc 7,31), que são regiões estrangeiras e pagãs. As duas perícopes refletem a situação das comunidades de Marcos dos anos 60-70, quando muitos agentes se perguntavam: pode-se evangelizar gentios? A fé desta gente estrangeira faz

¹ Segundo uma leitura superficial, Jesus seria racista e machista, pois os escribas e fariseus não davam atenção a mulheres e menos ainda, a mulheres estrangeiras.

² Algumas pessoas apregoam que a saliva tem propriedades curativas, o que se torna ridículo, pois as ciências provam que ela contém muitas bactérias. Ainda mais, naquele tempo não existia a higiene bucal, pois não se escovavam os dentes. Ao gemer, Jesus teria se assemelhado aos ritos de certos magos de então.

mudar as pretensões de Jesus, ou melhor, responde aos anseios da comunidade de Marcos, que sempre mais se confrontava com os gentios (Mesters, 2003, p. 126).

Parece que Jesus não foi para lá com intenção missionária, pois entrou numa casa e não queria que ninguém o soubesse (Mc 7,24). Alguns autores creem que isto se deve ao fato de ele se sentir ameaçado pelos fariseus e escribas³ com quem teve um bate-boca sobre a Lei e a Tradição (Mc 7,1-23). Seria, então, uma fuga em busca de segurança (Balancin, 1991, p. 97). Jesus tem conflito com o centro: escribas e fariseus. No entanto, ao buscar refúgio numa casa em território pagão, se inicia a comunhão com os gentios (Soares, 2012, p. 243). Assim, mesmo contra sua intenção primeira, leva a ação missionária para terras estrangeiras, ou seja, ele deslegitima o templo, a Lei e o culto com todo seu aparato de dominação.⁴ Isto lhe vale a dura perseguição. Logo, a ação missionária se afasta dos critérios oficiais: o conflito com o centro impulsiona Jesus a ir para a clandestinidade. Lá ele se torna a migalha rejeitada pela oficialidade (escribas e fariseus), mas bem aceita pelos pagãos, o que o força a mudar a sua cosmovisão judaica, saindo do confinamento numa casa para atender a uma angustiada mãe pagã (Gallardo, 1997, p. 163). A missão junto ao povo sofredor faz Jesus alterar sua intenção original. Em outras palavras, os gentios, principalmente as mulheres marginalizadas, se apoderam da ação benfazeja de Jesus que os fariseus e escribas puritanos e legalistas rejeitam (Soares, 2012, p. 243).

O papel aqui vivido por Jesus nessa cena, bem mais do que a ação do próprio Jesus histórico, reflete a prática das comunidades cristãs nascentes que, num primeiro momento, sempre se dirigiam aos judeus (At 13-28). Mas as necessidades dos gentios angustiados em busca de libertação forçaram-nas a se abrir aos demais povos,

³ Schniewind não concorda com esta ideia de refúgio. Para ele, Tiro fica a uns 50 km do Mar da Galileia, o que se tornou um convite a Jesus para se dirigir a estas terras. Já o fato de Jesus não querer que se soubesse de sua estada nestas terras, faz parte do Segredo Messiânico que, segundo Wrede, caracteriza o evangelho de Marcos (1989, p. 107).

⁴ Quando deslegitima a Lei de Pureza (Mc 7,1-23), Jesus dá um golpe no culto do templo. Ora, o culto sustentava a máquina do templo com seus sacrifícios de purificação para reparar a “pureza” perdida. A prática de Jesus esvaziava as liturgias do templo e, por consequência, mexia em interesses econômicos.

acabando com a exclusividade puritana judaica, pois estes, ilustrados na mãe pagã, apoderaram-se da Boa Nova resultante da ação de Jesus e se prostram diante dele, reconhecendo nele o que os doutores da Lei e os fiéis seguidores da Torá não foram capazes de fazer. Nas comunidades primitivas a prática pastoral avança entre os estrangeiros principalmente pela persistência das mulheres oprimidas que buscam a libertação (Soares, 2012, p. 243-244). Aqui, pode-se lembrar de tantas mulheres estrangeiras que foram agentes de evangelização: Lídia (At 16,14-15) Damaris (At 17,34), bem como algumas das muitas mulheres citadas em Rm 16,1ss.

Para uma leitura mais ampla, é preciso ler a unidade maior, ou seja, o texto de Mc 7,24-37 que se situa entre as duas multiplicações do pão (Fabris, 1990, p. 496). A primeira multiplicação se deu entre judeus (Mc 6,30-44); e a segunda, entre gentios, ou pagãos (Mc 8,1-10) (Gallardo, 1997, p. 159; Myers, 1992, p. 279). A unidade maior, isto é, Mc 6,30-8,26, é conhecida como a Seção do Pão, uma vez que ali, além das duas multiplicações de pães, há muitas outras referências ao pão: 1) os discípulos judeus comem pão sem lavar as mãos (Mc 7,1ss), ou seja, o banquete proporcionado por Jesus (Mc 6,30ss) escapa da velha Lei e chega aos judeus marginalizados que desconheciam a Lei e a Tradição, e que por isso mesmo eram considerados malditos (Jo 7,49); 2) a mulher siro-fenícia quer comer as migalhas do pão que caem da mesa (Mc 7,27-28). Ela quer participar do banquete de Jesus, mas ainda não o pode fazer de forma plena, pois a ação de Jesus apenas está chegando em terra estrangeira. O banquete da primeira multiplicação em solo israelita chega de forma limitada aos estrangeiros, por isto, a mulher se contenta com as migalhas que caem da mesa. “O tema do pão ofereceu o motivo para inserir este episódio na grande seção do pão 6,30-8,26” (Fabris, 1990, p. 499); 3) os discípulos esqueceram de levar pães (Mc 8,14,21). Como se vê, tudo nesta seção fala de pão, isto é, a eucaristia leva a ação benfazeja de Jesus a todos, indistintamente.

Assim sendo, vamos reler as referidas perícopes, levando em conta a Seção do Pão, que é uma referência eucarística de banquete messiânico. Enquanto os fariseus e escribas, oponentes de Jesus, filhos de Israel, se consideram os donos do pão (Mc 7,27) e estão preocupados com a lei de pureza que, por sua vez,

priva os pobres do alimento (Mc 7,1ss), a mulher estrangeira está preocupada com as migalhas que caem da mesa dos “filhos”, isto é, dos assim considerados legítimos donos do pão. Ela espera que estas migalhas rejeitadas pelos escribas e fariseus cheguem até sua filha possessa. O banquete celebrado no deserto, em solo judaico (Mc 6,30-44) serviu ao povo judeu pobre, mas já deixou cair migalhas para os estrangeiros,⁵ o que acarretou nova multiplicação (Mc 8,1-10), desta vez, em solo estrangeiro (Herrero, 2006, p. 151). Desta forma, os estrangeiros já não precisam ficar apenas com as migalhas, mas agora têm acesso ao pão com fartura,⁶ pois Jesus derrubou o muro da separação entre judeus e gentios (Ef 2,14).

Assim, o episódio da mulher pagã marca a transição entre estes dois banquetes messiânicos; os pagãos desde já tomam parte no banquete messiânico que na comunidade cristã é renovado na mesa eucarística (Fabris, 1990, p. 499).

O segundo elo desta sobra do pão, ou das migalhas rejeitadas se verifica na cura do surdo-mudo (Mc 7,31-37). A ação de Jesus, simbolizada no pão (banquete), agora, novamente em território estrangeiro, atinge o homem surdo-mudo que, pela tradição farisaica denunciada por Jesus (Mc 7,1-23), não podia ouvir a Palavra de Deus, e nem a anunciar. Mas, como na perícopes anterior, mais uma vez, Jesus passa por cima da Lei e das Tradições que honram a Deus com os lábios, mas não com o coração (Mc 7,6b).

1.2 A mulher siro-fenícia (7,24-30)

A mulher estrangeira, na teologia marcana, transpõe o modelo judaico de evangelização em voga ainda entre os primeiros cristãos.⁷ Ela tira Jesus de sua área de conforto e faz com que ele mude seu

⁵ Na Igreja nascente, a ação missionária dos primeiros apóstolos, era destinada apenas aos judeus, porém, meio que por descuido, algumas migalhas desta evangelização caíram entre os estrangeiros (At 6,1ss; 11,19ss, etc.).

⁶ Paulo diz que ficou decidido que Pedro, Tiago e João iriam aos circuncisos e ele e Barnabé iriam aos pagãos (Gl 2,8-9). As migalhas que a mulher pagã queria, agora já não eram mais migalhas, mas o pão multiplicado em terra estrangeira (Mc 8,1-10).

⁷ Pela leitura de Atos dos Apóstolos e da literatura paulina, percebe-se quanto custou à jovem Igreja ultrapassar o modelo judaizante de evangelização. Os povos gentílicos não foram contemplados num primeiro momento. Aos poucos, entre muitos conflitos, a evangelização foi se abrindo a todos (At 8; 10,1-11,18; 15,1ss).

projeto inicial e, de um aparente silêncio, ou clandestinidade em Tiro, se atreva a praticar um diálogo com uma estrangeira e uma cura libertadora de sua filha⁸. A possessão demoníaca da filha desta mãe pagã é entendida como a subjugação das pessoas que não têm acesso a Jesus e à sua Palavra libertadora devido à questão racial⁹ (Balancin, 1999, p. 98). Expulsando o espírito impuro, Jesus acaba com o exclusivismo dos fariseus e escribas, mostrando que na comunidade cristã, este preconceito já não tem lugar.

O diálogo de Jesus com a estrangeira parece humilhante: saciar antes os filhos (judeus) e só depois os cachorrinhos (gentios). Os judeus chamavam os gentios idólatras de “cães”. Dizia o Rabino Eliezer: “Quem come com um idólatra é como quem come com um cão” (Fabris, 1990, p. 499). Na resposta de Jesus,¹⁰ atenuada pelo diminutivo: “cachorrinhos” está contida a maneira de pensar dos judeus: eles seriam os primeiros destinatários da ação messiânica quando o Messias aparecesse. Só num segundo momento os pagãos também seriam admitidos (Balancin, 1999, p. 98). Esta compreensão já aparece no Antigo Testamento, no qual sempre Israel tem primazia (Is 2,2ss; 42,1; 60,3ss) e só depois viriam as demais nações. A mesma concepção é percebida em At 13,46ss; 18,6; 28,25-29; Rm 1,16; 9-11. Ou Jesus participava desta concepção, ou as primeiras comunidades assim o ilustravam, pois, esta era também a sua maneira de entender a evangelização.

A ironia então, seria que Jesus se refugiou em Tiro, perseguido pelos “filhos” e acolhido pelos “cachorrinhos”. Desprezado pelos filhos (fariseus e escribas) Jesus se torna as migalhas que caem da mesa para os “cachorrinhos” que se alegram e se alimentam com o que é desprezado pelos judeus¹¹ (Balancin, 1999, p. 98). A mulher

⁸ Talvez, mais do que dizer que ela tirou Jesus de sua área de conforto, convenha dizer que a mulher pagã oprimida, tirou a Igreja nascente de sua área de conforto, pois, como já foi aventado, ela lentamente vai se desvencilhando do mundo judaico e, motivada pelo conflito das viúvas carentes helenistas (At 6,1ss) se abre à missão universal, mais tarde efetivada por Paulo.

⁹ Algo semelhante se verá na perícopes seguinte, a do surdo-mudo. Estas duas curas não devem ser vistas como milagres no sentido de quebra das leis da natureza, mas como a superação de um preconceito que excluía certas pessoas da ação salvífica de Jesus.

¹⁰ Em Mt 15,23 a cena é mais cruel. Jesus, num primeiro momento, simplesmente ignora a mulher e diante de sua súplica, se cala.

¹¹ É o que se lê em Mt 21,43: “O Reino de Deus vos será tirado, e será dado a um povo que produza frutos”.

estrangeira, desprezada, como também Jesus era desprezado pelas autoridades religiosas, pode se faltar com as migalhas desprezadas pelos “filhos”. “Para a mulher, Jesus é a migalha rejeitada que vem alimentar o mundo pagão” (Balancin, 1999, p. 99). A mãe aflita se prostra num gesto de reverência messiânica diante do taumaturgo com poderes divinos e professa Jesus como o “Senhor” *Kyrios* (Schniewind, 1989, p. 108). Isto é um atributo divino que os conterrâneos e contemporâneos de Jesus não conheciam, embora deveriam estar bem mais próximos do mestre do que esta mulher estrangeira. No entanto, os discípulos têm dúvidas (Mc 8,14ss), os familiares o julgam louco (Mc 3,21), os conterrâneos não lhe dão crédito (Mc 6,1-6), os fariseus e herodianos pensam em eliminá-lo (Mc 3,6) e não o compreendem, atribuindo sua ação a Beelzebul (Mc 3,22ss). Já a estrangeira lhe atribui um título “Senhor” que na realidade é um título pós-pascal, uma vez que os discípulos só chamam o Ressuscitado com este título (Fabris, 1990, p. 499). A igreja de Marcos via nesta profissão a invocação do Senhor Ressuscitado e Glorificado (Schniewind, 1989, p. 108), por isso mesmo, o evangelista se antecipa na história e coloca este título pós-pascal nos lábios de uma pagã.¹²

Diante das pressões e incompreensões que Jesus sofrera na terra dos ‘filhos de Deus’, como os judeus se autodenominavam, a fé daqueles que eram considerados ‘cães’ pelos próprios ‘filhos de Deus’ se nos apresenta como algo inédito e inesperado (Balancin, 1999, p. 99).

Se, na perícopa anterior se ensina que não é na Lei, nem nas Tradições, mas no coração que está o centro da relação com Deus (Mc 7,15), então também a estrangeira, impura segundo a Lei, pode ser agraciada com a salvação trazida por Jesus, pois em seu coração professou a verdadeira fé (Fabris, 1990, p. 499).

Por isso mesmo, ela se torna modelo para os cristãos gentílicos da comunidade de Marcos e lhes garante que, mediante a fé firme na pessoa de Jesus e na humilde persistência, também os gentios terão acesso ao pão que sobrou nos doze cestos do banquete de

¹² O que os de casa ignoram, os de fora professam. O mesmo se encontra na profissão de fé do centurião romano aos pés da cruz: “Na verdade, este homem era Filho de Deus” (Mc 15,39).

Jesus (Mc 6,43). Agora, o acesso não é pela Lei, mas pela insistência humilde e pela profissão de fé: “Sim, Senhor...” (Mc 7,28). Aqui se percebem as primícias da salvação de Jesus por meio da fé e não das obras, uma vez que esta estrangeira não conhecia as obras da Lei.

Em poucas palavras, Jesus inaugura e antecipa com este gesto de salvação a missão aos pagãos: já agora, isto é, na vida e ação histórica de Jesus, também os pagãos são admitidos ao banquete salvífico, podem comer o pão dos filhos (Fabris, 1990, p. 499).

Como dito acima, lendo as perícopes dentro da unidade maior, ou da Seção do Pão, pode-se concluir que as consequências da multiplicação dos pães atingem a todos, inclusive aos estrangeiros. “Na casa de Jesus, isto é, na comunidade cristã, a multiplicação do pão para os filhos foi tão abundante que estavam sobrando doze cestos para os cachorrinhos, isto é, para os pagãos” (Mesters, 2003, p. 126).

Percebe-se na atitude desta mulher o método de evangelização nas comunidades cristãs nos tempos de Marcos, nos anos 60-70 (Herrero, 2006, p. 151). Ou seja, os cristãos, oriundos do judaísmo se julgavam mais próximos a Jesus, pelo fato de serem herdeiros da revelação do Antigo Testamento, desde Abraão. Marcos mostra que isso já não tem sentido, pois ele desqualifica a Lei e as Tradições (Mc 7,1-23). Num primeiro momento, Jesus, na caneta do evangelista, se move no ambiente comum judaico de fechamento aos gentios, mas a insistência e a fé da mãe estrangeira o demovem desta visão e assim abrem a ação evangelizadora a todas as pessoas indistintamente. As comunidades cristãs evoluem e se abrem aos gentios diante da força e da fé das mulheres oprimidas e sofredoras que atuam nas comunidades e lutam contra os espíritos impuros da exclusão de seus filhos e filhas, como fez esta mãe pagã (Soares, 2012, p. 244). “Aquela mulher não é mais só uma mãe pagã que procura arrancar um milagre ao taumaturgo judeu que saiu de seus confins, mas é a representante da comunidade dos pagãos vindos à fé” (Fabris, 1990, p. 499). Ela tem o mesmo papel da

mulher samaritana que, depois do encontro com Jesus, se torna a anunciadora e traz seus conterrâneos até o mestre (Jo 4,28ss).¹³

O fato de Jesus dialogar com a mulher estrangeira tem certa semelhança com o diálogo de Jesus com a samaritana (Jo 4,4ss). Ora, um judeu que se prezasse não conversava com mulheres e menos ainda com mulheres estrangeiras e pagãs (Linden, 1999, p. 57). Num primeiro momento parece que ele se nega a ouvir sua súplica. Na versão de Mateus ele nem ouve a mulher e diante da indignação dos discípulos, como também acontece em Jo 4,27, ele diz que só foi enviado às ovelhas desgarradas de Israel (Mt 15,23-24). Isto supõe que Jesus partilhava da cosmovisão judaica que por muito tempo depois dele ainda vigorava nas comunidades cristãs. “Iria Jesus, sabendo ser ele esse servo de Javé (Lc 4,18ss) afastar-se da linha traçada pelo Antigo Testamento?” (Schniewind, 1989, p. 108). É bem possível que Jesus, formado na escola dos profetas, tivesse estes mesmos pensamentos. Porém, a necessidade da mãe estrangeira, bem como sua persistência na fé, o fez mudar seu projeto pessoal (v. 27 e 29). Isto pode ser ilustrado pelas palavras que Lucas escreve a respeito do jovem Jesus: “Jesus progredia em sabedoria e em estatura, e em graça diante de Deus e dos homens” (Lc 2,52). Ou seja, nos fatos e nas necessidades das pessoas, Jesus sabia ler os apelos de Deus na história, superando assim uma concepção que era comum a seu povo, mas que, em sintonia com o Pai, devia ser superada. Jesus, diante do sofrimento dos excluídos, transpôs conceitos culturais judaicos, abrindo-se aos estrangeiros. Daí se conclui que o texto não serve para legitimar racismo ou exclusivismo de qualquer ordem. A mulher com sua humildade e com sua fé forçou Jesus e, mais tarde, a jovem igreja, a mudar o horizonte de suas concepções judaicas (Soares, 2012, p. 244).

A mulher que professa “Sim, Senhor” (Mc 7,28) muda a perspectiva do Antigo Testamento supostamente professada por Jesus e, principalmente, a perspectiva da Igreja nascente. A fé supera a rigidez legalista e exclusivista veterotestamentária. A fé faz mudar a intenção inicial de Jesus, como também aconteceu com a cura do servo do centurião (Mt 8,8-10), com a intervenção de

¹³ É sintomático que, tanto aqui, como no relato da samaritana, as mulheres são as porta-vozes da evangelização. Elas, por serem as maiores vítimas da exclusão, foram as primeiras a buscar em Jesus a superação de sua situação de exclusão.

Maria nas bodas de Caná (Jo 2,3ss), com o apelo dos familiares para ir à festa judaica (Jo 7,3ss) e com o pedido dos familiares de Lázaro (Jo 11,1ss). Inicialmente Jesus programa uma coisa, mas diante dos apelos dos discípulos, acaba mudando seu roteiro original, ou seja, fiel a Deus e a seus irmãos, aprende o novo caminho da inclusão (Schniewind, 1989, p. 109).

Na realidade, Marcos, ao narrar esta cena, antecipa no evangelho um fundamento para solucionar o problema dos pagãos na mesa eucarística nas suas comunidades dos anos 60-70, como também se percebe em Atos dos Apóstolos e na literatura paulina. De fato, na ação de Jesus está a superação de todos os preconceitos que as comunidades ainda viviam até o final do primeiro século do cristianismo.

Como já foi dito acima, bem mais do que ficar no fato em si, pode-se ver no relato um retrato falado dos leitores de Marcos, dos anos 60-70. Eles se sentiam contemplados no relato da mãe estrangeira e sofredora, pois muitos de seus fiéis eram de origem gentílica e, por isto mesmo não podiam competir com seus pares de origem judaica, uma vez que eles não eram praticantes da Lei e das Tradições. Agora, eles, estrangeiros, excluídos aprendiam a imitar a fé persistente desta mãe pagã, e assim quebrar as normas e tradições judaicas ao aproximar-se de Jesus e prostrar-se com fé. Isto era a abertura completa aos gentios, ou seja, às outras etnias e outras crenças sem a mediação da Lei e da Tradição dos escribas e fariseus (Linden, 1999, p. 57).

A atitude da mulher abriu novo horizonte na vida de Jesus. Através dela, ele descobriu melhor que o projeto do Pai é para todos os que buscam a vida e procuram libertá-la das cadeias que aprisionam a sua energia (Mesters, 2003, p. 126).

1.3 O surdo-mudo (7,31-37)

A surdez, mais do que um fenômeno biológico, aqui representa uma questão teológica. Os povos estrangeiros do Antigo Testamento, e mesmo nos primeiros decênios do Novo Testamento eram considerados fechados à revelação de Deus. Tem ouvidos, mas não ouvem. Jesus alerta: “quem tem ouvidos, ouça”. Portanto,

aqui já temos um pano de fundo para entendermos a ação de Jesus para com o surdo-mudo num sentido de inclusão dos estrangeiros nos planos de Deus. Ele vai aos estrangeiros e os torna capazes de ouvir e anunciar a Palavra de Deus. Assim sendo, mais do que pensar num milagre no sentido de quebra das leis da natureza, aqui se quer entender o fenômeno num sentido teológico-pastoral.

Neste quadro, as curas de surdos narradas pelos evangelistas podem ser lidas como ‘relatos de conversão’, que nos convidam a deixar-nos curar por Jesus de surdez e resistências que nos impedem de ouvir seu chamado ao seguimento (Pagola, 2013, p. 153).

A cura do surdo-mudo é um relato exclusivo de Marcos. Aliás, enquanto Mateus, logo após a cena da mulher siro-fenícia, afirma que Jesus voltou para a região do Mar da Galileia (Mt 15,29), Marcos insiste que ele continuou em terras estrangeiras, pois a cena do surdo-mudo também se dá em território estrangeiro (Sidon, Decápole), mesmo que o percurso geográfico seja estranho: “Jesus saiu do território de Tiro e voltou para Sidon, em direção do Mar da Galileia, atravessando o território da Decápole” (Mc 7,31). A nota h da Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB) esclarece: “Esta nota geográfica informativa não pretende traçar um itinerário preciso, mas situar em terra pagã as duas narrações subsequentes”. Marcos não se preocupa com coerência geográfica, mas quer mostrar que a graça de Jesus chegou aos estrangeiros. O evangelista insiste na ação de Jesus em terra estrangeira e assim continua o ensino do relato anterior (Soares, 2012, p. 245). Marcos se esforça tanto para dar ênfase à missão estrangeira que até sua geografia é forçada e mesmo incoerente, pois fugiu da rota comum.

No presente relato se aponta para as consequências da primeira multiplicação do pão (Mc 6,30-44), para o embate com as autoridades (Mc 7,1-23), bem como para a libertação do espírito impuro da filha da mulher siro-fenícia. E já aponta para a nova multiplicação dos pães, agora em terras estrangeiras (Mc 8,1-10). Assim, estamos diante de uma montagem teológica bem elaborada (Fabris, 1990, p. 500). O surdo é o estrangeiro alienado que não se aproxima de Jesus por própria iniciativa. Os amigos, ou a

comunidade, o trazem ao mestre. Em outras palavras, a comunidade proporciona ao alienado uma experiência viva e profunda com Jesus (Pagola, 2013, p. 154).

Jesus leva o surdo-mudo para fora da multidão, pois não quer fazer *show*. Na visão de Marcos a fé originada nos milagres, não é fé consistente. Porém, a necessidade do homem sofredor, mais uma vez faz Jesus mudar de opinião (Gallardo, 1997, p. 163). Mais um estrangeiro é incorporado ao banquete de Jesus. O surdo-mudo representa o paganismo que não pode ouvir, nem anunciar a Palavra (Herrero, 2006, p. 151). O fato lembra Ef 2,11-15, quando Paulo diz aos pagãos que antes de Cristo eles eram sem Messias, estranhos à aliança, sem esperança e sem Deus. “Mas agora, em Jesus Cristo, vós que outrora estáveis longe, vos tornastes próximos, pelo sangue de Cristo” (Ef 2,13), uma vez que ele derrubou o muro da separação (Ef 2,14). Ali, em Tiro, Sidon e Decápole se mostra na prática que os gentios são tão próximos e puros quanto os judeus (Mc 7,18-19). Sua terra está livre dos demônios (o espírito impuro da cena anterior); por isso mesmo, os estrangeiros podem escutar e anunciar a Palavra de Deus. Esta novidade faz Jesus suspirar (Mc 7,34; 8,12),¹⁴ tal gesto demonstra dificuldade, não de Jesus, mas da Igreja dos anos 60-70 que passou por muitas dificuldades para se abrir à evangelização universal (Soares, 2012, p. 245s). “Os pagãos não tinham problema em recorrer a Jesus. Os judeus é que tinham problemas em conviver com os pagãos” (Mesters, 2003, p. 125). E, como os primeiros cristãos, todos eram oriundos do judaísmo, traziam consigo forte resistência contra os gentios.

Por meio de Cristo em terras estrangeiras, as migalhas da multiplicação do pão (Mc 6,30-44) também chegaram ao paganismo. Ao surdo-mudo Jesus abre os ouvidos e solta a língua, de sorte que também os pagãos possam ouvir a Palavra de Deus e anunciá-la aos demais povos. Jesus derrubou o muro da separação (Ef 2,14), para que Deus entre na vida dos pagãos (Herrero, 2006, p. 151). Semelhante ao relato da mãe siro-fenícia, modelo da salvação dos excluídos, a cena da cura do surdo-mudo, com base em Is 35,5-6, aponta para as migalhas do pão que chegam aos estrangeiros.

¹⁴ O suspiro de Jesus não é gesto mágico, mas demonstra a dificuldade da Igreja em admitir os estrangeiros à plena comunhão, bem como torná-los ouvintes e anunciadores da Palavra.

Para a comunidade cristã de Marcos, o milagre do surdo-mudo é o cumprimento da promessa profética que se realizou primeiro no gesto de Jesus e agora plenamente na comunidade dos convertidos pagãos que escutam a palavra do evangelho e professam a fé (Fabris, 1990, p. 501).

O surdo sai do seu isolamento e, agora livre das amarras e preconceitos dos guardiães da Lei e das Tradições, pode se relacionar com Deus e com seus irmãos graças à ação benfazeja de Jesus que se prolonga na Igreja, para a qual Marcos escreve (Pagola, 2013, p. 155).

A resposta do povo diante desta ação de Jesus é: “Ele fez bem todas as coisas, faz os surdos ouvirem e os mudos falarem” (Mc 7,37). O que por sua vez lembra Gn 1,31: “Deus viu que era muito bom”; e ainda Is 35,4-6: “Então se abrirão os olhos dos cegos e os ouvidos dos surdos se desobstruirão”. A prática de Jesus, e por que não dizer, da Igreja nascente, está devolvendo à criação seu esplendor original, quando o pecado ainda não tinha criado os muros da separação. Este é o tempo de salvação (Herrero, 2006, p. 151). Porém, em meio a esta gama de milagres, deve reinar o silêncio (Mc 7,27) o que é uma referência ao Messias da cruz. Só se pode entender Jesus aos pés da cruz e não observando seus milagres. Por isso mesmo, Marcos toma o cuidado de selar seus relatos milagrosos com o pedido do segredo, que quase sempre é rompido, pois na realidade, quando Marcos escreve, a paixão, morte e ressurreição de Jesus já tinham acontecido e os fiéis já sabiam quem era Jesus, não tanto por seus milagres, mas pela fé professada aos pés da cruz por pessoas como o centurião romano (Mc 15,39) (Linden, 1999, p. 58). “Para Marcos, Jesus era a concretização perfeita de todas as profecias de Isaías. Era o Messias prometido que curava os surdos, os mudos e os cegos. Era também o inocente que sofreu por seu povo” (Linden, 1999, p. 58).

Assim, a segunda multiplicação dos pães (Mc 8,1-10) que não é narrada por Lucas, nem por João, seria, na realidade a mesma de Mc 6,30-44, mas agora replicada em território pagão justamente para mostrar de forma teológica que os pagãos já não precisam apenas das migalhas, mas são plenamente admitidos à eucaristia e à ação libertadora de Jesus (Linden, 1999, p. 58). Em outras palavras,

toda ação salvífica de Jesus é plenamente dada aos judeus, como também, da mesma forma, aos gentios. Já não há mais distinção de pessoas. “Não há mais nem judeu nem grego; não há mais nem escravo nem homem livre, não há mais homem e mulher; pois todos vós sois um só em Jesus Cristo” (Gl 3,28).

2 Pistas de ação

Diante de tudo o que percebemos na ação de Jesus e da Igreja nascente, devemos concluir que, bem mais do que usar a evangelização para impor uma doutrina revestida de uma roupagem cultural, muitas vezes fortemente marcada por um moralismo preconceituoso condicionado bem mais por filosofias do que pelo Evangelho, devemos aprender da prática de Jesus e das comunidades cristãs dos primeiros decênios, uma maneira mais humilde de agir e menos pretenciosa de impor nosso ponto de vista cultural.

2.1 Jesus e a convivência com estrangeiros/migrantes e a nossa pastoral

Olhando o exemplo de Jesus que superou completamente o estreito caminho de fariseus e doutores da lei, no que tange às questões raciais e culturais, deparamo-nos, ao longo da história, com exemplos de tantos de seus fiéis discípulos e discípulas que, como o mestre, souberam superar as fronteiras de toda espécie, para servir no amor sem preconceitos. Aqui convém lembrar o caso de São Francisco de Assis, exemplo citado pelo Papa Francisco na Encíclica *Fratelli Tutti*:

Na sua vida, há um episódio que nos mostra o seu coração sem fronteiras, capaz de superar as distâncias de proveniência, nacionalidade, cor ou religião: é a sua visita ao Sultão Malik-al-Kamil, no Egito. A mesma exigiu dele um grande esforço, devido à sua pobreza, aos poucos recursos que possuía, à distância e às diferenças de língua, cultura e religião. Aquela viagem, num momento histórico marcado pelas Cruzadas, demonstrava ainda mais a grandeza do amor que queria viver, desejoso de abraçar a todos. A fidelidade ao seu Senhor era proporcional ao amor que nutria pelos irmãos e

irmãs. Sem ignorar as dificuldades e perigos, São Francisco foi ao encontro do Sultão com a mesma atitude que pedia aos seus discípulos: sem negar a própria identidade, quando estiverdes entre sarracenos e outros infiéis [...], não façais litígios nem contendas, mas sede submissos a toda a criatura humana por amor de Deus. No contexto de então, era um pedido extraordinário. É impressionante que, há oitocentos anos, Francisco recomende evitar toda a forma de agressão ou contenda e também viver uma submissão humilde e fraterna, mesmo com quem não partilhasse a sua fé (FT, 3).

Convém lembrar que São Francisco teve esta atitude pelo fato de beber na fonte do Evangelho, ou, na prática do Divino Mestre. Pois Jesus, de acordo com os costumes sociais e religiosos herdados de seu ambiente, deveria se omitir e se fechar diante de apelos de estrangeiros, como no caso da siro-fenícia, bem como das pessoas que lhe trouxeram o surdo-mudo. Tanto a mulher, como o surdo, bem como os que apresentaram o surdo são todos estrangeiros, que naquele contexto eram malvistas. Jesus, como depois seu seguidor Francisco de Assis, não abdica de suas convicções religiosas, porém sabe perfeitamente respeitar e, apesar das diferenças, amar e servir a estas pessoas que na mentalidade comum, só mereciam desprezo. Tanto Jesus, quanto Francisco viram nos estrangeiros seres humanos com a mesma dignidade dos cristãos, sem se importar com sua religião, ou com sua cultura.

A convivência de Jesus com os estrangeiros se tornou possível, não tanto por disseminar ideias, ou conceitos teológicos, mas principalmente por amar, servir e libertar as pessoas necessitadas, sem se preocupar com questões raciais, nem religiosas. Assim hoje, a pastoral junto aos migrantes, que se inspira na prática de Jesus, enfrenta um grande desafio: olhar o migrante, não como um intruso, ou um infiel estranho a ser convertido, ou até mesmo expulso, mas antes, como um ser humano, imagem e semelhança de Deus (Gn 1,27), muitas vezes ferido em sua dignidade a quem, a exemplo de Jesus, precisamos servir em suas carências e necessidades básicas, devolvendo-lhe a dignidade de uma vida com esperança. A este respeito, a reflexão do Papa Francisco, referindo-se ao santo de Assis, assim se expressa:

Não fazia guerra dialética impondo doutrinas, mas comunicava o amor de Deus; compreendera que Deus é amor, e quem permanece no amor, permanece em Deus (1Jo 4,16). Assim foi pai fecundo que suscitou o sonho duma sociedade fraterna, pois só o homem que aceita aproximar-se das outras pessoas com o seu próprio movimento, não para retê-las no que é seu, mas para ajudá-las a serem mais elas mesmas, é que se torna realmente pai. Naquele mundo cheio de torreões de vigia e muralhas defensivas, as cidades viviam guerras sangrentas entre famílias poderosas, ao mesmo tempo que cresciam as áreas miseráveis das periferias excluídas. Lá, Francisco recebeu no seu íntimo a verdadeira paz, libertou-se de todo o desejo de domínio sobre os outros, fez-se um dos últimos e procurou viver em harmonia com todos. Foi ele que motivou estas páginas (FT, 4).

O Papa Francisco nos diz que esta prática do santo de Assis motivou a Encíclica *Fratelli Tutti*. Isto aponta para um desafio pastoral inspirado em Jesus, testemunhado por Francisco de Assis e pelo zelo pastoral de tantos homens e mulheres que se preocuparam e se preocupam com a sorte do estrangeiro migrante. Este foi o caminho também de Giovanni B. Scalabrini (Baggio, 2011, p. 50). Jesus e seus fiéis discípulos e discípulas ao longo da história, vão contra as prerrogativas hodiernas, segundo as quais na Europa, nos Estados Unidos e em muitos países, os migrantes são vistos como um peso, levando ao fechamento de fronteiras, o que resulta em mortes no mar e no deserto e em muitas ocasiões de sofrimento¹⁵. Os corpos caídos sem vida, bem como a dor dos migrantes devem nos interpelar, pois Jesus não se fechou a nenhum irmão e irmã.

O que aprendemos com a prática de Jesus para com a mulher siro-fenícia, ao surdo-mudo, e quem o apresentou ao Mestre, bem como com a prática da Igreja nascente durante o processo de abertura aos povos pagãos e ao longo da história, deve nos desafiar diante de um quadro tão doloroso que hoje é comum em nosso mundo, motivado por questões políticas, sociais e econômicas que empurram seres humanos para as margens da sociedade,

¹⁵ Pode-se lembrar Lampedusa, Lesbos e o grave problema da fronteira entre EUA e o México.

roubando-lhes a dignidade. Onde quer que um ser humano seja vilipendiado, lá Cristo é crucificado e é lá que nosso zelo pastoral deve nos desafiar. Para que nesta caminhada não nos sintamos órfãos, olhemos para tantos homens e mulheres que ao longo da história se inspiraram em Jesus e viveram este ideal: apóstolo Paulo, Francisco de Assis, Giovanni Batista Scalabrini, Madre Teresa de Calcutá, Papa Francisco, etc. Para tanto, concluamos com um ensino do Papa:

Desejo ardentemente que, neste tempo que nos cabe viver, reconhecendo a dignidade de cada pessoa humana, possamos fazer renascer, entre todos, um anseio mundial de fraternidade. Entre todos: Aqui está um ótimo segredo para sonhar e tornar a nossa vida uma bela aventura. Ninguém pode enfrentar a vida isoladamente [...]; precisamos duma comunidade que nos apoie, que nos auxilie e dentro da qual nos ajudemos mutuamente a olhar em frente. Como é importante sonhar juntos! [...] Sozinho, corres o risco de ter miragens, vendo aquilo que não existe; é juntos que se constroem os sonhos. Sonhemos como uma única humanidade, como caminhantes da mesma carne humana, como filhos desta mesma terra que nos alberga a todos, cada qual com a riqueza da sua fé ou das suas convicções, cada qual com a própria voz, mas todos irmãos (FT, 8).

2.2 Evangelho encarnado na cultura

Nos primeiros anos do cristianismo aconteceu uma grande transposição cultural. A Igreja, saindo do mundo judaico penetrou no mundo greco-romano. Tal aventura, principalmente levada a efeito pelo apóstolo Paulo, não se deu sem conflitos, como se percebe em Atos dos Apóstolos e na literatura paulina. No mundo gentílico, os costumes eram diferentes, os conceitos estavam distantes daqueles originais do ambiente em que também Jesus viveu e se movimentou. Uma leitura atenta mostra que, ainda no primeiro século do cristianismo se iniciou esta transição. Nos séculos seguintes, o cristianismo se expressou, quase totalmente, em conceitos gregos, pois a maioria dos grandes teólogos dos primeiros séculos, os assim chamados Padres da Igreja, antes de serem teólogos, eram filósofos. Pode-se afirmar que o cristianismo

foi transplantado do mundo judaico para o mundo grego com todas as rupturas culturais e conceituais. Isto trouxe muitas nuances, pois agora, a Boa Nova de Jesus Cristo havia se encarnado no mundo helênico de maneira que os povos desta cultura tivessem acesso à Boa Nova de Jesus e de sua graça. Porém isto demandou verdadeira ginástica intelectual por parte dos evangelizadores e teólogos de então. Sem a reflexão cultural com adaptação, o Evangelho teria sido confinado a um pequeno gueto, sem expressão de catolicidade.

Com o passar dos anos, uma parte deste cristianismo transplantado para a cultura grega, sofreu mais outra transposição. A Igreja sediada em Roma, além de beber a cultura helênica, foi se revestindo de uma cultura ocidental que, de forma simplificada se pode chamar de europeia.¹⁶ Dali a Igreja ganhou espaços através do zelo missionário e foi conquistando vastos campos pela evangelização. Assim, a Igreja Latina, a que mais se expandiu numericamente, junto com a Boa Nova do Evangelho, foi levando a roupagem europeia como substrato da evangelização, o que, por sua vez se tornou um empecilho quando chegou em povos de outras culturas.

Nós, latino-americanos, na quase totalidade, recebemos o Evangelho desta vertente, o que não deixa de ser uma alegre mensagem de salvação. Porém, quando se confunde cultura com evangelho, as coisas se complicam, pois, os nossos indígenas, bem como os africanos trazidos para nossas terras, assim como outros povos (chineses, japoneses, etc.) se sentiam alienados diante da imposição cultural europeia. Talvez por isso, na China, no Japão e em outras nações orientais, o Evangelho vingou muito pouco. Nas nações latino-americanas, além das violências culturais, o Evangelho, em muitos casos, virou apenas um verniz. Nossos povos não podiam absorver a cultura europeia pela qual o Evangelho lhes foi apresentado. Faltou fazer o que os cristãos dos primeiros séculos fizeram: encarnar o Evangelho, agora nas culturas indígenas, africanas e orientais.

¹⁶ A cultura europeia ainda tem fortes traços gregos, mas também latinos (ou romanos), germânicos etc.

2.3 Evangelho, mais boa nova e menos imposição cultural

Jesus, ao menos num primeiro momento, não se preocupou em doutrinar os estrangeiros, mas servi-los, libertando-os e tornando-os sujeitos de sua própria história. Desprendendo-se das amarras culturais da Tradição dos mestres, e mesmo da própria Lei, Jesus antes foi buscar seus irmãos e irmãs ignorantes de Israel, aqueles e aquelas que, embora sendo de seu povo, não tinham conhecimento da lei e comiam com as mãos impuras (Mc 7,1-23). Uma vez resolvido este problema, ele estava livre para se dirigir aos estrangeiros, pois os mesmos fardos que excluía os pobres de seu povo (Jo 7,49), eram também a causa da exclusão dos estrangeiros.

Pode-se afirmar que Jesus, em sua missão, prescindiu das amarras culturais e penetrou no espírito da revelação bíblica que se iniciou no Antigo Testamento e que, devido aos condicionamentos culturais, já não refletia plenamente os planos de Deus. A cultura de um povo aprisionou a mensagem da revelação, moldando-a a favor de uns em detrimento de outros. São Paulo diria: “pois a letra mata, mas o Espírito dá a vida” (2Cor 3,6b). Sem se preocupar muito com a letra, Jesus voltou ao espírito da revelação.

Caso perguntemos o que a revelação bíblica realmente trouxe ao mundo, a resposta poderia ser: o amor a Deus que se expressa no amor ao próximo e a toda a natureza. Desde os relatos do Gênesis, passando pela profecia e pela sabedoria, tudo culmina nestes postulados. Porém, quando a mensagem genuína da revelação foi confundida com a cultura, as tradições e as interpretações preconceituosas desviaram a prática religiosa dos desígnios de Deus, indo contra o princípio do amor universal.

Jesus, prescindindo das amarras da tradição, recuperou a originalidade do projeto de Deus. Por tal razão, nenhum ser humano poderia ser excluído, ainda que isso parecesse lógico na maneira de interpretar a revelação bíblica condicionada pelo preconceito cultural.

2.4 Evangelho, mais serviço do que proselitismo

Hoje, a Igreja, buscando ser fiel a seu mestre Jesus Cristo, deve saber peneirar o que é verdade revelada e o que é roupagem

cultural estranha aos povos onde ela atua. Em qualquer lugar onde se evangeliza, isto necessariamente se dá em uma determinada cultura. Em nenhum momento se pode prescindir disto. Os valores da revelação, principalmente do Evangelho são essenciais, mas a roupagem cultural é relativa, pois cada povo tem sua própria cultura. Saber evangelizar dentro de uma determinada cultura é encarnar o Evangelho nesta mesma cultura; mas anunciar o mesmo Evangelho em outra cultura, merece um processo diferente. A Igreja que evangeliza precisa ter um profundo conhecimento da cultura onde irá evangelizar e jamais absolutizar uma determinada cultura, impondo uma cultura estranha. Culturas são relativas. Pôr-se a serviço do ser humano e do mundo é possível em todas as culturas.

Evangelizar, mais do que proselitismo, é servir, começando pelos que o sistema colocou à margem. Uma Igreja que realmente serve ao ser humano, evangeliza mais do que aquela que só transmite doutrinas, embora a Palavra anunciada também seja necessária (1Pd 3,15b). Ou melhor, a Palavra adquire autoridade, quando é precedida do servir (Mc 10,42-45).

Conclusão

A Igreja recebeu o mandato de evangelizar (Mt 28,19; Mc 16,15; Jo 20,21b, etc.). Através da história ela levou isto muito em conta. Porém, muitas vezes o fez com métodos que hoje nos parecem violentos, principalmente na América Latina, onde povos e culturas foram desrespeitados em nome da fé cristã.

Assim buscou-se olhar a prática de Jesus, que, na Seção do Pão (Mc 6,30-8,26) se compadeceu do povo pobre e excluído (Mc 6,30-44), se chocou com as autoridades em favor dos ignorantes que comiam sem lavar as mãos (Mc 7,1-23) e, como não podia ser diferente, estendeu esta mesma boa notícia aos estrangeiros (Mc 7,24-8-10), pois a mensagem da revelação bíblica é o amor a Deus que se expressa no amor ao próximo (Mc 12,29-31).

Desta forma cremos ter deixado uma provocação para a nossa missão evangelizadora, hoje.

Referências bibliográficas

BALANCIN, Euclides Martins. *Como ler o Evangelho de Marcos*. Quem é Jesus? São Paulo: Paulus, 1991.

FABRIS, Rinaldo. O Evangelho de Marcos. In: *Os Evangelhos*. São Paulo: Loyola, 1990, Col. Bíblica Loyola, v. 1, p. 490-503.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social*, 2020.

GALLARDO, Carlos Bravo. *Jesus, homem em conflito*. O relato de Marcos na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1997.

HERRERO, Francisco Pérez. O Evangelho segundo São Marcos. In: *Comentário ao Novo Testamento*. São Paulo: Ave-Maria, 2006, v. 3, p. 149-153.

LINDEN, Marcos Philip Van. Marcos. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Rober J. *Comentário Bíblico*. Evangelhos, Cartas, Apocalipse. v. 3, 2a ed., São Paulo: Loyola, 1999, p. 45-71.

MAZZAROLO, Isidoro. *Evangelho de Marcos*. Estar ou não com Jesus. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2016.

MESTERS, Carlos; LOPES, Mercedes. *Caminhando com Jesus*. Círculos Bíblicos do Evangelho de Marcos. São Leopoldo: Cebi, 2003.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992.

PAGOLA, José Antonio. *O caminho aberto por Jesus*. Marcos. Petrópolis: Vozes, 2013.

RUIZ, José Maria Gonzales. *Evangelio según Marcos*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1988.

SCHNIEWIND, Julius. *O Evangelho segundo Marcos*. São Bento do Sul: União Cristã, 1989.

SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREA JÚNIOR, João Luiz; OLIVA, José Raimundo. *Evangelho de Marcos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

4



DO DISTANCIAMENTO À PROXIMIDADE DO ESTRANGEIRO, SEGUNDO ALGUMAS TRADIÇÕES BÍBLICAS

Jean Richard Lopes
Boris Agustin Nef Ulloa

Introdução

Desde seus primórdios, a humanidade não apenas conheceu movimentos migratórios, mas se configurou a partir deles. Motivados por várias situações (problemas climáticos, crises políticas, guerras, perseguições, pestes, insegurança alimentar e busca de conhecimento), indivíduos ou grupos se colocam na estrada em direção a terras estrangeiras.

No Antigo Testamento, o estrangeiro/migrante (*ger*) indica um indivíduo (Gn 23,4; Ex 2,22; 18,3) e grupo de pessoas que provêm de outro território ou nação (Rt 1,1; Ex 22,20; 23,9; Dt 10,19; 23,8). Sua estadia pode ser de forma permanente, inserindo-se no contexto sociocultural onde se encontram, ou transitória, como os nômades, peregrinos, refugiados. Embora em Israel lhes fosse reconhecido o *status* de homem e mulher livres, esses não gozavam de todos os direitos civis dos israelitas. Quando citados nos textos bíblicos, é comum que sejam inseridos nas categorias sociais que conjuntamente representam os pobres, submetidos à dependência socioeconômica: estrangeiro, órfão, viúva e levitas (de Vaux, 1961, p. 74; Langner, 2013, p. 88-91).

Na contemporaneidade, caracterizada pela globalização, paradoxalmente se nota o acirramento de hostilidade em relação aos migrantes, com atitudes discriminatórias, xenófobas e vexatórias. Esses fenômenos de intolerância manifestam uma resistência frente ao “outro diferente”. Se de um lado, teoricamente, a pluralidade é considerada um valor, do outro, na prática, tem sido percebida por muitos grupos como um perigo real a ser rechaçado.

Tais atitudes se difundem inclusive em sociedades de matriz judaico-cristã. Por esta razão, urge refletir sobre os fundamentos da práxis eclesial, individual e comunitária, a partir dos quais discernir e estimular posturas humanas e cristãs frente ao desafio do encontro (ou desencontro) intercultural. Sem pretender esgotar a reflexão, o presente capítulo propõe um estudo sobre o desenvolvimento do tema em algumas tradições presentes nas Escrituras Sagradas.

1 Pressupostos hermenêuticos

Para judeus e cristãos, a Bíblia é a mediação objetiva da Palavra de Deus.¹ Essa dimensão sagrada confere à Escritura uma força normativa na vida do homem e da mulher de fé. Nesse sentido, leitura do texto e vida real se entrelaçam num dinâmico processo hermenêutico no qual Deus se autocomunica e oferece aos seus interlocutores a oportunidade de conhecer seu desígnio salvífico, a ser discernido nas vicissitudes do cotidiano.

1.1 Textos e contextos

O texto bíblico veterotestamentário, enquanto composição “unitária”, fruto de diversas tradições, expressa em suas narrativas as tensões e confluências vividas pelo povo da Aliança. Embora formado em um período mais curto, o Novo Testamento conheceu um processo de formação não muito diferente do Antigo.

Os processos históricos são determinantes e decisivos para a formação dos textos bíblicos. Não poderia ser diferente, afinal, a revelação judaico-cristã é compreendida essencialmente

¹ “Ao entrar em contato com a Bíblia, o(a) ouvinte/leitor(a) se depara com um canal que lhe permite escutar Deus falando em sua vida. Mas tal escuta exige o esforço de captar aquilo que Deus lhe diz, ao que se chama interpretação” (Lopes, 2022, p. 95).

como histórica. Na complexidade desses processos, Israel e, posteriormente, as comunidades cristãs foram chamadas a discernir uma resposta adequada aos desafios enfrentados em seu contexto particular. O referido discernimento se desenvolveu mediante um diálogo, muitas vezes conturbado, entre as antigas tradições bíblicas e novos contextos culturais.

Israel viu-se desafiado a responder a questões concretas, entre as quais destacam-se: Qual seria o alcance da soberania do seu Deus e Senhor? Deus poderia utilizar-se de estrangeiros para cumprir seu desígnio de salvação? Qual o lugar ocupado pelo povo eleito em meio às outras nações? A eleição de Israel possui uma perspectiva exclusiva ou inclusiva? Qual seria o testemunho confiado a Israel quando assentado em terras estrangeiras?

Em síntese, há de se considerar que a compreensão da revelação não acontece de forma automática, ela passa pela mediação da história. As diversas tradições representam respostas nem sempre unívocas, como será apresentada na sequência (Rendtorff, 2003, p. 281). Sensibilidades e percepções diferenciadas configuram o texto bíblico e demonstram uma tensão hermenêutica que exige do leitor uma ação com duplo movimento: a) aproximação crítica ao texto, sem pretender respostas prontas; b) um olhar atento à própria realidade, a partir da qual se busca uma iluminação do texto.

1.2 Identidade e diálogo intercultural

A Bíblia apresenta uma série de relatos que narram movimentos migratórios. Destacam-se sobretudo aqueles com caráter constitutivo, que representam momentos fundacionais da história de Israel: chamado de Abraão (Gn 12,1-2; 15,7), fuga de Jacó para a Mesopotâmia (Gn 28,1-5.10-22) e seu retorno a Canaã (Gn 31-33); Jacó e sua família partem para o Egito (Gn 46,1-7.27) e, o mais significativo de todos, o Êxodo do Egito (Ex 12,37-42; 13,17-22).

As motivações que desencadeiam esses deslocamentos são variadas: resposta ao chamado divino – Abraão (Gn 12,1-9); situação de carestia – Abraão (12,10), Jacó e os filhos que vão ao Egito (Gn 41,57; 46,1-27), Elimelec (Rt 1,1), Noemi e Rute (Rt 1,18-19.22); fuga diante do perigo de morte – Jacó se refugia na

Mesopotâmia (Gn 28,2-7), Moisés foge para a terra de Madiã (Ex 2,15), Jeremias, exilado-deportado para o Egito (Jr 43,7ss), José, Maria e o menino fogem para o Egito (Mt 2,13-15); destruição da Samaria, sob o comando da Assíria (2Rs 17,5.18.23b); Exílio babilônico (2Rs 24,10-15; 25,8-11; 2Cr 36,20); retorno do Exílio (Esdras; Neemias); origem de novos povos – Agar e Ismael (Gn 21,8-20), Esaú (Gn 36,6-8).

Do ponto de vista histórico, os dois movimentos mais significativos são aqueles provocados pela destruição assíria do Reino do norte, Israel (720 a.C.), e o Exílio babilônico das elites do Reino do sul, Judá (598 e 587 a.C.). Enquanto experiências traumáticas, marcaram um antes e um depois e se constituíram em ocasiões de revisão das tradições antigas.

Dois aspectos se destacam nesse processo de revisão. O primeiro diz respeito à delimitação e proteção da própria identidade. Dispersos e em meio à cultura tão imponente, como aquela babilônica, Israel vivencia o perigo de desaparecer enquanto nação e cultura (Sl 136). Para reafirmar a identidade, desenvolveu-se uma série de princípios religiosos-comportamentais, entre os quais a defesa do monoteísmo (Ex 20,3; Dt 5,7; 6,4-5), a obrigatoriedade da circuncisão (Gn 17,9-14; Ex 4,24-26), leis de pureza (Lv 17-26); a proibição dos matrimônios mistos (Dt 7,3-4; Ex 34,16; Js 23,12). Esses princípios são justificados a partir da perspectiva religiosa caracterizada pela crescente centralidade da Torah (Dt 4,1-3; 5,32-33; 6,1; 7,12; Js 1,7; 23,6).²

O segundo aspecto refere-se a um movimento de resistência impulsionado pelos remanescentes de Judá que se opõe à mentalidade importada pelos exilados repatriados de reconstruir uma sociedade teocrática marcadamente monocultural e monotradicional. A insistência na promessa divina de expulsar as

² Religião, etnia e nacionalidade são três fatores que contribuem para a formação da identidade. Um processo contínuo, muitas vezes provocado pela presença do outro. No caso de Israel, a defesa da identidade não se reduz a uma conservação estática de traços característicos da própria religiosidade, mas sim em uma experiência dinâmica que passa pela revisão de suas tradições, com a assimilação de elementos novos provenientes do contato com outros povos. Muitos dos mitos bíblicos são fruto desse processo. O relato Sacerdotal da Criação (Gn 1,1-2,4a), em grande parte desenvolvido a partir da experiência na Babilônia, é um exemplo desse diálogo intercultural. Para maior aprofundamento, cf. Berquist, 2006, p. 53-66, Zabatiero, 2013.

outras nações da terra (Dt 7,1; Js 23,9) e a proibição de se misturar com outras nações presentes em meio de Israel (Js 13,2-6; 23,7) são alguns indícios bastante explícitos de que nunca se alcançou tamanha pretensão. Os exemplos mais marcantes disso encontram-se nos livros de Rute e Esd 9,1-3.³

A preservação de ambas as tradições teológicas no texto bíblico canônico testemunha o resultado de um pacto sociorreligioso de coexistência multicultural na constituição da comunidade judaica pós-exílica.

2 Domínio estrangeiro e universalidade da salvação

A visão universalista da história da salvação, na qual os povos estrangeiros também são contemplados, é desenvolvida a partir da dupla imersão cultural de Israel: a primeira, na Babilônia (597/587-531 a.C.) e a segunda, sob o governo persa (539-333 a.C.). Ambas as culturas, embora possuíssem pretensões universais, desenvolveram diferentes modelos de relação com os povos dominados. Assim, as experiências vividas no Exílio e no pós-Exílio favoreceram uma nova postura de Israel em sua relação com as nações estrangeiras.

2.1 História factual e história narrada

De modo particular, a ideologia política persa se apresentava como liberacionista, visto que o imperador era descrito como promotor da libertação dos povos dominados pela Babilônia. Os

³ Os livros de Esdras e Neemias representam o movimento de repatriação dos exilados na Babilônia e reconstrução das instituições nacionais em Judá. Seja do ponto de vista religioso (Esdras) como também político (Neemias), ambos os livros descrevem a ideologia que caracteriza esse movimento. Destacam-se a centralidade da Torah (Ne 8), como fundamento, a separação das nações estrangeiras (Ne 9,2; 13,30) e a proibição dos casamentos mistos, a fim de evitar a contaminação da nação como as práticas idólatricas que pudessem, de consequência, corromper o povo (cf. também 1Rs 11,1-8). Esdras, após desenvolver a primeira etapa da reforma religiosa, em Judá, volta para a corte babilônica. Nesse período, os casamentos mistos haviam se multiplicado na terra (Esd, 9,1-3; Ml 2,10-12), inclusive entre os exilados repatriados. Esdras reage a essa situação com uma postura radical, sugerindo o divórcio, como forma de reparação desse pecado e meio de afastamento das mulheres estrangeiras e os filhos, gerados desses matrimônios (Esd 10,10-11.18-44).

persas permitiram o retorno dos povos exilados às terras de origem e estimularam a reconstrução das instituições nacionais. Fator não menos importante nessa nova ordem imperial era a liberdade religiosa. Concedeu-se, assim, a permissão para que cada grupo nacional pudesse praticar seu próprio culto sem a intromissão do governo nas práticas religiosas locais (Mazzeinghi, 2007, p. 96-100; Blenkinsopp, 2013, p. 70).

Israel, como muitos outros grupos étnicos, foi beneficiado pela política persa. Tal processo acabou por gerar dois polos do judaísmo, um em Judá e outro na Babilônia. (Kessler, 2013, p. 243-245). Em ambos os lugares, tornou-se importante a preservação da própria religião, com suas práticas específicas, evitando qualquer tipo de sincretismo.

No caso da diáspora, essa problemática é descrita em Dn 1-2, a respeito dos jovens recrutados para o serviço na corte real e submetidos a uma série de provas cujo objetivo era desviá-los da fé em Adonai (Dn 3,8-23). Diante dessa ameaça, o judaísmo desenvolveu uma literatura de ficção didática⁴ que apresenta diversos protagonistas como o paradigma do fiel judeu em terra estrangeira: Tobias, em Nínive (Tb 1,3); Ester, na corte do rei persa Assuero (Est 2,16-17).

Nesse contexto, vários personagens residentes em terras estrangeiras desempenham uma função ou ocupam algum cargo de relevância: José, vice-rei no Egito (Gn 41,40-45); Daniel, Ananias, Misael e Azarias, escolhidos para servir no palácio do rei babilônico Nabucodonosor (Dn 1,3-6); Sidrac, Misac e Abdênago⁵, administradores da província da Babilônia (Dn 3,12.30); Esdras, enviado do rei persa Artaxerxes para inspecionar Judá e Jerusalém (Esd 7,14); Neemias, copeiro de Artaxerxes (Ne 1,11e; 2,1); Tobias, procurador do rei assírio Salmanasar (Tb 1,13); Aicar, superintendente das finanças do rei Asaradon (Tb 1,21).

⁴ Ficção é uma interpretação da realidade imaginária ou real, apresentada de forma narrativa. No caso do texto bíblico, faz-se referência a acontecimentos e/ou personagens históricos, em geral do passado. Para aprofundar, cf. Long, 1999, p. 232-254. O caráter didático significa que as situações e figuras evocadas são construídas de modo a propor um paradigma aos leitores.

⁵ Sidrac, Misac e Abdênago são nomes babilônicos atribuídos aos três jovens judeus Ananias, Misael e Azarias (Dn 1,7).

História factual e história narrada nem sempre coincidem nas Escrituras. Importava aos autores transmitir o sentido teológico dos acontecimentos históricos. Por isso, não se deve assumir como fato concreto aquilo que os relatos bíblicos apresentam sem fazer a devida pesquisa histórica e arqueológica. Assim, há de se considerar dois fatores: 1) factual – esses personagens são indícios do esforço dos judeus de se inserirem na sociedade na qual residiam, evitando um isolamento que pudesse causar asfixia socioeconômica da comunidade judaica; 2) narrativa – representam uma afirmação da capacidade dos “irmãos” judeus, reconhecida pelas autoridades locais que lhes conferiam cargos de responsabilidade, e, sobretudo, a exaltação paradigmática da postura fiel à Torah a ser assumida em contextos culturais estrangeiros adversos.

2.2 Israel em meio às nações estrangeiras

O Deutero Isaías (40-55), profeta exílico, propõe uma reinterpretação do agir do Senhor em favor de seu povo, Israel, num contexto cultural estrangeiro, em meio à ascensão dos persas e à queda do império babilônico (Rendtorff, 2001, p. 213 e 215). Pela complexidade do texto de DtIs, sabe-se que não foi uma tarefa fácil para o profeta, assim como não o foi para os exilados.

A convicção teológica central do DtIs é a soberania do Senhor, enquanto Criador e única potestade cósmica (40,12-31; 43,1; 44,24s) (Blenkinsopp, 2002, p. 105 e 107). Sua autoridade se estende sobre os processos históricos e seus agentes (Tadiello, 2010, p. 292-293 e 296). É nessa perspectiva que o profeta enxerga em Ciro, rei persa: um messias, ungido do Senhor (Is 45,1). Ao afirmar que o Deus de Israel age por intermédio de um soberano estrangeiro (Is 45,1), que sequer o conhecia (Is 45,4) e que não era de estirpe davídica, o profeta desenvolve um pensamento teológico revolucionário (42,9; 43,18-19; 44,28a; 48,6b-8) (Rendtorff, 2001, p. 212-213; Tadiello, 2010, p. 293-294).

A autoridade suprema do Senhor corresponde à abertura universalista do seu projeto, que inclui as demais nações, levadas a reconhecer que não existe outra divindade além do Deus de Israel (Is 45,6). Tal abertura é consequência da revisão da relação do judaísmo com os outros povos (Tadiello, 2010, p. 295-299).

Isso não se deu facilmente, pois o próprio profeta mostra uma dificuldade de se liberar de antigas concepções e modelos por séculos arraigados na religiosidade israelita. A dificuldade se encontrava sobretudo na perspectiva teológica construída segundo um esquema de oposição: vitória x derrota, salvação de Israel x queda das nações (Tadiello, 2010, p. 299-304).

Essa nova concepção não exclui e nem revoga a relação particular de Israel com o Senhor (Tadiello, 2010, p. 300). Na verdade, o povo da aliança assume frente às nações uma nova função religiosa: Israel torna-se testemunha do Senhor na reunião dos povos (Is 43,10-12; 44,8; 55,4) (Blenkinsopp, 2002, p. 116). Algo impensável quando ainda se cultivava uma religiosidade “intramuros”, caracteristicamente étnico-nacional. Descobre-se, portanto, uma nova missão, transmitir às outras nações a convicção apreendida no percurso da própria história: o Senhor é o único Deus e salvador absoluto (Is 43,10-13) (Tadiello, 2010, p. 302-303).

O profeta insiste no convite por parte do Senhor a todas as nações (45,22; 49,22ss; 55,5) (Tadiello, 2010, p. 301). Tal perspectiva é fundamental porque marca o caminho do diálogo, da abertura ao diferente e do encontro intercultural. Certamente a experiência da convivência com pessoas de outras culturas, no Exílio, teria impulsionado essa nova teologia (Blenkinsopp, 2002, p. 105). Seu conteúdo descarta todo tipo de coerção ou imposição. Nada é mais alheio ao pensamento do Dtls do que violência ou submissão política. Trata-se, portanto, de ampliar às nações o chamado já dirigido a Israel (Tadiello, 2010, p. 305).

3 Deuteronômio, memória e compromisso social

A experiência da condição de migrante acompanha Israel: “meu pai era um arameu errante” (Dt 26,5c; Sl 146,9). A conservação da memória é determinante (Dt 4,9-14.32; 32,7), porque, como a tradição deuteronômica adverte, a bondade e a abundância da terra (Dt 8,7-10) carregam um perigo: o esquecimento das ações libertadoras de Deus (Dt 8,11-16.17-20).

A ausência da conexão com o passado é corrosiva para a sociedade israelita, na medida em que desvia do autêntico culto a Adonai. Com isso, Israel se abre a cultos idolátricos, cuja influência

não se limita ao campo litúrgico/religioso, mas legitimam práticas injustas (Dt 9,4-5; 2Rs 21,2-9.10.16), provocando miséria e abandono, sobretudo em relação àqueles que vivem em situação de dependência socioeconômica e política, entre eles os estrangeiros (Dt 15,4.11).

3.1 Culto e vida

Na experiência histórica de Israel, um dos ambientes mais significativos de conservação dessa memória é a liturgia.⁶ Longe de qualquer perspectiva nostálgica ou de uma ação de graças formal e vazia, a conexão entre o presente do leitor/orante e a libertação do passado (Dt 6,20-24), desenvolvida nas fórmulas litúrgicas da tradição deuteronômica, almeja estimular a observância dos mandamentos e estatutos divinos (Dt 4,9; 6,14-19), condição imprescindível para preservar a herança do êxodo: o dom da terra (Dt 8,1.19-20; 11,13-17; 28,15.36.51.58.63.68; 30,15-20; Js 23,13). Um aspecto essencial dessa liturgia é a preocupação com a justiça social. Culto e vida estão intrinsecamente ligados; o primeiro compromete a assembleia com uma práxis que atualize a ação libertadora de Deus na vida dos vulneráveis e indigentes (Dt 5,12-15).

A conexão entre culto e vida é retoricamente evidenciada por meio de dois aspectos. Primeiro, o uso do imperativo “alegrai-vos diante de Deus” (Dt 12,7.12.18-19; 16,11.14; 26,11; 27,7.19). O verbo *śmḥ* indica um afeto, uma experiência subjetiva que se manifesta externamente por meio do rito, em uma festa religiosa (Schökel, 1994, p. 644). O texto não pretende promover o contentamento, o prazer ou a saciedade momentâneos. A ordem carrega uma perspectiva pragmática que visa promover o comprometimento social (Mayes, 1979, p. 226; Weinfeld, 1992, p. 211-212). Assim, do círculo mais restrito e privado (família e servos), ela se estende aos pobres, cujo elenco inclui o estrangeiro junto ao levita, ao órfão e à viúva (Dt 16,11.14; 26,11). O segundo

⁶ O calendário litúrgico e muitas das celebrações desenvolvidas na Bíblia provêm das festividades agrícolas cananeias. Todavia, elas passaram por um processo de ressignificação, sendo associadas a eventos da história da salvação. Com isso, eliminaram-se muitos aspectos politeístas ou até mesmo mágicos.

aspecto, com as expressões “que vive no meio de ti” (Dt 16,11; 26,11) e “que reside nas tuas cidades” (Dt 16,14),⁷ reforça a importância de assumir um empenho efetivo na realidade concreta (Dt 5,11; 29,10).

3.2 Torah, justiça e estrangeiro

A Torah deuteronômica representa uma reforma político-religiosa que inclui um programa social (Otto, 1999, p. 301 e 335-336; Lundbom, 2013, p. 393). O princípio fundante desse projeto é o temor de Deus e a prática da Lei. Uma obrigação que se impõe sobre a inteira nação (Dt 6,1-2; 10,12-13) e inclui o estrangeiro (Dt 29,8.9-10; 31,12; Js 8,35). Esse projeto desenvolve-se a partir de uma preocupação de caráter humanitário e propõe uma série de leis que tratam da cooperação, do cuidado que deve permear as relações e a interdependência em meio à sociedade israelita (Dt 15,7.11).

Tal perspectiva é justificada a partir da memória histórico-teológica do primeiro Êxodo: “recorda que foste escravo na terra do Egito e que o Senhor teu Deus te fez sair da terra do Egito” (Dt 5,15; 10,19; 11,2-4.7; 15,15; 16,12; 24,18.22; 26,5d-9). De um lado, a referência à ação libertadora de Deus objetiva despertar a gratidão e reforçar o compromisso do povo com seu Senhor, na observância da aliança (Barton, 2014, p. 139). Do outro, a lembrança da condição desfavorável, humilhante, miserável da escravidão em terras estrangeiras à qual os israelitas foram submetidos deveria promover uma solidarização com os compatriotas e estrangeiros residentes na terra prometida.

A fidelidade à Aliança (Dt 10,12-13.20; 11,1) é a condição para que Israel entre, tome posse e permaneça na terra prometida aos pais dos quais descende (Dt 11,8-9; Jr 7,3-7). Todavia, há de se considerar que a Torah, conteúdo normativo do pacto com Deus, não pode ser meramente reduzida a um código legislativo. Na verdade, trata-se de um estilo de vida, traduzido na forma de preceitos, que o inteiro povo é chamado a assimilar como próprio. Por isso, o Senhor exorta Israel à circuncisão do coração (Dt 10,16a).

⁷ Soma-se também a expressão “em tua terra”, nas prescrições referentes ao ano sabático (Dt 5,11).

Longe de uma abordagem romantizada, passional ou narcísica da religiosidade, aqui o coração representa a interiorização do projeto divino. A referência à circuncisão enfatiza o compromisso de vida com Deus (Dt 36,6; Jr 4,4; 9,25) e o afastamento de uma obstinada rejeição a ele, simbolizada no endurecimento da nuca (Dt 10,16b; 9,6.13; Ex 32,9; 2Rs 17,14; Jr 7,26).

Nota-se ainda que, embora o texto seja imperativo, a exortação é justificada (Lunbdom, 2013, p. 388), indicando a sua razão no Senhor mesmo (Dt 10,17-18; Is 16,2-4; Sl 94,2-8). O Deus superior a toda e qualquer autoridade ou poder (Dt 10,17a) se faz conhecer como aquele que não faz acepção de pessoas e não aceita suborno (Dt 10,17b) e que “faz justiça ao órfão e à viúva, e ama o estrangeiro, dando-lhe roupa e pão” (Dt 10,18a). Na sequência do discurso divino, encontra-se a ordem de amar o estrangeiro. A retórica deuteronomica estimula a incorporação dos padrões do agir divino por todos os membros do povo a partir da imitação, pois reconhece em Deus o único modelo ético (Barton, 2014, p. 137 e 264-268). Deus ama, cuida, protege! O povo também é convocado a amar, a cuidar, a proteger!

Na perspectiva da obediência à Aliança traduzida nas ações e no compromisso concreto, o Deuteronomio promove a sensibilização de Israel – “porque fostes estrangeiros na terra do Egito” (Dt 10,18b) – diante da dependência e precariedade na qual podem se encontrar os estrangeiros residentes em seu meio. Por isso, há no livro várias leis, cuja finalidade é garantir uma proteção legal ao estrangeiro, sempre elencado junto a outros economicamente dependentes (Dt 24,14-15.17; 27,19; 29,10; Jr 22,3; Ez 22,7.29; 47,21-23). Algumas dessas normas instituem amortizadores sociais que atendem os vulneráveis, entre os quais o estrangeiro, como o dízimo trienal (Dt 14,28-29; 26,13) e o direito dos pobres de se nutrir com as sobras das colheitas (Dt 24,19-21 [23,25-26]). Existem, contudo, algumas particularidades legais quando se trata de negócios e/ou empréstimos, situações nas quais se reconhece o direito de cobrar juros dos estrangeiros (Dt 15,3; 23,21) (Langner, 2013, p. 90).

4 Amarás o próximo, amarás o estrangeiro

A insistência do livro do Deuteronômio de relacionar o estrangeiro com a obediência à Torah (Dt 29,8.9-10; 31,12; Js 8,35) é identificada também na tradição sacerdotal: “haverá uma única lei para o cidadão e para o imigrante que reside entre vós” (Ex 12,49; Nm 15,16.29) (de Vaux, 1961, p. 74-75; Mayes, 1979, p. 125). Esse comprometimento demonstra o esforço – imperativo para os judeus – de salvaguardar a sacralidade ritual e a pureza da nação (Ex 12,48-49; Nm 9,14; 15,14-16; Lv 16,29; 17,8-16⁸; 18,26) como também garantir a incolumidade da vida em sociedade (Lv 24,17-21.22; Nm 15,14-16). Nesse sentido, o respeito à Lei é a condição para receber proteção social.

4.1 Lei da santidade e proteção social

Lv 19 é uma miscelânea de leis cuja autoridade é fundamentada na afirmação “Eu sou o Senhor vosso Deus” (vv. 3.4.10.12.14.16.18.25.28.31.32.34.36.37). De fato, a pragmática do texto – seu caráter performativo – desenvolve-se a partir da imitação de Deus, que convoca o povo à santidade (Lv 19,2 [Lv 11,44; Dt 10,18-19]). Dois aspectos devem ser destacados na Lei da Santidade. O primeiro, dirigido a “toda comunidade dos israelitas” (Lv 19,1), implica em um compromisso comum que caracteriza a vida de todo o povo de Deus. O segundo exige atitudes concretas, desde as práticas devocionais até a ética do cotidiano, com consequências para a justiça social (Lv 19,3-37).

Nesse conjunto normativo são incorporadas algumas normas de proteção do imigrante. Prescreve-se deixar as sobras da colheita das espigas e da uva para o pobre (‘ānî⁹) e o estrangeiro (Lv 19,9-10 [Dt 24,19-22]). Citando diretamente essas duas categorias sociais, evidencia-se o compromisso do Senhor com os vulneráveis. Na

⁸ Em Dt 14,21, proíbe-se ao judeu comer da carne de animal morto naturalmente, mas é permitido dar ou vender essa mesma carne ao estrangeiro. Por sua vez, Lv 17,15 estende a proibição ao estrangeiro, porque tal prática gera uma condição de impureza inaceitável em meio à nação, como é típico da compreensão da tradição sacerdotal.

⁹ Esse termo veterotestamentário tem duas conotações: 1) Social (Dt 15,11; 24,14; Is 26,6; Sl 9,19; 40,18; Pr 31,20); 2) Espiritual, humildade, sofrimento (Is 66,2; Zc 9,9; Sl 34,7; Pr 15,15) (Schökel, 1997, p. 509). Em Lv 19, assume o primeiro significado, relacionado a dependência e vulnerabilidade socioeconômica.

perspectiva da Lei da Santidade, Israel é exortado a fazer o mesmo. A não observância desse preceito acarretaria a dessacralização da nação (Milgrom, 2000, p. 1624).

Essa norma é exemplificada no livro de Rute. A moabita, viúva, decide acompanhar sua sogra, Noemi, em seu retorno a Belém, sua terra natal. Na condição de estrangeira, ela vive um deslocamento geográfico, cultural e religioso e encontra abrigo junto a um judeu (Rt 2,2-7.8-12.13 [Dt 24,19-22]) – parente distante da família de seu marido – que, após reconhecer suas virtudes, a desposa (Rt 2,11; 4,1-10). Sua experiência e permanência em meio aos judeus a leva a abraçar a fé no Deus de Israel. Rute é um sinal da bênção de Deus para Booz, aquele crente que na obediência aos mandamentos de Deus (Lv 19, 9-10; Dt 24,19-22) reconhece os direitos dos pobres (Rt 2,8-9).

Como no livro do Deuteronômio (10,18-19), a Lei da Santidade também estabelece o amor como critério básico na vivência da relação com o estrangeiro (Lv 19,34c). O mandamento do amor ao próximo é apresentado pela primeira vez no texto bíblico em Lv 19,18. A seguir, observa-se em paralelo o preceito do amor ao compatriota e ao estrangeiro:

PRÓXIMO	ESTRANGEIRO
v. 17a o teu <i>irmão</i> NÃO ODIARÁS no teu coração	v. 33 <i>se um estrangeiro</i> habita convosco NÃO O OPRIMIRÁS
v. 18c <i>[filhos do teu povo]</i> AMARÁS o teu próximo <u>como a ti mesmo</u>	v. 34 <i>[estrangeiros]</i> tu o AMARÁS <u>como a ti mesmo</u>

Um aspecto importante que a tabela evidencia é a conexão formal de ambos os preceitos. Há uma estrutura comum caracterizada por um preceito negativo (vv. 17.33), a proibição de odiar; e um positivo, a afirmação do amor como atitude a ser assumida diante do outro (vv. 18c.34) (Fitzmyer, 1987, p. 273).

Quanto ao sentido, amar adquire uma significação muito prática: respeitar o direito do outro e o compromisso de não o oprimir.

A diferença de vocabulário nas proibições é devida aos indivíduos tutelados. Em Lv 19,17, refere-se ao irmão, entendido como compatriota (filhos do teu povo, próximo [v. 18]). Em oposição ao amar, odiar (Lipiński, 2008, p. 811) se traduz, muitas vezes, em atitudes de rejeição, intolerância, desprezo, repulsa ou até mesmo expulsão de alguém (Gn 26,27; Gn 37,4.5.8; Lv 19,18ab; 2Sm 13,15; 19,7; Is 61,8; Prov 25,17; Is 61,8). A interdição referente ao ódio¹⁰ se torna fundamental na medida em que oferece uma barreira às atitudes que impossibilitem a convivência entre os compatriotas (Lv 19,18ab). Em Lv 19,33, proíbe-se oprimir o estrangeiro. O verbo em questão (*ynh*) é associado à violência (Jr 22,3) e exploração (Lv 25,14.17). Tal proibição é fundamental quando se trata do estrangeiro porque, não gozando de direitos civis plenos, está sujeito a abusos.

Nota-se em Lv 19 uma distinção significativa. De um lado, sublinha-se o compromisso de justiça para com o irmão. O uso do pronome da segunda pessoa indica um contato direto, entendido como pertença à nação (v. 18). Do outro, para referir-se ao estrangeiro, utiliza-se o pronome de terceira pessoa, com o qual marca-se uma distância, de não pertença (v. 34). De qualquer modo, para além de exclusivismos, ao apresentar normas elaboradas a partir do mesmo critério (amar) para ambas as categorias sociais, o texto mostra a importância de se garantir uma proteção jurídico-social a todo indivíduo ou grupo humano.

O fator que justifica o conjunto da prescrição de Lv 19,33-34 é a experiência do primeiro Êxodo, quando o Senhor agiu de forma positiva para com Israel no Egito, libertando-o (Lv 19,34d [11,45; Ex 22,20]). Em correspondência ao agir divino no passado, cabe ao povo, uma vez instalado na terra prometida, agir de forma

¹⁰ Na linguagem bíblica, as emoções não se entendem como algo puramente passional que se move no coração (interioridade) do ser humano. Cada sentimento corresponde a uma ação concreta que gera uma experiência construtiva (amar) ou destrutiva (odiar). Do ponto de vista da experiência humana, sentir emoções é natural. O texto preocupa-se mais com o agir do que com o sentir. Por isso, entende-se que a interdição é uma exortação a evitar atitudes impulsivas que alimentem comportamentos destrutivos (1Jo 3,11-15.16-17).

receptiva: “o estrangeiro que habita convosco será para vós como um compatriota” (Lv 19,34a).

4.2 Estrangeiro, próximo e misericórdia

São muitos os relatos em que o amor ao próximo emerge como uma norma capaz de introduzir os interlocutores de Jesus no caminho do seu discipulado (Mt 5,43-44; Mt 22,37-39 // Mc 12,28-34; Lc 6,26; Jo 13,34-35; Jo 15,12; Gl 5,14; Tg 2,8; 1Jo 4,10.19-21), sendo, portanto, a via para a autêntica liberdade (Gl 5,13-26) (Nef Ulloa, Mariano, 2019, p. 560-568). O diálogo teológico de Jesus com o mestre da lei (Lc 10,25-28), iniciado com a pergunta “o que devo fazer para herdar a vida eterna” (v. 25b), oferece a Jesus a possibilidade de sublinhar a importância de interpretar o que se lê (v. 26) (Bovon, 2002, p. 111). Ele responde ao seu interlocutor com uma pergunta, evitando a “armadilha” que lhe foi lançada (v. 25a) (Fitzmyer, 1987, p. 271). A resposta do mestre da lei é reconhecida por Jesus como válida, pois remete ao coração da experiência bíblica fundada no amor vivido na dupla direção: vertical, a Deus; horizontal, ao próximo (vv. 27-28 [Dt 6,5; Lv 18,18]). Confirma-se, assim, uma das características fundamentais do corpo deuteronômico (Fitzmyer, 1987, p. 268).

Contudo, Jesus evidencia com um imperativo que não basta citar os mandamentos, é necessário vivê-los (v. 28). Desconcertado, o mestre da lei tenta justificar-se, apresentando uma segunda pergunta: “quem é meu próximo?” (v. 29). Tal questão revela as dificuldades, resistências e tensões hermenêuticas que existiam quanto à compreensão e à vivência desse mandamento no judaísmo do segundo Templo e nas comunidades cristãs nascentes (Bovon, 2002, p. 112). Não raramente, houve um alargamento da aplicação de preceitos menores com os quais buscava-se obscurecer ou distorcer os mandamentos fundamentais (Mt 15,5 // Mc 7,11; Lc 11,39-44).

Nessa perspectiva, insere-se o sentido da parábola. Segundo Lucas, não existe obstáculo capaz de justificar a falta de amor fraterno (Fitzmyer, 1987, p. 280). E, para tornar esse ensinamento o mais explícito e radical possível, o único personagem da parábola a manifestar proximidade, compaixão e misericórdia para com o

caído à beira do caminho é exatamente um samaritano – estrangeiro – (v. 33). Nem o sacerdote, nem o levita, representantes do mais puro judaísmo, conseguem sequer enxergar naquele semimorto um destinatário de sua atenção, cuidado e/ou compaixão (vv. 31-32).

A parábola coloca em xeque uma prática religiosa (aquela dos puros, concentrados no culto) que despreza a realidade dos vulneráveis, pobres e caídos. A grande provocação da comunidade lucana consiste em reconhecer como paradigma de compaixão e misericórdia um samaritano (Fitzmyer, 1987, p. 280; Lazzari Junior, 2011, p. 34), aquele que era visto como um inimigo dos judeus, um impuro, excluído do povo eleito (Nef Ulloa, 2012, p. 363). Lucas e João destacam que, por razões históricas, muitas eram as barreiras culturais e religiosas que impediam uma autêntica fraternidade entre judeus e samaritanos (Lc 9,52-54; Jo 4,9).

Na retórica lucana, as perguntas do mestre da lei são uma ocasião para desenvolver o ensinamento que mostra a íntima conexão de dois aspectos importantes da vida religiosa judaico-cristã. O primeiro é relativo à salvação: “herdar a vida eterna” significa ser salvo (Fitzmyer, 1987, p. 280). Não é incomum, no passado e no presente, que homens e mulheres de fé busquem a salvação por uma via estética, ou seja, o cumprimento ritual da lei, sem um compromisso com a realidade concreta (Lc 18,18-23). O segundo mostra que a expressão autêntica da adesão livre e progressiva a Deus, aquele que salva, passa pelo cuidado do próximo. Nesse sentido, a experiência da salvação não se encerra em vista do futuro, mas é experimentada já no presente por uma vida que se abre ao amor fraterno, sem barreiras nem limites culturais, étnicos ou religiosos.

Conclusão

Neste capítulo, buscou-se inicialmente sublinhar a importância de uma hermenêutica contextualizada capaz de promover um sadio discernimento diante dos problemas migratórios de nosso tempo. O destaque da história, por sua vez, exige uma análise do processo vivido por Israel na sua relação com os povos estrangeiros. E não somente isso, mas reencontrar e redimensionar o seu lugar e

missão, ou seja, sua identidade confirmada por meio de um diálogo intercultural às vezes conflitivo, porém, irrenunciável.

Algumas tradições bíblicas, apesar das dificuldades e tensões, tendem a ser receptivas diante dos imigrantes, incorporando-os como categoria sociojurídica e garantindo-lhes proteção social. A consolidação dessa abertura é atestada pela conexão entre culto e vida presente nos textos de orientação litúrgica que desembocam na prática da justiça social. Essa conexão confirma e garante uma autêntica participação na Aliança.

O mandamento do amor ao próximo é fruto de um longo processo histórico e hermenêutico que objetiva estimular, reafirmar e garantir as condições que superem comportamentos desrespeitosos e opressores contra o compatriota. Não é possível construir a identidade coesa de uma nação sem que os seus membros desenvolvam relações positivas. Isso não quer dizer obrigatoriamente amizade, mas sim humanidade. De fato, amar o próximo não significa gostar do próximo, mas respeitar os direitos do outro e comprometer-se com o bem comum.

De uma perspectiva exclusiva que compreende o próximo como o outro israelita, passa-se a uma inclusão que estende o mandamento do amor ao estrangeiro, algumas vezes equiparado ao irmão de nação. O Novo Testamento radicaliza o aspecto da inclusão, fazendo do estrangeiro um paradigma de fraternidade e misericórdia. No caso da Parábola do Bom Samaritano, nota-se que o sacerdote e o levita ensimesmados não enxergam o homem caído como irmão, por isso não se aproximam, e não se responsabilizam por ele.

A Bíblia ocupa o centro de toda experiência! Por isso os documentos magisteriais a definem como “alma da Sagrada Teologia” (DV 24); “coração de toda atividade eclesial” (VD 1); “fonte da evangelização” (EG 174). Contudo, deve-se evitar tanto o biblicismo, enquanto atitude fundamentalista e redutiva, quanto o relativismo pastoral, que não considera a importância da Palavra de Deus no discernimento da realidade, mas assume acriticamente qualquer ideologia. Há, portanto, um verdadeiro desafio: escutar a voz de Deus nas novas demandas que exigem novas respostas. Diante da crescente hostilidade aos imigrantes, urge afirmar valores

fundamentais como o amor ao próximo, único fruto capaz de testemunhar o amor a Deus e glorificar seu nome entre as nações (1Jo 2,6-7; 3,17-18).

Referências bibliográficas

BARTON, John. *Ethics in Ancient Israel*. Oxford: Oxford Univesity Press, 2014.

BENTO XVI. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*. São Paulo: Paulinas, 2010.

BERQUIST, Jon. Constructions of Identity in Postcolonial Yehud. In: Oded Lipschits; Manfred Oeming. *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, p. 53-66.

BOVON, François. *El Evangelio según san Lucas*, v. II, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 106-130.

BLENKINSOPP, Joseph. *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday: New York, 2002.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática Dei Verbum*. Petrópolis: Vozes, 1969.

FITZMYER, Joseph Augustine. *El Evangelio según Lucas: Traducción y comentario*. Capítulos 8,22-1814. v. III. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987.

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

LANGNER, Cordula. Lo straniero in mezzo a te. In: GRILLI, Massimo; MALEPARAMPIL, Joseph (Eds.). *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana: uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale*. Bolgna: EDB, 2013, p. 87-104.

LAZZARI JUNIOR, Julio Cezar, A mensagem universal e atemporal da Parábola do Bom Samaritano. *Cultura Teológica*, São Paulo, v. 19, n. 73, p. 29-41, 2011.

LIPÍŃSKI, Edward. šānē'. In: FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (Eds.). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. v. 8. Paideia: Brescia, 2008, p. 810-823.

LONG, Philips. History and Fiction: What is History? In: _____. *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999, p. 232-254.

LOPES, Jean Richard. "Deus combatia por Israel" (Js 10,14): os relatos de conquista no livro de Josué. In: LOPES, Jean Richard; SILVANO, Zuleica Aparecida; VITORIO, Jaldemir. *Livro de Josué: "Nós servimos ao Senhor"*. São Paulo: Paulinas, 2022, p. 93-122.

LUNDBOM, Jack. *Deuteronomy: a Commentary*. Eerdmans: Grand Rapids; Cambridge, 2013.

MAYES, Andrew David Hastings. *Deuteronomy*. Eerdmans: Grand Rapids; Marshall, Morgan, Scott: London, 1987.

MAZZINGHI, Luca. *Storia d'Israele: dalle origini al periodo romano*. Bologna: EDB, 2007.

MILGROM, Jacob. *Leviticus 17-22: a New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday: New York; London; Toronto; Sydney; Auckland, 2000.

NEF ULLOA, Boris Agustín. A presença dos samaritanos na obra lucana (Lc-At). Uma análise de sua importância teológica na reconstituição de Israel realizada pelo Messias Jesus, o filho de Jacó. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 41, p. 259-370, 2012.

_____. MARIANO, Rafael Willian. O amor ao próximo como caminho para a verdadeira liberdade segundo Gl 5,13-26. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 34, n. 3, p. 557-572, 2019.

OTTO, Eckart. *Das Deuteronomium*. Berlin; New York: De Gruyter, 1999.

RENDTORFF, Rolf. *Teologia dell'Antico Testamento*. Torino: Claudiana Editrice, v. 1, 2001.

_____. *Teologia dell'Antico Testamento*. Torino: Claudiana Editrice, v. 2, 2003.

ŚMH. IN: SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 644-645.

TADIELLO, Roberto. Salvezza e altri corollari nel Deutero-Isaia. *Annali di Storia dell'Esegesi*, Bologna, v. 27, n. 1, p. 291-306, 2010.

de VAUX, Roland. *Ancient Israel: It's Life and Institutions*. 2.ed. London: Dart, Longman and Todd, 1965.

WEINFELD, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Eisenbrauns: Winona Lake, 1992.

ZABATIERO, João Paulo Tavares. *Uma história cultural de Israel*. São Paulo: Paulus, 2013.

5



PROCESSOS MIGRATÓRIOS E O PRINCÍPIO PLURALISTA

As noções de entre-lugar, alteridade e inreligiosação e a dramaticidade das experiências de migração

Claudio de Oliveira Ribeiro

Introdução

As experiências de migração, sejam elas de que natureza forem, quase sempre se constituem em dramas humanos. Internamente, nos países, os grupos que vivenciam fluxos migratórios se deparam em geral com processos excludentes e discriminatórios, muitas vezes violentos, resultantes, especialmente, da exploração do trabalho, das tensões entre culturas rurais e urbanas e dos preconceitos sociais.

Internacionalmente, essas experiências migratórias se somam a novos problemas sociais, políticos e econômicos decorrentes do mundo globalizado. Na última década, por exemplo, novos surtos migratórios, provocados por crises e dominações econômicas que afetam povos historicamente explorados, assolaram a humanidade e tornaram ainda mais agudos os racismos e as xenofobias. Emoldurado, sobretudo por questões econômicas, o quadro de aversão – algumas vezes travestida de medo – em relação aos

estrangeiros, e de desconfiança e preconceito em relação a pessoas que vêm de fora do país com culturas, hábitos, etnias ou religião diferente, marca a dinâmica social globalizada.

Em consonância com a realidade da migração e suas faces cruéis, as reflexões a seguir buscarão, a partir de um olhar sobre as experiências religiosas concebidas no quadro de pluralismo, referências que reforcem a alteridade, a aproximação e os diálogos e cooperação inter-religiosos, não obstante os conflitos e tensões que a diversidade cultural e religiosa suscita. Isso será feito mais efetivamente valendo-se de três categorias importantes para o *princípio pluralista*: a de entre-lugar, formulada por Homi Bhabha, a de alteridade, presentes nas teologias pluralistas, e a de inreligiosação, concebida por Andrés Torres Queiruga. O *princípio pluralista* é concebido como

um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos “entrelugares”, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades. Ele possibilita divergências e convergências novas, outros pontos de vistas, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade (Ribeiro, 2020, p. 25).

Metodologicamente, as reflexões possuem três momentos distintos. O primeiro reflete sobre o que se entende pelos processos migratórios e a relação com a pluralidade das experiências religiosas. Por sua vez, o segundo consiste em compreender o significado dos conceitos de entre-lugar, de alteridade e de inreligiosação, bases do *princípio pluralista*, e de que forma podem ser aplicados favoravelmente nos fluxos migratórios, uma vez que é chave de leitura para as aproximações inter-religiosas. Por fim, o terceiro busca concatenar a reflexão acerca da migração, tendo como base a alteridade e a inreligiosação, maneiras essenciais de se cuidar de forma acolhedora das tensões que emergem dos processos

migratórios vigentes na atualidade, considerando os aspectos básicos da dignidade humana do diferente.¹

1 Migração e religião

As dificuldades, os problemas e os dramas vivenciados por grupos migrantes são variados e se distinguem conforme os distintos contextos e tipos de migração. Há, por exemplo, os casos de migração espontânea ou voluntária que acontecem de acordo com a vontade das pessoas e suas famílias, nem sempre em condições favoráveis ou estáveis, especialmente no aspecto econômico. Existe a migração forçada ou de refúgio, atrelada a fatores externos à pessoa e que ocorre contra a vontade dela, seja por condições políticas, seja por aspectos sociais e econômicos relacionados a desastres naturais e climáticos. Isso pode se dar como migração externa ou internacional (com o descolamento entre países ou continentes), interna ou inter-regional (como as que ocorrem dentro das fronteiras de um mesmo país). Além disso, há as situações de êxodo rural, migrações sazonais, em geral associadas a trabalhos precários, nomadismos e diásporas.

Em quase todos esses casos, emergem as questões e situações relativas aos direitos a serviços básicos providos pelo Estado ou a solicitação de benefícios de segurança social, serviços públicos de saúde, educação e habitação social. Nas circunstâncias em que há autorização de permanência em determinado país, não há em geral informações ou dados precisos sobre a possibilidade de ficar mais tempo do que o inicialmente previsto, permissão para trabalhar legalmente, trazer familiares e poder sair e regressar ao país. Somam-se a isso o permanente medo de deportação e detenção e diversas formas de instabilidade social.

A pessoa migrante vive, na maioria das vezes, uma condição provisória no lugar onde está. São grupos que, por diferentes

¹ Parte destas reflexões foram apresentadas no artigo que Felipe Negro e eu produzimos para o dossiê *Dramas humanos que atravessam fronteiras*. *Revista Fronteiras*, v. 5, n. 1, jan./jun. 2022, da Unicap, com o título “Migração, diversidade religiosa e o princípio pluralista: O conceito de inreligiosa, de Andrés Torres Queiruga e a dramaticidade das experiências de migração”.

motivos – geralmente de natureza econômica e política –, deixaram suas terras em busca de novos espaços e possibilidades de vida. Trata-se de pessoas em movimento que saíram de seus contextos, distanciaram-se de sua gente e, movidos pela esperança de melhores condições de vida, vivem em outras localidades. A volta à sua terra faz parte dos anseios delas.

O sonho com o retorno – às vezes difícil de ser realizado – permite ao migrante iluminar o seu movimento no novo lugar em que vive. O seu novo lugar é, na perspectiva do retorno, sempre provisório e a sua adaptação às novas condições é uma necessidade para viver da forma melhor possível. O migrante vive uma tensão entre ter que sair e não querer sair de sua terra. Nessa tensão, ele vive um movimento titubeante em busca de outro mundo possível. Se o retorno é, como diz Sayad, um constituinte antropológico do migrante, o movimento é a sua dinâmica. Deixar sua gente, sua cultura, sua terra, seus pertences... é um movimento doloroso de ruptura, de abandono, de renúncia (Sanchez, 2016, p. 72).

A fragilidade, em diferentes aspectos da vida, está presente em todos os lugares por onde a pessoa migrante passa; o caminho é frágil e dependente das circunstâncias por onde anda. Por isso, ela sempre está em busca de segurança, mesmo que com os olhos no futuro, no retorno, e deseja um mínimo de enraizamento, de vínculos com os lugares e com pessoas, especialmente por ter vivido uma situação de desenraizamento radical ao se distanciar do lugar, das pessoas e da cultura onde vivia.

Suzana Ramos Coutinho e Wagner Lopes Sanches (2021), ao tratarem sobre o pluralismo religioso da atualidade, recorrem a três conceitos bastante utilizados nos estudos sobre migração: fronteira, errância e identidade religiosa. A análise mostra que as populações migrantes, ao deixar os países de origem em busca de melhores condições de vida, encontram resistências de diversas ordens nos locais que as recebem. Em todas elas, “o tema das fronteiras se torna crucial para entender esses processos de idas e vindas, de avanços e recuos, de afirmação e de negação de identidades” (Coutinho, Sanches, 2021, p. 258).

As fronteiras possuem uma dimensão espacial, é fato, mas há outras de caráter relacional que envolvem questões que criam e recriam as identidades dos grupos sociais. Isso explica a importância para as análises de se ir além do aspecto das fronteiras geográficas que, embora sejam fonte de conflitos entre grupos e povos, se vistas somente pelo viés geográfico podem escamotear “interesses que têm muito mais a ver com fronteiras e limites socioculturais colocados para defender grupos e seus lugares sociais no mundo” (Coutinho, Sanches, 2021, p. 259).

As fronteiras possuem a função de delimitar os espaços de existência e mobilidade dos grupos, mas também são decisivas na definição da relação de um grupo com o outro. Assim, têm valor positivo e criativo, pois cooperam “para o grupo reconhecer-se num certo ambiente e reconhecer-se diante dos outros. A fronteira tem um caráter identitário que é necessário para a afirmação (do grupo)” (Coutinho, Sanches, 2021, p. 260).

Como espaços, canais e instrumentos de promoção e criação de identidades abertas e dinâmicas, as fronteiras possibilitam o questionamento de práticas racistas, xenofóbicas e excludentes, comuns nos processos migratórios. “A constituição de identidades diferenciadas em contextos migratórios e as especificidades culturais acarretam problemas políticos e culturais e apontam para o confronto entre concepções plurais e homogêneas de sociedade” (Coutinho, Sanches, 2021, p. 261). Esses processos geram identidades múltiplas, uma vez que os diferentes componentes da identidade étnica se alteram constantemente na medida em que interagem com outros contextos sociais e culturais.

Outro aspecto é o da errância. Trata-se das instabilidades e indefinições presentes na movimentação das pessoas que se deslocam pelos espaços, ultrapassam os limites fronteiriços, geográficos e culturais e demoram para se fixar em determinado lugar, mantendo um movimento constante por territórios em busca de condições estáveis de sobrevivência. Tais condições, em boa parte das vezes, são vividas em situação de clandestinidade, cujos aspectos político-jurídicos são complexos e desafiadores e de difícil equação social.

A errância, essa dinâmica inconstante, imprime ao migrante uma condição de insegurança em que ele se vê no dilema de afirmar a sua identidade e, ao mesmo tempo, de assumir temporariamente elementos impostos pela nova sociedade para poder sobreviver (Coutinho, Sanches, 2021, p. 263).

A pessoa migrante vive na fronteira geográfica, cultural e simbólica, e, por isso, convive com a insegurança. Essa “condição de fronteira” da população migrante se manifesta na rejeição e na hostilidade, e “quanto mais incomunicáveis forem as identidades, mais difícil será concentrar as resistências emancipatórias em projetos coerentes e globais” (Santos, 2010a, p. 147).

Outro aspecto dramático é que, ao mesmo tempo que os grupos migrantes são desejados por ser mão de obra barata e em grande quantidade, são indesejados por ser vistos como ameaça. Nesse sentido, os aspectos sociais e os econômicos não podem ser dissociados.

A ênfase no reconhecimento da diferença sem uma ênfase comparável nas condições econômicas, sociais e políticas que garantem a igualdade na diferença corre o risco de combinar denúncias radicais com a passividade prática ante as tarefas de resistência que se impõem (Santos, 2010b, p. 38).

A insegurança e a incerteza da existência são expressão da dinâmica do movimento do migrante. No lugar onde se fixará, precisará de redes de segurança que lhe permitam reconstruir a vida com os desafios da nova sociabilidade e sair, minimamente, de sua condição excludente e marginal na nova sociedade. Em geral, isso se dá a partir de redes de amigos e amigas vindos do mesmo lugar ou de redes religiosas que reúnem aqueles com a mesma identidade cultural.

No nível micro da comunidade, a pessoa migrante poderá se sentir acolhida, compreendida, respeitada. É nesse quadro do sonho do retorno, do movimento constante de insegurança e medo e da percepção da condição precária de exilado, que a religião se apresenta aos migrantes como uma interface no trajeto migratório.

Ou seja, na sua relação com o novo lugar, com a nova gente e com a nova cultura, ela se mostra como uma das alternativas – uma interface – para mediar a construção de novos vínculos e novos sentidos existenciais.

Por intermédio da religião, os grupos migrantes conhecem melhor o novo lugar, e a nova cultura e as relações interpessoais são ampliadas, as dores e sofrimentos que os acompanham são mitigadas e surgem possibilidades de resistência e de empoderamento. Para essas pessoas, a religião constitui um espaço simbólico, afetivo e de sociabilidade que permite vivenciar essa condição com menos sofrimento; nesse caso, ela lhes propicia reconstruir o seu mundo mesmo que em outro lugar (Coutinho, Sanches, 2021).

Portanto, a interface religiosa exerce um papel fundamental na vida do migrante: na tensão entre a dor da ruptura e o desejo de reconstruir a vida, a religião permite a ele refazer seu quadro referencial e minimizar o sofrimento. Nessa situação é que se percebe a importância de referenciais religiosos que possam dar sentido e significado à existência humana. Como todo sistema religioso é aberto e dinâmico, nessa busca por sentido para tornar a vida o lugar minimamente aceitável, a condição da pessoa migrante dá a ela liberdade para ressignificar seu referencial religioso. Essa ressignificação se pode dar tanto na inserção em espaços religiosos dentro de sua tradição religiosa quanto próximos dela, daí o valor da aproximação e do diálogo inter-religioso.

Se o espaço religioso permite ao migrante recriar sua identidade – mesmo que em outra religião –, o fato de ele ter à disposição um leque maior de expressões religiosas aumenta suas possibilidades de arranjos religiosos e de múltiplas participações ou pertenças (Tostes, 2020). As religiões, em suas diversidades internas e em suas conexões com as demais, possuem um tesouro de crenças, mitos, símbolos e ritos que ajudam as pessoas em condição de migração a reorganizarem sua existência, tanto do ponto de vista prático quanto das cosmovisões. Ou seja, elas podem dar sentido ao processo migratório em si – o movimento de saída de sua terra e de entrada numa nova terra – e também à vida a ser construída no novo lugar.

As reflexões feitas até aqui demonstram que é difícil separar migração e religião, tanto pelas bases místicas e religiosas das raízes culturais de cada povo quanto pela resistência prática e simbólica que a religião pode oferecer às pessoas. A relação das experiências de migração com a pluralidade religiosa forma um amálgama sociocultural que pode ser mais bem compreendido se os olhares forem atentos ao que se passa nos entre-lugares da cultura.

2 Bases conceituais presentes no princípio pluralista

O segundo passo de nossa análise consiste em apresentar, ainda que de forma panorâmica, os conceitos de entre-lugar, de alteridade e de inreligiosação, bases do *princípio pluralista*, e de que forma podem ser aplicados favoravelmente nos fluxos migratórios. Eles são, ao mesmo tempo, chaves importantes de compreensão da realidade e de leitura para processos de aproximações inter-religiosas.

2.1 Entre-lugar e fronteiras

Formulada por Homi Bhabha (2001), a noção de entre-lugar é um dos pilares conceituais do *princípio pluralista*. O conceito de entre-lugar está relacionado à visão e ao modo como grupos subalternos se posicionam ante o poder e como realizam estratégias de empoderamento, daí a importância dele para a análise dos processos migratórios, uma vez que a relação entre migrantes e subalternidade tem sido direta. Tais posicionamentos de resistência e de empoderamento geram entre-lugares, especialmente experimentados nas malhas do cotidiano, em que aparecem com maior nitidez questões de âmbito comunitário, social e político.

A concepção de entrelugar possui na ideia de fronteira a sua localidade. Ou seja, é de lá que se interpreta a cultura e a história. Trata-se de um local que possui limitações importantes e que não podem ser desconsideradas nas análises e nas intervenções sociais. De lá nem sempre surgem discursos e práticas unívocas, retilíneas e de racionalidade interna coerente. No entanto, as fronteiras revelam compreensões sobre a humanidade e sobre a

vida mais próximas do que elas realmente são. O poder e o saber permanecerão intocáveis como universais e globais se não forem consideradas as fronteiras. Elas é que permitem um reordenamento de sentidos, uma vez que reúnem as diferenças que se cruzam e se articulam nas relações humanas e sociais.

Uma perspectiva similar nós encontramos em Boaventura de Souza Santos:

Sabemos hoje que as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidade são, pois, identificações em curso (Santos, 2010a, p. 135).

Daí a importância de interpretações conjuntivas da cultura, que reúnem e articulam as contradições presentes na globalidade, mas, sobretudo, não desconsidera o individual, o singular e concreto. Ou seja, o afastamento das singularidades de classe ou gênero etc., nos motiva a pensar a cultura a partir de novas categorias, de acordo com Bhabha, a partir do entrelugar. Isso é inovador e politicamente importante, pois são nestes terrenos que ocorrem as novas estratégias de construção de identidades. Não obstante, é daí que brotam os novos signos que colaborarão e contestarão as definições e ideias sobre as sociedades. Para o autor:

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais (Bhabha, 2001, p. 20).

Além deste novo conceito, Bhabha afirma que são nestes “entrelugares” que ocorrem as negociações culturais. Ou seja, é

no limite, nas fronteiras, que os sujeitos negociam suas convicções e posturas, dando origem a novas culturas híbridas. O pluralismo religioso que se intensifica em nossos dias está cada vez mais marcado pelas formas de hibridismos culturais. A posição de fronteira permite maior visibilidade das estruturas de poder e de saber, o que pode ajudar na apreensão das subjetividades de povos subalternos. Ela é uma forma privilegiada de sociabilidade, de conhecimento e de emancipação. As identidades são construídas em zonas fronteiriças das culturas.

Não obstante as contradições e ambiguidades, as experiências religiosas vividas nas fronteiras, em suas mais variadas manifestações, têm se revelado como espaços de alteridade, de resignificação simbólico-cultural e de mediação da inclusividade das relações interpessoais, comunitárias e sociais (Ribeiro, 2020).

2.2 A noção de alteridade

A alteridade, como a possibilidade humana de se relacionar de forma justa e dialógica com as realidades, grupos e pessoas diferentes de nós mesmos, é elemento fundamental da fé cristã e se constitui em fonte iluminadora das relações inter-religiosas. Para as reflexões sobre os processos migratórios e as interpelações que a diversidade religiosa lhes confere, as questões em torno da alteridade são fundamentais.

A concepção de alteridade é permeada de bases bíblicas, embora seja advinda do campo da antropologia e da filosofia. *Alter*, da origem grega, é o diferente. Portanto, a capacidade de alteridade é reconhecer um “outro” que está além da subjetividade própria de cada pessoa, grupo ou instituição. Autores como Emmanuel Lévinas (2002) e Martin Buber (1987) aprofundaram a temática. Trata-se de uma postura, método ou sistema de ferramentas científicas que permitem redimensionar, em perspectiva, a realidade. Assim, a plausibilidade de um dado sistema (religioso ou cultural) se evidenciaria no convívio com o “outro” e não na confrontação apologética, tentando desqualificá-lo. Desta forma, permite-se uma possibilidade criativa de aproximação e de convívio da qual decorrerá em melhor compreensão do “outro”, que não mais será visto como exótico, como inimigo, como inferior ou como

qualquer outra forma de desqualificação. *É com esta perspectiva que recorremos à concepção de alteridade para a teologia e para as ciências da religião.*

A compreensão mútua, não desligada dos processos específicos de libertação socioeconômica que interessa a todas as fés, é efetivada na consciência de que cada grupo ou pessoa se descobre a si mesmo, como existência criativa e significativa no mundo, graças ao outro. No entanto, ela não pode ser vista de forma idealista, pois pressupõe relações de justiça. Não se descobre a consciência quando o outro está subjugado, inferiorizado ou ainda invisibilizado em sua identidade e poder. Essa tem sido, e transparece como forte necessidade de ser, uma das fontes fundamentais de inspiração dos movimentos religiosos ecumênicos. A explicitação dos diferenciais de poder forma um primeiro elemento fundamental para se pensar teologicamente a alteridade.

Um segundo elemento ligado à noção de alteridade, é a interculturalidade. Os processos de interculturalidade são facilitados pela maior velocidade das comunicações, pelo desapego às tradições e pela mobilidade rural-urbana. Trata-se de um processo contextual que visa à capacitação de pessoas e grupos para uma vivência de culturas e religiões em constante relação e em mútuas transformações abertas (Fornet-Betancourt, 2007). É fato que tal ponto de vista sofre algumas críticas, as quais consideramos fundamentais, por não considerar devidamente a relação de colonialidade presente na dimensão social da interculturalidade, colocando-o mais como um objetivo da luta social por intermédio do reconhecimento mútuo das religiões em diálogo e respeito do que como realidade vivida e expressa concretamente. Daí, nos referimos como nos indicou Catherine Walsh (2009): “interculturalidade crítica”.

A interculturalidade crítica busca um equilíbrio em um mundo diverso e plural, a partir de relações articuladoras do novo, fora da lógica daquilo que se soma ou se subtrai. O que nelas acontece é um relacionamento interativo de caminhos. No caso das religiões, a interculturalidade visa fazer com que elas vivam em solidariedade e mutualidade, em abertura ao outro e em comunicabilidade harmoniosa e respeitosa entre os seres humanos, em desapego às tradições cristalizadas, a fim de construir um mundo a partir das

peças, grupos e instituições de “boa vontade” e das experiências críticas, propositivas, plurais e de alteridade. Mais uma vez, é preciso frisar que isso requer relações justas de poder, sem que um dos lados se torne subjugado, inferiorizado ou invisibilizado.

A diversidade religiosa, especialmente se considerada a partir dos processos migratórios, que expressam e potencializam o pluralismo, é um elemento que realça os desafios que emergem da crítica ao pensamento único. Um deles é que as metodologias de análise ou de intervenção social precisam identificar, com maior profundidade, como a lógica de “recolonialidade” está presente nas experiências religiosas e em outros aspectos da vida ou mesmo como essa lógica determina, em certos sentidos, os focos de pesquisa e de análise. Entre diferentes possibilidades de superação desses limites, além das noções de alteridade, advinda no campo da antropologia, e de ecumenicidade, do campo da hermenêutica teológica, os estudos de religião podem ser favorecidos pela conexão com outra noção igualmente destacada, que é a de polidoxia (Pui-Lan, 2015). Ela possui importância, uma vez que inibe perspectivas hierárquicas, interpretações e ações bipolares (do tipo ortodoxia *versus* heterodoxia ou mesmo verdade *versus* heresia). Constituída por intermédio da crítica e do desmascaramento do pensamento único e compreendida no contexto de multiplicidade, de reposicionamento dos saberes e de relacionalidade das concepções religiosas e humanas, ela pode oferecer novas perspectivas conceituais marcadamente plurais para os estudos de religião, assim como pode oferecer luzes para as práticas que valorizam o diálogo, a cooperação inter-religiosa e a sensibilidade com o/a diferente.

Dentro dessa lógica, o *princípio pluralista* realça elementos-chave da vivência religiosa e humana como: (i) a alteridade conjuntiva que engloba as relações interpessoais, coletivas, subjetivas, corpóreas e cósmicas; (ii) o respeito e a afirmação da diferença; e (iii) o diálogo e cooperação prática e ética em torno da busca da justiça em relação a grupos empobrecidos e subjugados pelas mais diferentes formas de dominação.

A aproximação, o diálogo e a cooperação entre pessoas e grupos de expressões religiosas distintas contribuem para que elas possam reconstruir seus princípios fundantes e identidades.

Daí a ênfase na pluralidade e no diálogo justo como condição imprescindível para se construírem identidades autênticas e plurais e se reverem suas contribuições para o mundo, dentro dos critérios da justiça, da paz e da sustentabilidade da vida, levando em conta os diferenciais de poder entre cada expressão religiosa e entre a diversidade das experiências.

2.3 O conceito de inreligiosa

A relação entre religião e processos de migração é complexa, possui diferentes matizes que variam de acordo com os distintos contextos históricos e geográficos e não facilita sínteses. No entanto, se pensada a partir da noção de inreligiosa, de Torres Queiruga, que observa as religiões em uma lógica plural à luz da autocompreensão cristã, tal relação pode ser mais bem equacionada como alternativa de favorecimento dos processos vivenciados por grupos de migrantes.

A perspectiva do pluralismo religioso traz à tona o tema da identidade. Nossa pressuposição é que a identidade, para ser autêntica, precisa ser forjada no diálogo; por isso recorreremos, por diversas razões, à contribuição teológica de Torres Queiruga, um dos mais destacados pensadores europeus no campo da teologia. Ele ressalta suas reflexões teológicas por um aspecto de revisão e atualização dos principais temas da fé cristã. O pensamento dele é permeado pela busca incessante do sentido histórico das ideias teológicas, assim procura fazer um retorno à Tradição para redizê-la com fidelidade, de forma criativa, na liberdade e no diálogo com a cultura, nas categorias do tempo presente. Isso explica o uso da expressão “repensar” ou “recuperar” no título de muitas de suas obras.

O autor destaca em suas reflexões a universalidade da revelação cristã e a vê como a forma de Deus se manifestar na história concreta da vida humana. No entanto, compreende tal revelação sempre a partir do encontro com as demais religiões e culturas, além de considerar os aspectos conjunturais do atual contexto mundializado (Torres Queiruga, 1995). O diálogo das religiões situa-se, assim, em um espaço comum, exigindo a formulação de novas categorias – como a de pluralismo assimétrico

e inreligiosa – e propiciando um novo espírito de acolhida, respeito e colaboração entre as religiões, como requer o *princípio pluralista*. Para o autor,

uma vez reconhecida e afirmada a presença universal da salvação, essa opção se torna mais coerente. A partir dela parece possível chegar a um difícil equilíbrio que deve dar conta de duas frentes: por um lado, manter tanto o respeito ao valor intrínseco de todas as religiões quanto o realismo de reconhecer a independência de seu nascimento e desenvolvimento na história; por outro, e também por realismo histórico e antropológico, não ceder nem ao relativismo do “tudo é igual”, nem ao achatamento do buscar a universalidade no mínimo denominador comum (2007, p. 190).

O pluralismo assimétrico não anula a vocação ecumênica; ao contrário, a redimensiona, na medida em que “a ‘lógica da gratuidade’ deve substituir a ‘lógica da concorrência’ e, como está escrito, é preciso ‘dar de graça o que de graça foi recebido’” (Queiruga, 2007, p. 191). O autor busca um modelo de reflexão teológica ecumênica pautada no diálogo inter-religioso que saiba valorizar a disposição em reconhecer o dom salvífico nas diferentes expressões religiosas, como as visões inclusivistas o fazem, e que também aproveite os espaços autênticos de diálogo, como as visões pluralistas defendem, para se construírem identidades.

Queiruga (1997) defende a visão de que todas as religiões precisam buscar a máxima comunhão possível como ato de resposta humana ao amor universal de Deus. Isso deve acontecer isentando-se das concepções de eleição ou privilégio da parte de Deus em relação a qualquer expressão religiosa em particular. Para esse pensador, é pela partilha da fé e da experiência da vida, naquilo que é compreendido pelos grupos como o que há de melhor, num diálogo repleto de respeito e alteridade, em um complexo, mas, ao mesmo tempo, singelo movimento de dar e receber, que as religiões podem se aproximar do inesgotável mistério de Deus. Na medida em que é acolhido pelas diferentes religiões, Deus passa a ser o único centro e elas deixam de centrar-se em si mesmas e passam a gravitar em torno dele.

O diálogo não requer a destruição da identidade, mas, em vez disso, possibilita novas compreensões da identidade própria de cada grupo. A ideia é que a verdadeira e autêntica identidade não se encontra no passado morto, mas adiante, no futuro de Deus. Nesse sentido, as identidades são enriquecidas pelo encontro e se tornam instrumentos de conversão e promessa de plenitude da experiência religiosa. É fato que o diálogo requer que cada grupo religioso mantenha sua identidade aberta, predisposta a descobertas e receptiva ao novo e às mudanças. O autor lembra que as experiências de diálogo destroem, sim, as identidades “narcisistas”, fechadas em torno de si mesmas, não condizentes com os próprios fundamentos da fé. Mais do que isso, ele menciona também que mesmo sem um diálogo efetivo com outras religiões, o processo de revisão dos fundamentos da fé [identidade *semper reformanda*, nas palavras do autor] pode e deve ocorrer a partir de uma “anterioridade estrutural”, de uma aguda pergunta interna para cada religião sobre a revelação de Deus. Será ela uma possessão própria ou salvação exclusiva, ou a revelação divina, como indica o autor; manterá sempre viva a gratuidade de sua transcendência e sua intrínseca destinação a toda a humanidade?

Queiruga (2007) não ignora as realidades de violência, de disputas religiosas, de etnocentrismos e de desencontros entre as religiões; todavia, considera que o encontro entre as religiões pode estar em uma fase de florescimento. Os próprios fatores negativos se transformam em elementos constitutivos de uma nova visão, somados ao fato de a humanidade tornar-se planetária. Tal perspectiva pode suscitar uma nova consciência dialogal. O autor mostra que:

[daí] poderão sair potencialidades inéditas que nem sequer estamos em condições de suspeitar e que, em todo caso, não devemos limitar de antemão. De qualquer forma, se a situação não produz a complacência do acordo expresso, mantém, isso sim, por sua vez, a sensação viva do Mistério, a não-monopolização do *Deus sempre maior*. E, com ela, a humildade do contínuo aprendizado, sem renunciar por isso ao oferecimento gratuito, nem à íntima alegria da própria convicção (2007, p. 199).

Em decorrência disso, o autor entende a autocompreensão do cristianismo

[...] como culminação definitiva da revelação de Deus na história. Insistindo, fique claro, no fato de que tal culminação não priva nenhuma religião de sua verdade específica, pois refere-se unicamente às 'chaves fundamentais', não à realização concreta, a qual é sempre deficiente por si mesma e em muitos aspectos pode estar, e de fato está, num estágio mais avançado em outras religiões (2007, p. 191).

A categoria denominada "inreligionaçã" (Queiruga, 2007) emerge na proposta do autor a partir de sua análise acerca da inculturaçã e é bastante utilizada na teologia contemporãea, especialmente a latino-americana, para expressar a tarefa de evangelizaçã realizada a partir da cultura autóctone. Nesse sentido, na lógica do *princípio pluralista*, a teologia há de sentir a religiã como espaço experiencial da relaçaõ viva e criativa dos seres humanos com Deus, não havendo a pressuposiçaõ de que uma religiã seja absoluta e autorizada a rechaçar outras formas religiosas.

No contato entre as religiões, o movimento espontãneo em relaçaõ aos elementos que chegam a uma religiã proveniente de outra deve ser o de incorporá-los crítica e criativamente ao próprio organismo. Dessa forma, tais elementos não desaparecem, mas se afirmam mediante uma transformaçaõ que pode torná-los mais críticos, mais ricos e mais universais, considerando suas particularidades e os processos de inculturaçã. É como no exemplo do enxerto de árvores em que tanto a árvore receptora quanto o galho enxertado se enriquecem mutuamente.

Todas as religiões têm aspectos e perspectivas intrínsecas que se constituem em ferramentas que possibilitam a percepçaõ do Transcendente. Por isso, elas são desafiadas, sobretudo pelo crescente quadro de pluralismo religioso que tem marcado a sociedade na atualidade, a colocar em comum suas descobertas em uma atitude de mútua ajuda e partilha. Desse modo, mantém-se viva a sensaçã do Mistério e a sua não monopolizaçaõ para que todas as religiões, com os respectivos adeptos, estejam orientadas à coletividade.

Nesse sentido, a inreligiosa  o consiste em que as religiões se encontrem, se apresentem umas às outras, partilhem seus bens religiosos e façam a experiência do mistério amoroso de Deus na dádiva, na fraternidade, no respeito mútuo e na corresponsabilidade pela edifica  o de valores denotativos da comunhão com Deus.    dentro do processo histórico de aproxima  o, encontro e diálogo que as religiões, em suas respectivas media  o  es culturais, captam a Deus em seu mistério amoroso. O maior respeito ao outro    lhe apresentar a própria posi  o da maneira mais sincera e transparente possível; dessa maneira,    possível esperar que também o interlocutor escute de verdade, sem pretender saber *a priori*. Quando o ser humano se der conta da percep  o de Deus em sua essência, indubitavelmente estará garantida a partilha sincera da verdadeira imagem de Deus (Queiruga, 2007).

A inreligiosa  o comporta um novo modo de lidar com a questão das religiões em sua realidade plural, transformando conceitos, condutas e sentimentos. Trata-se de um novo modo de aproximar-se do outro, no qual    oportuno ver não mais um concorrente, mas um companheiro de percurso vital, já que, diante do Mistério comum, acaba sendo privado de sentimento insistir no “teu” e no “meu”, já que, sendo idêntica a investiga  o, e comum o Mistério, o meu    também teu, como o teu    igualmente meu e de todos (Queiruga, 2007). Para as experiências de migra  o, tanto em suas faces de sofrimento e exclusão social quanto nas possibilidades de resistência cultural e empoderamento, a no  o de inreligiosa  o se torna significativa.

3 Alteridade, inreligiosa  o e migra  o

Como visto até aqui, as experiências religiosas que conseguem ser dialógicas e marcadas por práticas de alteridade oferecem aos processos migratórios a possibilidade de atenuar, ao menos parcialmente, as formas tensas e conflitivas de não aproxima  o ou adapta  o daqueles que chegam com outras culturas e costumes; assim, permitem, em trocas dialógicas e de aproxima  o, a constru  o de sua vida nova, com novas gentes e novos horizontes.

No Brasil, são várias as experiências pastorais com grupos de migrantes, tanto no campo evangélico quanto no católico. Os

limites de nossa pesquisa não possibilitam uma descrição e análise detalhada sobre elas, por isso destacamos, apenas como exemplo, as atividades da Missão Paz (Missão Scalabriniana Nossa Senhora da Paz) realizadas na cidade de São Paulo. Welington da Silva de Barros (2017) analisou essa experiência em sua tese doutoral intitulada “Mobilidade humana e pluralismo religioso: a Missão Paz e o diálogo inter-religioso na acolhida de imigrantes e refugiados”.

A referida pesquisa investigou a relação entre a mobilidade humana, tanto as motivadas por situação de imigração quanto por refúgio, e o quadro de pluralismo religioso a partir das dinâmicas religiosas da Missão Paz. Elas visam à integração dos imigrantes e refugiados a partir do respeito à alteridade religiosa e da interculturalidade que favorece e torna fecundos os processos de aproximação mediados pelos espaços e ações da instituição.

Em sua análise, Barros (2017) apresenta o diálogo inter-religioso como um dos principais desafios na atualidade para a promoção da vida humana e para a construção da paz. Segundo ele, a “epistemologia do sofrimento” pode fundamentar avanços nas perspectivas teológicas cristãs sobre as religiões. Isso pode ser percebido na prática de acolhida aos imigrantes e refugiados desenvolvida pela Missão Paz. O sofrimento presente na vida desses grupos “é um *locus* privilegiado para o diálogo inter-religioso considerando a autonomia irredutível dos sujeitos envolvidos e a provável reciprocidade entre as alteridades envolvidas” (Barros, 2017, p. 246).

Com base nesse cenário, e tendo em vista o aprofundamento teórico para análise das experiências e processos de migração, a alteridade e a inreligiosa se apresentam como mais um caminho aberto de diálogo e cooperação. Essas concepções, como já referido, estão relacionadas ao *princípio pluralista*.

A importância da inreligiosa se dá, em primeiro lugar, porque reconhece o pluralismo religioso como acontecimento histórico e que conduz a uma não absolutização de qualquer religião. Essa visão, aplicada ao processo migratório, é capaz de construir pontes entre os diferentes; ou seja, ao pensar as religiões nos meandros da migração, procura-se derrubar os sectarismos, os absolutismos e os exclusivismos para olhá-las sob o espectro da aproximação e do diálogo.

Trata-se de processos comunicativos que, mais do que propriamente um encontro de religiões, são capazes de efetivar um encontro de culturas. Tais processos, em geral, se bem estabelecidos e desenvolvidos, são molas propulsoras de respeito, acolhimento, promoção, proteção e integração dos seres humanos ao realçar mecanismos de humanização que levem em conta a dignidade da pessoa humana, seja de qual origem ou territorialidade ela for.

Pensar os processos migratórios sob o olhar de inreligiosação suscita muitas e variadas questões. Uma delas está relacionada ao desafio teológico e pastoral de se conferir positividade à noção de sincretismo, tarefa que está nas bases conceituais do *princípio pluralista*. Para Afonso Ligório Soares,

pode-se falar, portanto, de fé sincrética para identificar o modo mesmo de uma fé ‘concretizar-se’. De fato, não existe fé em estado puro; não temos antes uma fé (religiosa) à qual acrescentamos depois uma ideologia. A fé mostra-se na práxis. Por isso, quem diz fé sincrética, diz, de certa forma, fé inculturada. A diferença (não indiferente) é de trajeto, ou seja, o ponto de vista de onde se observa ou de onde se participa da invenção religiosa popular. A comunidade eclesial propõe-se a inculturar a mensagem evangélica; o povo responde, acolhendo (inreligionando) a ‘novidade’ de acordo com as suas reais possibilidades contextuais (políticas, culturais etc.) (2003, p. 246).

As consequências para o fazer teológico são diversas, todas igualmente desafiadoras. Não se trata necessariamente de uma visão heterodoxa, ao contrário, “as matrizes bíblico-simbólicas do Cristianismo são intrinsecamente abertas a novas releituras e reconceitualizações” (Soares, 2003, p. 252 *apud* Ribeiro, 2021, n.p). Isso deve acontecer em diálogo e em abertura para um processo de reformulação dogmática, que podem muito bem ser feitos entre e em conjunto com diferentes religiões.

Uma teologia do sincretismo, entendida como possibilidade de se pensar a fé dentro de um diálogo inter e intrarreligioso, possui como pressuposições básicas ao menos dois aspectos: (i) expressão religiosa alguma vive em estado puro ou está isenta de ambiguidades, portanto pode e deve estar aberta às outras em

um processo de aprendizado; e (ii) o sincretismo, ao contrário do sentido na maior parte das vezes negativo atribuído ao termo, pode ser compreendido como ressemantização das experiências religiosas a partir das relações aprendidas no mundo do outro. É o que dará base para se indicar uma teologia “entrefés” (*interfaith*) que aprende das realidades religiosas de sincretismo que “não há etapas rumo a esta ou aquela religião total, pois nenhuma fé ou espiritualidade esgota o Sentido da Vida” (Soares, 2008, p. 213 *apud* Ribeiro, 2021, n.p). As vivências espirituais sincréticas seriam sadias provocações aos conceitos enrijecidos pela lógica dogmática e devem ser vistas como fonte de novidade na busca de formas novas e mais autênticas de compreensão da fé tradicional. Trata-se de algo de vital importância para as dinâmicas instáveis e errantes dos processos migratórios.

A alteridade, como base do *princípio pluralista*, favorece os processos de recuperação do sentido da liberdade e da gratuidade, que leva à indicação da presença – e, ao mesmo tempo, a necessidade – de espiritualidades que possam corresponder aos processos sociopolíticos decoloniais de aprofundamento democrático, de consolidação de direitos, de crítica às mais variadas formas de dominação, e à busca de alternativas à lógica imperial econômica. Tais visões de espiritualidade se expressam em aspectos práticos e concretos da vida social e política, como os processos de defesa da justiça social e econômica, dos direitos humanos e da terra, da cidadania e da dignidade dos pobres. Não obstante suas limitações e ambiguidades, elas reforçam espaços de consciência social, coexistencialidade, alteridade, humanização, multiplicidade, cordialidade e integração cósmica.

Para o desenvolvimento de processos dessa natureza e outros que levem em conta a inreligiosa e a alteridade, é preciso que haja a crítica às formas de invisibilização de culturas subalternas. Para isso, Boaventura de Souza Santos propõe uma *sociologia das ausências*, outro conceito de vital importância para o *princípio pluralista*. “Trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe” (Santos, 2010b, p. 102). A realidade não pode ser reduzida ao que

existe, e os processos migratórios tendem a invisibilizar e guetizar as pessoas e grupos que o vivenciam.

Para dar visibilidade às realidades ativamente produzidas como não existentes é necessária uma “sociologia das emergências”. Ou seja, criar uma visão ampla de realismo, o que o autor chama de “ecologias”. As religiões, com suas ambiguidades e contradições, são espaço de fomento dessas visões. Se vivenciadas por grupos migrantes, se tornam ainda mais relevantes.

As experiências religiosas plurais e fronteiriças marcadas por alteridade e senso de inreligiosa constituem fontes de resistência cultural e empoderamento para as populações migrantes. Nelas, em geral, estão presentes:

- (i) a ecologia dos saberes, que articula criticamente os saberes científicos e os considerados não científicos;
- (ii) a ecologia das temporalidades, que integra diferentes concepções de mundo, de tempo e organização da vida cotidiana;
- (iii) a ecologia dos reconhecimentos, que valoriza diferentes grupos sociais e suas identidades e visões de resistência social e luta política nos processos de emancipação;
- (iv) a ecologia das “trans-escalas”, que destaca a recuperação de aspirações universais alternativas de justiça social, dignidade, respeito mútuo, solidariedade, comunidade e espiritualidade, harmonia natureza e sociedade e de outras formas de escalas locais/globais que não resultam da globalização hegemônica;
- (v) a ecologia das produtividades, que amplia a realidade social por intermédio de experiências econômicas alternativas e realistas para construção de uma sociedade mais justa.

Daí, a noção de diferença cultural se reforça na medida em que inclui as realidades ausentes seja por silenciamento, seja por supressão, seja por marginalização (Santos, 2010b). Todas essas características podem ser aplicadas às experiências de acompanhamento de processos migratórios.

Considerações finais

Na atualidade, uma das experiências humanas que mais tem sido marcada por dramaticidade e sofrimento é a da migração. As pessoas e grupos que vivenciam processos migratórios geralmente sofrem com situações excludentes e discriminatórias, muitas vezes violentas, racistas e xenofóbicas, resultantes, especialmente, da exploração do trabalho e dos preconceitos sociais.

A partir da realidade da migração, conscientes da diversidade e complexidade que ela possui, apresentamos três blocos de análise. O primeiro foi uma síntese de questões que emergem dos processos migratórios, vividos nos entre-lugares das culturas, e a relação deles com a pluralidade das experiências religiosas, com destaque para as noções de fronteira, de identidade e de errância.

O segundo buscou compreender três bases conceituais do *princípio* pluralista, que consideramos importantes para a reflexão sobre processos migratórios e a diversidade das experiências religiosas. Foram priorizadas as noções que, de alguma forma, podem ser aplicadas favoravelmente na superação de problemas que surgem nos fluxos migratórios: a de entre-lugar, como nos indicou Homi Bhabha, a de alteridade, base ecumênica das teologias pluralistas e a de inreligiosação, baseada na concepção de Andrés Torres Queiruga. A ênfase girou em torno do encontro de pessoas e grupos de religiões distintas, no qual, nos entre-lugares das culturas, partilham seus bens religiosos e fazem a experiência do mistério amoroso divino, na dádiva, na alteridade, no respeito mútuo e na corresponsabilidade pela edificação de valores humanizadores.

Por fim, procuramos concatenar e exemplificar a reflexão acerca da migração, tendo como base a alteridade e a inreligiosação, maneiras essenciais de se cuidar de forma acolhedora das tensões provenientes dos processos migratórios vigentes na atualidade, considerando os aspectos básicos da dignidade humana do diferente. Tanto para as situações de sofrimento e de exclusão social quanto para as possibilidades de resistência cultural e empoderamento, as noções apresentadas, bases do *princípio pluralista*, se tornam significativas e importantes para iniciativas práticas de enfrentamento das questões que surgem das experiências de migração.

Trata-se de se reconhecer e valorizar o pluralismo religioso, que conduz a uma não absolutização de qualquer religião. Essa visão, aplicada ao processo migratório, é capaz de construir pontes entre os diferentes ao questionar e indicar caminhos de superação dos sectarismos, dos absolutismos e dos exclusivismos e pensar e propor a vida sob o espectro da aproximação e do diálogo. Trata-se de processos comunicativos e de cooperação que, mais do que propriamente um encontro de religiões, são capazes de efetivar um encontro de culturas e de experiências. Tais processos, em geral, se bem estabelecidos e desenvolvidos, são molas propulsoras de respeito, acolhimento, promoção, proteção e integração dos seres humanos ao realçar a defesa de direitos e mecanismos de humanização, que levem em conta a dignidade da pessoa humana, seja de qual origem ou territorialidade ela for.

Referências bibliográficas

BARROS, Wellington da Silva de. *Mobilidade humana e pluralismo religioso: a Missão Paz e o diálogo inter-religioso na acolhida de imigrantes e refugiados*. 2017. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BUBER, Martin. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

COUTINHO, Suzana; SANCHES, Wagner Lopes. O pluralismo religioso e as religiões em movimento. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 24, n. 99, p. 256-275, 2021.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; NEGRO, M. Felipe. Pensar teologicamente as religiões a partir da autocompreensão cristã. *Parallelus*, v. 12, n. 29, p. 65-88, 2021.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

PUI-LAN, Kwok. *Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé*. São Paulo: Paulus, 2015.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Autocompreensão cristã: Diálogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2007.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.

_____. Diálogo Inter-religioso. *Theologia Latinoamericana: Enciclopédia Digital* 2021. Disponível em <<http://teologicalatinoamericana.com/?p=2558>>. Acesso em: 28.03.2023.

SANCHES, Wagner Lopes. Sincretismo e migração: notas a partir do pensamento de Afonso Ligório Soares. *Rever*, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 67-79, 2016.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2010a.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010b.

SOARES, Afonso Ligório. *No Espírito do Abba: fé, revelação e vivências plurais*. São Paulo: Paulinas, 2008.

TOSTES, Angélica. Múltipla pertença religiosa. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbráz; PANASIEWICZ, Roberlei (Orgs.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020, p. 156-161.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala, 2009.



A TEOLOGIA DO PLURALISMO RELIGIOSO EM QUESTÃO

Wellington da Silva de Barros

Introdução

A teologia pode ser definida de muitas formas, porém, sempre em relação com a fé em Deus que se revela na história humana. Dentre as diversas perspectivas teológicas há também aquela que faz das religiões o seu objeto de reflexão, e que reflete sobre o seu significado no plano salvífico de Deus e a relação com o cristianismo. O pluralismo religioso interpelou a reflexão teológica a deixar-se permear por este desafio. O horizonte do pluralismo religioso vem ganhando destaque na teologia cristã. Porém, não pode ser visto simplesmente como um novo assunto a se refletir teologicamente, mas deve levar a descobrir com maior profundidade o projeto de Deus à humanidade.

Ao pretender ser uma reflexão sobre a experiência de fé, a teologia assim como a fé, não existe fora de determinado contexto social, cultural e político. A reflexão teológica sobre a pluralidade religiosa não nasceu das especulações teóricas de teólogos, mas sim a partir dos desafios da convivência na sociedade moderna plural e da relação histórica do cristianismo com as tradições religiosas.

A mobilidade humana no Brasil (imigração e refúgio) estimula o pluralismo religioso, apesar de vivermos numa sociedade

majoritariamente cristã, sobretudo, católica e evangélica, muitos dos imigrantes e refugiados que chegam em nosso país não são adeptos de denominações religiosas cristãs. Essa característica é muito clara, especialmente, no caso de imigrantes e refugiados da Ásia (destaque para o Oriente Médio) e África. Por isso, a importância de sistematizar as diferentes perspectivas teológicas sobre o pluralismo religioso.

1 A teologia do pluralismo religioso em questão

O pluralismo religioso apresenta-se como uma novidade desafiadora, por exigir uma sistemática epistemológica que está por se definir. A abordagem restritiva e negativa da tradição católica com respeito ao pluralismo religioso, forçou, pode-se dizer o Vaticano II a ter que se posicionar a respeito. Antes mesmo do Vaticano II, a abordagem das religiões aconteceu de forma mais positiva.

Com o advento e a realização do Concílio, as religiões foram gradualmente vistas como portadoras de valores positivos. Esta nova abordagem favoreceu o nascimento desta perspectiva teológica, que adquire forma sistemática na segunda metade do século XX na Europa. Considera-se a obra do teólogo alemão Schleiermacher como pioneira (1969).

Uma nova apresentação da teologia das religiões foi desenvolvida em meados dos anos 60; contudo, o pluralismo religioso como tema central da teologia das religiões emerge no começo do século XXI. Trata-se de refletir à luz da fé a multiplicidade de concepções religiosas, e da não uniformidade no campo religioso. Busca responder questões como: A pluralidade religiosa seria do ponto de vista da reflexão teológica um mal? Seria um erro de Deus ou do ser humano? Será que existe uma religião que é verdadeira e querida por Deus em contraste com as demais?

O estudo de tais questões abre campo epistemológico novo em construção. É uma teologia que tem o frescor da novidade, do caminho nunca trilhado. Seu estudo nos proporciona não somente a aquisição de novos conteúdos, mas uma nova forma de viver a religião, especialmente aquela na qual professamos a nossa fé.

A mudança em nossa vivência religiosa a partir do pluralismo religioso é tamanha, que hoje se fala em mudança de paradigma.¹

Esta reflexão se relaciona não apenas com o diálogo inter-religioso, mas também com a vivência religiosa das pessoas que se defrontam com o significado da pluralidade das igrejas, pois, esta se torna acentuada no mundo globalizado e informatizado. Ora, isso repercute no interior da comunidade eclesial também no diálogo de nossa vivência religiosa e adquire acentuada perspectiva subjetiva.

Um dos maiores desafios para a teologia cristã vêm da pluralidade das religiões. Se em séculos anteriores a supremacia ocidental do cristianismo católico, o juízo quanto ao futuro das demais religiões era pessimista, hoje não há quem não constate sua vitalidade e dinamismo. Não é por acaso que esta forma de fazer teologia reque uma das reflexões mais exigentes e tensas para a teologia contemporânea. O pluralismo religioso é um tema da teologia atual, convidando a rever toda a dogmática cristã (Geffré, 2005).

A teologia do pluralismo religioso constitui um novo campo de reflexão teológica que vai definindo progressivamente suas bases epistemológicas. Como uma realidade típica de uma sociedade moderna plural, requer sistematização para favorecer uma nova relação da fé cristã com outras expressões religiosas. Os questionamentos teológicos do pluralismo religioso surgem da sociedade atual, por isso a necessidade de partir do seu universo cultural e religioso.

2 O pluralismo religioso e os paradigmas teológicos

Apesar de ser considerada ainda como uma novidade, a teologia do pluralismo religioso já fez um bom caminho. Houve muitas tentativas para classificar as posições teológicas. A classificação

¹ Paradigma contrapõe a modelo. Os modelos não se excluem, há uma combinação entre eles. Para um paradigma acontece o contrário, são ferramentas que se opõem e se excluem mutuamente. Ao tratarmos os paradigmas no âmbito da TPR, é importante manter as diferenças e a exclusão implícita do precedente. Cf. DUPUIS, Jacques. O debate atual sobre a teologia das religiões. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.) *Dialogando com Jacques Dupuis*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 24.

conhecida como mais simples é a tripartite de Schineller: perspectiva exclusivista (salvação relacionada com o conhecimento explícito de Jesus e a pertença à Igreja), inclusivista (as demais religiões são caminhos de salvação, mas enquanto implicam a salvação de Jesus) e pluralista (todas as religiões participam da salvação de Deus a seu modo). Resumidamente vamos expor esses paradigmas propostos por Schineller, sabendo que há outras classificações apresentadas por outros autores.² Nosso resumo será baseado em duas obras de Teixeira, com eventuais recortes e acréscimos de documento eclesiais. Ele nos oferece uma visão panorâmica a partir dos paradigmas e apresenta algumas subdivisões, porém, sempre esboçando o itinerário seguido pela teologia em relação com as religiões (Teixeira, 1995, 2012).

2.1 O paradigma exclusivista em perspectiva teológica

Esta posição teológica considera uma única religião (ou Igreja) como verdadeira e possuidora da verdade plena. Considera as demais religiões (ou Igrejas) falsas, ou seja, sem valor salvífico. No âmbito da Igreja Católica, tal posição revelou-se através do axioma: *“Extra ecclesiam nulla salus”* (Fora da Igreja não há salvação). A Igreja foi, desde então, considerada o único lugar de salvação, fora dela todos os seres humanos se perdiam. O axioma fez parte de documentos eclesiais e concílios da Igreja católica até meados do século XX, passando por várias interpretações e evoluções na história, condicionada pelos diversos contextos sociais, culturais, e, sobretudo, eclesiais. Não queremos fazer um estudo

² Dupuis opta pela seguinte classificação: *eclesiocentrismo*, pois, no centro está a Igreja, não existe salvação fora dela; *cristocentrismo*, que considera que existe salvação fora do cristianismo, mas esta salvação é própria da religião cristã e foi revelada por Deus. Jesus é que está no centro e não mais a Igreja. Esta só tem razão de ser em relação com Jesus, por isso, deve-se distinguir entre Jesus Cristo e a Igreja, que não devem ser colocados no mesmo nível. Apenas Jesus é o único mediador entre Deus e a humanidade; e o *teocentrismo* que considera que Deus está no centro das religiões, ou seja, estão ao redor de Deus, e relacionam-se diretamente com ele sem necessitar da mediação de outra religião. As diferentes religiões são vias que conduzem a Deus, inclusive o cristianismo, com a mesma validade e valor. Jesus Cristo deixa de ser elemento constitutivo universal da salvação. Por sua vez, Knitter oferece a seguinte classificação: Modelo de substituição, total ou parcial (exclusivismo); modelo de plenificação (inclusivismo absolutista); modelo de cooperação (pluralismo); modelo de conformidade (Vigil, 2006, p. 62-67).

pormenorizado do axioma nos documentos do magistério, e sim verificar sua origem e algumas interpretações durante a história.

A afirmação de que “fora da Igreja não há salvação” tem suas origens no século III com Orígenes e Cipriano. Segundo Teixeira, “este axioma era aplicado particularmente aos heréticos e cismáticos, ou seja, às pessoas que corriam o risco de separar-se da Igreja ou que dela já haviam se afastado” (Teixeira, 2012, p. 21). Inclui-se nesta linha de entendimento também a interpretação dada por Inácio de Antioquia e Irineu, que veremos a seguir.

Se para alguns o axioma deve ser atribuído a Cipriano, bispo de Cartago, está no fato de sua interpretação ser rígida e repetida em seus escritos. Ele dirigia algumas vezes suas advertências às pessoas que podiam se separar da Igreja, ou já haviam se separado, supondo culpa por parte delas. Incluem-se na interpretação do axioma por Cipriano os hereges e os cismáticos, porém, não os pagãos. Os hereges e cismáticos são responsáveis por sua separação, e este não era o caso dos pagãos. Em algumas circunstâncias Cipriano acusa com igual culpa os judeus e pagãos. Igualmente acontece com Inácio de Antioquia, Irineu e Orígenes. Orígenes se pronuncia no sentido de que a salvação é apenas para aqueles que estão na Igreja. No que diz respeito a Orígenes e Cipriano, Teixeira afirma:

Não havia intenção nestes autores de desenvolver uma teoria sobre a condenação dos não cristãos, mas muito mais uma ocupação parenética: em Orígenes, de apelar aos judeus para que não restringissem apenas ao Antigo Testamento, e em Cipriano, de defender a unidade da Igreja, em face das ameaças de divisão da comunidade (Teixeira, 2012, p. 21-22).

O axioma começou a ser atribuído em referência também aos judeus e pagãos principalmente quando o cristianismo se tornou religião oficial do Império Romano. Foi com Agostinho que o axioma recebeu força e vigor no sentido de uma restrição na salvação universal divina. Um discípulo seu, Fulgêncio de Ruspe, aplicou o axioma de forma mais rígida ainda aos pagãos e judeus. Influenciando interpretações futuras do axioma, como a interpretação do axioma dada pelo Concílio de Latrão em 1215:

Ora, existe uma Igreja universal dos fiéis, fora da qual absolutamente ninguém se salva, e na qual o mesmo Jesus Cristo é sacerdote e sacrifício, cujo corpo e sangue são contidos verdadeiramente no sacramento do altar, sob as espécies do pão e do vinho... (Denzinger, 2007, p. 284)¹

E reafirmado pelo Concílio de Florença em 1442, com forte influência de Fulgêncio de Ruspe:

A Igreja crê firmemente, confessa e anuncia que “nenhum dos que estão fora da Igreja católica, não só os pagãos”, mas também os judeus ou hereges e cismáticos, poderá chegar à vida eterna, mas irão para o fogo eterno “preparado para o diabo e seus anjos” [Mt 25,41], se antes da morte não tiverem sido a ela reunidos; [ela crê] tão importante para a unidade do corpo da Igreja, que só para aqueles que nela perseveraram os sacramentos da Igreja trazem a salvação e os jejuns, as outras obras de piedade e os exercícios da milícia cristã podem obter a recompensa eterna. “Nenhum, por mais esmola que tenha dado, e mesmo que tenha derramado o sangue pelo nome de Cristo, poderá ser salvo se não permanecer no seio e na unidade da Igreja católica” (Denzinger, 2007, p. 371).

Esta afirmação serviu também de apologia católica contra a reforma protestante e sua alternativa teológica e eclesiológica. O eclesiocentrismo adotado pela Igreja através do axioma negava a validade das Igrejas da reforma como também das demais religiões. Teoricamente a posição exclusivista foi adotada durante toda a Idade Média e por grande parte da modernidade. Essa posição assumiu diferentes nuances no catolicismo e no protestantismo. Foi hegemônica na Igreja até meados do século XX, e com a realização do Vaticano II, uma nova perspectiva foi assumida.

O Vaticano II consolidou o abandono da posição exclusivista da Igreja, pois, pouco antes do Concílio, o Santo Ofício havia reiterado essa posição em carta enviada ao arcebispo de Boston, em 1949. Com ela condenava a posição do padre jesuíta Leonard Feeney, que acabou sendo excomungado em 1953 por sustentar uma interpretação rígida do axioma. A carta também visava alguns membros do *St. Benedict's Center* e do *Boston College*, que

avanzavam na interpretação extremada do axioma.

[...] Pois para que alguém obtenha a salvação eterna não é sempre necessário que seja efetivamente incorporado à Igreja como membro, mas que seja requerido por voto e desejo. Todavia, não é sempre necessário que este voto seja explícito como o é aquele dos catecúmenos, mas, quando o homem é vítima de ignorância invencível, Deus aceita também o voto implícito, chamado assim porque incluído na boa disposição de alma pela qual essa pessoa quer conformar sua vontade à vontade de Deus (Denziger, 2007, p. 852).

Como se vê, a carta flexibiliza a interpretação rígida do axioma, ao afirmar ser necessários para a salvação individual: pertencer à Igreja ou desejar explicitamente fazer parte dela. Segundo a carta, o simples desejo implícito pode ser suficiente para a salvação. Conclui, então, a carta com a condenação:

Por isso não se pode entender como o Instituto “St. Benedict’s Center” seja coerente consigo mesmo, quando, embora se chame escola católica e queira ser considerado como tal, na realidade não se conforma ao que prescrevem os cânones 1381 e 1382 do Codex Iuris Canonici [1917], sendo uma fonte de discórdia e de rebelião contra a autoridade eclesiástica e de perturbação de muitas consciências. Do mesmo modo, não se compreende como um religioso, a saber, o Pe. Feeney, se pode apresentar como “defensor da fé”, se ao mesmo tempo não hesita em combater a instrução catequética proposta pelas autoridades legítimas... (Denziger, 2007, p. 853).

2.2 O paradigma inclusivista em perspectiva teológica

Esta posição teológica considera uma única religião (Igreja) como verdadeira e possuidora da verdade plena. Contudo, vê as demais religiões (Igrejas) como verdadeiras, ainda que de um modo imperfeito ou incompleto. Mesmo admitindo que outra religião possuía aspectos verdadeiros, a verdade plena só existe apenas em uma religião. Sustenta e postula que Jesus é a causa da salvação também nas demais religiões. Esta é a posição assumida em boa

parte pelos documentos do Vaticano II, sendo visto como uma nova perspectiva.

O paradigma inclusivista é diversificado em seus modelos e, obviamente, nas reflexões por parte dos teólogos. Este paradigma atribui às religiões uma visão positiva, mas não confere a elas valor salvífico autônomo. Temas como unicidade e universalidade da salvação em Jesus Cristo ganham relevância.

2.2.1 A teologia do acabamento

Esta linha de acabamento ou cumprimento está relacionada a teólogos como Jean Daniélou, Henri de Lubac e Von Balthasar. Trabalham com a visão de que os aspectos positivos das religiões são reconhecidos, mas devem encontrar a sua plenificação no cristianismo. As religiões não são obstáculos, mas preparação ao Evangelho. As religiões são vistas como representações da busca humana pelo divino. Sendo assim, as religiões são vistas como vias naturais e o cristianismo como a única religião sobrenatural. Esta posição tem presença em documentos do magistério após o Vaticano II.

2.2.2 A teologia da presença de Cristo nas religiões

O início de uma relação positiva do cristianismo com as outras religiões tem como destaque Paul Tillich (1886-1965) e Karl Rahner (1904-1984). O teólogo Paul Tillich inaugurou no mundo protestante uma visão positiva sobre o tema. Desenvolve seu trabalho teológico na relação do cristianismo com as religiões mundiais, por volta de 1961. Tillich questionou a teoria de Karl Barth que provocava a divisão entre religião verdadeira e falsa, sendo o cristianismo a verdadeira religião e as demais uma busca por Deus inconsistente. Tillich reage a essa tese, afirmando que a revelação e a salvação habitam em todas as religiões. A reciprocidade entre as religiões para ele situa-se na dimensão mística. O mistério envolve cada cultura e tradição religiosa. Para ele toda a história humana está marcada pelo Absoluto. Nenhuma manifestação religiosa esgota essa presença. As religiões não devem buscar o proselitismo. Convocam-se mutuamente à profundidade, para perceber no que elas não se confundem com o Absoluto, mas testemunham-no.

Uma segunda posição associa-se ao pensamento de Karl Rahner, chamada de teoria da presença de Cristo nas religiões. Consiste na consideração de que as religiões comportam valores salvíficos através da ação de Cristo (compreensão mais aberta e dinâmica da revelação). Rahner enfatiza a presença de uma existência sobrenatural das diversas religiões. As religiões não são vistas como “naturais”, mas sobrenaturais, pois, se relacionam com o mistério de Cristo. A autocomunicação de Deus para Rahner é oferecida a todo ser humano, fruto da liberdade e da gratuidade de Deus. O que garante à existência humana o sobrenatural. Deus é amor que se doa à humanidade, que em sua liberdade o pode recusar. A autocomunicação pode ser universal, atemática e irreligiosa ocorrendo de forma anônima. Encontra-se aqui o cerne do seu conceito sobre os cristãos anônimos. A categoria “cristão anônimo” abarca todos os que aceitam a autocomunicação de Deus de forma explícita ou implícita. Abarca não só aos membros das tradições religiosas, mas também os ateus. Permanece para Rahner Jesus Cristo como constitutivo para a salvação da humanidade.

O cristianismo anônimo segundo Rahner seria vivido pelos membros de outras tradições religiosas na prática honesta de suas próprias tradições. A salvação cristã os atinge, anonimamente, através de suas tradições. A obrigação de aderir a Cristo não é imposta ao indivíduo, mas continua ativa a mediação do mistério pela religião que pertence e pela prática honesta. Mesmo que a pessoa desconheça Jesus e o Evangelho, é possível que ela se abra inconscientemente ao dom de si feito por Deus em Jesus, em sua própria tradição religiosa. O cristão anônimo é um cristão inconsciente. O que o distingue do cristão explícito é, em parte, uma questão de consciência subjetiva de ‘ser cristão’ (ausente num, presente no outro).

O Vaticano II ao tratar do tema das religiões recebeu também influxo da reflexão de Rahner. Com isso, o Concílio admitirá a possibilidade de salvação dos ateus, em razão de uma vida justa e coerente com a consciência moral, podendo assim partilhar dos bens que opera invisivelmente no coração de todas as pessoas.

2.2.3 A teologia do pluralismo inclusivo

A terceira posição é representada por teólogos como Jacques Dupuis, Claude Geffré, Andrés Torres Queiruga. Eles trabalham um pluralismo religioso inclusivo. Buscam conciliar o cristocentrismo com o teocentrismo. Esta perspectiva acolhe o pluralismo de princípio, e busca uma compreensão dinâmica da revelação da Trindade na história. Defende o valor das tradições religiosas enquanto vias misteriosas de salvação.

3 Do inclusivismo ao pluralismo

A passagem do inclusivismo ao pluralismo não é como a passagem do exclusivismo ao inclusivismo feito pela Igreja, sobretudo, no Vaticano II. O inclusivismo é também uma forma de exclusivismo, pois, passa da necessária mediação salvífica da Igreja para a plural mediação de Jesus Cristo. Supera-se, assim, a exclusividade não apenas em aspectos exteriores, como impõe repensar suas bases teológicas e metafísicas. A admissão de que há salvação fora da Igreja e do cristianismo, leva a considerar como esta salvação se dá pela mediação de Jesus Cristo em outras religiões. Embora a passagem do exclusivismo ao inclusivismo tenha possibilitado uma mudança profunda, contudo gerou a necessidade de se passar do inclusivismo para o pluralismo. Isto significa uma mudança que vai à raiz da problemática religiosa.

A perspectiva conciliar inclusivista para a reflexão atual sobre o pluralismo religioso revela-se um desafio teológico. Pois, esta perspectiva impõe revisar os fundamentos básicos e essenciais da fé cristã. Nesse sentido, considera-se que ela não é uma teologia do genitivo, mas apresenta-se como teologia fundamental, onde o pluralismo não é apenas objeto material, mas formal, mais ainda, um novo lugar teológico.

A teologia do pluralismo religioso não se impõe apenas pelo fenômeno da pluralidade religiosa, mas porque a perspectiva pluralista se mostra um princípio positivo, desejado e querido por Deus. Após a Teologia da Libertação, este constitui talvez um dos grandes desafios para o mundo teológico. Ele também nos convida a uma revisão da compreensão bíblica, cristológica e eclesiológica do mistério salvífico.

3.1 O paradigma pluralista em perspectiva teológica

É sua posição teológica considerar que todas as religiões igualmente participam da salvação de Deus com sua especificidade. Nenhuma religião (Igreja) seria portadora da verdade plena. Deus fazer-se-ia presente em todas as religiões, não haveria então religião privilegiada. Pode-se dizer que o paradigma pluralista surge como reação à pretensão cristã de ser religião verdadeira. Renuncia a conceber o cristianismo como único meio de salvação para toda a humanidade. Como vimos, muitos teólogos renunciam a conceber o cristianismo como único meio de salvação para toda a humanidade.

3.1.1 O paradigma pluralista e algumas posições teológicas

Este paradigma abrange diversas posições teológicas, desde a posição que ignora totalmente Jesus Cristo para a salvação (nem constitutivo e nem normativo), até o que mantém Jesus Cristo (normativo) mesmo abandonando seu caráter salvífico universal e constitutivo. Muitos autores apoiam essa mudança de paradigma, porém, divergindo entre si em vários aspectos. Estes autores reconhecem as tradições religiosas como instâncias legítimas e autônomas de salvação, como religiões verdadeiras e não como um cristianismo diminuído. E rompem com a necessidade da mediação de Jesus Cristo para a salvação.

a) John Hick (1992-2012)

Hick, teólogo e filósofo inglês, considerado um dos pioneiros na reflexão teológica sobre o paradigma pluralista e com vasta reflexão sobre o tema. É defensor de uma “revolução copernicana”³

na cristologia em sua mudança de paradigma (do cristocentrismo para o teocentrismo). Sua proposta implica em uma abertura cristológica, pois, questiona a doutrina cristã da encarnação divina de Jesus, o que para ele precisa ser interpretado como uma metáfora:

³ A expressão significa a passagem de uma visão de mundo totalmente superado para outro que corresponda à realidade.

O que recomendarei é a aceitação da ideia da encarnação divina enquanto ideia metafórica. Vemos em Jesus um ser humano extraordinariamente aberto à influência de Deus e que, portanto, viveu em uma medida extraordinária como agente de Deus na terra, “encarnando” o propósito divino para a vida humana. Assim, ele corporificou, nas circunstâncias de sua época e lugar, o ideal da humanidade que vive em abertura e em atitude de resposta a Deus, e ao fazê-lo “encarnou” um amor que reflete o amor divino (Hick, 2000, p. 26).

A universalidade de Jesus para Hick só caberia na capacidade de sua mensagem em responder às aspirações humanas, e poderia também ser encontrada em outras pessoas. Sua proposta baseia-se na superação do cristocentrismo pelo teocentrismo, superando um cristocentrismo inclusivo e aberto. Ao questionar a encarnação divina de Jesus, que deve ser entendida de forma metafórica e não literal (metafísica), ele afirmou em uma recente entrevista:

Se Jesus foi Deus encarnado, isto significa que o cristianismo, único entre as religiões do mundo, foi fundado por Deus em pessoa. Ele é, então, a religião do próprio Deus, para a qual Ele deseja que toda a humanidade seja conduzida. Esta foi, de fato, a visão da Igreja durante muitos séculos. Isso conduziu a que se denegrissem outras crenças, ignorando sua verdadeira natureza, conduzindo também a males tão nefastos como a secular perseguição dos judeus, bem como às cruzadas (Hick, 2007, n.p.).

Como se vê, Hick questiona o fato de Jesus ser a encarnação exclusiva de Deus. O que tornaria para ele o cristianismo absoluto diante das demais religiões. A encarnação divina em Jesus Cristo daria ao cristianismo a condição de ter sido a única religião desejada e querida por Deus. E também seria o único caminho para a salvação. Ele se apoia em estudos do Novo Testamento que afirmam que Jesus historicamente não teria se compreendido como Deus. Para ele, ser filho de Deus é se relacionar intimamente com Deus. Não havendo por parte do Jesus histórico nenhuma reivindicação de atributos divinos e nem o desejo de fundar outra

religião. Se a atribuição divina à Jesus ocorreu posteriormente atribuindo-lhe o título “Filho de Deus”, então Hick julga tratar-se de sentido metafórico. E que a teologia cristã acabou transformando em conceito metafísico. Enfim, a encarnação de Deus em Jesus para Hick deve ser concebida como uma metáfora.

Esta compreensão de Jesus e da salvação para Hick dá condições para o cristianismo contribuir e cooperar com as outras religiões mundiais em vista do bem-estar da sociedade. Pois, ele diz:

[...] a reivindicação de ser a e a única religião verdadeira, fica, como vimos, perigosamente vulnerável às formas de exploração que exacerbam os conflitos humanos, é certo que uma religião que aceita as outras grandes tradições como igualmente autênticas pode unir-se a elas para promover a paz internacional e solucionar os problemas da ecologia planetária e da pobreza, da subnutrição e doenças endêmicas em dois terços do mundo, bem como os problemas dos vastos desastres periódicos da guerra e da fome (Hick, 2000, p. 180).

Ele salienta ainda que se o tema do pluralismo religioso for abordado através de pretensões de verdade absolutas, passa a ser inviável o diálogo e a cooperação. Por isso, ele concebe o cristianismo e as demais tradições religiosas como caminhos iguais de salvação. Cada religião possui sua proposta de salvação, e só somos capazes de avaliá-las observando seus frutos na vida humana.

Se a “salvação” está acontecendo, e acontecendo em grande parte na mesma medida dentro de todos os sistemas religiosos presididos por estas várias divindades e absolutos, isso por si só sugere que elas são manifestações diferentes, para a humanidade, de um fundamento ainda mais definitivo de toda a transformação salvífica. Consideremos, assim, a possibilidade de uma realidade transcendente infinita e concebida de maneiras diferentes e, portanto, experimentada de diferentes maneiras e recebendo respostas diferentes dentro de nossas diversas formas religioso-culturais de sermos humanos (Hick, 2000, p. 188).

Hick busca aperfeiçoar a sua reflexão adotando o conceito de centralidade do Real (transcendente). O Real em si é inacessível ao ser humano, mas o Real manifesto é experimentado nas diferentes comunidades humanas. As diversas tradições religiosas corresponderiam às diferentes respostas à manifestação do Real. O Real em si não se enquadra em nenhuma tradição religiosa, pois, está além de todas.

O cristianismo deixa de ser, na proposta de Hick, o único meio exclusivo de salvação, e as outras tradições religiosas surgem como mediações legítimas e autônomas de salvação. Sua posição está sintonizada com a consciência global e desperta para o pluralismo de princípio. Ele escolhe como símbolo para a sua teologia o arco-íris. Suas cores são as diferentes formas religiosas válidas de experimentar a Luz divina do Real. A centralidade do Real é decisiva em sua hipótese pluralista, pois, ela é o fundamento de tudo. É uma realidade inefável não podendo ser esgotada em nenhum sistema religioso. A realidade última e inefável é o fundamento de tudo. Ele diz:

na medida que as tradições religiosas estão soteriologicamente alinhadas com ela, tornam-se contextos de salvação/libertação. Estas tradições envolvem diferentes concepções humanas do Real, com formas correspondentemente diferentes em resposta ao Real. Todavia, por que supor que o Real seja em si inefável? Por “inefável” entendo (como uma qualificação a ser mencionada a seguir) aquilo que possui uma natureza que está além do alcance de nossas redes de conceitos humanos (Hick, 2005, p. 52).

Enfim, para Hick as tradições religiosas buscam realizar, por caminhos diversos, o processo de descentramento de si rumo ao Real. Ele também não ignora que, neste processo, dá-se nas religiões movimentos contrários.

b) Paul Knitter (1939-)

Knitter, teólogo norte americano, pertencente à versão mais moderada do paradigma. Ele considera o modelo teocêntrico como caminho autêntico para o diálogo, pois, o eclesiocentrismo e o cristocentrismo tornam o mesmo difícil. Sua proposta é de uma nova leitura da unicidade de Jesus Cristo, tendo presente a diversidade de

cristologias do Novo Testamento que desde seu início foi evolutiva e dialogal. A partir desta concepção, ele indaga se a exclusividade, presente em alguns textos do Novo Testamento, constitui de fato o conteúdo principal da experiência de fé da comunidade primitiva. A linguagem exclusivista o incomoda, ele procura entendê-la como uma linguagem do seguimento de Jesus:

Quando os antigos cristãos atribuíram a Jesus esses termos sublimes, como Palavra de Deus ou Sabedoria de Deus ou Filho de Deus, não se empenharam principalmente para apresentar ao mundo com uma definição filosófica ou dogmática; antes, eles estavam se declarando e estavam convidando outros a serem discípulos de Jesus, a segui-lo no amor a Deus e ao próximo e no trabalho em prol do que Jesus chamou de Reino de Deus. O propósito de confessar a fé era seguir, não o inverso (Knitter, 2010, p. 91).

É através da prática do diálogo que a questão da unicidade de Jesus poderá de fato ser esclarecida. Toda a pretensão do cristianismo acerca da unidade de Jesus deve ser provisoriamente suspensa para poder perceber os frutos deste diálogo. Neste contexto, possivelmente Jesus continuará a existir em sua unidade, porém, sem ser imposto. Ele será expressão plena e normativa de tudo o que Deus deseja para a história humana.

Para conhecer a verdade, temos de estar comprometidos com a prática de comunicação com os outros; isso quer dizer conversar realmente com pessoas que são, de modo significativo, diferentes de nós, e escutá-las. Se falarmos somente conosco mesmos ou com alguém de nosso próprio grupo natural, ou se há algumas pessoas que simplesmente excluímos de nosso convívio e com quem não conseguimos nos imaginar falando, então possivelmente nos alijamos da oportunidade de aprender algo que ainda não descobrimos (Knitter, 2008, p. 32).

Ele sublinha também que a mensagem central de Jesus era o Reino de Deus, ou seja, teocêntrica. Jesus não tomou o lugar de Deus. A mensagem teocêntrica de Jesus foi transformada em cristocêntrica. Após sua morte, é que Jesus se transforma de

proclamador em proclamado, ocorrendo um deslocamento do Reino de Deus para o Filho de Deus. A necessidade de se afirmar a unidade relacional de Jesus, é torná-lo capaz de pôr-se em relação com as demais Palavras:

Afirmar Jesus como a Palavra de Deus verdadeiramente é conceder-lhe uma distinção que pertence somente a ele; acrescentar que ele é a Palavra de Deus, mas não somente é também ver esta distinção como uma que deve ser trazida a uma relação com outras Palavras possíveis. Jesus é uma Palavra que pode ser compreendida apenas em conversas com outras Palavras (Knitter, 2010, p. 106).

Como se vê, o modelo proposto por Knitter não rompe com a unicidade normativa de Jesus. Ele é contra a unicidade exclusiva ou inclusiva, afirmando uma unicidade relacional de Jesus. Isso quer dizer que Jesus pode ser afirmado como único em relação a incluir e de ser incluído com outros nomes religiosos igualmente.

Conhecer Jesus é sentir que os budistas, os hinduístas e muçulmanos também precisam conhecê-lo; isso significa que eles precisam reconhecer e aceitar a verdade que ele revela (embora isso não signifique necessariamente que eles se tornarão membros da comunidade cristã). Então, parece-me que é inerente a convicção, na experiência cristã de Jesus, de que qualquer que não conheceu e, de alguma maneira, não aceitou a mensagem e o poder do Evangelho carece de algo em sua verdade de conhecer e viver. Qualquer que seja outra verdade sobre o Último e sobre a condição humana, existente em outras tradições, essa verdade pode ser aumentada, esclarecida – talvez até corrigida – por meio de um encontro com as Boas Novas transmitidas em Jesus (Knitter, 2010, p. 104).

Knitter não encontra dificuldades em considerar Jesus como divino e salvador, sua dificuldade reside em considerá-lo a salvação. Ele abre espaço para reconhecer a presença salvífica de Deus fora de Jesus e do cristianismo. Jesus não é o único salvador, o mistério divino transborda-o. A outras tradições religiosas participam válida, digna e respeitosamente do mistério divino, sem necessitarem da plenificação oferecida pelo cristianismo.

c) Roger Haight (1936-)

Haight, teólogo jesuíta americano, elabora também a sua reflexão teológica sobre mistério de Cristo no contexto amplo das tradições religiosas. Para ele uma cristologia adequada deve incluir uma descrição do relacionamento de Jesus com outras mediações religiosas. O pluralismo religioso é concebido por ele como uma dimensão intrínseca da interpretação de Jesus como Cristo. Os cristãos podem considerar Jesus como revelação normativa de Deus, convencidos também de que Deus também é revelado normativamente além do próprio cristianismo. A normatividade de Jesus não ignora o pluralismo religioso, e tampouco o menospreza. Deixar fecundar-se pelo pluralismo religioso para Haight é ir além da tolerância com as outras religiões e defender uma avaliação positiva dos tesouros que estão nelas (Haight, 2003, p. 455-456).

É importante sublinhar, a essa altura, que a convicção de que Deus age na história através de outras mediações, de forma alguma prejudica o compromisso do cristão com o que experiencia ter Deus feito em Jesus. Subjacente às exigências de verdade e de lógica, parece haver um competitivo impulso nos seres humanos, que espontaneamente consideram a própria relação com Deus enfraquecida, pelo fato de que Deus ama outros e trata-os de formas históricas específicas. A lógica do infinito amor de Deus, todavia, não sucumbe a tal divisão. A experiência cristã do que Deus fez em Jesus Cristo não se afigura diminuída pelo reconhecimento do Deus verdadeiro atuante em outras religiões. Com efeito, a condição cristã é fortalecida e confirmada: o amor universal de Deus experienciado pelo cristão é, por assim dizer, manifestado nas outras religiões (Haight, 2003, p. 474).

Com um método cristológico indutivo, Haight revela a riqueza da pluralidade. Ele define seu método como hermenêutico de correlação. É fiel ao acontecimento passado e interpreta-o para os dias atuais, considerando as diversas interpretações culturais de Jesus. Para ele, não é concebível que o Deus cristão ame um e outro não, ou alguns e outros não. Ou que certas pessoas sejam relegadas a um estado de ignorância religiosa, enquanto outras são absolutamente esclarecidas, ou que alguns sejam pecadores

perante Deus, e outros, não. As religiões são verdadeiras e as tradições válidas e desejadas por Deus na medida em que se tornam instrumentos da gratuita presença divina. Resumindo, pode-se considerar que

o argumento cristão do pluralismo religioso, da verdade das outras religiões e das demais mediações religiosas de Deus apoia-se na profunda experiência que remonta à tradição judaica da imanência e da transcendência simultâneas de Deus. O passo além do exclusivismo e do inclusivismo é grande. Exclui a necessidade de vincular a salvação de Deus apenas a Jesus de Nazaré; desloca a imaginação cristã de um cristomonismo para um teocentrismo, em que Jesus medeia um encontro revelador com um Deus criador que é imediata e imanentemente presente a todas as criaturas (Haight, 2003, p. 479).

Para Haight a questão da unicidade de Jesus não foi claramente estabelecida pelo Novo Testamento. Isso acontecerá posteriormente como fruto das interpretações feitas pelos seguidores de Jesus. Em consonância com Knitter, ele afirma que Jesus ao fazer do Reino de Deus o centro de sua vida e mensagem se revelou teocêntrico. O cristocentrismo não estava presente na vida de Jesus, mas nas interpretações posteriores de sua vida. Ao fazer do Reino de Deus a sua pregação Jesus foi teocêntrico. Não proclamou a si mesmo. A sua pessoa e obra não aparecem no centro de seu ensinamento. Ele falava de Deus a quem se referia como Pai (Haight, 2003, p. 104).

Jesus era teocêntrico. Ironicamente, o que ele apresenta ao mundo é um Deus antropocêntrico. A causa de Deus é a causa da existência humana. Deus é um Deus propício à humanidade, como criador, e, portanto, intrinsecamente interessado e preocupado com o bem-estar de suas criaturas (Haight, 2003, p. 145).

Deus é salvador através do seu amor para aqueles que dele carecem. Jesus apresenta Deus como salvação para a humanidade, para ele Deus quer que todos se salvem. O Reino de Deus é esse poder salvífico e atuante de Deus. É a consequência da plena

gratuidade do seu amor que é antecipatório e isento de qualquer condicionalidade. É a plena salvação, superação do sofrimento, plenitude da realização humana em todas as suas dimensões.

Enfim, o que Haight procura mostrar é que a unicidade de Jesus era impossível de ser imaginada por Jesus nos termos de Nicéia, isto é, de ser consubstancial com o Pai. A afirmação mais clara da identificação de Jesus com Deus virá apenas no século IV. Neste sentido ele propõe uma nova cristologia que corresponda aos desafios atuais como o pluralismo religioso.

Em suma, vivemos em um mundo religiosamente pluralista. Historicamente, isso é um dado, e não irá modificar-se; teologicamente, de um ponto de vista cristão, esse pluralismo deve ser interpretado em termos positivos. A revelação normativa de Jesus pressupõe que a graça de Deus seja operativa em outras religiões. Uma vez que as demais religiões medeiam a graça salvífica de Deus, são, nessa medida, verdadeiras. A normatividade de Jesus também determina o diálogo inter-religioso. Como as outras religiões são mediações efetivas da graça de Deus, e, portanto, fundamentalmente não competitivas com a ação de Deus em Jesus, os cristãos devem abordá-las com abertura e disposição de espírito para aprender mais acerca dos caminhos de Deus no mundo. Mas esses julgamentos feitos com base na própria experiência cristã devem, ao mesmo tempo, ser corrigidos pelo atual diálogo e pelo pensamento crítico segundo critérios públicos (Haight, 2003, p. 483).

Conclusão

Concluindo, percebemos que os desafios do pluralismo religioso sempre estiveram presentes na história da Igreja, mas com o advento da modernidade eles se mostraram evidentes. Os paradigmas teológicos no âmbito do pluralismo religioso nos ajudaram a compreender as diferentes posturas da Igreja. O exclusivismo foi o paradigma que mais esteve presente. Atualmente podemos dizer que a postura da Igreja está em sintonia com o inclusivismo. O desafio de pensar uma missão que considere o pluralismo religioso como algo positivo permanece. Por mais que o

inclusivismo tenha sido um avanço na reflexão teológica da Igreja, o exclusivismo ainda marca presença na vida de muitas pessoas.

Podemos dizer que o axioma “fora da Igreja não há salvação” tendo sido superado pelo magistério da Igreja permanece ainda na vida de muitos católicos. Ignora-se que outras religiões se apresentam também como religiões de salvação. Se esta posição teológica prevaleceu por grande parte da história da Igreja, agora se requer sua superação.

Se desde as suas origens a Igreja se considerou exclusiva, agora cria muita dificuldade em acolher o pluralismo. As pessoas que pertenciam a outras religiões foram algumas vezes vistas como inimigas e sujeitas a serem subjugadas por sua ação missionária. Se essa atitude da Igreja dificulta o diálogo com as demais religiões; contudo, pode-se perceber a dificuldade da Igreja em respeitar no seu próprio seio certo pluralismo teológico, doutrinal ou pastoral.

A partir da concepção teológica da mediação única de Cristo, a Igreja passou a reivindicar uma universalidade. Como se fosse portadora de toda a verdade. Até o Vaticano II, o pluralismo das sociedades modernas além de não ter sido aceito, foi combatido. Reagindo e condenando abertamente a modernidade, a Igreja via-se como a sociedade perfeita.

Com o advento da modernidade e a negação do monopólio de uma religião reguladora da vida social, intensificou-se a diversificação no campo religioso. A sociedade moderna aceita cada vez mais o pluralismo cultural e religioso. Logicamente como qualquer construção humana, tal aceitação comporta suas ambiguidades. Mas, a ambiguidade não é privilégio apenas desta construção, mas de toda construção humana, fazendo-se presente também na Igreja.

Neste contexto moderno, plural e ambíguo, a Igreja, por vezes, reclama e assume posições contrárias ao pluralismo. Isso pode levar a Igreja a perder cada vez mais sua relevância em prol da dignidade humana testemunhada em diversos momentos de sua história. E também a perpetuar as mesmas dificuldades que levam o cristianismo católico a uma existência arrastada e sem futuro.

Se o pluralismo religioso pareceu muitas vezes um perigo,

revela-se também como uma oportunidade. Esse é o caso quando na tentativa de relação entre pluralidade religiosa e missão da Igreja. Há quem identifique o paradigma pluralista como relativista e outros que identificam a missão da Igreja com a conversão. Uma visão correta do paradigma pluralista favorecerá uma visão correta e atualizada da missão da Igreja.

Os críticos dos teólogos pluralistas os acusam de relativistas, pois, pretenderiam afirmar a igualdade das religiões. Trata-se talvez de um equívoco que pode ser superado quando a pluralidade religiosa for entendida em chave de reciprocidade entre as religiões. Não se trata de igualar todas as religiões, mas abrir caminho para concepção da religião católica capaz de dialogar com as demais religiões em sua tarefa de humanização na abertura ao Transcendente. Os teólogos pluralistas afirmam a pluralidade e reciprocidade entre as religiões. E não a igualdade das religiões e validade de suas doutrinas. A intenção da teologia pluralista é o diálogo buscando uma interação viva entre as religiões.

Referências Bibliográficas

DENZIGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Ed. Bilingue aos cuidados de P. Hunermann. São Paulo: Paulinas, 2007.

GEFFRÉ, Claude. Para uma nova Teologia das Religiões In: GIBELLINI, Rosino (Org.). *Perspectivas Teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005, p. 319-336.

HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo, Paulinas, 2003.

HICK, John. *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Teologia cristã e pluralismo religioso: o arco-íris das religiões. São Paulo, Attar Editorial, 2005.

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

_____. *Introdução às Teologias das Religiões*. São Paulo, Paulinas, 2008.

_____. Deus, Jesus e o pluralismo religioso. [Entrevista concedida a] IHU On-Line, São Paulo, n. 248, 2007. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1583-john-hick>>. Acesso em: 27.03.2023.

_____. Jesus e os Outros Nomes. Missão Cristã e responsabilidade global. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

SCHLETE, Heinz Robert. R. *As religiões como tema da teologia*. São Paulo: Herder, 1969.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. *Teologia e Pluralismo Religioso*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo Religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.

7



PLURALIDADE RELIGIOSA E MIGRAÇÕES: NEXOS E DESAFIOS

Roberto Marinucci

Introdução

Objetivo deste artigo é aprofundar a relação entre migração/mobilidade e pluralidade religiosa. Seguindo Berger e Zijderveld (2011), antes que o termo pluralismo¹, preferimos utilizar o termo *pluralidade* – e *pluralização*, com referência ao processo que leva à pluralidade. Conforme os dois autores, a pluralidade é definida como uma “situação em que grupos humanos heterogêneos (étnicos, religiosos ou de outra forma diferenciados) vivem juntos em condições de paz civil e em interação social uns com os outros” (2011, p. 14). A paz civil e a presença de algum tipo de interação entre os vários grupos são condições *sine qua non*. Caso contrário não teria muito sentido falar em pluralidade. No caso em tela, a pluralidade será abordada com foco na religião, realçando basicamente os processos de diversificação e desmonopolização do campo religioso (Allievi, 2017).

Por outro lado, quando se fala em *migração* entende-se, a princípio, todo tipo de deslocamento internacional que leva à mudança do lugar habitual de residência, independentemente

¹ Na opinião de Berger e Zijderveld, a expressão “pluralismo” aportaria um juízo de valor ao fenômeno.

das causas (por exemplo, se voluntárias ou forçadas). Caso haja necessidade, haverá uma especificação do tipo de migração a que nos referimos (por exemplo, se são migrações internas ou internacionais). O termo *mobilidade* é utilizado para identificar movimentos temporários ou circulares, bem como situações de trânsito e, inclusive, de “imobilidade forçada” em contextos de fronteira ou migratórios. Em geral, quando falamos em migração incluímos também as dinâmicas de mobilidade.

Mediante uma revisão bibliográfica sobre o assunto, e levando em conta sobretudo o assim chamado mundo ocidental (Europa e Américas) e as religiões abraâmicas (com algumas exceções), vou apontar os nexos entre o fenômeno migratório e a pluralidade religiosa, tentando evidenciar em que sentido as migrações constituem um fator desencadeante de dinâmicas de pluralização.

1 Pluralização religiosa e suas causas

Em primeiro lugar é importante frisar que, na atualidade, o processo de pluralização religiosa, na maioria dos países, ocorre por um conjunto de fatores que vão além da questão migratória. Cabe citar esses fatores que, em alguns casos, interagem e interferem com os deslocamentos humanos: a) a *secularização*, enquanto processo que produz em numerosos países o fim dos monopólios religiosos e, com isso, a possibilidade de pluralizar a oferta religiosa e reduzir os efeitos colaterais negativos de eventuais mudanças e conversões; b) a *privatização do sagrado*, alimentada pela secularização e, mais em geral, pela modernidade, sendo a adesão religiosa entendida não mais como uma herança, ou como uma imposição externa, e sim como uma escolha individual, moldada pelo próprio sujeito; c) a *globalização econômica*, com a circulação cada vez mais extensa e abrangente de produtos materiais e imateriais oriundos de outras culturas, inclusive de produtos de cunho religioso, o que acaba favorecendo o contato e o conhecimento de outras cosmovisões; d) no interior da globalização ocorre também o *desenvolvimento e barateamento dos meios de comunicação*, que favorece a aproximação midiática com realidades distantes, inclusive tradições religiosas; e) por fim, cabe não menosprezar

também o papel desenvolvido pelo processo de *urbanização* e da democratização do acesso à *educação*.

Esses fatores propiciam a interlocução com pessoas e grupos portadores de outras cosmovisões, um maior conhecimento das diferentes religiões, a multiplicação de ofertas religiosas, assim como a redução dos controles e das interdições sociais, o que acaba estimulando e proporcionando uma maior diversificação do campo religioso. Levando em conta esse contexto vamos agora entrar no nexo entre mobilidade/migração e pluralidade religiosa.

2 Pluralização religiosa e migração

Antes de tudo, a migração promove a pluralidade religiosa na medida em que desloca membros de determinadas religiões para lugares onde essas tradições não estão presentes ou são minoritárias. Para além do deslocamento de pessoas, a migração permite o contato e a interlocução dos autóctones com novas cosmovisões, o que gera a assim chamada “contaminação cognitiva” (Berger, Zijderveld, 2011, p. 17) que favorece os processos de pluralização. Trata-se de uma afirmação bastante evidente, que pode ser corroborada mediante numerosos exemplos. A emigração de europeus para as Américas acarretou a difusão do cristianismo no continente. Algo análogo ocorreu também em relação à migração forçada de africanos, que levaram consigo suas crenças e cultos. Mais recentemente podemos mencionar a migração de muçulmanos oriundos de países africanos ou asiáticos para a Europa, fato que está produzindo um constante crescimento do número de comunidades islâmicas na região.²

Enfim, mesmo no contexto contemporâneo, que é marcado pela criminalização das migrações e pelo abrupto crescimento de políticas migratórias restritivas e religiosamente sensíveis, os deslocamentos populacionais envolvem um embaralhamento dos campos religiosos. Como afirma Levitt (2007), Deus não precisa de passaporte. As pessoas que se deslocam levam consigo as próprias

² Em 2016, 4,9% da população europeia era muçulmana, com estimativas de poder chegar, em 2050, a 7,4% (sem imigração), 11,2% (com imigração média) ou 14,9% (com imigração alta) (Pew Research Center, 2017).

crenças e os próprios cultos. Não é por acaso, que, historicamente, a missionariedade de alguns grupos religiosos – sobretudo cristianismo e islamismo – teve na migração um importante instrumento para abrir novas fronteiras de expansão e difusão.

2.1 Alguns dados estatísticos

Apesar de evidentes, essas afirmações iniciais levantam algumas perguntas: existem dados estatísticos que comprovam a relação entre migração e diversificação dos campos religiosos? E, além disso, no contexto contemporâneo, a migração representa um fator central ou periférico na pluralização dos campos religiosos? Não é fácil responder essas perguntas, inclusive pela especificidade de cada caso e contexto. Ainda assim, foi publicado, em 2012, um relatório estatístico sobre esse assunto: *“Faith on the Move. The Religious Affiliation of International Migrants”* (2012) do Pew Research Center. É o primeiro levantamento em nível planetário que tenta focar a migração numa perspectiva religiosa: para onde migram os membros das principais tradições religiosas (cristianismo, islã, budismo, hinduísmo, judaísmo, outras religiões e migrantes não afiliados a nenhuma religião)? Apesar de contar com estimativas relativamente precárias, os resultados do relatório evidenciam como, em termos gerais, pessoas migrantes com cosmovisão religiosa tendem a migrar para países onde a própria tradição é hegemônica ou suficientemente difundida. É o caso, por exemplo, dos muçulmanos que em sua maioria se deslocam para países islâmicos (a Arábia Saudita é o principal país receptor). Trata-se, na realidade, de uma tendência presente também entre os cristãos (a grande maioria migra para Europa ou América do Norte), hinduístas (Índia e Bangladesh são os principais países receptores) e, com menor incidência, para migrantes budistas (neste caso, os EUA é o principal país receptor). Em termos regionais, podemos citar o caso da América Latina e Caribe, onde o cristianismo é fortemente hegemônico: nesta região, eram cristãos 85% dos imigrantes. Algo análogo ocorre em todas as demais regiões geográficas, com exceção da Europa, na qual há uma maior diversificação, com uma presença significativa, ainda que minoritária, de imigrantes muçulmanos (26%) (Pew Research Center, 2012).

Na minha percepção, esses dados não negam, mas relativizam um pouco a ideia de que a migração, no contexto contemporâneo, seja o fator central da pluralização religiosa. Além disso, essas estimativas parecem também questionar a existência de uma “intencionalidade proselitista”³ dos fluxos que, ao contrário, aparentam responder, entre outros aspectos, ao desejo das pessoas migrantes e refugiadas de encontrar um lugar propício para a prática da própria religiosidade.

2.2 Pluralização e teorias migratórias recentes

Para interpretar esses dados pode-se recorrer também a duas recentes teorias sobre os fluxos migratórios: a teoria das redes (*networks*) e o transnacionalismo. Na ótica da abordagem das redes ou correntes migratórias, a migração é fortemente condicionada por redes, ou seja,

um conjunto de relações interpessoais que ligam os imigrantes, os migrantes retornados ou os candidatos à emigração a parentes, amigos ou compatriotas, quer no país de origem quer no país de destino. As redes transmitem informações, proporcionam apoio financeiro ou alojamento e prestam apoio aos migrantes de diferentes formas (Arango, 2003, p. 19).

No caso em tela, o foco estaria em redes de cunho religioso, que podem facilitar as várias etapas do projeto migratório, como comprovado pela pesquisa de Hagan e Ebough (2003), sobre um fluxo de indígenas pentecostais guatemaltecos para a cidade de Houston, nos EUA: conforme as autoras, o papel da igreja pentecostal incide na decisão de migrar, no processo de preparação, nos trajetos da viagem, na chegada no país de destino, na integração

³ Em 2006, o líder líbico Kaddafi pronunciou um discurso sobre a relação entre imigração e islamização da Europa: “há sinais de que Alá garantirá a vitória ao Islã na Europa sem espadas, sem armas, sem conquistas. Não precisamos de terroristas ou de bombas homicidas. Os mais de 50 milhões de muçulmanos da Europa a transformarão num continente islâmico em poucas décadas”. Cf. Europa, de cristã à muçulmana! Lobo Digital, Dourados, 29.10.210. Disponível em: <<https://www.douradosagora.com.br/2010/10/29/europa-de-crista-a-muculmana-dom-redovino-rizzardo/>>. Acesso em: 29.03.2023.

e, inclusive, na constituição de redes transnacionais. A teoria das correntes ou redes migratórias de cunho religioso, portanto, implicaria na presença, no lugar de chegada, de uma comunidade da mesma religião da pessoa migrante, o que relativizaria um pouco a incidência da migração no processo de pluralização. Os dados do relatório do Pew Research Center parecem confirmar esta interpretação.

No entanto, essas afirmações devem ser complementadas levando em conta a abordagem do transnacionalismo. De acordo com Ambrosini, pensar em termos de transnacionalismo significa

superar ou, pelo menos, fluidificar as categorias tradicionais de emigrante e imigrante e conceber a migração como um processo que tem um lugar de origem e um lugar de destino. Nesta visão, os transmigrantes são aqueles que constroem novas relações entre os dois lados da migração, mantendo um amplo leque de relações sociais, afetivas ou instrumentais através das fronteiras (Ambrosini, 2008, p. 45).

Na abordagem transnacional, a migração não implica mais uma ruptura abrupta com a terra de origem. Geram-se campos sociais que transcendem as fronteiras, que perpassam os estados nacionais, e permitem o contato direto da pessoa transmigrante com realidades das quais está só geograficamente e, por vezes, temporariamente distante. Conhecido é o caso de mexicanos que enviam remessas para as festas de santos e patronos na terra de origem: a distância geográfica não envolve um abandono de contatos, relações e compromissos locais.

Isso tem uma importante implicação em relação ao tema em tela: a manutenção de contatos e relações suficientemente estáveis com pessoas que emigram envolve uma troca de capitais materiais e imateriais entre as pessoas envolvidas. O que me interessa focar é como isso pode desencadear processos de pluralização religiosa nas pessoas que interagem com as pessoas que migraram, inclusive nas terras de origem. De fato, a princípio, eventuais mudanças sobre crenças e costumes que ocorreram no sujeito migrante podem gerar processos análogos no grupo social de referência que não migrou. Usando as palavras de Peggy Levitt (2007, p. 72-73), “às vezes, os

laços entre os que migram e os que não migram são tão fortes e amplos que a migração também transforma, radicalmente, as vidas dos indivíduos que ficam em casa”. Tais mudanças podem ser ainda mais radicais em caso de retorno das pessoas migrantes (Ortiz, Sánchez, Hernández, 2015).

Enfim, redes e campos transnacionais acabam gerando uma circulação de capitais materiais e, sobretudo, imateriais, que impactam nas cosmovisões, podendo, a princípio, garantir uma continuidade para a pessoa migrante, na medida em que é auxiliada por uma rede religiosa de apoio; mas, ao mesmo tempo, pode também promover a difusão, inclusive nas pessoas que permaneceram na terra de origem, de alteridades e novas cosmovisões transmitidas por pessoas migrantes. Dito de outra forma, em um contexto marcado por redes e campos sociais transnacionais, as mudanças que ocorrem nas pessoas migrantes podem impactar na vida de todas as pessoas que com elas interagem, seja qual for o lugar geográfico.

2.3 Pluralização interna

Continuando no processo de reflexão, sabe acrescentar mais um elemento. Ao citar o relatório do Pew Research Center, me referi à pluralização religiosa na ótica das grandes tradições religiosas. No entanto, cabe ressaltar que elas não são monolíticas ou uniformes. O cristianismo, por exemplo, é profundamente fragmentado em muitas diferentes denominações. Mas também no interior do Islã e do Judaísmo há várias correntes e movimentos. Quando se fala em diversificação do campo religioso a referência não é apenas à chegada no território de novas tradições, mas também à difusão de diferentes denominações no interior da mesma tradição religiosa ou, inclusive, de diferentes “espiritualidades”, “movimentos” ou “enfoques pastorais” no interior da mesma denominação. Vou citar alguns exemplos. É bastante conhecida a migração de católicos irlandeses, poloneses, italianos e, mais recentemente, latino-americanos para os EUA, um país já predominantemente cristão, mas substancialmente evangélico. Nesse caso, a migração não alterou o perfil cristão do país, mas gerou uma diversificação interna ao cristianismo. Um outro exemplo significativo é o forte aumento

da migração de cristãos ortodoxos do leste europeu para a Europa ocidental, área tradicionalmente católica e protestante.⁴ Neste caso também, ocorreu uma diversificação no interior do cristianismo.

Para além disso, há também uma pluralização que diz respeito ao que chamei de “espiritualidades”, “movimentos” ou “enfoques pastorais” no interior de uma mesma denominação religiosa. Vou citar um exemplo paradigmático. A emigração de latino-americanos católicos para os EUA tem gerado conflitos e mudanças no perfil do catolicismo local. Os migrantes latino-americanos tendem a ser de tipo “carismático” ou ligados às comunidades eclesiais de base. Em ambos os casos, são enfoques pastorais e espirituais bastante distantes do catolicismo “conservador”, de corte irlandês, que predomina – ou predominava – nos EUA. Alguns estudos têm ressaltado a dificuldades dos latino-americanos se encaixarem nas atividades pastorais, sobretudo de um ponto de vista litúrgico (Ribeiro, 2007). Não raramente a solução foi a criação de cultos separados, o que atesta como também a “alteridade interna” trazida pela migração está impactando no dia a dia das igrejas envolvidas.

Uma reflexão análoga foi desenvolvida recentemente por Ambrosini (2020), em relação à inclusão de migrantes católicos – oriundos de outros países e culturas – nas paróquias italianas. Para o autor, há evidências que atestam o papel periférico que eles desenvolvem nas atividades pastorais, como comprovado pela ausência ou mínima presença nos conselhos diocesanos ou pastorais. Segundo Ambrosini, as pessoas migrantes são aceitas mais como “pobres”, “necessitados”, que como “diferentes” ou “outros”. A pastoral se mostra solícita em oferecer ajuda socioassistencial para pessoas migrantes, inclusive de outras tradições ou denominações religiosas. Mas há dificuldades em incluir migrantes católicos “estrangeiros” como membros efetivos no cotidiano da vida pastoral. Emblemático é o título do artigo de

⁴ Para corroborar esta afirmação me limito a citar o *XXX Rapporto Immigrazione*, 2021 da Caritas Migrantes da Itália, de acordo com o qual entre os migrantes residentes no país 56,2% eram cristãos, dos quais 57,5% ortodoxos, 30,3% católicos e 5,8% evangélicos. Isso é devido basicamente à crescente imigração do leste europeu (sobretudo Romênia, Ucrânia e Moldávia). Disponível em: <<https://www.migrantes.it/xxx-rapporto-immigrazione-2021-verso-un-noi-sempre-piu-grande/>>. Acesso em: 24.03.2023.

Ambrosini: *Fratelli, ma non troppo* (irmãos, mas nem tanto). Isso ocorre em um contexto em que Papa Francisco continua afirmando que “ninguém é estrangeiro na comunidade cristã” (Francisco, 2016).

Diferente é o caso das comunidades evangélicas. Apesar da heterogeneidade do universo protestante, em termos gerais, a pastoral evangélica tende a priorizar, sobretudo nos EUA, a solidariedade intraconfessional (Ambrosini, 2008, p. 161-162) – o que poderia ser interpretado como um tipo de discriminação. No entanto, aqueles que entram na comunidade são plenamente incorporados na vida pastoral, inclusive em espaços de poder (ministérios), como atestado por Otto Maduro (2009) em um seu estudo sobre conversões de migrantes católicos latino-americanos para Igrejas evangélicas nos EUA.

Saindo do mundo cristão, há estudos que ressaltam as consequências do encontro, em contexto diaspórico, entre migrantes muçulmanos oriundos de países e culturas diferentes. Tal encontro, entre outros aspectos, evidencia as maneiras culturalmente diferentes de praticar a própria fé, o que favorece o discernimento sobre os elementos culturais e os elementos estritamente religiosos. Yang e Ebaugh (2001), por exemplo, contam uma interessante anedota. Os muçulmanos paquistaneses costumam rezar com um “chapéu” na cabeça; os árabes não. Em contato, nos EUA, os primeiros começaram a desconfiar sobre os fundamentos dessa prática: “Portanto, a reunião com pessoas de diversas origens étnicas e nacionais obriga os muçulmanos a voltar ao Islã original ou anterior para encontrar justificativas teológicas em relação ao que devem manter e o que pode ser abandonado” (Yang, Ebaugh, 2001, p. 280). Este ponto é interessante, pois é justamente o contato com a diversidade que permite a identificação dos fundamentos da própria tradição, dos elementos que são essenciais e, portanto, que geram unidade.

Enfim, o que queremos sublinhar com esses exemplos é que a pluralização produzida pela migração não diz respeito apenas à diversificação da oferta religiosa em nível macro – a difusão das grandes tradições –, mas também de uma diversificação no interior dessas grandes tradições e, inclusive, no interior de cada denominação. Por vezes, a chegada de “alteridades internas”

(cristão de outra denominação, católico de outra espiritualidade, muçulmano de outra vertente do Islã) pode ser mais desafiadora do que a chegada de ateus, agnósticos ou membros de outras religiões. Já, em outros contextos, o encontro com a diversidade interna pode também auxiliar no discernimento dos fundamentos e dos elementos essenciais da própria tradição e, nesse sentido, promover a unidade.

2.4 O papel das pessoas convertidas

O último exemplo citado me permite introduzir mais uma variável no processo de pluralização. Segundo Yang e Ebaugh (2001), em contextos diaspóricos, uma ulterior diversificação é introduzida pela figura dos “convertidos” autóctones. Ou seja, voltando ao caso anterior, há três grupos que interagem: os muçulmanos que moram nas diferentes terras de origem, os muçulmanos (migrantes) na diáspora e os muçulmanos autóctones convertidos. O encontro/choque com a “alteridade interna” se dá na relação: entre muçulmanos nas terras de origem e muçulmanos na diáspora; entre muçulmanos na diáspora que são oriundos de diferentes áreas culturais; e, por fim, entre muçulmanos da diáspora e autóctones convertidos ao Islã.

Em seu livro sobre conversões, Stefano Allievi (2017) tem aprofundado essa questão, destacando como há convertidos autóctones, na Itália, que aderiram ao Islã, mas não aceitam a cultura árabe. Ele cita a fala de um entrevistado que, apesar de ter aderido ao Islã, manifesta sua dificuldade na convivência com muçulmanos migrantes:

[...] é difícil para mim estar com os muçulmanos árabes porque muitas vezes confundem seu tipo de cultura e sua forma de ver com o Islã, e esta é uma das razões pelas quais muitos italianos que são potenciais muçulmanos não se tornam muçulmanos, porque estão assustados com esta mentalidade muito fechada e muito rígida (2017, p. 144).

Nesta entrevista percebe-se como há maneiras diferentes de interpretar a adesão ao Islã e como a distinção entre o cultural e o religioso continua sendo um desafio. Seja como for, conforme

assinala Allievi, os convertidos autóctones buscam vivenciar a fé islâmica com um *background* europeu. Vivem na fronteira. O que representa mais um elemento de pluralização no interior do Islã. Essa reflexão, claramente, diz respeito a todas as religiões, não apenas ao Islã.

Limito-me aqui a citar mais um exemplo, que, neste caso, se refere à conversão de migrantes. Carolyn Chen (2006) tem estudado a adesão de taiwaneses confucionistas a grupos protestantes conservadores nos EUA. O *background* migratório e o contato com a sociedade e cultura norte-americanas introduzem desafios que colocam em crise a tradicional transmissão de valores confucianos, sobretudo no que diz respeito à família. Muitos pais entendem que a adesão a igrejas evangélicas conservadoras pode permitir a manutenção dos princípios confucianos e, ao mesmo, tempo, favorecer a interiorização de novos paradigmas culturais necessários para a vida no país de chegada. No entanto, o que Chen sublinha é que ao ingressar nessas igrejas evangélicas os princípios confucianos sobre a família não são apenas mantidos, mas, de alguma forma, reconfigurados mediante outras abordagens que valorizam a comunicação recíproca, a emotividade, as relações mais “democráticas”. Dito de outra forma, a conversão gerou mudanças expressivas na cosmovisão dos convertidos. Mas, por outro lado, na ótica da “contaminação cognitiva”, a presença na comunidade evangélica de convertidos asiáticos com um *background* confuciano também representa um desafio para os autóctones e uma forma de pluralização interna nessas denominações.

O que me interessa sublinhar é como a figura do convertido, que seja migrante ou autóctone, representa mais um fator de diversificação do campo religioso. O convertido, citando Allievi (2017), é o intermediário entre culturas, entre cosmovisões religiosas. O autóctone italiano convertido ao Islã traz o islamismo no universo local e, ao mesmo tempo, introduz a modernidade europeia no seio do Islã.

2.5 Segundas e terceiras gerações

O papel de intermediário não é só do convertido, mas também das *segundas e terceiras gerações*. Com esta expressão me refiro

aos filhos e filhas de migrantes que nasceram na diáspora. Mesmo não tendo aqui espaço para aprofundar esse tema tão complexo, considero necessária uma breve menção. Há numerosos estudos sobre a evolução da religiosidade das segundas e terceiras gerações. Geralmente, citam-se diferentes abordagens (Valtolina, 2019). Pelo enfoque assimilacionista, segundas e terceiras gerações com o passar do tempo tendem a abandonar as identidades da terra de origem, aderindo aos referenciais culturais e religiosos da terra de chegada. Já, pela teoria da religiosidade reativa, a experiência de rejeição e xenofobia tende a levar as novas gerações a formas radicais – no sentido de retorno às raízes – de adesão à religião dos pais, em oposição ao contexto adverso. Uma terceira teoria é constituída pela hibridização ou dupla etnicidade, que postula o inevitável e constante processo de negociação por parte dos jovens, entre a identidade religiosa herdada dos pais e a identidade dominante na terra de chegada. O resultado será uma mescla determinada por fatores subjetivos e conjunturais.

Entendo que essas teorias conseguem responder e explicar alguns aspectos da realidade, sendo possível inclusive que ocorram de forma diacrônica no mesmo indivíduo. Seja como for, gostaria de destacar dois aspectos. Em primeiro lugar, a centralidade do processo de negociação identitária e hibridização que envolve as novas gerações: mesmo nos enfoques da assimilação e da radicalização acredito seja inevitável alguma forma de hibridização. Em segundo lugar, a diferença entre as cosmovisões dos filhos nascidos na diáspora e dos pais migrantes: por mais que a transmissão intergeracional seja eficaz (o *jus sanguinis*, para usar uma categoria jurídica), a socialização na terra de chegada (o *jus soli*) acaba gerando um *gap* entre as cosmovisões de pais e filhos. Assim como os convertidos, as segundas e terceiras gerações de migrantes podem se tornar intermediários entre as sociedades de acolhida e de origem, sendo, neste sentido, fontes de ulteriores diversificações na construção de identidades religiosas.

2.6 Reunificação familiar e políticas migratórias

Estas afirmações sobre segundas e terceiras gerações levantam a questão da “reunificação familiar”. Em outras palavras, pode-se afirmar que os países que promovem a reunificação familiar tendem

a favorecer dinâmicas de pluralização religiosas. É justamente para evitar isso que, no passado, o ideal do trabalhador migrante era o assim chamado *gastarbeiter*, o trabalhador hóspede e temporário, que não cria raízes e família na terra de chegada. Após a Segunda Guerra Mundial, na Alemanha, trabalhadores estrangeiros, sobretudo turcos, foram convidados de forma temporária para a reconstrução do país. Acreditava-se que, após um tempo, eles regressariam ao país de origem. Depois de alguns anos, no entanto, percebeu-se que eles estavam criando raízes e família no país, decidindo permanecer e diversificando o campo religioso. Ainda hoje, o modelo do *gastarbeiter* continua presente em países, sobretudo da Ásia, que querem evitar uma pluralização religiosa e cultural.

Entro com isso em outra temática: a relação entre a pluralização religiosa e as políticas migratórias. É uma decisão política favorecer ou não a reunificação familiar, assim como a implementação de políticas migratórias religiosamente sensíveis. Bastante conhecido é o *Muslim ban* (2017) de Trump, que restringiu viagens e deslocamentos para os EUA de sete países do Norte da África e do Oriente Médio, todos com predominância de populações muçulmanas. Mas para além das legislações diretas e manifestamente discriminatórias em relação a determinados grupos religiosos, há também outras políticas mais discretas, mais disfarçadas, que podem ser interpretadas como barreiras para a pluralização cultural e religiosa. É possível citar, por exemplo, o *affaire du foulard* na França, no final dos anos 80, ou também as várias legislações na Europa que visaram limitar ou proibir a construção de mesquitas e minaretes. Geralmente, cada uma dessas legislações foi legitimada em nome da defesa de direitos humanos, mas acho legítimo desconfiar da presença de objetivos e intencionalidades latentes, visando a criação de empecilho à integração e, desta forma, à diversificação do campo cultural e religioso. Enfim, qualquer política que dificulta a incorporação da população migrante, por ação ou omissão, pode ser interpretada como uma barreira à pluralização do campo religioso.

Mas há um último aspecto que quero destacar em relação ao impacto das políticas migratórias. Para isso cito o trabalho de Shoshana Fine (2013) acerca da conversão ao cristianismo de migrantes afegãos e iranianos na Turquia. A autora sustenta que,

num contexto marcado pela crescente securitização, na fronteira turca não são raras conversões, reais ou instrumentais, de migrantes muçulmanos para o cristianismo, a fim assumir a condição de migrante “desejável”. Segundo Fine, “a cristianização é vista como uma forma de resistir ao estigma da violência islâmica e, em última análise, de se tornar desejável” (2003, p. 9). Com efeito, na percepção de entrevistados, o ingresso na União Europeia responde a critérios políticos e, portanto, se torna mais fácil para pessoas que possuem um perfil mais atrativo. Nesse contexto, a religião teria um peso importante. Independentemente se reais ou fictícias, essas interpretações das dinâmicas migratórias levantam a questão das mudanças de religião que podem ocorrer não como atos livres, mas como estratégias de sobrevivência diante da violência das políticas migratórias. E talvez algo análogo possa ser afirmado não apenas em relação ao ingresso, mas também à permanência em determinados países.

Enfim, as políticas migratórias podem interferir nos processos de pluralização religiosa. As políticas públicas podem favorecer o encontro, a partilha e, portanto, a pluralização, ou então a exclusão, a separação. A esse respeito, mesmo não tendo espaço, mereceria um aprofundamento também a questão da *inclusão dos filhos e filhas de migrantes nas escolas*, um âmbito que pode promover muros ou pontes.

2.7 Diversificação das cartografias religiosas

Por fim, acho relevante destacar um último aspecto: pode-se afirmar que as migrações internacionais tenham contribuído a modificar a cartografia das religiões contemporâneas. Como afirma Peggy Levitt, citando Beyer, no contexto de globalização, que inclui os deslocamentos humanos,

muitas religiões se tornaram multicentradas, o que difere das multissituadas do passado [...]. As ideias e práticas budistas, por exemplo, agora se movem com uma velocidade sem precedentes para países fora da Ásia, mas não se trata simplesmente de um movimento do centro religioso para a periferia, trata-se do surgimento de múltiplos centros novos,

com interpretações e práticas budistas regionalizadas. Porque os centros estão constantemente em comunicação entre si, o leste e o oeste, o «velho país» e o novo se fundem e se transformam entre si (Levitt, 2006, p. 70).

Mudaram as relações de poder. No contexto contemporâneo, tende-se a perder a rigidez hierárquica do centro e da periferia. Reduz-se a identificação entre religião e território, inclusive entre religião e Estados. Dessa forma, religiões que surgiram em determinados espaços geográficos hoje não só estão disseminadas no mundo inteiro, mas possuem vários “centros”, várias fontes de produção simbólica. Para citar um exemplo, Alejandro Frigerio (2016) tem estudado a difusão de religiões afro-brasileiras em Argentina e tem mostrado como elas chegaram não apenas via Brasil (no caso, Porto Alegre), mas também via Montevidéu. A assim chamada “escola brasileira” foi acompanhada também pela “escola uruguaia”, principalmente mediante a migração de pais de santo uruguaios para a Argentina, mas também mediante mobilidades temporárias de lideranças entre Porto Alegre, Montevidéu e Buenos Aires (Frigerio, 2016, p. 184).

Essa alteração cartográfica vale também para a Igreja católica, talvez a denominação cristã mais hierarquizada de um ponto de vista geográfico, devido à função exercida pelo Vaticano. A eleição de Bergoglio – o primeiro Papa nascido nas Américas –, o papel cada vez mais protagonista das conferências episcopais, a diversificação geográfica e cultural do colégio cardinalício, o surgimento e ampla difusão de enfoques teológicos originários de países do Sul, atestam como na Igreja católica também está surgindo um descentramento ou uma multiplicação de centros de produção simbólica.

No fundo, a geração de redes e de campos transnacionais, a migração e a mobilidade de lideranças acabam promovendo uma diversificação de informações e conteúdo que acabam inevitavelmente gerando contaminações cognitivas e diversificações dos panoramas religiosos.

3 Reflexões finais

E para além disso, como afirma Levitt, a religião

constitui o arquétipo espacial e temporal da passagem das fronteiras. Dota os seguidores de símbolos, rituais e narrativas que lhes permitem imaginar-se em cenários consagrados, marcados por espaços, santuários e lugares de oração sagrados (2007, p. 80).

Os sujeitos migrantes viajam acompanhados pelas próprias cosmovisões, que permitem reinterpretar e ressignificar tempos e espaços. Mas, sobretudo, são cosmovisões que se modificam constantemente na interação com a diversidade sociorreligiosa do ambiente externo (Pace, 2009), englobando sempre novos elementos que permitem responder aos desafios inerentes às travessias migratórias e existenciais. Essas alterações “sincréticas” circulam com os migrantes e afetam seus interlocutores, as redes de referência e os campos sociais transnacionais que eles produzem, alimentando, assim, os processos de pluralização religiosa. Tais alterações por assim dizer “sincréticas” não deveriam ser interpretadas como algo negativo, mas como uma característica constitutiva, estruturante da vida religiosa, que deve ser constantemente reconfigurada e reinventada. A migração geográfica, no fundo, costuma ser a causa e, ao mesmo tempo, o reflexo de migrações espirituais e existenciais.

Referências bibliográficas

ALLIEVI, Stefano. *Conversioni: verso un nuovo modo di credere?* Europa, pluralismo, Islam. Napoli: Guida editori, 2017.

AMBROSINI, Maurizio. *Fratelli ma non troppo*. 2020. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/222579509.pdf>>. Acesso em: 21.06.2022.

AMBROSINI, Maurizio. *Un'altra globalizzazione: la sfida delle migrazioni transnazionali*. Bologna: Il Mulino, 2008.

ARANGO, Joaquín. La Explicación teórica de las migraciones: Luz y sombra. *Migración y Desarrollo*, n. 1, 2003.

BERGER, Peter; ZIJDERVELD, Anton. *Elogio del dubbio*. Come avere convinzioni senza diventare fanatici. Bologna: Il Mulino, 2011.

CHEN, Carolyn. From Filial Piety to Religious Piety: The Immigrant Church Reconstructing Taiwanese Immigrant Families in the United States. *IMR*, v. 40, n. 3, p. 573-602, 2006.

FINE, Shoshana. The Christianisation of Afghan and Iranian transit migrants in Istanbul: encounters at the biopolitical border. Centre on Migration, Policy and Society, Working Paper No. 104, University of Oxford, 2013.

FRANCISCO. Mensagem do Papa Francisco para o dia mundial do migrante e do refugiado. 15.01.2017. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20160908_world-migrants-day-2017.html>. Acesso em: 25.03.2023.

FRIGEIRO, Alejandro. Transnacionalismo como fluxo religioso através de fronteiras e como campo social: Umbanda e butuque na Argentina. ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuela (Org.). A diáspora das religiões brasileiras. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 183-216.

HAGAN, Jacqueline; EBAUGH, Helen Rose. Calling Upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process. *IMR*, v. 37, n. 4, p. 1145-1162, 2003.

LEVITT, Peggy. *God needs no passport*. New York and London: The New Press, 2007.

MADURO, Otto. Religión y exclusión/marginación. Pentecostalismo globalizado entre los hispanos en Newark, Nueva Jersey. *Revista Cultura y Religión*, v. 3, n. 1, p. 37-54, 2009.

ORTIZ, Olga Odgers; SÁNCHEZ, Liliana Rivera; HERNÁNDEZ, Alberto Hernández. Believe, Migrate, Circulate: A Methodological Proposal for Analyzing Migratory Experience and Religious Change from Localities of Origin. *Migraciones Internacionales*, v. 8, n. 2, p. 73-101, 2015.

PEW RESEARCH CENTER. *Europe's Growing Muslim Population*. Muslims are projected to increase as a share of Europe's population – even with no future migration. Washington, 2017. Disponível em: <<https://www.pewresearch.org/religion/wp-content/uploads/sites/7/2017/11/FULL-REPORT-FOR-WEB-POSTING.pdf>>. Acesso em: 10.08.2022.

_____. *Faith on the Move. The Religious Affiliation of International Migrants*. Washington, 2012. Disponível em: <<https://www.pewresearch.org/religion/wp-content/uploads/sites/7/2012/08/Faith-on-the-Move-The-Religious-Affiliation-of-International-Migrants.pdf>>.

org/religion/2012/03/08/religious-migration-exec/>. Acesso em: 10.08.2022.

PACE, Enzo. *Raccontare Dio*. La religione come comunicazione. Bologna: Il Mulino, 2009.

RIBEIRO, Lucia. Religious experiences among Brazilian migrants. *REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, ano 15, n. 28, p. 71-85, 2007.

VALTOLINA, Giovanni Giulio. Procesos de aculturación, identidad étnica y menores migrantes. *REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*. v. 27, n. 55, p. 31-47, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005503>>. Acesso em: 31.08.2022.

YANG, Fenggang, EBAUGH, Helen Rose. Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications. *American Sociological Review*, v. 66, p. 269-288, 2001.

8



CONVIVÊNCIA RELIGIOSA Imperativo no caminho da convers[ação] e transformação

Paulo Ueti

Vamos juntas

*Quero começar minha trilha com vocês, orando:
Que belos e infinitos são Teus nomes, ó Senhor Deus.
Tu és chamado pelo nome
de nossos desejos mais profundos.
As plantas, se pudessem orar,
invocariam nas imagens das suas flores mais belas
e diriam que tens o mais suave perfume.
Para as borboletas Tu serias uma borboleta,
a mais bela de todas, as cores mais brilhantes,
e o teu universo seria um jardim...
Os que estão com frio Te chamam Sol...
Aqueles que moram em desertos
dizem que Teu nome é Fonte das Águas.
Os órfãos dizem que Tens o rosto de Mãe...
Os pobres Te invocam como Pão e Esperança.
Deus, nome de nossos desejos...
Tantos nomes quantas são nossas esperanças e desejos...
Poema. Sonho. Mistério. Amém.
(R. Alves, 1999).*

Também quero começar essa caminhada seguindo o conselho africano de que se queremos ir longe devemos ir juntos.

Esse reconhecimento de que alguma divindade existe está presente no cotidiano da vida, e também que ela te reconhece como sujeito e, como companhia valorosa, perpassa o corpo, a mente e o espírito de muita gente que se movimenta pelo mundo. Mesmo as pessoas que, formalmente, não se afiliam com nenhuma religião, experimentam e se expressam com sentimentos e palavras de desespero, de indignação, de esperança e de sonhos. Para mim, que escrevo desde a perspectiva da minha fé cristã, – uma religião dentre tantas outras e tão mestiça (sincrética) como todas as outras – me encho de satisfação escutando a sugestão de Feuerbach sugerindo que “a religião é o solene desvendar dos tesouros ocultos dos homens, a revelação dos seus pensamentos mais íntimos, a confissão aberta dos seus segredos de amor” (Feuerbach, 1957, p. 3).

Eu falo desde meu lugar de ativista, multicultural, teólogo cristão, biblista e amante da poesia e da peregrinação. Falo como alguém que escuta a exortação de 1Pedro (2,11) aos “forasteiros ou peregrinos e sem casa ou exilados (*πάροικος* e *παρεπίδημος*).

Falo desde a mestiçagem da vida e da religião (ou das religiões). Nunca somos uma coisa só. Somos um mosaico. Minha experiência convivendo, desde esse lugar de privilégio como branco, homem, cisgênero e que pôde ir para universidades, é de pluralidade, sincretismo, negociações na vida e na fé e de aprendizado constante. Falo como criança que se encanta sempre com novidades, é curiosa e audaciosa para buscar novidades e se deixar maravilhar por elas. O outro é sempre um lugar para ir e para estar, não um inimigo a evitar.

Esta contribuição para a reflexão é um exercício de fazer teologia com os corpos que vivem e convivem neste mundo plural, de um jeito plural. Isso não vem sem conflitos e desconforto. O caminho da tradição judaico-cristã, vindo do politeísmo para a monolatria e, posteriormente, para o monoteísmo, foi de violência, supressão de identidades, homogeneização forçada e sincretismo necessário, mais como forma de resiliência e resistência do que algo que naturalmente aconteceu.

Assim é o viver e assim deve ser o pensar. É também necessário reconhecer esse corpo que é nosso planeta, nossa casa comum,

onde corpos diversos habitam e convivem diversamente. Cada território é um ecossistema que só pode ser viável porque é plural.

Nesses territórios (geográficos, mentais e espirituais) a mobilidade humana ou a migração acontece. Ela pode ser forçada ou por vontade própria, e é acompanhada de medos, frustrações e dores físicas, psicológicas e espirituais. Mas também é povoada de esperanças, desejos e sonhos sobre o presente e o futuro. É nessa trilha que fazemos teologia. Porque, como tão belamente colocada por Rubem Alves (2005, p. 12):

Teologia é um jeito de falar sobre o corpo.
O corpo dos sacrificados.
São corpos que pronunciam o nome sagrado:
Deus...
A teologia é um poema do corpo,
o corpo orando
o corpo dizendo as suas esperanças,
falando sobre o seu medo de morrer,
sua ânsia de imortalidade,
apontando para utopias,
espadas transformadas em arados,
lanças em podadeiras...
Por meio dessa fala
os corpos se dão as mãos,
se fundem num abraço de amor,
e se sustentam para resistir e para caminhar.

1 Forçadas a migrar – deixando-se preencher por estranhezas

O tema e a realidade da convivência entre expressões religiosas são amplamente encontrados na vida e também na Bíblia Hebraica, no Antigo Testamento e no Testamento cristão. O cristianismo surge como religião propriamente dita depois da metade do primeiro século da EC, e é uma religião que se desenvolve num ambiente hostil marcado pela xenofobia e violência de gênero, típicas do patriarcado. Essa religião, que se desenvolveu bem posteriormente a Jesus e suas/seus primeiras/os discípulas/os, se estabelece no caminho de uma crítica profunda às desigualdades necessárias

para o sustento do patriarcado. A intolerância religiosa marcou os inícios do que chamamos de cristianismos (sim, no plural) e a busca por uma convivência possível, quem sabe *sorella* e fraterna, mas um caminho doloroso e marcado por sofrimento. A tensão entre a cruz e a mesa, símbolos fundamentais da fé cristã, profundamente enraizada na diferença, no respeito e reconhecimento do ‘outro’ como um lugar de revelação do Deus da Vida que se encarnou em Jesus.

Quero começar minha jornada por esse assunto com uma novela que encontramos na Bíblia hebraica e na Septuaginta (que conhecemos como nosso Antigo Testamento). O Livro de Rute é um dos cinco *megillot* (pergaminhos), parte da seção da Bíblia hebraica chamada Escritos, e é tradicionalmente lido no feriado de Shavuot, a festa das colheitas. Mais conhecida a partir de At 2 como o dia em que, quando os discípulos receberam o Espírito Santo, a Igreja teve seu início. A festa de Pentecostes tem uma origem muito mais antiga. Com outro nome – Shavuot, a Festa das Semanas – está relacionada nos calendários festivos do Antigo Testamento (Ex 23,14-17; 34,18-26; Lv 23,4-21; Dt 16,1-17; cf. Nm 28,16-31). É no texto de Dt 16,9-10 que o número destas “semanas” é, pela primeira vez, claramente definido como sete: “Sete semanas contarás; quando a foice começar na seara, entrarás a contar as sete semanas”. Com isso temos um período de mais ou menos três meses para realizar a colheita toda... Embora apenas só a partir da Idade Média (com certeza, apenas a partir do séc. XII), o Livro de Rute passou a ter aproveitamento litúrgico na sinagoga como leitura na Festa das Semanas.

Com a fixação de um calendário litúrgico a partir dos santuários e da instituição de um sacerdócio controlador do culto, em algum momento da História de Israel as festas passaram a ter uma datação determinada, que já não levava em consideração início e fim reais da colheita. A partir do momento em que as festas da Páscoa e dos Ázimos começaram a ser celebradas na mesma data e fixadas para o 14º dia do mês de Nisã, a Festa das Semanas também recebeu uma data regular no calendário. Passou a ser comemorada sete semanas depois da Páscoa. No ritual mais desenvolvido, apresentado em Lv 23,15-21, a contagem de sete semanas se dá a partir do dia seguinte

ao sábado em que é apresentado o primeiro feixe do novo cereal. O dia seguinte ao sétimo sábado é o dia da festa. Dessa contagem resultam cinquenta dias (sete semanas de sete dias correspondem a 49 dias; o dia seguinte é o quinquagésimo dia). Em decorrência disso, a Festa das Semanas passa a ser conhecida também como a festa do quinquagésimo dia, que em grego se diz “pentecosté”. O nome Pentecostes para a festa é mencionado claramente em 2Mac 12,31-32 e Tb 2,1, por tanto, no período em que a cultura grega já se fazia presente na Palestina. Ele conta uma história de migração, de sofrimento, de busca de dignidade, de mestiçagem e de convivência interreligiosa. É a história de Rute, uma viúva de origem moabita que insiste em ficar com sua sogra israelita viúva, declarando “para onde quer que você vá, eu irei... seu povo será meu povo, e seu Deus, meu Deus” (1,16).

A nota de abertura do livro de Rute é dedicada a um relato expositivo sobre a migração da família de Elimeleq da terra de Judá para Moab. Assim como Abraão e Jacó, que descem para o Egito em tempos de fome, Elimeleq migra para uma terra estrangeira em busca de sustento. Ele é acompanhado por sua esposa, Naomi, e seus dois filhos, Maalon e Quelion. É um conto migratório terrível. Elimeleq morre logo após sua mudança e, dez anos depois, os dois filhos também morrem. Ruth é mencionada pela primeira vez neste prelúdio como a esposa moabita de Maalon, ao lado de Orfa, a esposa moabita de Quelion. Não recebemos nenhuma informação sobre a sua linhagem ou formação. O Midrash preenche esta lacuna e confere a Rute atributos reais, transformando-a em uma princesa, uma das filhas de Eglon, rei dos Moabitas. Mas no próprio texto bíblico, o passado moabita de Rute parece não ter relevância. Ainda mais marcante, o casamento de Rute com Maalon e seus anos sem filhos juntos não recebe nenhuma atenção. Ruth pode ter se sentido tão desesperada quanto a estéril Raquel quando chorava a Jacó: “Dê-me filhos, ou então eu morro” (Pardes, s.d., p. 9-10).

Tenho a impressão de que esse Rolo de Rute começa criticando fortemente a monarquia, e, portanto, todos os sistemas similares que se sustentam na promoção de mentalidades e estruturas de privilégios e exclusões, como tal. Elimelec (que significa “meu Deus é Rei”) morre. Pode ser uma alusão a escolha de um Rei

para a nação (1Sm 8), identificado por algumas pessoas estudiosas da Bíblia como o ‘pecado original’: desobedecer e substituir Deus (que é o Rei) por um ser humano ‘origina’ todos os outros pecados. Seus filhos Maalon e Quelion (fraqueza e enfermidade) morrem. Pode ser uma alusão aos reinos do norte (que acaba com a invasão assíria em 722 a.C.) e do sul (que sofre duas investidas de Babilônia em 597 e 586 a.C.) que são terminados violentamente. Como na nossa versão do Antigo Testamento esse Rolo está exatamente entre o final do tempo dos Juízes e o início da Monarquia em Israel, é plausível pensar que a intenção de quem organizou o Cânon ou de quem guardou a memória do livro, possa ter um aspecto de crítica a esse sistema hegemônico e perverso da monarquia (e sistemas similares ou derivados), o pecado original (Gn 3,1-9).

Como a maioria das narrativas bíblicas, esta história é também uma jornada de migrações. Elimeleque e sua família saem de Israel para buscar melhores condições em outras terras. Israel já é uma terra de uma grande diversidade religiosa. O que conhecemos como “religião de Israel” é uma abrangente mescla de diferentes tradições religiosas de diferentes povos, culturas e épocas que foram se integrando na vida do chamado “povo de Deus”. Afinal, de uma história marcada por tantas andanças (o povo de Israel/Palestina é um povo de migrantes) e tantos encontros com gente de diferentes lugares, não se pode esperar nada de “puro” nem de “único”. As memórias que foram guardadas nas sagradas escrituras mostram como a migração e o encontro de povos formaram e transformaram as práticas religiosas dos que proclamaram YHWH como sua divindade.

Rute e Noemi são migrantes. São duas mulheres de países diferentes, de culturas diferentes e de prática religiosas diferentes que são, neste caso, forçadas a migrar. Noemi primeiro sai de sua terra para Moab, e depois – já com Rute e sem marido nem filhos – volta para seu país de origem com uma das noras, que agora tem de enfrentar um lugar novo.

No tempo do pós-exílio (histórias da tradição judaica) havia um projeto bem estabelecido por Esdras e Neemias de purificação da raça. Essa época foi marcada por intolerância étnica e religiosa. O Rolo de Rute, uma ode às pessoas que migram, aparece para reacender a memória subversiva do povo e reclamar essa divindade

que foi descoberta no contexto de opressão generalizada, que veio para romper esses grilhões, fazer arder o coração de novo para o reconhecimento de que a mestiçagem é parte integrante e estruturante de qualquer povo, cultura e religião. Essa novela aparece para lembrar que o chamado povo de Israel tem na sua fábrica social traços de diferentes culturas e influência de diferentes grupos religiosos. É um povo feito de muitos povos. E nacionalismos e supremacias raciais não tem lugar nessa *oikoumene*. A pessoa que organizou essa obra declaradamente discorda da segunda lei (o Deuteronômio): “Nenhum amonita nem moabita entrará na congregação do SENHOR; nem ainda a sua décima geração entrará na congregação do SENHOR eternamente” (Dt 23,3 ACF).

É bom reconhecer que sistemas jurídicos nem sempre cumprem seu papel fundamental de garantir o bem comum, especialmente em sistemas, onde o bem comum é uma ameaça ao privilégio (aqui ideo-teológico) estabelecido e sempre ansioso por imortalidade. Sistemas jurídicos, muitas vezes, são resultado da atuação da classe opressora cuja finalidade se torna a perpetuação das desigualdades. Em outras palavras: a lei nem sempre cumpre sua finalidade social, ou seja, alcançar a dignidade humana. O ser humano deve ser o centro axiológico de qualquer ordenamento jurídico em um Estado Democrático de Direito, pensando em nossos contextos modernos e nos contextos de migração no mundo.

O primeiro capítulo dessa novela já identifica uma moabita e uma pessoa do povo de Israel juntas, unidas por laços que vão além do parentesco tradicional. Duas mulheres sozinhas, desprovidas de outros laços afetivos ou familiares próximos, em situação de mobilidade forçada em busca de um território onde poderiam voltar a sobreviver. O contexto da mobilidade, especialmente quando forçada, tem a tendência de criar laços mais profundos de comunhão ou solidificar os que já existem. Essas mulheres independentes e decididas são uma expressão de que gente de religiões diferentes podem (se assim decidirem) viver e conviver, mesmo em território hostil e no contexto de ideo-teologias exclusivistas e hegemônicas que sustentam nacionalismos e sistemas de privilégios.

A história dessas duas mulheres (de dois territórios diferentes, de duas tradições religiosas diferentes) sinalizam o *cuore* da divindade que se revelou aos diferentes grupos no Egito no momento de

opressão generalizada (opressão não escolhe religião nem território nacional) e de desesperança endêmica. Essas mulheres expressam esse *cuore* sendo a encarnação da misericórdia (חַסְדָּה) e da justiça (חֶקֶד) de uma divindade revelada para todas as pessoas. Eles querem ser a memória rebelde e perturbadora da ordem de que fronteiras (quaisquer que sejam) não separam compromissos de amor, esperança e luta pela vida, e de que afeto e dignidade andam juntos e são indispensáveis para a configuração de uma vida minimamente decente. Elas encarnam teologias plurais que insistem em se desenvolver no caminho do bem viver entre seres humanos e deles com a natureza/território. Elas se juntam por um voto de amor e esse voto supera suas nacionalidades, os preconceitos e as legislações nacionais que estão contra elas e as teologias imperiais e colonialistas: “Disse, porém, Rute: Não me instes para que te abandone, e deixe de seguir-te; porque onde quer que tu fores irei eu, e onde quer que pousares, ali pousarei eu; o teu povo é o meu povo, o teu Deus é o meu Deus” (Rt 1,16 ACF). Quem encontra, em diálogo, o divino que habita no outro além de mim e do meu contexto, nunca mais poderá deixar de reconhecê-lo em sua própria divindade... “o teu Deus será o meu Deus”. Esse fundamento da teologia que afirma que Deus se revela na história do mundo e na natureza (sua criação) é um convite erótico e transformador no imperativo que é o reconhecimento de qualquer território como território sagrado e, portanto, território de convivência, resiliência e desenvolvimento da vida plena.

Nesta jornada de busca por inspiração (para pessoas cristãs) nas fontes escriturísticas, gostaria de salientar aqui a 1ª Carta de Pedro. É um texto exemplar para nosso assunto pois é fruto de uma conjuntura de conflito, de perseguição e insegurança para os cristãos que moram na diáspora: “aos estrangeiros da Dispersão” (1Pd 1,1) da região da Ásia Menor e aos “peregrinos e forasteiros deste mundo” (1Pd 2,11). “Temos aí os primeiros elementos que nos colocam frente a uma realidade paradoxal: estrangeiros, mas eleitos” (Gass, 1993, p. 47). Nesta nova realidade

vós sois uma raça eleita, um sacerdócio real, uma nação santa, o povo de sua particular propriedade, a fim de que

proclameis as excelências daquele que vos chamou das trevas para a sua luz maravilhosa, vós que outrora não éreis povo, mas agora sois Povo de Deus, que tinham alcançado a misericórdia, mas agora alcançastes a misericórdia (1Pd 2,9-10).

O termo grego usado indica uma condição de estrangeiros sem chances de conquistar o direito da cidadania.

Esses estrangeiros, mas eleitos, destinatários da carta, são fruto não apenas da urbanização da região, mas também trazem a marca dos conflitos internos entre os diferentes grupos étnicos presentes na região, que contendem entre si e rivalizam com o recém-formado grupo dos cristãos, que certamente não representa ainda um número significativo na sociedade romana.

A carta de Pedro é um convite à resistência e a buscar alternativas concretas para a realidade da migração e da pobreza. A comunidade cristã é chamada a ser uma nova casa para todos e todas;¹ é chamada a exercer sua vocação de ser espaço de acolhida e de ressurreição. “Do mesmo modo, também vós, como pedras vivas, constituí-vos em um edifício espiritual, dedikai-vos a um sacerdócio santo, a fim de oferecerdes sacrifícios espirituais aceitáveis a Deus por Jesus Cristo” (1Pd 2,5).

Este “novo” sem dúvida nascia ao redor da mesa da ceia realizada nas casas (*oi = koj*) cristãs que formavam a “casa de Deus” (*oi;kou tou/ geoul*).

A igreja doméstica – igreja nas casas – fornecia o espaço para a pregação da palavra, para o culto, e também para a partilha de mesa social e eucarística. A existência de igrejas domésticas pressupõe que alguns cidadãos até certo ponto bem de vida – que podiam oferecer o espaço e recursos econômicos para a comunidade – juntaram-se ao movimento cristão (Fiorenza, 1992, p. 210-211).

¹ Importa percebermos que também nos Evangelhos encontramos sempre presente a apresentação da casa como o novo lugar de encontro das pessoas e da ação misericordiosa (e ressuscitante) de Deus. A casa, e o novo jeito de organizá-la, deu-se em paralelo e em oposição a organização das sinagogas após a destruição do templo. A casa, ao contrário das sinagogas, deveria ser o lugar de acolhida de todos e de cura/ressurreição. Cf. o relato (presente nos três Evangelhos sinóticos) da cura da filha de Jairo, Talitha-Kun (Mc 5,21-43).

Estas casas foram fundamentais para a difusão do cristianismo por todo o império romano. Foi a experiência da ceia realizada nas igrejas domésticas que fez o cristianismo crescer a ponto de estremecer as bases do império romano.

2 Uma andragogia de viver e conviver

Como disse no início dessa jornada, eu falo desde meu contexto de fé cristão. Uma fé que é plural, mestiça e comprometida com a vida porque “Deus quer salvar (sanar, saudar, acolher, resgatar) todas as pessoas” (1Tim 2,3-7 ACF). Deus encarna-se em um ser humano, Jesus, para relembrar, subversivamente, que todas as pessoas e todos os territórios são caros a Deus. Ele é uma divindade que vem, acompanha, cuida e salva. Ele faz novas TODAS as coisas.

Na África temos a espiritualidade do UBUNTO: eu sou porque você é. Na América Latina temos a espiritualidade guarani da RECIPROCIDADE: a gente troca, *intercambia*, se cuida. Na tradição cristã isso tudo se expressa na vida de comunidade, na KOINONIA, no reconhecimento mútuo (Eu te Vejo, te Reconheço) que é convocação e graça de Deus para todo mundo. É um convite a rechaçar fronteiras e barreiras geográficas, territoriais, identitárias. É um convite a reconhecer no outro, como premissa para a vida digna em sociedade, possibilidades e fonte de vida e mudanças. É uma convocação a compartilhar: na partilha sempre ganhamos e perdemos algo. *Se não for assim não é partilha, é transação comercial.*

Um relato deixado pela comunidade de Lucas me parece apropriado para a discussão de COMO viver e conviver na diferença. Parto do princípio teológico fundamental de que toda a terra pertence a Deus e de que todas nós somos cidadãos desse mundo, dessa *oikoumene*. Deus ama a toda sua criação e não há nada que pode separar sua criação do seu amor (Cf. Rm 8,31-39).

A narrativa de Lucas sobre a jornada dos discípulos a Emaús (Cleófas, e talvez Maria, sua esposa) e seu diálogo com o Jesus Ressuscitado é uma exposição maravilhosa do processo de aprendizado em três etapas, de facilitação e de prática espiritual, neste caso, a eucaristia.

Seis princípios são importantes nessa jornada intencional e compartilhada de vivência e convivência no plural território das experiências e expressões religiosas que o contexto de migração/mobilidade humana exige desenvolver:

- **Reconhecimento mútuo:** Através do reconhecimento mútuo, torna-se possível ampliar o escopo da dignidade humana. Só através do reconhecimento da humanidade presente na outra pessoa (reconhecimento e aceitação das similaridades – ou pontos de conexão – e diferenças) é que se torna possível a concretização da dignidade para todas as pessoas.
- **Solidariedade:** Uma nova maneira de ser e compartilhar em vida, juntas/os, à medida que avançamos para um novo mundo possível.
- **Diálogo:** Uma maneira tradicional de viajarmos juntas/os.
- **Criatividade:** Uma nova maneira de lutar por uma nova sociedade.
- **Sustentabilidade:** Uma nova maneira de viver no mundo e interagir com toda a criação.
- **Oração/Espiritualidades:** Uma maneira tradicional de viver e manter memórias de textos e histórias sagradas das diferentes experiências religiosas: acordar a memória, acordar o coração, mudar o mundo.

Essas são lições aprendidas no caminho de viver e educar gente para viver e conviver na e com a diversidade religiosa que nos acompanha dia a dia. “Agora, naquele mesmo dia, dois deles iam a uma aldeia chamada Emaús, a cerca de onze quilômetros de Jerusalém, e conversavam sobre todas essas coisas que haviam acontecido” (Lc 24,13-14).

Através da intencionalidade do diálogo e de uma jornada compartilhada, os discípulos começam desde o seu contexto. Apreciar o contexto e viver nele, estar presente, por mais duro que seja, é muito importante. Eles dialogam no e com o contexto e entre si, sendo curiosos (curiosidade é parte de nossa espiritualidade fundante: eu desejo conhecer o que não conheço), analisando *juntos* os sinais dos tempos. “Enquanto conversavam e discutiam,

o próprio Jesus chegou perto e foi com eles, mas seus olhos foram impedidos de reconhecê-lo” (Lc 24,15-16).

A análise contextual e o diálogo colaborativo da vida, da política (ordem do bem comum) e fé plena são assumidos por Jesus. Tomar a iniciativa é requisito primordial para viver e conviver. Jesus vem para junto daquelas/es que estão envolvidas/os em analisar seu contexto. Somos convidadas a IR, a ESTAR COM, a educar comunidades a agirem e a se comportarem dessa maneira. Uma jornada comum se torna uma jornada sagrada, e esse sagrado é compartilhado por todas em diferentes maneiras; o diálogo comum torna-se um diálogo sagrado. A teologia é sempre contextualmente incorporada; a teologia é sempre dialógica.

E ele lhes disse: “O que vocês estão discutindo uns com os outros enquanto vocês caminham?” Eles ficaram parados, parecendo tristes. Então um deles, cujo nome era Cleofas, respondeu: “Você é o único estranho em Jerusalém que não conhece as coisas que aconteceram nesses dias?” Ele lhes perguntou: “Que coisas?” Eles responderam: “As coisas sobre Jesus de Nazaré, que foi um profeta poderoso em obras e palavras diante de Deus e de todo o povo, e como nossos principais sacerdotes e líderes o entregaram para ser condenados à morte e crucificado. Mas esperávamos que ele fosse o único a redimir Israel. Sim, e além de tudo isso, agora é o terceiro dia desde que essas coisas aconteceram. Além disso, algumas mulheres do nosso grupo nos surpreenderam. Elas estavam no túmulo esta manhã cedo, e quando não encontraram o corpo dele lá, voltaram e nos disseram que tinham realmente visto uma visão de anjos que diziam que ele estava vivo. Alguns dos que estavam conosco foram ao sepulcro e o encontraram exatamente como as mulheres haviam dito; mas eles não o viram” (Lc 24,17-24).

Jesus se adequa ao ritmo dos discípulos, faz perguntas e ouve. O mesmo convite é feito a todas as pessoas que querem caminhar juntas. Adaptar-se, reconhecer os diferentes ritmos e “não perder ninguém, ou não forçar/abusar ninguém”. Jesus demonstra o que é necessário para analisar nossos contextos. Jesus começa com o local onde os discípulos estão, com o entendimento da realidade

deles, mas depois prossegue para investigar e aprofundar a análise através de um diálogo facilitado.

3 Como cristãos, relemos as Escrituras para discernir sobre a perspectiva de Deus

Então ele lhes disse: “Oh! Quão insensato és, e quão lento de coração para crer tudo o que os profetas declararam! Não era necessário que o Messias sofresse essas coisas e entrasse em sua glória?” Então começando com Moisés e todos os profetas, ele interpretou para eles as coisas sobre si mesmo em todas as escrituras (Lc 24,25-27).

Aqui falo desde o mundo cristão, embora pense que a lição serve para todo mundo. É necessário ler e reler nossas convicções sagradas, nossas verdades, nossas teologias e nossas espiritualidades. Só assim poderemos nos encontrar “no meio do caminho”, nem lá nem cá, nem no monte Garizim nem em Jerusalém, mas em espírito e verdade (Cf. Jo 4). O diálogo não é simplesmente uma conversa educada ou estratégia de desenvolvimento de projetos. O dialógico é para Buber a forma explicativa do fenômeno do inter-humano. Inter-humano implica a presença ao evento de encontro mútuo. Presença significa presentificar e ser presentificado. Reciprocidade é a marca definitiva da atualização do fenômeno da relação. O “entre” é, assim, considerado como a categoria ontológica onde é possível a aceitação e a confirmação ontológica dos dois polos envolvidos no evento da relação (Zuben, 2008, p. 26).

O diálogo é *conditio sine qua non* de nossas espiritualidades (de todas). Mas, ele pode ser conflituoso, embora precise ser respeitoso. Jesus volta a visitar as escrituras com os discípulos. Precisamos revisitar e reler nossas teologias cheias de colonialismos e imperialismos. Aprendemos com Jesus que é necessário reler as escrituras (nossas verdades teológicas – que são mais plurais e fluidas do que gostaríamos que fossem) para que nós e nossos contextos sejam transformados e relações de mutualidade e solidariedade possam acontecer. As Escrituras Sagradas de alguma religião, ou suas tradições orais (para aquelas que não possuem textos escritos) e suas interpretações, são recursos vitais à medida

que discernimos a perspectiva de Deus sobre os relacionamentos justos entre mulheres e homens, meninas e meninos. No caso dos cristãos, aprendemos que Jesus traz a realidade vivida dos discípulos para o diálogo com a voz profética das escrituras, transformando a sua compreensão das Escrituras e, assim, de si e do seu contexto. A jornada dos discípulos se torna uma jornada de transformação por meio de uma releitura das Escrituras: “Ser transformado pela renovação de suas mentes, para que possamos discernir qual é a vontade de Deus – o que é bom, aceitável e perfeito” (Rm 12,2).

4 Convite à solidariedade, à hospitalidade

Ao se aproximarem da aldeia para onde iam, ele seguiu em frente como se estivesse continuando sua jornada sozinho. Mas eles insistiram com ele, dizendo: “Fica conosco, porque é quase noite e o dia está quase no fim”. Então ele entrou para ficar com eles. Quando ele estava à mesa com eles, ele tomou pão, abençoou e quebrou, e deu a eles. Então seus olhos foram abertos e eles o reconheceram; e ele desapareceu da vista deles. Eles disseram uns para os outros: “Não estavam nossos corações queimando dentro de nós enquanto ele estava falando conosco na estrada, enquanto ele estava abrindo as escrituras para nós?” Naquela mesma hora, eles se levantaram e voltaram para Jerusalém; e eles encontraram os onze e seus companheiros reunidos. Eles diziam: “O Senhor ressuscitou, e ele apareceu para Simão!” Então eles contaram o que havia acontecido na estrada e como ele tinha sido dado a conhecer a eles no partir do pão (Lc 24,28-35).

Fazer teologia leva à ação. A análise social e a releitura das escrituras mudaram os discípulos. Eles agem. Sua primeira ação é oferecer hospitalidade, aprofundando a oportunidade de análise, reflexão e diálogo. Jesus facilitou a releitura das escrituras. Jesus facilitou o diálogo colaborativo em profundidade. Os discípulos respondem oferecendo hospitalidade. Eles foram transformados fazendo teologia dessa maneira. A análise colaborativa do contexto e o diálogo facilitado os transformaram.

Os estrangeiros e peregrinos aparecem sempre nos diferentes contextos. De acordo com os evangelhos, Jesus e seus discípulos e discípulas levavam uma vida pública de pregadores itinerantes (Lc 9,1-6; 9,57-63). Como disse anteriormente, eles aceitaram voluntariamente a condição de sem-casa e deixaram suas famílias e outras obrigações sociais (Mc 1,17-19; Lc 5,11; Mt 4,20) para pregar o Reino de Deus (Mt 13) e revelar a Misericórdia do Pai (Lc 15). Consequentemente eles dependiam da hospitalidade daqueles que encontram pelos caminhos, nas cidades e povoados (Lc 9,4-5), os quais poderiam ser simpáticos e recebê-los (aí ganhariam a saudação da paz) ou recusá-los (aí ganhariam o bater até o pó das sandálias). A situação de estrangeiros, peregrinos, passantes era muito comum naquele contexto. Não é de se admirar que muitas imagens para revelar o Reino de Deus são constituídas com estes personagens e normalmente em torno a uma festa, a uma mesa farta, onde Deus é representado como o hospedeiro, o anfitrião. A hospitalidade é vista como a suprema expressão da aliança com Deus. Deve-se imitar a Deus na sua graça em amar e acolher os migrantes que necessitam de suporte para continuar a caminhada. Isto passou para a tradição eclesial das Igrejas Cristãs até hoje. Para a regra de São Bento, por exemplo, acolher o peregrino é acolher o próprio Cristo. Esta espiritualidade tornou-se critério fundamental para saber como reconhecer quem é de Jesus e quem não é (Mt 25). Dentro do movimento de Jesus, e naquele contexto cultural e religioso, um aspecto importante da tradição judaica, que os cristãos/ãs herdaram, é a hospitalidade e o cuidado com o estrangeiro e com o pobre (Dt 15,7-11). Acolher o estrangeiro e o peregrino! Cuidar dele! Oferecer-lhe pão e água, abrigo e uma palavra boa. “Já é tarde, fica conosco!” (Lc 24,29). Aqui retomamos a ordem de Deus no capítulo 2 do livro do Gênesis. Deus pede à humanidade para “guardar e cultivar a terra”, para cuidar dela como casa comum onde “todas as criaturas que respiram possam louvar ao Senhor” (Sl 150)” (Ueti, 2022, p. 280).

Contudo a transformação é incompleta sem a infraestrutura da fé. Essa transformação é de mentalidade, de ações e de estruturas (μετάνοια). É apenas à mesa (para os cristãos a mesa eucarística – hospitalidade e koinonia; para outros grupos

religiosos essa mesa toma outras características, geografias e formatos) que eles compreendem completamente a bênção que é um “outro” que se aproxima, eles compreendem que TODAS as pessoas (independentemente de sua fé ou mesmo se têm nenhuma) é IMAGO DEI e, portanto, parte da família de Deus (Reinado de Deus, um reinado onde toda gente é parente, é família).

A refeição que eles compartilham com esse estrangeiro, com esse outro (Jesus) é uma refeição comum, um ato de hospitalidade se pensamos no tempo em que essa história possa ter acontecido. Mas, no tempo posterior, quando as igrejas cristãs já estavam mais organizadas, ela é um sacramental, fornecendo outro recurso para transformação e, em seguida, ação. O uso da “razão”, uma das virtudes anglicanas (junto com a Escritura e a Tradição), não é suficiente por si só. Não é suficiente entender, de maneira crítica, as suas próprias escrituras e sua tradição e contextos, é necessário o ingrediente da mística, da celebração que leva à ação, à mudança de paradigmas e desafia verdades e fronteiras (todas elas). Essa partilha de uma refeição se torna um lugar de revelação da divindade (muitas religiões possuem essa teologia) e fonte de recursos adicionais que provocam transformação e ação.

A primeira ação dos discípulos é oferecer hospitalidade. Afinal, a comunidade e as pessoas que formam comunidades são chamadas a serem espaços de segurança, saúde, de saudação/acolhimento e de salvação. Como não chamar alguém que está “ao vento” de noite em um lugar perigoso? Como não oferecer comida e acolhimento a quem claramente está em situação de vulnerabilidade, “fora da casa-oikoumene”? Mas, segundos Bastos, Rameh e Bitelli (2016):

De caráter duvidoso, o estrangeiro é, antes de tudo, um estranho e tal como a análise etimológica da palavra remete, tanto pode ser um hóspede quanto um inimigo. Desse aspecto resulta a característica reservada com que se o acolhe. O dever de hospitalidade que faculta o seu acolhimento possui limites, normas e é formulado na língua do anfitrião, de acordo com sua cultura, segundo Derrida: [...] o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito

ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc. Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Estes lhe impõem a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência. A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis antes e a fim de poder acolhê-los entre nós? (Derrida, Dufourmantelle, 2003, p. 15 *apud* Bastos, Rameh, Bitelli, 2016, p. 3).

E continuam os autores:

O hóspede representa uma ameaça de outra modalidade, na medida em que carrega a potencialidade de converter-se em um parasita, ou seja, no hóspede abusivo e ilegítimo, no que resultará em hostilidade” (Derrida, Dufourmantelle, 2003). A ambivalência da hospitalidade, ou como Derrida (2000) salienta, sua própria contradição a ela incorporada, quer como hostilidade quer como gesto de compensação, encontra-se explicitada na constituição do termo hospitalidade por Derrida. Concebe-a infinita, incondicional e assimétrica, dado que depende da remoção das fronteiras que nos separa do outro, preservando-o sem aniquilá-lo. Derrida enfatiza a principal característica da hospitalidade, ou seja, a abertura para o outro, a abertura moral para o estranho, o direito a ser bem-vindo. A negação da hospitalidade rouba do forasteiro a sua condição fundamental como ser humano. Nossa incapacidade para enfrentar o outro exclui tudo o que é perturbador e o outro constitui um agente potencial a perturbar essa ordem. Assim, o estranho recebe as boas-vindas apenas quando afasta a sua estranheza e se transforma no que eu acho que ele deveria ser, ou seja, nega-se sua alteridade, contraria-se a ética ao não se preservar a relação com o outro enquanto outro (Welten, 2015 *apud* Bastos, Rameh, Bitelli, 2016, p. 3).

A segunda, resultado natural da primeira, é retornar a Jerusalém com uma nova mentalidade e visão de mundo e um novo mandato bíblico para assumir a obra de Jesus (aqui de novo para quem é

cristão), para construir uma comunidade resiliente, comprometida e missionária.

O tríplice processo pedagógico de reconhecer os contextos e nosso lugar nele, fazer um balanço crítico e revisitar nossas teologias e ideologias e agir para transformar, experimentado pelos discípulos, é uma herança dessa comunidade para juntar gente dispersa, para esquentar o coração subversivamente quando os sistemas coloniais e as teologias imperialistas que sustentam privilégios e individualismos estão tão presentes no dia a dia da vida e para testemunhar os valores fundamentais de convivência harmoniosa (não quer dizer livre de conflitos) e próspera para que os sonhos e desejos de viver bem em lugares novos sejam realizados.

5 Poiésis² como uma das fontes de mudança

Frei Mingas, dominicano católico romano, soube bem expressar em seu poema a realidade deste movimento de saída, de êxodo e de libertação:

*Peregrino nas estradas de um mundo desigual
Espoliado pelo lucro e ambição do capital
Do poder do latifúndio enxotado e sem lugar,
Já não sei pra onde andar...
Da esperança eu me apego ao mutirão*

*Sei que Deus nunca esqueceu dos oprimidos o clamor
E Jesus se fez do pobre solidário e servidor
Os profetas não se calam denunciando a opressão
Pois a terra é dos irmãos...
E na mesa igual partilha tem que haver.*

² Palavra de origem grega que significa criação ou produção, pensada pelo filósofo Martin Heidegger como iluminação. Partindo da noção de Poiesis como um levar adiante, no sentido de desvelamento e desocultamento, entendemos a escuta clínica como favorecedora de algo novo que é produzido, criado; e, com isso, algum aspecto da existência possa ser iluminado. O fazer do psicoterapeuta se aproxima do fazer do artesão ou do artista, que deixa chegar o que já estava vindo à presença. Estar atento e disponível à existência do outro significa compreender os sentidos não desvelados do sofrimento que ali se apresenta e criar, junto com o outro, possibilidades de existência como potência, na direção do poder-ser. Disponível em: <<https://nucleopoiesis.com.br/sobre-o-nucleo-poiesis>>. Acesso em: 20.12.2022.

*Pela força do amor o universo tem carinho
E o clarão de suas estrelas ilumina o meu caminho
Nas torrentes da justiça meu trabalho é comunhão
Arrozais florescerão ...
E em seus frutos liberdade colherei.*

Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. *Culto Arte Celebrando a Vida. Advento/Natal/Epifania*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Variações sobre a vida e a morte. O feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005.

BASTOS, Senia Regina; RAMEH, Ladjane Milfont; BITELLI, Fabio B. *O conceito de hospitalidade de Jacques Derrida nos artigos científicos do Portal de Periódicos da Capes*. 2016. Disponível em: <<https://www.anptur.org.br/anais/anais/files/13/612.pdf>>. Acesso em: 20.12.2022.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2006.

FEUERBACH, Ludwig. *The essence of Christianity*. New York: Harper, 1957.

FIORENZA, Elizabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher - uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.

GASS, Ildo Bon. *Eu faço a cidade e não moro (PNV 66)*. São Leopoldo: CEBI, 1993.

PARDES, Ilana. *Ruth (Jewish Lives)*. Yale University Press. Kindle Edition, 2022.

UETI, Paulo. En el camino hay encuentro. La movilidad humana como camino espiritual de sorridad y fraternidad. In: RAMÍREZ, Juan Alberto (Ed). *La hermandad desde la Biblia*. Bogotá: Editorial Verbo Divino, 2022, p. 275-290.

ZUBEN, N. A. Von. A questão do interhumano. Uma releitura de Eu e Tu de Martin Buber. *Síntese*, v. 35, n. 111, 2008.

9



DO EXCLUSIVISMO AO PLURALISMO **A convivência de religiões** **num mundo de migrações**

Marileda Baggio

Introdução

O presente artigo não tem a pretensão de elaborar novas teorias sobre pluralidade religiosa, nem tampouco escavar exaustivamente seu caminho histórico que, aliás, servirá para contextualizar o antigo axioma: “fora da Igreja não há salvação”. Esta menção conduz nossos leitores e leitoras na reflexão de todo o capítulo. Partindo desta máxima se percorrerá o caminho de dezenove séculos de fechamento, condenações, isolamentos, discriminações, por parte da hierarquia da Igreja Católica, causando separações com outras igrejas e (religiões), surgidas no decorrer da história e com a sociedade.

Portanto, o limite do artigo se situa entre o segundo século da era cristã até os dias de hoje, garimpando momentos, eventos e sementes de pluralismo religioso, plantadas na história, fazendo florescer leituras científicas, teológicas e humanistas. Diante da força insuperável das novidades trazidas pela modernidade de um lado e, de outro, a necessidade da superação da pirâmide eclesial, a salvação apregoada pela Igreja Católica, foi sofrendo grandes desgastes. É por isso que salvação e modernidade deram o que falar!

Atritos só são superados com diálogo. Quanto mais a modernidade era condenada pela igreja católica, mais ela crescia. Mantendo o monopólio da fé, da salvação, da “única” religião, da educação, desde a Idade Média, a Igreja Católica vai acumulando frustrações e perda de seguidores. Com a ideia fixa de que só se salva quem está dentro da Igreja católica, chega à Idade Moderna, defendendo-se do que chamava “ameaças”: novos modos de pensar a humanidade, com outras religiões, igrejas, surgidas pela industrialização e migração dos povos. Em síntese, o segundo ponto mostra que a Igreja Católica, mantendo-se fechada diante do mundo em mudanças, através dos seus monopólios, esqueceu o Caminho, ou seja, o caminho de Jesus de Nazaré, que deveria conduzi-la para o diálogo, a paz e a justiça entre os povos.

Mas é no século XX que se começa a desconstrução do axioma que perdurava quase dois milênios. Este século vem marcado por duas grandes guerras, ditaduras, opressões, grandes diferenças econômicas, sociais e grandes migrações transoceânicas, particularmente dos europeus em direções ao Novo Mundo. Além disso, renomados teólogos começam a pensar o papel da Igreja ou das Igrejas diante das atrocidades ocorridas no mundo. Filósofos, sociólogos, economistas e outros cientistas formados em grandes universidades, trazem à pauta questões humanas como, por exemplo, as migrações, com tudo o que leva consigo: universalização das religiões e igrejas, ritos, cultos, culturas, etc.

Com o advento do Concílio Vaticano II e sua abertura ao mundo pós-moderno, houve novas leituras das religiões e de suas implicações na realidade e na vida dos povos. Descontruir um passado sedimentado por essas práticas remanescentes foi o trabalho de atuantes e competentes teólogos de várias Igrejas cristãs e não cristãs.

Por isso é importante conhecer o conceito de pluralismo e suas várias conotações, associando-o à pluralidade religiosa e à convivência em comunidades formadas por migrantes de várias etnias, culturas, credos, denominações e expressões religiosas. Pluralidade, do latim *pluralitas-atís*, significa diversidade, multiplicidade e *pluralismo*, sentido de plural. Etimologicamente, o conteúdo de ambos os termos é sinônimo. O pluralismo religioso defende que é possível superar as diferenças doutrinárias

presentes nas várias religiões, como também os conflitos interpretativos no interior de cada uma delas. Contudo, eles têm funções diferentes, pois, enquanto o primeiro é um substantivo, o segundo é um adjetivo. A pluralidade e pluralismo usadas como sinônimos indicam multiplicidade de unidades, diversidade, autonomia, contudo, sem soberania.¹

E, por fim, trazemos elementos de pluralidade vividos por grandes líderes religiosos e grandes intelectuais que, com seu agir humano, viviam e vivem uma prática religiosa plural, refletindo causas humanitárias, como é o caso das migrações e do refúgio. Esta é, em última análise, uma grande colaboração para a pastoral das migrações na realidade atual.

1 Fora da Igreja, não há salvação: uma frase que deu o que falar!

A palavra salvação, tem sua origem no grego *soteria*, transmitindo a ideia de cura, redenção, remédio e resgate. No latim *salvare*, significa *salvar*. *Salus* é o atributo principal dos inteiros, intactos, íntegros. De *salus* deriva *salvus*, significando a superação de ameaças à integridade física dos sujeitos. A expressão latina *salus-ūtis* é a salvação, integralidade, saúde, sobretudo como estado de bem-estar, de tranquilidade, de integralidade, individual e coletiva, inteireza, totalidade, solidez, firmeza, força. É comum se ouvir dizer: pensar na saúde para salvar pessoas de uma epidemia; prever a própria saúde; deve aos médicos sua saúde; lutar pela saúde pessoal, coletiva, da terra, dos rios, do planeta.²

Entendendo a raiz da palavra *salvar*, *salvação*, *salvador*, entende-se também a missão de Jesus de Nazaré. Se salvar é resgatar do perigo, das ameaças, Ele foi, de fato, o salvador! Por metonímia, entende-se Jesus Salvador em sua vida terrena, por ter Ele se aproximado das pessoas excluídas, pobres, rotuladas, que sofriam preconceitos e que eram isoladas pela sociedade “pura” de seu tempo. O Homem de Nazaré estende a

¹ Cf. PLURALITÀ. In: Treccani. Dicionário Online de italiano. Disponível em: <<https://www.treccani.it/vocabolario/pluralita>>. Acesso em: 01.10.2022.

² Cf. SALUTE. In: Treccani. Dicionário Online de italiano. Disponível em: <<https://www.treccani.it/vocabolario/ricerca/salute>>. Acesso em: 03.08.2022.

mão, chama pelo nome, chama para o meio, ressuscita ou devolve a vida, inclui, conversa, ouve, sacia a fome e a sede, ora pelas e com as pessoas, salva as pessoas do desamor, perdoa das faltas cometidas, acolhe, aproxima-se. Na leitura bíblico-teológica ele é Salvador porque “veio para servir e para dar a vida como resgate em favor de muitos” (Mc 10,45; Mt 20,28); morreu na cruz para resgatar a humanidade dos pecados (1Tim 2,6).

Jesus de Nazaré, fiel à sua religião judaica, não fundou nenhuma igreja ou religião. Ele, com seus seguidores, eram um “Caminho”, como diz Lucas no Evangelho e nos Atos dos Apóstolos.³ Ou um movimento, o Movimento de Jesus que deu origem à Igreja [Católica] (Baggio, Susin, 2012, p. 213).

Os seguidores de Jesus, viviam e agiam nos passos e dinâmicas do Mestre. Formavam comunidade com estrangeiros e estrangeiras de vários seguimentos religiosos: os romanos eram pagãos e cultuavam muitos deuses, os gregos tinham suas filosofias e culturas plurais, somado ainda à cultura e religião judaica, monoteísta. Passadas as primeiras gerações, essas culturas e religiões se amalgamaram. Os “do Caminho” ou “cristianismo primitivo” viviam sob ameaças, rótulos, discriminações, segregações. Eles são para a história hodierna uma referência quanto à pluralidade religiosa e convivência harmônica.

No segundo século da chamada “era cristã”, permaneceram as mesmas culturas, mas com muitos conflitos. Surgiram os primeiros Santos Padres da Igreja, que já viviam com mais estruturas. Estudavam, sabiam de filosofia, já faziam leituras e elaborações teológicas. Tinham uma forte espiritualidade no Ressuscitado, pelo qual davam a própria vida sendo martirizados, na Santíssima Trindade, na Eucaristia e em Maria, a mãe de Jesus de Nazaré.

Esse modo de ser Igreja “pré-constantiniana” durou cerca de cinco séculos. Havia seguidores, homens estudiosos, cultos e pessoas que os seguiam. Destacam-se, em especial, pela sabedoria e pela conduta moral e ascética. São os santos padres da Igreja: Inácio de Antioquia, Irineu de Lion e Clemente de

³ Nos Atos dos Apóstolos aparece oito vezes a palavra caminho (9,2; 9,27; 18,26; 19,9; 19,23; 22,4; 24,14; 24,22); o mesmo número aparece no Evangelho de Lucas (1,76; 3,4; 7,27; 8,5; 9,3; 14,23; 19,36; 20,21).

Alexandria. Eles, com medo de perder os cristãos para outros grupos religiosos ou que voltassem ao paganismo, encontraram um jeito de manter seu rebanho unido e seguro na Instituição que começava a tomar grandes proporções.

O cristianismo, como novidade absoluta, custou a ser entendido no mundo judaico, grego e romano, cujas culturas formaram o cristianismo nascente. Havia, portanto, a grande preocupação de proteger a unidade da Igreja, frente às ameaças das heresias e dos cismas. Inácio de Antioquia foi bispo no início do II século, preso e condenado pelo Império Romano sob a acusação de professar a fé cristã. Contemporâneo de Inácio, Irineu, bispo de Lião, destacava-se pelo seu estilo pastoral dirigindo o povo na sã doutrina cristã (Ferraz, 2019, p. 192). Condena aqueles que se separam do conjunto das atividades do Espírito encontrado na Igreja:

não tomam parte aqueles que em lugar de recorrer à Igreja, se separam da vida por um desvio louco e um passo fatal. Onde está de fato a Igreja, aí está o Espírito de Deus; onde está o Espírito de Deus, aí está a Igreja e toda graça, pois o Espírito é a verdade” (Libânio, 2005, p. 25-26).

O vínculo Igreja e Cristo é um só.

Mesmo sob certa paz, porque as perseguições haviam diminuído, o III século foi um período preocupante para os cristãos, pois ainda havia quem fosse martirizado por não negar a fé e outros que, para não morrerem, entregavam-se aos cultos de deuses romanos, os chamados caídos. É nesse contexto que o bispo Cipriano de Cartago (210-258 d.C.) introduz a máxima do cristianismo, o axioma: *extra ecclesiam nulla salus* e, “ninguém que não tenha a Igreja por mãe pode ter Deus por pai” (Ferraz, 2019).

Desde então, essa frase de efeito, tornou-se, não só um *slogan* na memória das pessoas, ou um discurso enfático nos altares das catedrais, mas uma teologia, um *modus vivendi* de obediência, submissão à hierarquia, ao poder e as normas morais eclesásticas. Na Idade Média, a Igreja constantiniana, época em que o cristianismo já tinha pouco de sua origem ou do “Caminho”

ensinado por Jesus de Nazaré, a *máxima* dos Santos Padres, foi absorvida com muita ênfase.

Os Padres da Igreja já viam traços nas outras religiões ao falarem do termo “sementes do Verbo”, que o magistério da Igreja católica recebeu e ressignificou com a declaração *Nostra Aetate*, sobre o relacionamento com as outras crenças quando menciona que “não raro refletem um raio daquela Verdade que ilumina a todos os homens” (NA, 2).

[...] antiga doutrina formulada pelos Padres da Igreja, segundo a qual é necessário reconhecer as «sementes do Verbo», presentes e operantes nas diversas religiões (cf. *Ad gentes*, nº 11; *Lumen gentium*, nº 17). Essa doutrina impele-nos a afirmar que, embora por caminhos diferentes, «está, contudo, voltada para uma mesma direção a mais profunda aspiração do espírito humano, tal como ela se exprime na busca de Deus; e conjuntamente na busca, mediante a tensão no sentido de Deus, da plena dimensão da humanidade, ou seja, do sentido pleno da vida humana» (RH, 11).

2 Igreja monopolizadora que esqueceu o Caminho?

Quem pensaria que uma frase (*extra ecclesiam nulla salus*), dita em um contexto da época, perpetuaria na vida da Igreja católica por quase dois milênios, passando a Idade Média, Moderna, a ponto de se tornar a detentora de todo poder sobre os católicos? Por que uma abissal diferença entre esta “catequese” e a vida e missão de Jesus de Nazaré?

A Igreja tridentina, nascida do Concílio de Trento (1545-1563), até o Concílio Vaticano II (1965), fecha os olhos e os ouvidos à modernidade e insiste em dois pontos: a visibilidade (prática sacramental) e a necessidade de salvar a alma sendo católico. A identidade da Igreja se moldava mediante a profissão da verdadeira fé, os sacramentos, sob o governo dos legítimos pastores, a começar pelo Romano Pontífice. Os ensinamentos do evangelho, que são as virtudes interiores, não eram observados. Com atitudes defensivas, a Igreja católica europeia e romana veem seu declínio do eurocentrismo, iniciando a construção de sua

identidade nacional na esperança e alegria da liberdade (Libânio, 2005, p. 9-10).

Copérnico (1473-1543), Galileu Galilei (1564-1642) e Newton (1642-1727), substituíam pela matemática o que era pensado em categoria de espaço localizável e regido por forças divinas e angélicas. Em seu lugar, entraram as leis da mecânica que Newton formulara. A ciência positiva moderna e a física matemática de Galileu e Newton destruíram para sempre a venerável imagem do mundo que garantia aos filhos da terra um lugar privilegiado, sob o olhar misericordioso da divindade. Substituiu-se a autoridade da Igreja pela constatação científica. Mais próximo dos anos conciliares, circulavam as teorias darwinianas do evolucionismo, ameaçando a concepção que a teologia fazia dos inícios de graça e pecado da humanidade (Libânio, 2005, p. 9).

Com tantas mudanças ocorridas na época a Igreja Católica entra em um grande ostracismo e, conseqüentemente, em uma grave crise provocada pela modernidade. Já não conseguia mais segurar os fiéis para que não se deixassem atingir pelas experiências das ciências, nem impondo limites da ortodoxia, dogmáticos e morais, como tentou fazer Pio XII. Os movimentos da sociedade traziam dentro de si as demandas da modernidade científica, da subjetividade, da história e da práxis.

O século XX chega trazendo consigo um vendaval de surpresas nada convenientes para a humanidade, tampouco para a Igreja Católica. Lembra-se da I Guerra Mundial, fruto de contendias imperialistas (1914-1918), que já deixou o gatilho pronto para a II Guerra Mundial (1939-1954). Esta, aliás, de abrangência e repercussão mundial.

Depois da morte de Pio XII (1958), a modernidade já dominava o campo religioso e sociocultural. Movimentos e combates não seguraram mais a Igreja Católica. Viu-se obrigada a mudar, sob pena de se aniquilar. Quebrada sua hegemonia, desde a Reforma de Lutero, tentou segurar os fiéis presos a uma religião, a uma hierarquia que não respondia mais à vivência do Evangelho. A expansão da modernidade se fortalecia com a adesão da

sociedade, sempre mais secularizada e pluralizada, que anunciava o período humanista renascentista (Aranha, 2006, p. 186). Nascia um protagonismo de pluralidades culturais e religiosas e novas convivências, iniciadas com Martinho Lutero (Cunha, 2017).

Tanto mais a Igreja Católica reforçava a visibilidade (sacramentos e hierarquia), tanto mais as igrejas saídas da Reforma insistiam na fé (*sola fide*), na graça (*sola gratia*) e na Escritura (*sola scriptura*). Esta teologia condicionava a autocompreensão e o agir da Igreja Católica, pois as novas denominações religiosas se abriam à graça do Espírito e às fontes da Sagrada Escritura (Libânio, 2005, p. 6). Entende-se o porquê da crise na Igreja católica, depois da máxima secular “fora da igreja não há salvação”. O eclesiocentrismo aumentou consideravelmente e o medo de perder fieis causou muito desgaste.

[...] no período colonial a igreja se movimentou com grande energia e fervor em meio a uma tremenda ambiguidade, levada por uma teologia da missão que tinha pressupostos medievais [...]. Nas aldeias da Europa ela temia a entrada do estranho. Nas colônias ela estava convicta de que devia fazer como era obviamente na Europa, pois fora desta forma de ser Igreja já bem conhecida e estabelecida canonicamente não haveria salvação: *extra ecclesiam nulla salus*. Hoje sabemos que isso criou grande ambiguidade, mal-entendidos, injustiça e sofrimento e muita morte (Baggio, Susin, 2012, p. 213).

Enquanto o mundo crescia, a cultura e a arte se desenvolviam, ela insistia no velho axioma, tentando se defender dela mesma. Com o avanço do Iluminismo, dominado pela racionalidade, valorizando a experiência como critério do conhecimento e da verdade – e não mais sua palavra, credível desde a Idade Média (Dutra, 2012)⁴ – a Igreja Católica perdia espaço também nas escolas

⁴ Segundo Dutra, a Idade Média ou “Idade das Trevas” foi o termo adotado pelos humanistas do século XVII. A educação era monopólio da Igreja católica que detinha grande parte da cultura, com grandes bibliotecas no interior dos mosteiros. As escolas funcionavam junto aos mosteiros (monacais), aos bispados (catedrais) ou às cortes (palatinas).

e universidades. Elas reivindicavam a laicidade e a educação liberal, resultado da Revolução Francesa e da crescente industrialização. Laica, a educação estava se desvinculando da tutela das igrejas e religiões, embora os indivíduos permaneçam crentes (Todorov, 2008, p. 19). É a vez do antropocentrismo, a formação do homem moderno (Cambi, 1999, p. 326).

O advento da Idade Moderna, com todas suas inovações (sobretudo a navegação a vapor), Espanha e Portugal com o claro objetivo de colonizar e cristianizar a América, a reforma de Lutero, a Contrarreforma com o evento do Concílio de Trento e a concomitante fundação da Congregação da Companhia de Jesus (Jesuítas 1534), reforçavam a doutrina e educação católicas no Novo Mundo. As críticas aos missionários jesuítas, por manterem a homogeneidade e a hegemonia da cultura, são um claro indício de não respeito à multiculturalidade e à pluralidade religiosa, isto é, o não respeito às culturas e religiões autóctones dos países colonizados (Aranha, 2006, p. 246). A invasão do Brasil pelos europeus no século XVI, foi uma forma de manter viva a doutrina católica, uma vez que na Europa as pessoas abandonavam em massa o catolicismo. Imediatamente a máxima da Igreja *extra ecclesiam nulla salus*, vinda do III século, toma grandes proporções no Novo Mundo. Já na Europa, começa a haver alguns pontos de diálogo com a modernidade, entre elas a abertura às novas universidades. Das Escolas das Catedrais, do século XII, surgem as primeiras universidades: Paris, Oxford, Bolonha, Salamanca e outras, cujo enfoque não era mais a piedade pessoal, e sim interesses intelectuais e profissionais.

A educação, marcadamente cristã, teve que mudar suas estratégias frente à educação laica e universitária que crescia com foco na formação econômica e financeira. Mudavam-se os rumos da ciência e da literatura: realismo, secularização do pensamento e retomada da cultura greco-latina anunciavam o período humanista renascentista que se aproximava e serviram para garantir a própria identificação da civilização ocidental com padrões baseados na secularização, no progresso, na autonomia pessoal, na formação intelectual e científica, com o objetivo de idealizar uma sociedade liberal para construir a época contemporânea (Klanovicz, Rodrigues, Andrade, 2009). Esses elementos, não ditados pela Igreja católica,

foram e são lugares de pluralidades, não só culturais, como também religiosas, obviamente facilitadas pela abertura mundial à industrialização, navegações e as consequentes migrações.

A criação de escolas públicas e particulares preparou o palco para uma educação livre da influência da Igreja católica. Algumas das preocupações da época eram a busca de uma vida feliz neste mundo, enfocando no mundo criado mais que no Criador, além de dar ênfase no desenvolvimento individual (Souza de Matos, 2008). Respondendo à questão: “Os monopólios esqueceram do Caminho?” Caminhos foram feitos. O fechamento da Igreja fez com que fossem descobertos novos rumos, inclusive a volta ao Caminho de Jesus de Nazaré. Encurralada a crises de poder e também de fé, ela se viu obrigada a abrir as portas a novos pensadores que refletiam “sobre a volta às fontes de Evangelho”. Foi um trabalho persistente e árduo, de desconstrução de uma máxima milenar sedimentada na ideia de que: “fora da Igreja, não há salvação”! A desconstrução foi o caminho de incorporar-se ao desenvolvimento integral da humanidade na construção da cultura da paz, da justiça e na formação de uma só família humana.

3 A desconstrução da máxima: “fora da Igreja não há salvação”

As múltiplas expressões religiosas, reflexo da industrialização, da fundação de universidades e das navegações facilitando a transnacionalização de povos, a causa de estudos, trabalhos, ou migrantes na busca de novas terras e meios de sobrevivência, deram uma nova configuração identitária à sociedade pós-moderna. O medo coletivo imposto pela Igreja Católica deu lugar a uma religiosidade com características individuais, acentuando a subjetividade e autonomia na experiência religiosa. Deste quadro, constitutivo da nova sociedade, surge a pluralidade de cada povo com suas tradições, culturas e maneiras de viver a religião e a fé (Iwashita, 2018). Colaboraram para isto o fim das políticas absolutistas na Europa, dando lugar à democracia e à separação entre Igreja e Estado.

A industrialização e a modernização transformavam uma Europa ainda muito agrícola em gigantesco parque industrial, rico e produtivo. A economia de mercado triunfava. Impunha-se a racionalidade econômica, mas ainda sob o controle do estado do bem-estar social, da pressão dos movimentos sociais e da Doutrina Social da Igreja, de modo que o neocapitalismo se humanizou muito em relação à sua fase selvagem [...]. Dois fatores agiram paradoxalmente. De um lado, o abismo de miséria física e moral, de outro, a experiência e uma mentalidade de euforia de natureza materialista, de confiança no modelo econômico americano e na sua cultura. E essa cultura ostentava ao mundo um regime democrático de separação entre Igreja e Estado (Libânio, 2005, p. 7).

Uma mudança desencadeia em outra e a reflexão teológica também avança para conceitos e práticas mais condizentes com o Evangelho. O movimento da “Nova Teologia” (*Nouvelle Théologie*), que teve vários expoentes como Henry De Lubac, o dominicano Marie-Dominique Chenu e seu livro sobre a Escola de Saulchoir, Yves Congar, Jean Daniélou, marcaram o contexto teológico anterior ao Concílio Vaticano II. Segundo Daniélou, a teologia (de seu tempo) tem diante de si uma tríplice exigência:

- Tratar Deus como Deus, sujeito por excelência, não objeto;
- Responder às experiências do pensamento moderno, respeitando os avanços que a ciência, a história, a literatura e a filosofia deram à sociedade;
- Deve ser uma atitude concreta diante da existência, dando respostas positivas às ações que defendam a vida, em todos os sentidos (Libânio, 2005, p. 7).

O Velho Mundo estava em ebulição desde o século XIX. As primeiras sementes plantadas sobre a leitura de pluralismo religioso surgiam na Europa. Os ventos fortes trazidos pela Revolução Francesa e Industrial mudaram os caminhos da história universal, bem como iluminavam muitos pensadores, que não queriam mais repeti-la, mas reconstruí-la a partir do ensinamento do Evangelho. A política, a sociedade, a economia e a geografia já não eram as mesmas dos três ou quatro séculos anteriores. Reis, monarcas e

hierarquias não fazem mais sentido em uma sociedade plural. Na Nova Teologia não há mais eclesiocentrismo, nem teocentrismo, nem antropocentrismo – assim queria o modernismo –, tampouco cristocentrismo, porque Jesus de Nazaré está junto de seu povo, no Caminho, como mostra a eclesiologia do Concílio Vaticano II.

Continuam a surgir grandes teólogos, de experiências pluriculturais, religiosas, litúrgicas, fruto de realidades e inserções em meio a não cristãos, como Jacques Dupuis (1923-2004),⁵ que estudou e viveu muitos anos na Índia, imerso em uma diversidade de outras religiões e ritos. Torna-se professor de teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, trazendo para o centro universitário a reflexão do diálogo inter-religioso. Seguido por estudantes de todas as partes do mundo, ele se torna uma autoridade no assunto e um formador de novos teólogos e teólogas, uma vez que entre seus seguidores há futuros professores e líderes religiosos ecumênicos, adeptos ao pluralismo religioso, querendo aprofundar a novidade do diálogo entre religiões. Avanço de fundamental importância para entender as tradições e culturas religiosas mais remotas valorizando, assim, o jeito de viver e celebrar de cada religião. Segundo Panasiewicz (2016), Torres Queiruga diz que cabe à teologia harmonizar liberdade e verdade ante a excelência da palavra de Deus, que se faz história.

Criou-se maior liberdade para o exegeta ir aproveitando os dados científicos para interpretar os sentidos da Palavra de Deus. Terminava a era do fundamentalismo e literalismo bíblico, apoiado na concepção da Escritura como ditada por Deus ao hagiógrafo. Assumia-se o lado humano do escritor bíblico, sujeito às vicissitudes de toda redação, analisável pelos instrumentos das ciências (Libânio, 2005, p. 12).

A cristologia trinitária e a pneumatologia são indispensáveis para o diálogo inter-religioso. Na interpretação de Araújo Hernández (2007, p. 216), a cristologia de Dupuis deixa entrever uma acentuada interpretação da Palavra de Deus, bem como a ação do Espírito

⁵ “Dupuis acreditava que a atual ação de Deus através do Verbo e do Espírito diz respeito a toda a história humana e encontra espaços nas várias culturas e religiões, mesmo onde a fé em Cristo não é conhecida ou praticada”. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/JacquesDupuis>>. Acesso em: 13.10.2022.

Santo, que ultrapassa a instituição eclesiástica, ainda apegada aos resquícios da Idade Média eclesiocêntrica, defendendo-se e protegendo a hierarquia. Hernández acentua ainda que Dupuis é eclético ao concordar que as diversas tradições religiosas fazem parte do plano divino de salvar a humanidade. Não se pode renunciar à centralidade do evento Cristo nem à verdade salvífica de Deus para toda a humanidade, e, portanto, para todas as religiões. Confronta a Palavra de Deus com as diversas religiões cristãs e fala de uma complementariedade recíproca, falando que Deus é o mesmo, que se revela a todos indistintamente de forma diferenciada, sem renunciar à plenitude da revelação em Jesus Cristo. Quanto à ação do Espírito, ressalta que é anterior ao Evento Cristo e que continua depois Dele. Com Ele se vive a ágape, critério para a salvação em qualquer religião. O diálogo salvífico com outras religiões, permite caminhar na compreensão da própria fé (Hernández, 2007).

As novas posturas teológicas indicavam que os cristãos passavam a admitir sinais da presença de Deus nas demais crenças e, não há como seguir Jesus de Nazaré, sem diálogo na pluralidade e convivência com pessoas de outras crenças, culturas, religiões e igrejas.

Sem comprometer a especificidade do cristianismo, Claude Geffré, de forma pioneira, procura conciliar a única mediação de Cristo com o pluralismo das religiões. Ele reconheceu nas religiões não cristãs, nas quais ele leva muito a sério a “alteridade” e “sua diferença irredutível”, autênticos “caminhos de salvação” (IHU, 2017, n.p).

O pluralismo religioso assume o caráter de um “novo paradigma teológico” e uma ruptura epistemológica (Panasiewicz, 2012). A teologia inter-religiosa é aberta aos problemas atuais, onde o cristianismo busca redefinir sua identidade sem esquecer seu fundamento e especificidades. Vive-se a pluralização de tudo, inclusive no campo religioso. Por isso mesmo que a pluralidade de culturas e a diversidade de tradições religiosas exigem uma teologia e convivência pluralista.

Jesus não é o único portador da salvação, pois em todas as religiões existem potencialidades salvíficas, pensa Paul Knitter

(*apud* Batalioto, 2015, p. 94), teólogo americano que contribuiu e contribui com a teologia pluralista. Tal relatividade histórica leva o cristão a definir mais exatamente o conteúdo de sua fé em Jesus. A normatividade de Jesus não exclui o pluralismo religioso. Como a teologia cristã necessita interpretar a realidade, ela também julgará, positivamente, as demais religiões. O próprio Jesus fez isso, como expressam os evangelhos. O pluralismo propõe uma mudança de paradigma. Trata-se de um espírito novo, fundamentado no respeito aos outros e à criação. Assim, a pluralidade de culturas, de línguas, povos e raças traduzem, necessariamente a riqueza e o desejo divino e o pluralismo religioso se tornou destino inevitável da nossa fé e teologia, afirma Claude Geffré (*apud* Panasiewicz, 2012, p. 4-11).

Caminho universal é o percorrido por José Maria Vigil (1992) ao pensar que todas as pessoas são filhos e filhas de Deus, e que se pode afirmar que Cristo é Filho e Revelação de Deus se, com todos os irmãos, dividirem o caminho da Revelação. Renunciando ao exclusivismo, pode-se ver e perceber a verdade das outras religiões, pois nas outras existem verdades que todos e todas necessitam conhecer. As religiões que não se abrem a experiências universais não se desenvolvem, ao passo que as que se abrem a novos desafios frutificam. Elas caminham na direção de uma nova humanidade (Vigil, 1992, p. 73-76).

[...] Encontramo-nos de frente com o pluralismo cultural e religioso talvez jamais experimentado tão consciente quanto agora. De um lado procede-se a grandes passos rumo a uma abertura mundial, facilitada pela tecnologia e pelos *mass media* que chega a pôr em contato, ou coloca mesmo internos um ao outro, universos culturais e religiosos tradicionalmente diferentes e estranhos entre si; do outro, renascem as exigências de identidade local, que encontram na especificidade cultural de cada um o instrumento da própria realização (EMCC, 35).

A voz e as atitudes de alguns teólogos, expoentes do pluralismo religioso que nasceram no início do século XX, passaram sua juventude e formação acadêmica por duas guerras mundiais, basta ver que a II Grande Guerra teve cerca de oitenta milhões de mortos

pelo nazismo. Graças a estes intelectuais humanistas, as gerações posteriores tiveram a oportunidade de ver e agir num outro mundo possível. Submersos nesta realidade desenvolveram um jeito de ser, pensar e viver, contrário à ideia do fechamento, exclusão e ódio. Não mais fratricídio, mas fraternidade. Não mais irmãos e irmãs separados, mas inclusão, interdisciplinaridade e transversalidades nas ciências e nas pesquisas, hospitalidade, acolhida às diferenças culturais, religiosas, étnicas. É clara a intenção do diálogo.

O pluralismo ou a pluralidade tem iluminado ações individuais e coletivas, convivência embora ainda com alguns atritos entre indivíduos, grupos e sociedades. A contemporaneidade tem se tornado cada vez mais complexa, em decorrência de novas pluralidades e, especialmente, em consequência dos pluralismos (Ribeiro de Sá, 2017, p. 146). Estas aberturas, que vieram pela obra de teólogos e outros pensadores, foi o anúncio do Concílio Vaticano II, evento que marcou a vida de cristãos e não cristãos em meados do século XX.

4 O Concílio Ecumênico Vaticano II: novas visões, diálogos e avanços

Com o Concílio Vaticano II (1961-1965), a Igreja católica continuou o caminho de aproximação com outras religiões. Propôs o diálogo inter-religioso com as demais religiões, como parceiras. O Papa João Paulo II vislumbrou um relacionamento mais autêntico, impulsionando a reflexão sobre o significado das religiões e o seu valor salvífico. Na leitura teológica do pluralismo, as religiões são caminhos para chegar a Deus, o que é comum em cada uma delas. Ao contrário do “exclusivismo” que aceita apenas um caminho para chegar a Deus, ou seja, Jesus Cristo anunciado pela Igreja Católica (Resende, 2018, p. 4).

A teologia do pluralismo religioso ajuda a entender o caminho que faz cada crente para se aproximar de Deus, lendo a história como lugar da manifestação de Deus, que, aliás, avançou antes e depois do evento Vaticano II (1962-1965). Ao reler os contextos históricos das realidades culturais e religiosas, foi e continua sendo possível deixar de considerar Jesus Cristo como um entrave para o diálogo plurirreligioso. A compreensão da vida e obra de Jesus de

Nazaré é o segredo que a hermenêutica se vale para este diálogo. O cristianismo não é mais o absoluto e universal. É unânime a visão de compatibilidade do Evangelho com todas as religiões (Vigil, 1992, p. 382).

Segundo Geffré, o diálogo pluralista e positivo não sacrifica a identidade cristã (*apud* Panasiewicz, 2012). Partindo do centro da fé cristã, ou seja, a manifestação de Deus em Jesus de Nazaré, este diálogo leva ao aprofundamento da própria identidade cristã, sem totalitarismos. Aproximação das religiões e a convivência entre elas, evidenciam experiências religiosas que influenciam positivamente a humanidade e a abertura ao diálogo entre as várias confissões religiosas, desabrochando uma viva unidade da família humana. Reconhecimento de um pluralismo religioso de princípio, consequência da consciência e das leituras históricas. O caminho pluralista está aberto e caminha progressivamente. O cristianismo não pode negar o caminho histórico, diferenciado e inovador, começado por Jesus de Nazaré. Contudo, não pode ser monopólio (Panasiewicz, 2012, p. 4-11).

No âmbito católico o documento *Nostra Aetate* – NA do Vaticano II, despertou o diálogo inter-religioso, afirmando que Igreja Católica nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nas religiões, seus modos de agir e viver, preceitos e doutrinas. Reavalia a maneira do relacionamento da Igreja com as demais religiões, considera a forma de julgar e ver as tradições religiosas sem absolutismo.

Alguns textos do Vaticano II tratam especificamente das religiões não-cristãs: os que ainda não receberam o evangelho estão ordenados de diversos modos ao povo de Deus, e a pertença às diversas religiões não parece indiferente aos efeitos dessa “ordenação” (cf. LG 16). Reconhece-se que nas diversas religiões existem raios de verdade que ilumina todo homem (cf. NA 2), sementes do Verbo (cf. AG 11); pela disposição de Deus há nelas coisas boas e verdadeiras (cf. OT 16); encontram-se elementos de verdade, de graça e de bem não somente nos corações dos homens, mas também nos ritos e nos costumes dos povos, não obstante tudo deva ser “sanado, elevado e completado (AG, 9; LG, 17) (COMISSÃO INTERNACIONAL TEOLÓGICA, 1997, 81).

Resultado de suas viagens e visitas a muitos países, seus gestos de acolhida e discursos, o Papa João Paulo II via no diálogo inter-religioso um “enriquecimento mútuo” (*Redemptoris Missio*, 550). A declaração *Diálogo e Anúncio* - DA, diz que o diálogo pode ser compreendido assim: em nível puramente humano, ou pode ser considerado como uma atitude de respeito e de amizade e significa “o conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outros credos para um conhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento” (DA, 9). Dele “pode nascer a decisão de deixar uma situação espiritual ou religiosa anterior para se dirigir para uma outra” (DA, 41).⁶

E o diálogo ecumênico, com as tradições ou Igrejas cristãs, também foi o desejo de Bento XVI, presente desde seu primeiro discurso de 20 de abril de 2005, quando afirmou ter consciência e assumir como “compromisso primário o de trabalhar, sem poupar energias, na reconstituição da plena e visível unidade de todos os seguidores de Cristo”. Acrescentou não serem “suficientes as manifestações de bons sentimentos”, mas são “necessários gestos concretos que entrem nos corações e despertem as consciências, enternecendo cada um àquela conversão interior que é o pressuposto de qualquer progresso pelo caminho do ecumenismo” (Bento XVI, 2005).

O Papa Francisco enfatiza a importância da “cultura do encontro”, sendo pontes e não muros; “dialogar com os outros e rezar por todos: estes são os nossos meios para fazer surgir amor onde há ódio, perdão onde há ofensa” (Francisco, 2016). A nível do espírito, há um mútuo respeito em relação às respectivas convicções religiosas (DA, 40). O diálogo sempre se dá numa dimensão de evolução. Jesus transcendeu seus costumes e tradições e buscava os pobres para inclui-los, inserindo-os “na missão salvífica da Igreja e é por isto que é um diálogo de salvação” (DA, 39) e isto leva a um empenho mais profundo [...] pois,

⁶ Pontifício Conselho para o diálogo inter-religioso. Congregação para a evangelização dos povos. *Declaração Diálogo e Anúncio*. Pentecostes, 19 de maio de 1991, 25 anos depois da declaração *Nostra Aetate*, sobre as relações da Igreja [católica] com as religiões não-cristãs.

[...] o diálogo inter-religioso não tende simplesmente para uma compreensão mútua e para relações amistosas. Atinge um nível muito mais profundo, que é o do espírito, onde o intercâmbio e a partilha consistem num testemunho mútuo do próprio credo e numa descoberta comum das respectivas convicções religiosas. Mediante o diálogo, os cristãos e os outros são convidados a aprofundar seu empenho religioso e a responder, com crescente sinceridade, ao apelo pessoal de Deus e ao dom gratuito que ele faz de si mesmo (DA, 40).

A leitura do pluralismo religioso traz visões de mundos possíveis. As religiões monoteístas (muçulmanos, judeus e cristãos) apresentam suas peculiaridades no modo de viver o mesmo e um só Deus, apesar dos vários nomes que lhe possam ser atribuídos, pois “a liberdade religiosa faz bem a todos” (Comissão Teológica Internacional, 2019).

5 Elementos que ajudam a viver a pluralidade religiosa e migratória para uma convivência mais humana

Alarga o espaço da tua tenda, estende as cortinas das
tuas moradas, não te detenhas, alonga as cordas,
reforça as estacas (Is 54,2).

A convivência humana se faz urgente. A realidade mundial oferece uma panorâmica de povos em movimento. Vive-se tempos de dualismos diversos e, portanto, de separações, convivências quebradas, conflituosas e até insanas. Símbolos, palavras e gestos preconceituosos, racistas e até nazifascistas, tornaram-se comuns no cotidiano das pessoas.

As religiões que, em seu âmago, defendem a justiça, a paz, a equidade, continuam acreditando na sonhada harmonia entre povos, religiões, raças, pluralidade religiosa e migratória. O encontro é condição fundamental para que aconteça o diálogo inter-religioso. Na leitura de Panasiewicz (2012), Geffré sugere três critérios:

a) Respeito ao outro na sua diferença. Assim como a tradição judaico-cristã reconhece o estrangeiro: Abraão, Melquisedec, Rute. Preconceitos sedimentados pela história só serão amenizados ou desfeitos a partir do diálogo;

b) Fidelidade à própria identidade é o paradoxo do diálogo. Ele pode gerar tensão se os dialogantes pensam em possuir a verdade absoluta. A escuta atenta torna o diálogo eficaz, primeiro passo para a compreensão das diferenças e riquezas de cada religião. Não se pode relativizar a identidade própria em nome da abertura à universalidade.

c) Diálogo de igual para igual, sem dominações e defesas. O Absoluto é o Absoluto relacional e não de inclusão ou de exclusão. A verdade do cristianismo deve sair da linha da superioridade, pois sua verdade é relativa com relação à verdade de outras religiões. A alteridade é indispensável, pois agregação, não exclui. Colocar-se na defensiva não trará vitórias e impossibilita o diálogo.

Escolas, universidades, lugares de trabalho, casas de acolhidas para migrantes, famílias, Igrejas, comunidades eclesiais, festas, praças, clubes, são espaços, momentos e oportunidades para convivências humanas, religiosas, compreensão das tradições culturais e suas implicações éticas no mundo para reforçar as dimensões da pluralidade e do diálogo.

Há outro espaço importante para diálogos que são as reflexões acerca da ecologia e o cuidado com a casa comum, como diz Papa Francisco na encíclica *Laudato Si*, de 2015: “tudo está interligado”, e isso convida-nos a amadurecer uma espiritualidade da solidariedade global (LS, 240), pois o Papa entende a comunhão global com todas as religiões, povos, culturas e igrejas na defesa do mundo criado.

Não há meio termo nessa luta essencial: ou formamos essa nova aliança global para cuidar de nosso planeta e lutar contra a dor dos humanos ou arriscamos nossa própria

destruição. E aqui acrescento o desafio do diálogo inter-religioso e do respeito à diversidade das opções espirituais, religiosas ou não (Teixeira, 2010).

Há grandes desafios para a teologia do século XXI no que tange ao pluralismo religioso. Em se tratando de ecologia há a necessidade de aprofundar o diálogo com os povos autóctones para melhor compreender sua espiritualidade, culturas, ritos, simbologias, linguagens.

Não se pode honrar o Criador sem salvaguardar a sacralidade de cada pessoa e de cada vida humana: cada um é igualmente precioso aos olhos de Deus. Com efeito, Ele não olha a família humana com um olhar de preferência que exclui, mas com um olhar de benevolência que inclui. Por isso, reconhecer os mesmos direitos a todo o ser humano é glorificar o Nome de Deus na terra (Francisco, 2019).

O diálogo inter-religioso se vale de critérios, sobretudo o ético geral: uma religião é verdadeira quando defende as pessoas. O diálogo requer abertura e reciprocidade. A humanidade como um todo e os direitos humanos são exigência fundamental para todas as religiões. As religiões são mediações que tornam presente o amor salvífico de Deus, mas não o substituem. A consciência humana não exaure o mistério Divino, pois ele transcende todas as religiões. As religiões que não oferecem palavras e atitudes específicas para aliviar o sofrimento da vida humana não merecem ser ouvidas, menos ainda seguidas. Se uma religião parar de ser uma palavra espiritual, será esquecida ou ignorada (Ribeiro, 2013, p. 61).

A diversidade religiosa não pode ser vista como um problema, mas como um valor essencial. O reconhecimento do valor irreduzível e irrevogável da alteridade é pré-requisito essencial para todo aquele que se proponha a abordar de forma séria o fenômeno religioso. Não há como tratar a experiência religiosa do outro como expressão unicamente de uma busca humana.

Concluindo, pode-se dizer que depois dos anos cinquenta do século XX, a Igreja Católica sentiu-se desafiada a se abrir definitivamente para o mundo pós-moderno. Autores enriqueceram

a reflexão, desconstruindo o já desgastado axioma “fora da Igreja, não há salvação”. Ela já não responde mais a uma época que viu tantas atrocidades provocadas por guerras, ditaduras e contradições religiosas. Estas teorias foram e estão sendo substituídas por reflexões e atitudes inclusivas, com o devido respeito que o ser humano merece.

Tudo isso veio com o Concílio Vaticano II e sua abertura e inserção no mundo plural. Hoje, com Papa Francisco, não há dúvidas que há um caminho aberto e infinito para o diálogo inter-religioso, plural e dinâmico. Francisco despertou em todas as religiões o sentido plural. Se é plural é inclusivo, misericordioso, solidário, é o caminho da justiça, da unidade. Fora disto não há salvação, pois como o próprio termo diz, é tirar de situações difíceis. Esta conclusão chega ao ponto de afirmar que, sem os elementos do diálogo, da escuta, da acolhida aos migrantes e refugiados com suas culturas e religiões, não haverá convivência possível.

Há muito tempo o humanismo, que coloca no centro de suas preocupações a pessoa, reivindica que a vida humana em geral e as vidas humanas em particular, tem alguma forma de valor inerente à condição humana. O respeito a esse valor, em muitos sistemas humanísticos, constitui o ponto de partida ou base para a moralidade fundamental (Caroll, 2016, p. 23).

Referências bibliográficas

ARANHA, Maria Lucia Arruda. *História da Educação e da Pedagogia*. São Paulo: Moderna, 2006.

BAGGIO, Marileida; SUSIN, Luiz Carlos. O clamor das migrações e o Magistério da Igreja, *REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 20, n. 39, p. 211-228, 2012.

BATALIOTO, Marcelo. *A cristologia do Reino de Deus: contribuições para o diálogo inter-religioso*. Tese de doutorado. PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=25328@1>>. Acesso em: 20.04.2023.

BENTO XVI. *Discurso do aos delegados das outras igrejas, comunidades eclesiais e tradições religiosas*, 25.04.2005. Disponível em: <<https://www.vatican.va/rapresentanti-religiosi.html>>. Acesso em: 27.10.2022.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: UNESP, 1999.

CARROLL, B. Jill. *Um diálogo de civilizações. Ideais Islâmicos de Gülen e Discurso Humanista*. São Paulo: CCBT, 2016.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Liberdade Religiosa para o bem de todos*, 2019. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_po.html>. Acesso em: 27.10.2022.

COMISSÃO INTERNACIONAL TEOLÓGICA. *O cristianismo e as religiões*, 1997. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_po.html>. Acesso em: 29.03.2023.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Declaração Nostra Aetate, 1965.

CUNHA, Carolina. *História - 500 anos da Reforma Protestante*, 2017. Disponível em: <<https://www.whbrasil.org/wp-content/uploads/2017/10/A-hist%C3%B3ria-da-Reforma.pdf>>. Acesso em: 13.10.2022.

DUTRA, Uriel. Idade Média: “Idade das trevas” ou uma “Belle époque”? Contexto europeu do século X ao século XIII, 2012. Disponível em: <<https://meuartigo.brasilecola.uol.com.br/historia/idade-media-idade-trevas.htm>>. Acesso em: 11.10.2022.

FERRAZ, Christiano Gomes. O axioma *extra ecclesiam nulla salus*: do exclusivismo à abertura ao diálogo ecumênico e inter-religioso. *Diversidade Religiosa*, v. 9, n. 1, p. 188-211, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/dr/article/view/44973>> Acesso em: 01.10.2022.

FRANCISCO. *Discurso do Santo Padre em Abu Dhabi*. 04.02.2019. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190204_emiratiarabi-incontrointerreligioso.html>. Acesso em: 18.09.2022.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa em comum. 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em: 30.03.2023.

FRANCISCO. *Discurso do Santo Padre no encontro inter-religioso com o chefe dos muçulmanos do Cáucaso e com os representantes das comunidades religiosas do país*. 2016. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161002_azerbaijan-incontro-interreligioso-baku.html>. Acesso em: 28.03.2023.

GODOY, Manoel. Fora do diálogo não há salvação. *Horizonte Teológico*, v. 10, n. 20, p. 29-38, 2011.

HERNÁNDEZ, M. Enrique Araújo. Recensão do livro: El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo, de DUPUIS, Jacques. Ano XIX, n. 38-39, p. 216, 2007.

IWASHITA, Pedro K. Diálogo, entendimento e compreensão. Conferência de aparecida e o diálogo inter-religioso. *REVELETEO, Revista Eletrônica Espaço Teológico*, n. 4, 2009.

IWASHITA. O diálogo inter-religioso e um ou o caminho para a unidade. *Educon*, Aracaju, v. 12, n. 01, p.7-14, 2018. Disponível em: <www.educonse.com.br/>. Acesso em: 22.04.2022.

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

JOÃO PAULO II. Carta encíclica *Redemptor Hominis* – *RH*, 1979. Aos veneráveis irmãos no episcopado aos sacerdotes e às famílias religiosas, aos filhos e filhas da igreja e a todos os homens de boa vontade no início do seu ministério pontifical.

KLANOVICZ, Jó; RODRIGUES, Icles; ANDRADE, Rodrigo Prates de. *Venha a nós o Vosso reino: a legitimação da Corte Medieval através da imagem da Corte Celestial*. *Mirabilia*, n. 9, p. 133-147, 2009. Disponível em: <file:///C:/Users/brend/Downloads/Venha_a_nos_o_Vosso_reino_a_legitimacao.pdf>. Acesso em: 28.03.2023.

LIBANIO, João Batista. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. *Cadernos de Teologia Pública*, v. 2, n. 16, 2005. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/016cadernosteologiapublica.pdf>>. Acesso em: 09.11.2022.

PANASIEWICZ, Roberlei. Identidade cristã e pluralismo religioso contemporâneo: Uma reflexão a partir da abordagem teológica de Claude Geffré, 2012. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st3/Panasiewicz,%20Roberlei.pdf>>. Acesso em: 30.03.2023.

_____. Criação, revelação e salvação: Uma leitura da identidade cristã a partir da teologia de Andrés Torres Queiruga. *Rever*, n. 01, p. 50-66, 2016. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/28433/19991>>. Acesso em: 17.04.2023.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Declaração Diálogo e Anúncio* - *DA*, 1991.

PONTIFÍCIO CONSELHO DA PASTORAL PARA OS MIGRANTES E OS ITINERANTES. *Instrução Erga migrantes caritas Christi. A caridade de Cristo para com os migrantes* - *EMCC*, 2004.

RESENDE, Joaquim Francisco Batista. O diálogo inter-religioso é um ou o caminho para a unidade. *Educon*, v. 12, n. 01, p. 1-14, 2018. Disponível em: <http://anais.educonse.com.br/2018/o_dialogo_interreligioso_e_um_ou_o_caminho_para_a_unidade.pdf>. Acesso em: 24.01.2023.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Liberação e gratuidade. Reflexões teológicas sobre a espiritualidade. São Paulo: Paulinas, 2013.

RIBEIRO DE SÁ, Geraldo. Da pluralidade ao pluralismo ético, moral e jurídico: uma reflexão a partir de Émile Durkheim (1858-1917). *Revista Brasileira de Filosofia do Direito*, v. 3, n. 2, p. 129-148, 2017.

SOUZA DE MATOS, Alderi. Breve história da educação cristã: dos primórdios ao século 20. *FIDES REFORMATA XIII*, v. 13, n. 2, p. 9-24, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. Teologia Pluralista e Teologia da Revelação. [Entrevista concedida a] IHU On-Line, 03.07.2010. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/?id=33974>>. Acesso em: 23.01.2023.

TODOROV, Tzvetan; CORREA, Monica C. *O espírito das luzes*. São Paulo: Barcarolla, 2008.

VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulus, 1992.

10



HOSPITALIDADE, MOBILIDADE HUMANA E CONVIVÊNCIA FRATERNA

Paulo César Nodari

1 O ser humano é um ser peregrino

O ser humano é um ser itinerante. O ser humano não tem raízes tão fixas e arraigas, de modo a ser-lhe impossível toda e qualquer saída. Não significa afirmar que o ser humano não possa fixar moradia e estabelecer condições para permanecer e estabelecer morada em algum lugar. O que se quer afirmar é que todo o ser humano é livre, ou melhor, diante de tantas condições adversas, deveria ser livre para escolher e fixar moradia em algum lugar. Parece ser razoável lembrar, logo de início, três premissas importantes para pensar a vida e a convivência entre os povos e nações. Elencam-se, aqui, três condições básicas, não obstante saiba-se que há outras condições importantes a serem consideradas para o convívio e o respeito mútuos entre os diferentes e diversos povos.

Em primeiro lugar, a pessoa nasce, sem escolha prévia, em um lugar e tempo específicos. Embora cada pessoa tenha nascido em um lugar específico e escolhido por pai, mãe, familiares, ou, também, pelas circunstâncias específicas, sejam elas quais fossem, é preciso lembrar que todos têm direito de ir e vir, livremente, o que significa afirmar ser relevante o direito de ser e estar onde as

circunstâncias e escolhas dispuseram a cada ser humano estar. A Terra é de todos e para todos. E, muito mais, para os cristãos, a Terra é dom de Deus, e, em sendo de Deus, é de todos os seus filhos e filhas, e, por conseguinte, somos todos e todas irmãos e irmãs. E, sendo de Deus, é de todos os seus filhos e filhas.

Em segundo lugar, lembra-se que não é proibido pensar em um outro ambiente de vida e trabalho, justamente, por conta de diferentes situações existenciais. Dito de forma propositiva e positiva, precisa-se ter a liberdade de mobilidade humana, seja para a esfera interna do país, como também, para a esfera externa. Ninguém, em princípio, tem prazer em ficar e permanecer em contínuas mudanças de lugar por mero e sublime prazer de mudanças. Normalmente, as pessoas mudam por aspectos bem pontuais, tais como: busca de emprego, estudo dos filhos, melhorias das condições de vida da família; novas opções e configurações de vida.

Em terceiro lugar, lutar por uma política pública de acolhimento e de abertura às pessoas que chegam às novas cidades e endereços. Não se pode esperar que as pessoas decidam onde querem estar e viver, para, depois, começar a definir e a implementar condições e políticas públicas para todos os cidadãos. Faz-se necessário criar condições e estruturas para as pessoas encontrarem o “terreno fértil” para a realização do seu projeto de vida integral. Segundo o Papa Francisco, as atitudes de acolher, de proteger, de promover e integrar resumem muito bem a atitude e os esforços com os quais todas as cidades e países precisam envolver-se (FT, 129). Esse mote de acolhimento, proteção, promoção e integração do fluxo migratório precisaria, em última análise, estar na pauta e na agenda das conversas e negociações entre as cidades e países com significativo percentual de fluxo migratório e mobilidade humana.

Ninguém escolhe sua carga genética, condições espaciotemporais, para o seu nascimento. Mesmo com as evoluídas e progressistas condições hodiernas, com o auxílio da ciência e da tecnologia sabe-se ser possível escolher muitas qualificações e muitas possibilidades para as crianças e filhos que são planejados nascer (Sandel, 2013). Porém, mesmo nessas condições, são os pais ou pessoas alheias a escolher pelos nascituros vindouros. Diante disso, afirma-se, pois, não ser possível ao nascituro escolher sua

carga genética, seus traços hereditários específicos, tais como: ser de beleza estética esplendorosa, ser dotado de altíssimo Quociente de Inteligência (QI), ter porte atlético admirável e saudável. Ele nasce. Seu nascimento, em um primeiro momento, dá-se a partir e de acordo com as decisões e opções que lhe são alheias. Logo, sem adentrar nessas complexas questões, quer-se, simplesmente, afirmar, aqui, o ser humano nasce e é jogado em um mundo sem que ele possa opinar, tomar conhecimento, e, deliberadamente, decidir. Ele, na verdade, simplesmente, nasce e inicia, ou então, dá continuidade à sua jornada existencial.

Nenhum ser humano escolhe família e condições socio-culturais de nascimento. Nenhum ser humano escolhe nascer em “berço esplêndido”, banhado em ouro e prata, ou em uma “pobre manjedoura”, banhada de amor e cuidado. Pode-se, fortuitamente, declarar ser uma espécie de “loteria natural” para o nascituro, isto é, não depende de sua escolha. Ele nasce em um ambiente familiar sociocultural mais bem estabelecido, abastado econômica e financeiramente, ou então, em um ambiente sociocultural mais fragilizado e empobrecido. Ninguém escolheu nascer rico ou pobre. Ninguém escolheu nascer ou em um ou em outro ambiente. Objetivamente, nasce o ser humano, sem prévias escolhas, e será com e em tais condições que ele precisará assumir sua autoconstrução existencial.

Portanto, partindo dessas condições básicas da experiência singular do nascimento, tem-se consciência de que é preciso, enquanto seres de linguagem e de convivência sociopolítica, como diria Aristóteles (Pol., I, 1253 a), pensar, refletir e trabalhar para que haja condições dignas de vida, tanto para os atuais, como também, para os vindouros seres humanos, afinal de contas, há uma longa história da existência e sobrevivência humana passada, neste mundo, esperando, por sua vez, uma longa e promissora vida futura da humanidade. Oxalá haja uma longa história da vida humana futura. Para tanto, segundo Hans Jonas, faz-se urgente assumir, desde logo, o impositivo imperativo ético: que haja humanidade. “Trata-se de assumir a responsabilidade pelo futuro do homem” (Jonas, 2006, p. 353).

2 Hospitalidade e mobilidade humana

Sabe-se que a situação atual é de mobilidade humana. Essa não é uma situação peculiar e exclusiva do nosso tempo. A migração é uma realidade que envolve toda a história da humanidade, ora marcada por algumas questões mais específicas, ora marcada por outras mais abrangentes, e, também, porque o ser humano, enquanto tal, é um ser itinerante. “Migração é um tema que envolve a história da humanidade. Reflete os movimentos temporários e permanentes que ocorrem entre lugares distintos, ou seja, lugares de partida e lugares de chegada” (Herédia, II, 2021, p. 131). O ser humano é um ser peregrino por sua própria natureza. O que se tem tornado mais perceptível é que o processo e o fluxo migratórios tornam-se, em alguns momentos e tempos, mais ou menos intensos, mais ou menos espontâneos, dependendo da situação e do ambiente, tanto em nível interno dos países, como também das condições estruturais externas e internacionais, sem, evidentemente, esquecer das condicionantes circunstâncias e conjunturas de cada época e momento histórico.

No caso específico do século XXI, entre outros pontos relevantes, destacam-se, sobremaneira, dois aspectos. Por um lado, está o avanço da concepção econômica e política do neoliberalismo com sua lógica de inclusão, especialmente, daqueles que entram em sua trama e em seu jogo de benefícios e interesses, sobretudo, a partir do eixo exclusivo da economia do mercado, o qual se alicerça e foca no lucro e nas cifras financeiras. E, por outro lado, tem-se a *exclusão* massiva dos que não conseguem e não têm acesso aos meios e às políticas de participação e cooperação do desenvolvimento integral da sociedade contemporânea. E, se não bastasse essa tal exclusão da parcela majoritária da população mundial aos meios de desenvolvimento digno de todos os seres humanos, o que se tem percebido, com muita tristeza, é a insensibilidade, o descaso e a globalização da indiferença, frente ao sofrimento e ao crescimento da pobreza e da extrema pobreza em todos os cantos do mundo afora.

Nos últimos dois séculos deu-se a aceleração dos problemas decorrentes das diversas crises humanitárias, ligeiramente, crescentes nos últimos dois séculos, especialmente, com o

desenvolvimento sofisticado do capitalismo neoliberal, e, mais recentemente, com a *Pandemia do Coronavírus*. Dito de outro modo, guerras, perseguição política, agravamento das condições socioeconômicas, tragédias, pandemias, crises e crimes ambientais, expulsão de comunidades inteiras de seus territórios tradicionais, são alguns dos muitos 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 (Zwetsch, Saldanha, 2021, p. 37). O fluxo de imigrantes econômicos em busca de trabalho ou de uma vida melhor em outros lugares tem aumentado, exponencialmente, devido às condições de miséria em que se encontram muitos países, especialmente, os países africanos e alguns do continente americano. Trata-se de um movimento de vida e morte. Fala-se de quem está vivendo, miseravelmente, em condições deploráveis na tentativa de alcançar um último respiro de esperança e de vida. Pensa-se, aqui, no mundo das máfias do tráfico humano, das embarcações ilegais, clandestinas, dos naufrágios de homens, mulheres e crianças que não têm o que fazer, senão tentar, desesperadamente, a sorte em outros ambientes e países (Cortina, 2020, p. 178).

O problema, entretanto, não se concentra em uma única e casual ou ocasional causa. O que o mundo inteiro enfrenta na atualidade não está apenas concentrado naqueles a quem não é dada outra alternativa a não ser a de se deslocar, buscando fugir de mazelas e problemas, tais como: guerras, perseguições, fome e doenças, mas, também e muito mais, do tratamento e das atuações que governos dos mais diversos países têm assumido e efetivado. Vê-se, em tempos de pandemia, a deterioração de muitas condições de vida das diversas populações, ocasionando a massiva e crescente busca por melhorias de condições de vida, não, exatamente, por opção de vida, mas, antes pelo contrário, como uma das únicas formas de sobrevivência e vida. E, o que é pior, tal deslocamento acaba por impor à maioria desses migrantes condições dramáticas, desfavoráveis ao seu acolhimento e proteção, ou também, em muitos casos, impedindo até mesmo o seu ingresso, de modo a impossibilitar o cuidado com a sua própria vida. Há inúmeras

situações desumanas a serem relatadas em condições dramáticas. Lembra-se, pois:

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 (Zwetsch, Saldanha, 2021, p. 40).

O tema das migrações, como afirma o Papa Francisco, sobretudo, na *Fratelli Tutti* (FT) não se apresenta tão-somente aos que chegam a um novo país, um novo contexto sociocultural. “Hoje, um projeto com grandes objetivos para o desenvolvimento de toda a humanidade soa como um delírio. Aumentam as distâncias entre nós, e a dura e lenta marcha rumo a um mundo unido e mais justo sofre uma nova e drástica reviravolta.” (FT, 16). Não se trata apenas da acolhida, mas diz respeito ao problema do acolhimento, e, também, em última instância, à integração e ao reconhecimento dos direitos, sejam eles civis ou religiosos, especialmente, o direito à cidadania. É urgente pensar em um projeto que seja comum, isto é, inclua a todos e não sacrifique a parte mais frágil. “Partes da humanidade parecem sacrificáveis em benefício de uma seleção que favorece um setor digno que vive sem limites.” (FT, 18).

E, com relação ao fenômeno das migrações, percebe-se e constata-se uma onda de intolerância social, política e religiosa, decorrente das transformações do sistema do capitalismo neoliberal perverso, que tem gerado cada vez mais desigualdade social e econômica (Zwetsch, Saldanha, 2021, p. 37). E, infelizmente, por um lado, se já é difícil, e, muitas vezes, traumático deixar, repentinamente, o ambiente de relações e de vida, não restando, por sua vez, outra alternativa, senão a de sair, porque tais pessoas já não sentem, não veem e não imaginam outra alternativa e esperança, senão a de deixar sua terra e seu ambiente sociocultural. Essa situação acaba por tornar ainda mais dramática a condição migratória de ter que sair e deixar tudo, sem ter certeza e sem saber quais condições haverá nas cidades e países de destino, quando for possível escolher rota e destino.

Somado a isso, por outro lado, mesmo que essas pessoas se mobilizem e migrem para outros destinos com o objetivo principal de não morrer, de sobreviver, e, também, para melhorar suas condições de vida para si e para as futuras gerações, elas estão conscientes, no entanto, de que não encontrarão situação fácil e sempre acolhedora em seus destinos de chegada. Elas se veem confrontadas e se deparam com situações e condições complexas e conflitantes, tais como:

[...] 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 (Zwetsch, Saldanha, 2021, p. 37).

Ciente desse ambiente difícil, indiferente, e, em muitas ocasiões, desumano, o Papa Francisco, na *Fratelli Tutti*, retoma sua mensagem, proferida por ocasião do 104º Dia Mundial do migrante e refugiado, no dia 14 de janeiro de 2018, e reafirma sua preocupação e posicionamento:

Isso implica algumas respostas indispensáveis, sobretudo em benefício daqueles que fogem de graves crises humanitárias. Por exemplo, incrementar e simplificar a concessão de vistos, adotar programas de patrocínio privado e comunitário, abrir corredores humanitários para os refugiados mais vulneráveis, oferecer um alojamento adequado e decente, garantir a segurança pessoal e o acesso aos serviços essenciais, assegurar uma adequada assistência consular, o direito de manter sempre consigo os documentos pessoais de identidade, um acesso imparcial à justiça, a possibilidade de abrir contas bancárias e a garantia do necessário para a subsistência vital, dar-lhes liberdade de movimento e a possibilidade de trabalhar, proteger os menores e assegurar-lhes o acesso regular à educação, prever programas de custódia temporária ou acolhimento, garantir a liberdade religiosa, promover sua inserção social, favorecer a reunificação familiar e preparar as comunidades locais para os processos de integração (FT, 130).

Nessa linha de ação, ou seja, na busca de tomada de consciência e enfrentamento do grave problema das políticas para o fluxo migratório, o Papa Francisco, em uma atitude de desprendimento e ávido por encontrar caminhos de acolhimento, proteção, promoção e integração dos migrantes, aos 04 de fevereiro de 2019, foi ao encontro do Grande Imã Ahmad Al-Tayyeb, em Abu Dhabi, e, neste encontro histórico, ambos assinaram o *Documento sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum*. Remontando ao referido Documento, na *Fratelli Tutti* (131), o Papa ressalta com firmeza o conceito de cidadania, baseada na igualdade de direitos e dos deveres, sob cuja sombra todos gozam da justiça. Nessa perspectiva, o *Documento sobre a fraternidade humana* afirma que “a justiça baseada na misericórdia é o caminho a percorrer para se alcançar uma vida digna, a que tem direito todo o ser humano” (Francisco, Al-Tayyeb, 2019). O que mais impressiona e revela-se muito profícuo, tanto no *Documento sobre a fraternidade humana*, como também, na *Fratelli Tutti*, é que o Papa Francisco busca incansavelmente ser uma pessoa de diálogo e de comunhão. Ele sabe não ser o caminho de fraternidade universal um caminho de fácil solução e resolução. Há um longo caminho a percorrer. Ele tem ciência da necessidade de passos, mesmo que pequenos, mas decisivos para a nova cultura do encontro. Todavia, tais passos não podem ser isolados e separados de um projeto comum. Em tempos de globalização, tem-se consciência de que qualquer ação em um dos recantos do mundo tem repercussão no outro lado do mundo. Nada mais está fora da relação e da dependência da parte ao todo.

3 Fraternidade universal e solidariedade

No que se refere, especificamente, à ação de cada país, sabe-se da importância e da exigência em cada país estar em sintonia e em comunhão com o todo. Nada está fora da relação com o todo. Precisa-se, pois, ter consciência, também, que as soluções mais abrangentes e complexas exigem um trabalho meticuloso de toda uma articulação internacional. São projetos a serem pensados, discutidos e efetivados nos diferentes níveis de espaço e tempo, respectivamente, nos países de proveniência e de chegada dos

migrantes, em planos de ação de curto, médio e longo prazos (FT, 132). Aqui não se afirma serem insignificantes, ou mesmo, proibidas as ações esporádicas e emergenciais que alguns países possam ou devem assumir. Tem-se, porém, clareza de que o fenômeno migratório é complexo e exige trabalho conjunto e orquestrado em todas as suas dimensões e níveis. E também não se pode esquecer que a solidariedade requer organização e colaboração econômica (Cortina, 2020, p. 196).

A realidade das migrações, com as dimensões que assume na nossa época de globalização, precisa ser tratada e administrada de uma forma nova, justa e eficaz, o que exige, acima de tudo, uma cooperação internacional e um espírito de profunda solidariedade e compaixão (Francisco, 2017, p. 100).

O projeto de fraternidade universal não se dará sem o envolvimento de pessoas de boa vontade por parte de todos os países e nações. Não se pode mais aceitar a indiferença e o “fazer de conta” que tudo está bem, enquanto as dificuldades e os sofrimentos não baterem à porta de nossa casa, seja enquanto família, enquanto grupo, enquanto nação. Faz-se urgente, pois, assumir, convicta e corajosamente, o caminho de diálogo e de encontro com o outro que se apresenta. Nenhuma pessoa, grupo, etnia ou cultura, é tão completa e repleta de dons a ponto de não precisar de complementação de outrem ou de dons que não lhe sejam próprios. Acolher a quem vem é sinal de abertura e crescimento. É preciso superar a homogeneização e uniformização cultural. Todas as culturas têm aspectos que lhe são específicos e próprios, tornando-se pontos de crescimento e aproximação com outras culturas. O diferente não afasta. Muito mais que afastar, o diferente pode ser de atração, possibilidade de convergência para o encontro e o acolhimento.

As várias culturas, cuja riqueza se foi criando ao longo dos séculos, devem ser salvaguardadas para que o mundo não fique mais pobre. Isso, porém, sem deixar de as estimular para que permitam surgir de si mesmas algo de novo no encontro com outras realidades (FT, 134).

Não se pode esquecer jamais que o ser humano é um ser itinerante, é um ser peregrino. Afirma-se, pois, ser sempre estrangeiro nesta terra.

Qualquer condição social, cultural, histórica é apenas *condição*, artifício. [...]. Porque caminhamos, estamos sempre *chegando de novo*, como o estrangeiro que bate à porta. Estamos a caminho do encontro. (Farias, 2014, p. 124-125).

Nesse sentido, o ser humano é sempre chegada e sempre saída. É sempre começo de um novo começo. É sempre, ao mesmo tempo, lugar e não-lugar.

A hospitalidade é a temporalidade que elabora, que pensa, que pondera, que calcula, que reconsidera, que projeta, que esclarece e que obscurece, enfim, que torna constantemente crítica a nossa visão do que seja o *lugar*. Não pode haver qualquer noção de lugar que não seja engendrada por essa incisão utópica de hospitalidade (Farias, 2021, p. 576).

4 Da homogeneização à pluralidade

Portanto, longe de pensar que a lógica da homogeneização como preconiza a economia de mercado globalizada levaria a um progresso inimaginável, e, talvez, mais humano e desenvolvido, integralmente, as diferenças culturais e o intercâmbio é que tornam fecundo e esperançoso o caminho para o desenvolvimento humano integral. Logo, de acordo com os estudos e pesquisas recentes, sobrevivendo, especialmente, após a detecção da crise ecológica, descobriu-se que o estilo ético mais eficaz e assertivo para a cura e a salvação da Terra não é outro senão conscientizar-se, aprender e assumir o caminho do bem viver, mais que o do bem-estar. Em tempos tão sombrios como os da atualidade, sem dúvida, o caminho oposto do progresso sem limites tem sua oposição como resposta muito mais sustentável e viável, a saber, o decrescimento, ou seja, da renúncia ao consumo insaciável e sem limites ao uso consciente e recomendável, do viver para consumir ao consumir para viver, do

domínio sobretudo à administração responsável, da lógica do lucro sem medidas à gratuidade que acolhe. É, pois, urgente aprender a viver muito mais gratuita e generosamente, reconhecendo, apesar das dificuldades, sofrimentos e limitações, a beleza, a diversidade e a imensidão da obra criadora de Deus. Somente, assim, será possível superar, tanto os fechamentos esquizofrênicos, bem como os fundamentalismos ignorantes, as xenofobias absurdas e os maniqueísmos culturais (Cortina, 2020, p. 18).

Eis o famoso jargão: “pensar globalizado e agir localizado”. Ele pode parecer um jargão impactante e genérico. De fato, ele é impactante, porque ouvimos há muito tempo muitas ponderações a respeito de ter uma cabeça voltada para o mundo em sua totalidade e os pés fincados no chão para não haver o risco ou de abstração absoluta ou de materialismo exacerbado. Afinal de contas, a cabeça pensa de acordo com o solo em que pisam nossos pés, diz outro jargão bastante conhecido. Por isso, não obstante possa parecer generalização tal jargão, que já se tem tornado bastante conhecido, mas, por sua vez, ele revela uma dialética intrínseca ao crescimento e ao desenvolvimento salutar de uma cultura. Sobre esse ponto, especificamente, guardando as respectivas distâncias, muitos foram os autores que trabalharam esta sadia tensão entre o local e o universal, entre o fechamento e a abertura, entre o real e o ideal, entre a parte e o todo e assim por diante. O Papa Francisco, na *Fratelli Tutti*, lembra acertadamente:

Ocorre lembrar que entre a globalização e a localização também se gera uma tensão. É preciso prestar atenção à dimensão global para não cair em uma mesquinha cotidianidade. Ao mesmo tempo, convém não perder de vista o que é local, que nos faz caminhar com os pés por terra (FT, 142).

Essa tensão, embora possa parecer, ou melhor, de fato seja, dialeticamente, conflituosa, porém, por outro viés vista, ela pode ser saudável e salutar. Não se quer buscar dar argumentos esdrúxulos para argumentação e justificação das tensões e conflitos. Trata-se, outrossim, de lembrar que a diversidade traz, além da beleza, das complementações, também, algumas possíveis tensões a serem,

obrigatoriamente, trabalhadas, aparadas, e, tanto quanto possível, integradas. A globalização e a localização podem ser consideradas como que a cara e a coroa da mesma moeda. Ambas as partes formam a mesma moeda, mas são dois pontos de vista, dois lados a serem considerados. Não é possível negar e afirmar absolutamente apenas um dos lados, pois, mesmo negando um dos lados, o outro, necessariamente, existe. Logo, o global e o local são pontos de vista, são focos distintos que se complementam, ainda que, ora com mais conciliação, ora com mais tensão ou conflito. Sabendo-os e considerando-os presentes no caminho itinerante e fronteiro, o caminho a ser traçado será muito mais sadio e belo, porque será marcado pela dialética entre o pensar e o olhar global, que liberta da mesquinhez e do fechamento, e o pensar, o olhar e o agir local, que liberta do abstracionismo e desencadeia ações de combate à indiferença e de subsidiariedade.

Portanto, a fraternidade universal e a amizade social dentro de cada sociedade são dois polos inseparáveis e, ambos, essenciais. Separá-los leva a uma deformação e a uma polarização nociva (FT, 142).

5 Hospitalidade e pluralidade cultural e religiosa

Papa Francisco, na *Fratelli Tutti*, lembra que não se pode negligenciar ou fazer de conta que não haja tensão no que diz respeito à pluralidade cultural e religiosa. Sabe-se que há diversidade cultural de povos com história e tradição incríveis e intocáveis. Porém, é difícil traçar uma linha de corte para classificar umas e desclassificar outras. É claro que há possibilidade de chegar a critérios de comum acordo, para, minimamente, poder classificar e ponderar algumas características ou traços balizadores de crédito ou não das identidades culturais, sobremaneira, quando se tem convicção da exigência do respeito à dignidade humana enquanto inviolável e inalienável e as consequentes condições para o desenvolvimento integral do ser humano enquanto tal. Faz-se exigência necessária a abertura às diversidades culturais. A abertura e o respeito à alteridade não significam, porém, desrespeito e demérito da identidade. A dialética entre identidade

e alteridade cultural, entre a identidade e a pluralidade de povos e religiões exige que haja sempre a valorização de ambas as identidades. Respeitar a alteridade não significa negar a identidade. Significa ter a perspectiva de diálogo, de abertura e de crescimento recíprocos. Trata-se de uma relação de reciprocidade respeitosa e dialogante. Afirma a *Fratelli Tutti*: “A solução não é uma abertura que renuncie ao próprio tesouro. Tal como não há diálogo com o outro sem identidade pessoal, assim também não há abertura entre povos senão a partir do amor à terra, ao povo, aos próprios traços culturais” (FT, 143).

Há uma riqueza inominável do diálogo e do crescimento proporcionado pelo encontro de diferentes identidades culturais, que se manifestam, por exemplo, em diferentes raças, povos, manifestações de fé, etc., além de frisar ser necessário não negar a própria identidade no encontro com a alteridade e com o diferente. No entanto, existe, segundo o Papa Francisco, no mínimo, mais três possíveis perigos, a saber, a homogeneização uniforme e superficialidade vazia, e os narcisismos bairristas. E, para manifestar a beleza das cores e das diversidades culturais, ele traz a imagem do poliedro, formado por diferentes dimensões e diversas faces, não se sabendo qual é o lado, qual é a face mais importante e determinante. Acerca do perigo da uniformidade e padronização desrespeitosa das diferenças, afirma-se: “O universal não deve ser o domínio do homogêneo, uniforme e padronizado de uma única forma cultural imperante, que perderá as cores do poliedro e ficará enfadonha.” (FT, 144). Há também o perigo de alguém – ou de grupos – que por superficialidade vazia e sem memória não é capaz de compreender sua pátria, sua história e mantém guardado um ressentimento mal resolvido com seu povo. Faz-se, pois, urgente conhecer a história, ter memória do povo, é preciso não perder as raízes com o lugar, com o que é próximo. Precisa-se trabalhar na conexão dos pés no chão e os olhos para o mundo (FT, 145). Outro trágico desvirtuamento cultural é o narcisismo bairrista. Narcisismo é um desvio de boa conduta, tanto em nível pessoal, quanto cultural.

Há narcisismos bairristas que não expressam um amor sadio pelo próprio povo e pela sua cultura. Escondem um espírito

fechado que, devido a certa insegurança e medo do outro, prefere criar muralhas defensivas para sua salvaguarda (FT, 146).

No que se refere à dimensão cultural, os narcisismos bairristas não assumem a vida do ambiente local com generosidade e solidariedade, mas, também, não há abertura sadia aos fatores multiculturais das diversas identidades culturais. Por isso, para que haja uma cultura sadia, a abertura e o acolhimento à diversidade são imprescindíveis e são condições indispensáveis para o não adoecimento cultural. Nesse sentido, o pluralismo cultural, enquanto direito à diferença, poder-se-ia afirmá-lo como uma norma e um bem, justamente, porque a diversidade legítima assegura a paz social e a diferença, para que uma sociedade se mantenha viva e seja capaz de aprender e ensinar (Schmidt, 2014, p. 113). E dessa abertura à diversidade e riqueza cultural, evidentemente, não estão alijadas as religiões. Estas não podem, absolutamente, estarem e ficarem alheias a tal problemática complexa. O acolhimento, a escuta, o diálogo das pessoas das diferentes religiões são imperiosos.

As várias religiões, ao partir do reconhecimento do valor de cada pessoa humana como criatura chamada a ser filho ou filha de Deus, oferecem uma preciosa contribuição para a construção da fraternidade e a defesa da justiça na sociedade (FT, 271).

Sublinha-se não haver condição mais favorável para o crescimento do que a presença e a acolhida do outro enquanto outro, seja na dimensão da relação da identidade e da alteridade enquanto pessoa e enquanto identidade cultural. O encontro e o possível confronto com o diferente fazem toda a diferença e marcam o crescimento.

Ao olhar para si mesmo do ponto de vista do outro, de quem é diferente, cada um pode reconhecer melhor as peculiaridades da sua própria pessoa e cultura: as suas riquezas, possibilidades e limites (FT, 147).

Segundo Cortina, é de fundamental relevância a observância de três conceitos-chave para uma ética da corresponsabilidade, a saber, o reconhecimento da dignidade de todo ser humano, o reconhecimento da imprescindibilidade da solidariedade fraterna, o reconhecimento cordial de que a vida de todos os seres humanos está originalmente vinculada. “Uma ética da corresponsabilidade exige a gestão das atuais condições jurídicas e políticas a partir do reconhecimento compassivo, orientando a construção de uma sociedade cosmopolita sem exclusões” (Cortina, 2020, p. 198).

6 Acenos do Papa Francisco para um coração aberto ao mundo inteiro

O Papa Francisco sinaliza para mais seis acenos importantes a serem tomados em consideração. Primeiro, ele sublinha a ideia de que a uma sã abertura nunca ameaça a identidade, mas é condição importante para que todos se deem conta de que a cultura não é mera cópia ou repetição, mas integradora de novidades (FT, 148). Segundo, o Papa Francisco faz referência à relação sadia que deve existir e permear a relação entre o amor à pátria e uma conexão ou inserção na humanidade inteira, ou seja, embora alguém seja desta ou daquela pátria, é, inexoravelmente, predominante sentir-se pertencente e representante da humanidade enquanto tal.

Assim, cada pessoa nascida em determinado contexto sabe que pertence a uma família maior, sem a qual não é possível ter uma compreensão plena de si mesma” (FT, 149). Terceiro, decorrente do segundo aceno, faz-se urgente ter ciência de que ninguém é uma ilha. Ninguém e nenhum povo pode obter tudo sozinho. Os outros são parte constitutiva da construção de uma vida plena, tanto na dimensão pessoal, quanto cultural. “A consciência do limite ou da exiguidade, longe de ser ameaça, torna-se a chave segundo a qual sonhar e elaborar um projeto comum” (FT, 150). Quarto, acena-se para a importância dos intercâmbios regionais. A conexão com os primeiros vizinhos e com os que mais se identificam pode ser uma primeira maneira sólida e eficaz para conseguir uma conexão mais ampla.

A integração cultural, econômica e política com os povos vizinhos deve ser acompanhada por um processo educativo que promova o valor do amor ao próximo, primeiro exercício indispensável para se conseguir uma sadia integração universal (FT, 151).

Quinto, aponta-se para a experiência que muitos fazem do espírito de “vizinhança” nos bairros populares, segundo o qual as pessoas se conhecem e sentem-se próximas, solidárias e intercambiam a vida gratuitamente. Oxalá, que esse espírito de “vizinhança”, acena o Papa Francisco, consiga permear o início das relações ao menos entre os países vizinhos e mais próximos, a fim de vencer as visões individualistas e de desconfiança, que acabam por favorecer o medo e o distanciamento (FT, 152). E, por fim, o Papa Francisco frisa a importância de vencer o isolamento e o distanciamento entre os países, porque, quando os países mais pobres e frágeis se organizam em pequenos grupos ou blocos, torna-se mais difícil para os países ou empresas poderosas exigirem dos mesmos sacrifícios, acabando por torná-los dependentes e segmentos marginais das grandes potências (FT, 153). “Hoje, nenhum Estado nacional isolado é capaz de garantir o bem comum da própria população” (FT, 153).

Por fim, diante do cenário mundial dos dias atuais em perspectiva de crescimento do fenômeno da mobilidade humana em nível nacional interno e também em nível internacional externo, salienta-se, não obstante as dificuldades prementes e inerentes a tal processo, que todo ser humano tem direito de receber hospitalidade e cuidado onde quer que ele esteja. Ninguém seja hostilizado, maltratado ou agredido por estar num Estado que não o seu, tendo, por conseguinte, o direito de ser tratado com respeito e dignidade em todas as partes da Terra, Casa Comum, porque cada um goza de reconhecimento de sua liberdade, da participação em uma comunidade política em nível mundial, de ser um cidadão da superfície de toda a Terra. Assim, diante da mudança de época, sobretudo, neste meado de quartel do século XXI, entre outras, a questão candente a buscar garantir, diante da crescente onda de mobilidade humana, é o direito de hospitalidade universal, da liberdade de ir e vir e do respeito mútuo entre as

pessoas e entre os Estados. Mesmo sendo uma tarefa extremamente difícil, urge aprender a conviver pacificamente. Faz-se urgente, por conseguinte, o comportamento baseado em cooperação e respeito, lembrando que isso não se dá de uma hora para outra. Diante de culturas diferentes e em conjunturas históricas distintas, urge a cooperação de todos os cidadãos do mundo, de todos os segmentos e instituições da sociedade civil e dos Estados. É um esforço hercúleo que exige a colaboração e cooperação de todos, de modo a ousar afirmar, por fim, não ser direito de nenhum cidadão do mundo estar alheio ao da construção de uma sociedade de convivência pacífica.

E, por sua vez, como fica e como situa-se a dimensão religiosa? É possível pensar a espiritualidade em meio a situações tão adversas e de tanta exclusão? Caso se queira tomar tais questões a sério, é imprescindível, ainda que superficial e rapidamente, situar tal problemática no contexto e discussões atuais. Poder-se-ia denominar o novo ambiente, ou então, o novo contexto, fruto da modernidade e de seu processo de secularização, ou então, segundo Habermas, de sociedade “pós-secular” (Nodari, 2013, p. 623-649).

Esse conceito, ainda que não goze de unanimidade e seja envolto em controvérsias, pode-se usá-lo, aqui, na perspectiva de que traz consigo algumas características, as quais transformam as articulações tradicionais da compreensão da fé. Entre outras, eis algumas manifestações da chamada sociedade “pós-secular”. Tem-se a descoberta de uma “religião sem religião”, isto é, uma religião sem instituição. Há, por sua vez, a expressão religiosa e de espiritualidade de diferentes formas, dando-se, por conseguinte, a superação da religião nos moldes tradicionais.

Ocorre, pois, uma “bricolagem de crenças”, ou ainda, dá-se uma espécie de “trânsito religioso movediço”. Cada um, ao seu gosto e liberdade, vai constituindo o seu sistema de crença, decretando, assim, o sepultamento no pensamento único acerca da tradição religiosa herdada a ser vivenciada. Misturam-se elementos tradicionais com os novos, ao ponto de poderem ser considerados, simultaneamente, reacionários e revolucionários (Nodari, 2014, p. 65-112). Malgrado tal descrição, é imprescindível tomar em consideração, neste mundo plural e de muita mobilidade humana,

dentre outras, quatro orientações gerais importantes no que se refere à relevância da religião e da espiritualidade libertadora:

- a) a dimensão religiosa não é privilégio de algumas culturas consideradas hegemônicas, mas é âmbito constitutivo do ser humano;
- b) a religião precisa ser considerada relação com o Transcendente, que não exclui, antes, pelo contrário, orienta para a relação de liberdade e respeito para com os semelhantes;
- c) a beleza do âmbito religioso constitui-se em mostrar e considerar o ser humano como “ser aberto, inacabado, itinerante e peregrino” nesta Terra, rumando com esperança para o Transcendente;
- d) a característica religiosa precisa revelar a riqueza da pluralidade e da diferença que conflui para a Casa Comum e ruma para a comunhão com Deus, com os nossos semelhantes e com todos os seres vivos.

Referências bibliográficas

ARISTOTE. *La politique*. Paris: Vrin, 1995.

CORTINA, Adela. *Aporofobia. A aversão ao pobre. Um desafio para a democracia*. São Paulo: Contracorrente, 2020.

FARIAS, André Brayner de. Filosofia da hospitalidade para uma futura ética do estrangeiro. In: SANTOS, Marcia Maria Cappelano dos; BAPTISTA, Isabel (Orgs.). *Laços sociais*. Por uma epistemologia da hospitalidade. Caxias do Sul: Educs, 2014, p. 115-126.

_____. Hospitalidade. In: SÍVERES, Luiz; NODARI, Paulo César. *Dicionário de cultura de paz*, v. 1, Curitiba: CRV, 2021, p. 575-579.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social, 2020.

FRANCISCO; AHMAD AL-TAYYEB. *Documento sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum*, 2019. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html>. Acesso em: 21.04.2022.

FRANCISCO. *O amor é contagioso. O evangelho da justiça*. São Paulo: Fontanar, 2017.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti. Migração. In: SÍVERES, Luiz; NODARI, Paulo César (Orgs.). *Dicionário de cultura de paz*, v. 2. Curitiba: CRV, 2021, p. 131-134.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

NODARI, Paulo César. El diálogo entre saber y creer en la sociedad postsecular: una lectura del lugar y el papel de la religión en la actualidad. In: GÓMEZ, Carlos Miguel (Eds.). *La religión em la sociedade postsecular*. Bogotá: Editorial Universidade del Rosario, 2014, p. 65-112.

_____. Saber e crer na sociedade pós-secular. Uma leitura a partir dos últimos textos de Habermas. *REB*, v. 73, n. 291, 2013, p. 623-649.

SANDEL, Michael J. *Contra a perfeição. Ética na era da engenharia genética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SANTOS, Marcia Maria Cappelano dos; BAPTISTA, Isabel (Orgs.). *Laços sociais. Por uma epistemologia da hospitalidade*. Caxias do Sul: Educus, 2014.

SCHMIDT, Thomas. Hacia un pluralismo razonable: la secularización y el futuro de la religión. In: GÓMEZ, Carlos Miguel (Ed.). *La religión em la sociedade postsecular*. Bogotá: Editorial Universidade del Rosario, 2014, p. 113-131.

ZWETSCH, Roberto; SALDANHA, Marcelo. Religião, barbáries e o silenciamento do outro: desafios para as comunidades de fé. In: LUSSI, Carmem; KUZMA, Cesar (Orgs.). *Hospitalidade, comunidade cristã e mobilidade humana*. Brasília: CSEM, 2021, p. 37-53.



MOBILIDADE HUMANA E PLURALISMO RELIGIOSO

Desafios e possibilidades para a convivência¹

Elias Wolff

Marcelo Villa-Forte de Oliveira

Introdução

Em nossos tempos, cresce o debate público sobre a mobilidade humana e o que ela implica, como as questões econômicas e políticas, o multiculturalismo, a integração dos migrantes nos países de destino. E conectado a isso está a questão religiosa, a laicidade do Estado, o fundamentalismo religioso. Mobilidade humana e pluralismo religioso se implicam mutuamente; migração e movimento são práticas associadas às religiões e às espiritualidades. Estas sustentam a vivência como “o espírito do indivíduo, pessoal e grupal, enquanto relacionado com a totalidade da realidade” (Sobrinho, 1992, p. 23). Isso significa que, entre os fatores que implicam no sentido da mobilidade humana, as religiões exercem uma influência significativa, o que incide na compreensão da realidade do mundo de quem migra.

¹ Apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, por meio da concessão de uma Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

O mundo da mobilidade humana geralmente expressa situações de sofrimento ao ser humano. São situações de exclusão e discriminação, “muitas vezes violentas, racistas e xenofóbicas, resultantes, especialmente, da exploração do trabalho e dos preconceitos sociais” (Ribeiro, Negro, 2022, p. 83). E nessas situações a religião é um recurso humano e espiritual fundamental, como estratégia ou fonte motivacional que dá suporte ao migrante. Assim é com as orações pessoais, as celebrações comunitárias e mesmo com as organizações de auxílio material que têm base religiosa. Por esse auxílio, os imigrantes estabelecem redes e relações para sobreviver num novo país.

Há um vínculo intrínseco entre a mobilidade humana e as religiões. Em ambos se manifesta o “princípio pluralista”, como natureza da mobilidade humana e também do contexto religioso atual. Tal é o que pretendemos analisar neste estudo.

1 A religião, constitutiva da humanidade em movimento

A mobilidade é uma característica constitutiva da história humana. Antropologicamente, faz parte do crescimento de cada pessoa, que muda diversas vezes nas diferentes fases de sua existência. É um processo com duas principais dimensões: interior, como psíquico-espiritual pelas mudanças de opiniões, de valores e convicções; e exterior, como físico-sociológico pela migração de um espaço geográfico para outro, o que tem implicações com os contextos sociais de origem e de destino. Em nossos tempos, isso se acentua por diversos fatores como as guerras, a mudanças climáticas, as ideologias políticas ou religiosas, que dificultam a sobrevivência no país de origem para cerca de 217 milhões de migrantes em todo o mundo.

Com a mobilidade humana também as religiões se colocam em movimento. Elas são sistemas de crenças, sentimentos, motivações, narrativas, experiências, comunidades, identidades e práticas, que estão presentes em vários níveis e espaços, e se expressam na vida individual, familiar ou comunitária, interagindo nos cenários socioculturais e políticos das sociedades. As religiões são como um corpo vivo que muda e se adapta às novas circunstâncias dos tempos

e dos contextos. O dado religioso se manifesta nas diferentes fases da migração – na motivação inicial, no percurso da caminhada, e na chegada à meta desejada. Nessas fases, a religião se transforma e também reconfigura a identidade religiosa dos crentes.

Tal é o que vemos na história da mobilidade humana, marcada por fatores religiosos relevantes. Abraão migrou da terra de Ur, na Babilônia, para Canaã (Gn 11,31); Moisés foi guia de um grupo de peregrinos que atravessou o deserto do Sinai (Ex 15,22-18,27); Jesus foi um profeta itinerante; Maomé migrou de Meca para Medina (Égira). As tradições religiosas interpretam simbolicamente a experiência de migrar dando-lhe um sentido sagrado (*peregrinatio*), caminho, seguimento ou passagem (*pesach*) entre realidades diferentes – da morte para a vida, da escravidão para a liberdade, do desespero para a esperança, do pecado para a graça.

A pessoa migra com seu universo religioso, seu mundo sagrado, seu Deus. E tudo o que vive no caminho é conectado com esse universo: “Com efeito, é ‘o sagrado’ que motiva muitas pessoas a agir, sentir e pensar” (Saunders, Synder, Fiddian-Qasimiyeh, 2016, p. 3). O budista expressa sua experiência na compreensão do *karma*; os hindus que vivem fora da Índia associam sua realidade de migrante com o exílio de Ram e Sita; os cristãos entendem Jesus como “caminho” (Jo 14,6), são pessoas do caminho, (estrangeiros, migrantes), *homines viatores*; os muçulmanos viajam para Meca para observar um preceito que os torna mais fiéis aos ensinamentos do Profeta. Nesse processo, a experiência de migrar e de crer se implicam mutuamente, num contínuo movimento de mudança e de afirmação de convicções.

Como dado intrínseco à mobilidade humana, a religião apresenta desafios particulares tanto para a pessoa que migra, quanto para os países de destino. Aqui surgem questões como a liberdade de expressão religiosa, a interação entre fé e costumes no novo espaço social, a questão sobre como manter vínculo com as raízes religiosas e, simultaneamente, integrar-se no país aonde chega. Daqui procede o transnacionalismo, como troca frequente e contínua de informações, dinheiro e recursos que os membros da diáspora podem empreender com outros na pátria ou em qualquer outro lugar dentro do mundo globalizado. Por

essa transnacionalização, “os imigrantes tornam-se transmigrantes construindo campos sociais que ignoram fronteiras geográficas, políticas e culturais” (Margolis, 1995, p. 29). As identidades migrantes influenciam e são influenciadas pela nova rede sociorreligiosa em que se encontram, tornando a migração e a religião um fenômeno cada vez mais complexo.

Como a religião se tornou um componente arraigado no reino da migração, ela está ligada à política de migração nos diferentes países. A identidade religiosa pode motivar o uso de instrumentos jurídicos para permitir ou para proibir a entrada de pessoas em diferentes países. Etnias fortemente vinculadas com sua religião recebem uma análise particular nos países aonde chegam, podendo sofrer mais resistências do que outros grupos. Restrições de mobilidade são impostas em muitos países; medidas são tomadas nos aeroportos que incidem na privacidade de passageiros.

Por outro lado, as políticas e a cultura dos países hóspedes são questionadas por valores religiosos dos imigrantes. Não poucas vezes, as motivações religiosas desses questionam aspectos dos padrões da sociedade, como os feriados religiosos ou períodos de oração, a poligamia, o sacrifício de animais para alimentação, entre outros. O grande número de muçulmanos presentes na França, por exemplo, força uma negociação entre a fé que eles possuem, os costumes e a política do país. As mulheres muçulmanas no Ocidente se impõem com seus turbantes; e os símbolos cristãos se fazem ver no Japão e na China.

Do considerado até aqui, percebe-se que a compreensão da mobilidade humana não pode prescindir de incluir a perspectiva religiosa; a pessoa do migrante não é entendida sem compreender também sua religião. É esse dado que lhe possibilita uma visão particular da realidade e transforma o universo de sentido do existir. Por outro lado, a experiência da migração também influi na religião e a ressignifica. Desse modo, “as narrativas religiosas estão, assim, intimamente relacionadas com as experiências de migração e também com uma série de lentes conceituais que são usadas para analisar” os novos contextos (Saunders, Synder, Fiddian-Qasimiyeh, 2016, p. 21). Os migrantes negociam suas condições de adaptação no novo lugar colocando em jogo as suas convicções de fé, os

seus rituais, as suas identidades, as suas instituições e as suas experiências pessoais do sagrado. E assim, tanto a religião quanto a sociedade são forçadas a um reajuste que as torne mais conectadas com o mundo da mobilidade humana.

2 Religião e reconfiguração do mundo

As religiões ajudam a moldar o mundo como um campo propício para os migrantes buscarem formas de pertencimento com alguma garantia de direitos. Como organizações transnacionais, os grupos religiosos também podem desempenhar o papel de representar um grupo de crentes e se tornar um ator também no campo político. A mobilidade religiosa é ligada ao discurso da política de migração. Por exemplo, restrições de mobilidade são impostas particularmente em países muçulmanos; mudanças significativas são introduzidas nos aeroportos, que influenciam a privacidade dos passageiros; as políticas sociais de alguns Estados excluem os migrantes por sistemas de crenças que mostram dificuldade de conviver com a pluralidade e a diversidade de normas e interações sociais que predominam no novo contexto.

Isso mostra que a religião é um sistema de crenças que influencia na organização de grupos sociais, bem como no respeito às normas e às práticas específicas nos espaços sociais. E assim, a mobilidade religiosa contribui para a reconfiguração do mundo por uma transnacionalização de costumes, criando grupos civis transnacionais que em muito desafiam a nação hóspede. Essas comunidades transnacionais por vezes se colocam em situação de tensão com os países de destino. Superar essas tensões por um processo dialógico e cooperativo é um dos principais desafios para a acolhida dos migrantes em seus países de destino.

É visível a intensificação do pluralismo religioso em praticamente todas as sociedades atuais. Vemos como “natural” encontrar hindus, budistas e muçulmanos na América Latina, e pentecostais na Ásia. No Kwait os cristãos representam 14% da população e budistas, hindus e sikhs representam 11% (Stanely, 2016, p. 234-249). A pluralidade religiosa tem a ver com as relações globalizantes entre os povos e nas comunidades migrantes e da diáspora (Brettel, 2003; Levitt, 2001; Levitt, Dehesa, 2003; Vertovec,

2000), “porque as famílias migratórias transnacionais, congregações e comunidades são locais onde comunidades diaspóricas, globais e religiões transnacionais são criadas” (Levitt, 2003, p. 849). Para Levitt, há uma distinção entre religião transnacional e as práticas religiosas de migrantes transnacionais. Seja como for, o transnacionalismo religioso afeta as propostas religiosas, mudando, alterando e adaptando-as conforme a necessidade sociocultural, econômica e política do migrante no seu contínuo vai-e-vem. Assim, a mobilidade humana contribui para reconfigurar o cenário religioso das sociedades, tornando-o ainda mais multifacetado, fragmentado e mutante. Muito dessa reinvenção da religião se dá conforme a política do país de acolhida, que interfere na formação identitária dos migrantes.

Por outro lado, também os governos precisam modificar e ajustar suas políticas para alcançar a coesão social, integração e desenvolvimento em suas sociedades. Embora a maioria dos países europeus adiram à pluralidade sociorreligiosa, a questão não é simples na relação entre migrantes e entre migrantes e nativos. Para garantir a integração dos estrangeiros em suas nações, os governos utilizam tanto o pluralismo quanto políticas individualistas, o que levanta questões sobre restrições oficiais às identidades sociorreligiosas dos migrantes. O problema não está apenas em garantir a liberdade religiosa aos adeptos de novas religiões e, sim, em gerenciar o papel dos novos atores sociais na esfera pública. Isso provoca debates sobre multiculturalismo, interculturalidade, alteridade, diálogo interreligioso, bem como os diferentes e possíveis caminhos de convivência entre etnias, culturas e religiões. Criam-se, assim, diferentes modelos, como a *laïcité* dos franceses, o liberal e pluralista da Inglaterra, os *pillars* dos Países Baixos e o modelo *multi-establishment* da Alemanha (Pace, 2004). São tentativas de preservar a coesão social num território cada vez mais plural, de um ponto de vista étnico, cultural e religioso.

3 O princípio pluralista

A mobilidade religiosa que acompanha a mobilidade humana provoca nas sociedades a quebra de monopólios religiosos e a difusão de uma pluralização (Berger, Zijderveld, 2011) que desafia

as religiões em sua relação com a alteridade. O fim do monopólio religioso exige admitir hoje sociedades multirreligiosas, que desafiam à convivência, ao diálogo e à cooperação inter-religiosa. Além disso, a intensidade de expressões religiosas nas sociedades atuais, mesmo secularizadas, promovem uma importante discussão sobre a relação religião e Estado no meio social. Essa discussão é mais intensa em países onde uma vertente religiosa é historicamente hegemônica, como a Dinamarca, a Inglaterra e a Grécia, onde há uma Igreja Nacional oficialmente reconhecida; ou nos casos da Itália, Polônia, Espanha, Irlanda e os países escandinavos onde uma igreja possui hegemonia (Marinucci, 2012).

A compreensão da realidade religiosa plural do nosso tempo conduz à reflexão sobre como o *fator pluralidade* é elemento constitutivo de cada sistema religioso e da identidade religiosa da pessoa crente. Trata-se de afirmar “o princípio plural” como o que melhor capacita para o entendimento e a interação positiva entre os diferentes universos religiosos. Manifesta-se aqui a exigência de uma identidade religiosa dialógica. Além disso, para muitas pessoas, a pluralidade alarga a identidade religiosa por uma fé sincrética/simbiótica e a múltipla pertença. A compreensão desse fato conduz à reflexão teológica que busca entender a pluralidade no mistério de Deus, como objeto de fé, analisando-o nas formas como as religiões entendem a sua natureza e afirmam a sua relação com a humanidade. Nenhuma identidade religiosa é plenamente “pura” em sua origem e no seu desenvolvimento. Numa hermenêutica teológica, a hipótese a ser verificada é se a pluralidade que se verifica na experiência religiosa revela algo de Deus, em sua própria natureza e nas formas pelas quais ele se revela para a humanidade. Isso apresenta exigências para a fé cristã, propondo o redimensionamento semântico de categorias como “revelação”, “verdade” e “salvação”, entre outras, numa perspectiva dialógica com o mundo religioso plural atual.

Trata-se, em outros termos, de assumir a “coragem da alteridade” (Francisco, 2019), em seu esforço de oferecer sentido à vida das pessoas e da realidade como um todo. Essa pluralidade precisa ser reconhecida e acolhida. Para compreender a verdade das

religiões, não é possível negar as suas especificidades. A natureza inesgotável do Mistério é o que torna impossível uma única forma de expressá-lo, mesmo no interior de um sistema religioso.

Assim como a mobilidade humana exige a inculturação como um meio para encontro e convivência das diferenças, a mobilidade humana requer a inreligionação (Queiruga, 1997) que possibilita as diferentes tradições religiosas conviverem num mesmo espaço social. Então é possível colher as riquezas do pluralismo religioso, questionando toda tendência absolutista e exclusivista, e favorecendo as iniciativas que promovem a convivência da pluralidade nas situações inerentes ao processo migratório.

Essa visão, aplicada ao processo migratório, é capaz de construir pontes entre os diferentes ao questionar e indicar caminhos de superação dos sectarismos, dos absolutismos e dos exclusivismos e pensar e propor a vida sob o espectro da aproximação e do diálogo. Trata-se de processos comunicativos que, mais do que propriamente um encontro de religiões, são capazes de efetivar um encontro de culturas. Tais processos, em geral, se bem estabelecidos e desenvolvidos, são molas propulsoras de respeito, acolhimento, promoção, proteção e integração dos seres humanos ao realçar mecanismos de humanização que levem em conta a dignidade da pessoa humana, seja de qual origem ou teritorialidade ela for (Ribeiro, Negro, 2022, p. 84).

3.1 Desafios do mundo religioso plural para a mobilidade humana

A visão pluralista favorece a paz. O absolutismo geralmente leva à violência em forma de perseguição religiosa. Apenas no Iraque, a população cristã que atingia 1,5 milhões de pessoas em 2003, atualmente não passa de 300 mil. A incidência de crenças e sentimentos religiosos que desencadeiam conflitos e esforços para impedir que as pessoas pratiquem sua religião é um dos propulsores da migração nos séculos XX e XXI. O Oriente Médio e o Norte da África são áreas consideradas as mais intolerantes. Há algum tempo, na Europa, aumentam níveis de intolerância contra pessoas por causa da religião, em especial contra os muçulmanos. Um exemplo disso é a proibição ao exercício público da religião, como

a lei que proíbe o uso da burca na França, Bélgica, Suíça, Áustria e Holanda; na Rússia, muçulmanos e Testemunhas de Jeová são considerados extremistas. Na Europa, apesar da heterogeneidade das abordagens dos diferentes países, em geral, a afiliação religiosa constitui um fator de desconfiança, sobretudo em relação aos afiliados a religiões não-cristãs (Berger, Davie, Fokas, 2010).

O absolutismo, presente em posturas fundamentalistas e exclusivistas na interpretação das doutrinas e dos textos sagrados das religiões, promovem atitudes de intolerância, discriminação e preconceitos. Grupos religiosos tradicionais e novos movimentos religiosos concorrem de forma agressiva na conquista do espaço social. O fundamentalismo se insere no coração da modernidade, tanto como “resultado desta modernidade crítica, secularizada, individualizante e pluralizada”, ou como “uma reação à modernidade ocidental, liberal e tecnocrática” (Panasiewicz, 2010, p. 2).

A visão pluralista estimula um repensar da vigência de uma determinada compreensão da realidade, deste mundo e do além, para superar o próprio círculo religioso, e se opõe ao fundamentalismo exclusivista na compreensão da realidade humana e do mistério divino, que estão na raiz da violência religiosa também no mundo das migrações. A questão é histórica. No século XVI, puritanos britânicos, huguenotes franceses, menonitas holandeses e europeus Judeus, migraram para escapar de repressões; na Segunda Guerra Mundial, judeus precisaram fugir dos países de origem para poderem sobreviver; em 1961, a China tentou adquirir o controle da região, causando a diáspora tibetana para o Nepal; por cerca de 150 anos, comunidades de fé *bahá'ís* foram perseguidas no Irã devido à sua religião, e hoje são uma das minorias religiosas mais perseguidas do mundo (Ullah, Huque, Kathy, 2022, p. 13). Urge superar toda ideia ou atitude religiosa que promova a violência. Pois,

a violência é a negação de toda a religiosidade autêntica... Devemos denunciar as violações contra a dignidade humana e contra os direitos humanos, trazer à luz do dia as tentativas de justificar toda a forma de ódio em nome da religião e condená-las como falsificação idólatra de Deus (Francisco, 2017).

Isso implica em fortalecer as relações entre religião e mobilidade humana. Para termos paz no mundo, e particularmente no contexto da mobilidade humana, urge trabalhar não apenas as culturas dos povos, mas também as suas religiões. É preciso identificar quando, onde e porque pode haver um vínculo entre violência e sagrado contra os processos de paz. Então é urgente rever as doutrinas, as estruturas e as práticas religiosas, reconstruindo os sistemas de fé como caminhos para a paz. É nesse horizonte que se legitimam os esforços pelo “desenvolvimento dos povos”, e as religiões têm um importante papel a cumprir nessa tarefa, como propõe o Papa Francisco:

Educar para a abertura respeitosa e o diálogo sincero com o outro, reconhecendo os seus direitos e liberdades fundamentais, especialmente a religiosa, constitui o melhor caminho para construir *juntos* o futuro, para ser *construtores de civilização*. Porque a única alternativa à *civilização do encontro* é a *incivilidade do conflito*; não há outra (Francisco, 2017).

Assim, as religiões tornam-se meios de vivificação do social, vinculando fé e ética nas iniciativas de diálogo e de cooperação que afirmam a fraternidade universal. A visão estreita, fundamentalista exclusivista dificulta essas iniciativas. É preciso entender como as religiões são meios de interação e cooperação entre pessoas, povos e países, e quando podem ser também meios de tensões, conflitos e divisão. Tal fato precisa ser compreendido mais no âmbito das práticas do que das doutrinas. São nas vivências concretas da sua fé que as pessoas criam imagens e comportamentos sociais que podem favorecer a convivência ou dificultá-la. As organizações religiosas têm uma particular responsabilidade nisso. De um lado, elas oferecem apoio e recursos para os recém-chegados num país. Por outro lado, podem colaborar com os governos e influenciar na opinião pública para a tomada de decisões e de políticas que resolvem questões contenciosas (Ullah, Huque, Kathy, 2022, p. 8). Elas mesmas precisam ser espaços de encontro das diferenças, alargando suas fronteiras simbólicas para incluir em seu interior aspectos da realidade que são considerados conciliáveis com sua

identidade, produzindo, eventualmente, uma maior diversificação interna. E, então, a pluralidade religiosa, harmonicamente integrando as diferenças, pode ser exemplo para a convivência da pluralidade sociocultural que se manifesta na mobilidade humana.

4 A identidade religiosa plural

No movimento da história toda pessoa crente se entende peregrina por entre as sendas das diferentes propostas de sentido que compõe o universo religioso plural (Hervieu-Legger, 1999). E a pluralidade de sentido não se expressa apenas nos sistemas religiosos e no mundo, mas também no indivíduo. Há quem alargue o horizonte semântico de suas noções religiosas no intento de dirimir conflitos e tensões com outras tradições de fé, não obstante o risco de fluidez das convicções. E há quem consegue fazer esse alargamento como uma forma de aprofundar as próprias convicções através do diálogo com a religião do outro. Uma atitude mais complexa é a de quem se sente livre para ultrapassar as fronteiras da própria tradição religiosa, refazendo suas crenças e práticas com elementos colhidos do contexto religioso plural. Desenvolvem uma “fé sincrética” (Ligório Soares, 2003), num hibridismo de ideias e práticas religiosas. E, assim, para muitos pode acontecer também a “múltipla pertença” (Barros, 2010), fenômeno complexo que gera conflitos teológicos e pastorais. As hierarquias das comunidades religiosas o julgam uma degradação da identidade de fé. O problema se verifica quando o sincretismo e a múltipla pertença causam amputação e atrofiamento das convicções a ponto de tornarem-nas fluídas e descaracterizadas; ou quando as convicções não passam de mera bricolagem hermenêutica, que produz uma pseudo crença. Nesses casos, o sincretismo expressa um subjetivismo religioso enraizado no relativismo e no indiferentismo.

Isso, porém, não é toda a verdade do sincretismo. É preciso explorar a sua positividade na formação de uma identidade religiosa que se entende plural (Ferretti, 1995; Ligório Soares, 2007, p. 113-135; Barros, 2007, p. 41-60). Como afirmam diversas correntes do pensamento atual, a realidade do pluralismo não é apenas institucional, pois ele está dentro de cada pessoa, como uma realidade cognitiva. E isso se faz compreendendo uma

experiência na qual a fome religiosa não se sacia com uma única qualidade de alimento. Todo pão é alimento, mas não para todos os momentos que temos fome. Assim, a identidade religiosa plural, que tem o sincretismo e a múltipla pertença como um meio de sua configuração, não implica necessariamente em prejuízo da fidelidade ao original da própria tradição de fé, mas enriquecimento desta com elementos de outra tradição. E tal pode ser exigência da própria fé que, para essas pessoas, é entendida de forma plural e, por isso, não se expressa unicamente com categorias ou práticas de um só sistema religioso. Paul Knitter, praticando diariamente a meditação na forma de *zazen*, testemunha:

Graças a esse estudo, às conversações e à prática, percebi que dentro de mim se estava abrindo – às vezes, explodindo – um diálogo de descoberta e de inteligência (*insight*) teológico. Foram experiências pessoais e *insights* que sacudiram e depois reorganizaram minhas perspectivas teológicas: quando percebi que, talvez, a afirmação hinduísta do não-dualismo entre *brahma* e *atma* não era simplesmente uma analogia, mas, talvez, uma expressão mais coerente do que Rahner estava tratando articular com suas noções do existencial sobrenatural; ou quando percebi que a experiência budista de *anatta* (não si mesmo), tal como a compreendi e senti, permitiu-me compreender e, acho, viver melhor a declaração de Paulo: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Cl 2,20) (Knitter, 2020, p. 27).

Não se trata de cada crente construir individualisticamente o seu próprio credo. O que se observa são tentativas de reconstruí-lo, considerando as aberturas que ele possibilita para a sua vivência concreta da própria fé. Nesse caso, não há abandono da tradição, e a reconstrução que provoca pode ser uma contribuição para as doutrinas oficiais colherem formas novas do ser e do agir da própria instituição religiosa.

5 A mobilidade humana no contexto do pluralismo religioso

Como visto, a mobilidade humana no mundo global intensifica a pluralidade das formas de crer. O transnacionalismo é também religioso, as crenças não têm fronteiras. O fenômeno das migrações pode ser compreendido do ponto de vista sociológico, político e econômico. Mas a compreensão do pluralismo religioso exige uma leitura também teológica. A questão que emerge é: se a pluralidade é condição sociológica de toda religião, que se forma a partir das várias tradições de que é tributária, não seria condição também da vivência religiosa de seus membros? Se a religião possui uma justificativa teológica de seu credo, e esse é formado sincreticamente, abre-se caminhos para uma teologia da vivência sincrética da fé.² E assim, há positivities a serem reconhecidas no sincretismo. O Papa João Paulo II, em discurso aos bispos do Brasil em visita *ad limina* afirmou que a Igreja “sente-se no dever de afirmar que o sincretismo é danoso quando compromete a verdade do rito cristão e a expressão da fé, em detrimento de uma autêntica evangelização” (*apud* Ligório Soares, 2007, p. 128). Interpretando o discurso do pontífice, Soares vê na expressão *quando* “uma margem de diálogo para deduzir que, se o sincretismo não comprometer a verdade do rito, etc., ele será bem-vindo” (2007, p. 128).

O fato é que a “autêntica evangelização” se dá pela inculturação que encarna o Evangelho na vida dos povos. E no seio das culturas estão também ideias e comportamentos religiosos, que podem servir de veículo de transmissão do Evangelho e gramática de sua tradução para os contextos socioculturais. Estudiosos propõem a substituição do conceito sincretismo por inculturação, pensando superar o sentido pejorativo que ele possui. Tal não nos parece útil, nem necessário. Pois “nenhuma inculturação verdadeira é possível sem alguma forma de sincretismo, isto é, sem a integração de símbolos e significados” (Starkloff, 1994, p. 274-294). Isso é mais do que o Vaticano II fala como “purificar” e “elevar” os valores culturais e religiosos dos outros, considerados como “preparação do evangelho”. Esses termos expressam tendências a compreender

² Observe-se que isso é diferente da vivência de uma possível “fé sincrética”.

a fé cristã como limpa, pura e de alto nível, sendo as demais o contrário: como máculas, de baixo nível e apenas propedêuticas da fé cristã. Temos aqui uma contrariedade do ensino conciliar que em outro momento orienta fiéis católicos para que “reconheçam, conservem e façam progredir os bens espirituais, morais e os valores socioculturais que nelas se encontram” (NA, 2). É preciso cuidar para que isso não dê margem a um camuflado intento de cancelar as crenças religiosas que estão no seio das culturas, o que significaria eliminar a possibilidade de nelas o evangelho ser acolhido.

Compreender, acolher e assistir os migrantes em nosso tempo, entendendo as razões do fenômeno da mobilidade humana exige o entendimento das implicações desse fenômeno no pluralismo religioso atual. Ambos estão intrinsicamente conectados, se influenciam mutuamente. A mobilidade humana pluraliza estilos de vida, culturas, cosmovisões e pluraliza também horizontes de Sentido Último. O pluralismo sociocultural e religioso é inerente à mobilidade humana. E assim como a mobilidade humana reconfigura a identidade social de quem migra, reconfigura também o seu credo. O “princípio pluralista” se expressa em todas as dimensões da vida da pessoa migrante. Religiosamente falando, não apenas o seu contexto é plural, mas a própria identidade religiosa se faz plural, no sentido de que se expressa por diferentes modos.

O critério para validar essa experiência é verificar se possibilita às pessoas crentes uma qualificação socio-espiritual, que alarga o caminho em direção à Plenitude. Então, teologicamente, aí pode ser identificada a ação divina e seus desígnios. Para isso, é fundamental compreender as “interfaces da revelação” (Ligório Soares, 2003) que, como processo histórico, tem etapas e formas distintas para cada tempo, contexto e indivíduo. É o Deus de amor (1Jo 4,8) que se revela, e o amor tem uma criatividade inesgotável. O que alguém pode julgar como imperfeição, ambiguidade ou contradição na compreensão e vivência da fé, para outras pessoas pode ser a melhor forma de compreender o Deus Amor, sentir-se amadas por Ele e, por isso, fortalecidas em seu ato de amar.

O desafio que daqui emerge para o mundo da mobilidade humana é possibilitar um aprendizado e enriquecimento mútuo pelo intercâmbio de experiências e de elementos que se expressam no contexto religioso plural. A mobilidade humana que acontece conectada a esse contexto, oferece possibilidades para uma espiritualidade macro ecumênica que fecunda o mundo de novas possibilidades para a convivência na paz, na justiça, na fraternidade universal. Como propõe o Papa Francisco, um mundo no qual todos sejam *fratelli tutti*.

Conclusão

O atual fenômeno da globalização contribui para a diluição dos limites entre o nacional e o internacional, a passagem do internacional para o transnacional, a diminuição das distâncias geográficas. E, com isso, intensifica-se o contato entre os povos, com suas culturas e suas religiões. O desafio é fazer com que tal contato seja receptivo e amistoso. Para tanto, requer-se a superação de tendências absolutistas, fundamentalistas, exclusivistas. O mundo da mobilidade humana exige capacidade de interação, acolhida mútua, cooperação. E as religiões têm um importante papel para isso. Elas podem contribuir para que a sociedade globalizada supere a busca por hegemonias políticas, culturais e religiosas que geram violências, injustiças e rejeição do outro. São violências diretas, físicas e também estruturais e culturais, como o racismo, o machismo, a homofobia, a fome, a intolerância religiosa, as desigualdades socioeconômicas, etc. As religiões podem ajudar na superação desses problemas mostrando que há uma interdependência entre os povos, e as relações interculturais e inter-religiosas contribuem para a fraternidade universal. Isso propõe um novo estilo de globalização, com a inclusão de todas as pessoas e todos os povos “na única família humana, fundada na solidariedade e nos valores fundamentais da justiça e da paz” (CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 2013, n. 37). Assim, mobilidade humana e pluralismo religioso concorrem para o reconhecimento de que sendo raça humana uma única família, é preciso trabalhar em conjunto para a comunhão, o que é muito mais do que simplesmente viver neste planeta, é preciso

saber conviver. Aí estão os desafios e também as possibilidades para integrar mobilidade humana e pluralismo religioso em nosso tempo.

Referências bibliográficas

AMALADOSS, Michael. Quelqu'un peut-il être hindou-chrétien? *Chémins de Dialogue*, v. 9, p. 151-162, 1997.

BARROS, Marcelo. Múltipla pertença, o pluralismo vindouro. In: TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (Orgs.). *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 41-60.

BERGER, Peter; DAVIE, Grace; FOKAS, Effies. *América religiosa, Europa Laica? Perché il secolarismo europeo è l'eccezione*. Bologna: Il Mulino, 2010.

BERGER, Peter; ZIJDERVELD, Anton. *Elogio del dubbio. Come avere convinzioni senza diventare fanatici*. Bologna: Il Mulino, 2011.

BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes, 1982.

BRETELL, Caroline B. *Anthropology and Migration: Essays on Transnationalism, Ethnicity, and Identity*. Lanham: Altamira Press, 2003.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Declaração Nostra aetate*. 1965.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Educating to Intercultural Dialogue*. In: *Catholic Schools Living in Harmony for a Civilization of Love*, 2013. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20131028_dialogo-interculturale_en.html>. Acesso em: 28.03.2023.

FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FRANCISCO. *Discurso no encontro inter-religioso em Abu Dhabi*. 4 de fevereiro de 2019. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190204_emiratarabi-incontrointerreligioso.html>. Acesso em: 28.03.2023.

FRANCISCO. *Discurso aos participantes na Conferência internacional em prol da paz*. Cairo, 2017. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/>

francesco/pt/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html < http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html > . Acesso em: 10.10.2022.

GEFFRÉ, Claude. *Profession Théologien*. Paris: Albin Michel, 1999.

HERVIEU-LEGER, Danielle. *Le Pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.

IHU Online. Vattimo e a necessidade de nos libertarmos da verdade como 'última idolatria'. Entrevista especial com Thomas Guarino. 29/09/2013. Disponível em: < <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/524166-vattimo-e-a-necessidade-de-nos-libertamos-da-verdade-como-ultima-idolatria> > . Acesso em: 03.08.2022.

KNITTER, Paul F. *Jesus e os outros nomes. Missão cristã e responsabilidade global*. São Bernardo do Campo: Nhaduti Editora, 2010.

LEVITT, Peggy. *Between God, Ethnicity, and Country: an Approach to the Study of Transnational Religion*. Princeton: Princeton University, 2001.

_____. DEHESA, Rafael de la. Transnational Migration and the Redefinition of the State: Variations and Explanations. *Ethnic and Racial Studies*, v. 26, n. 4, 2003, p. 587-611.

LIGÓRIO SOARES, Afonso. *As Interfaces da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. Valor teológico do sincretismo numa perspectiva pluralista. In: TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 113-135.

MARINUCCI, Roberto. A migração dos deuses. As migrações internacionais e a questão religiosa contemporânea. In: PEREIRA, Glória Maria Santiago; SOUZA PEREIRA, José de Ribamar (Orgs.). *Migração e globalização. Um olhar interdisciplinar*. Curitiba: CRV, 2012, p. 189-207.

MARGOLIS, Maxine L. Transnationalism and Popular Culture: the Case of Brazilian Immigrants in the United-States. In: *Journal of Popular Culture*, n. 29, v. 1, 1995, p. 29-41.

PACE, Enzo. *L'Islam in Europa: modelli di integrazione*. Roma: Carocci, 2004.

PANASIEWICZ, Roberlei. Fundamentalismo religioso: história e presença no cristianismo. *Ensino Religioso*, 2010. Disponível em: < http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos/8fundamentalismo.pdf > . Acesso em: 10.10.2022.

PRENCIPE, Lorenzo. A religião dos migrantes: entre os retrocessos segregacionistas e as possibilidades de nova coesão social. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura*, v. 8, n. 37, p. 5-32, 2012.

QUEIRUGA, Andrés Torres. O diálogo das Religiões. São Paulo: Paulus, 1997.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira; NEGRO, Felipe de Moraes. Migração, diversidade religiosa e princípio pluralista: o conceito de inreligiosa de Andrés Torres Queiruga e a dramaticidade das experiências de migração. *Fronteiras*, v. 5, n. 1, p. 66-86, 2022. Disponível em: <<https://www1.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/2070/1948>>. Acesso em: 07.10.2022.

SAUNDERS, Jennifer B.; SYNDER, Susanna; FIDDIAN-QASMIYEH, Elena. Introduction: Articulating Intersections at the Global Crossroads of Religion and Migration. In: SAUNDERS, Jennifer B. et al. (Eds.), *Intersections of Religion and Migration*, 2016, p. 1-43. Disponível em: <https://link.springer.com/chapter/10.1057/978-1-137-58629-2_1>. Acesso em: 07.10.2022.

SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação: estrutura e conteúdos*. São Paulo: Loyola, 1992.

STANELY, John. Conceptualizing Temporary Economic Migration to Kuwait. An Analysis of Migrant Churches Based on Migrant Social Location, *Mission Studies*, v. 32, n. 2, p. 234-249, 2015.

_____. Transnational Ties of Indian Churches in the Arabian Gulf: Kerala Pentecostal Churches in Kuwait. In: TIRA, Sadiri; YAMAMORI, Tetsunao (Eds.). *Scattered and Gathered*. Oxford: Regnum Publications, 2016.

STARKLOFF, Carl, F. Intercultural and cultural systems. *Theological Studies*, v. 55, p. 274-294, 1994.

TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (Orgs.). *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2012.

ULLAH, Akm Ahsan; HUQUE, Ahmed Shafiqul; KATHY, Arju Afrin. Religion in the Age of Migration. *Politics, Religion & Ideology*, n. 23, 2022. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/10.1080/21567689.2022.2057476?scroll=top&needAccess=true&role=tab>>. Acesso em: 07.10.2022.

VERTOVEC, Steven. "Religion and Diaspora. Paper presented at the Conference on 'New landscapes of religion in the West'". Oxford: School of Geography and the Environment, University of Oxford, 2000, 27-29.

12



DINAMISMO, MOBILIDADE E JUVENTUDES

Rosemary Fernandes da Costa

Introdução

O tema da migração nos coloca frente a frente com uma grande crise humanitária. As causas desta emergência são quase sempre frutos de uma decisão involuntária e vêm sendo largamente analisadas na bibliografia voltada a este tema. Entre tantas causas, podemos citar as altas taxas de desemprego e subemprego, o trabalho escravo, a privação da liberdade individual, o crescimento da violência, a exclusão do próprio território nacional, a ausência dos mínimos direitos para a vida digna, o aumento da população de vulneráveis, fragilizados pelos preconceitos e violências dirigidos às suas etnias, gêneros, religiões. Contudo, também nos cabe o discernimento ético para as respostas que vêm sendo oferecidas ou impostas a essa condição em sua complexidade. A perspectiva da hospitalidade, do acolhimento, do resgate da humanidade comprometida, seriam algumas das respostas éticas possíveis. Mas, infelizmente, os grandes fluxos migratórios vêm recebendo tratamentos antagônicos a qualquer resposta minimamente moral.

Em nossa reflexão vamos nos deter a olhar esse fenômeno mediado por duas dimensões: as relações de alteridade e a busca por uma cidadania do mundo. Para tanto, trabalharemos em quatro etapas. Na primeira, nosso foco serão as relações intersubjetivas,

o que as constitui e como podemos observar as relações de alteridade, suas reações, temores e estratégias. Na segunda etapa, nos dedicaremos ao tema da fronteira, ainda no campo inter-relacional, observando o que caracteriza a fronteira como condição de identidade e pertença, mas também como fenômeno gestado pelo processo de globalização. Na terceira etapa, nosso foco será um campo vivencial. Dirigiremos nosso olhar epistemológico para as juventudes em suas muitas intersecções e elaboração das identidades múltiplas. Neste estágio, deparamo-nos com algumas das estratégias construídas neste campo inter-relacional, plural, desafiador, mas não paralisante de ações de cidadania. Na última etapa, procuraremos apontar para possibilidades sociais, econômicas, políticas, a fim de repensarmos os conceitos de fronteira na direção de uma cosmovisão que nos inspira e convida a resgatar as intersubjetividades e interdependências que constitui humanos e não humanos, com a dimensão do Bem Viver dos povos originários.

1 As relações intersubjetivas: temores e possibilidades

Falar de migração é falar em mobilidades. É constante tratarmos o tema dentro do campo da mobilidade geográfica, territorial, mas aqui vamos pensar em outras dimensões da mobilidade, como a mobilidade de valores, de atitudes, de comportamentos; a mobilidade de visões de mundo, de sistemas socioeconômicos; a mobilidade política; a mobilidade religiosa; a mobilidade na dimensão afetiva e sexual. Nos fluxos migratórios muitas destas dimensões interagem entre si, o que nos faz perceber que estão em uma dinâmica de intersecção. Confirmamos aqui a análise de Fabio Baggio:

Estas questões são informadas pelo gênero, raça, etnia, classe, religião, sexualidade e nacionalidade dos migrantes – que aqui entendemos como interseccionalidades, o que significa que a identificação das pessoas e do grupo em relação aos seus eixos de diferenças não deve ser entendida como separada, mas como mutuamente constitutiva (2022, p. 11).

Enfim, nesta reflexão inicial, vamos considerar um conceito que foi construído e defendido como fundamental desde o início da modernidade e que, nestes novos tempos, precisa receber nova compreensão e, com isso, nova metodologia de análise. Estamos falando do conceito de subjetividade, de identidade pessoal.

O princípio da subjetividade, ou seja, o sujeito humano como medida de todas as coisas, foi referência para todo o paradigma da modernidade. A compreensão de sujeito autônomo, com capacidade para controlar o mundo e todas as coisas foi determinante para alguns dos muitos avanços deste paradigma como, por exemplo, o avanço tecnológico e científico. No entanto, esse mesmo sujeito se deu conta de sua incompletude, de que a racionalidade instrumental não pode ser a única forma de conhecimento e de ordenação da natureza. Percebeu que as relações interpessoais viviam em segundo plano e, assim também, as emoções, os afetos, as relações sociais, a sexualidade, a espiritualidade, a arte.

Não obstante essas constatações, a centralidade deste modelo de subjetividade ainda não se esgotou. Mesmo em trânsito, permanecemos arraigados a essa compreensão, principalmente quando se trata das relações interpessoais e da apologia das identidades como particulares e únicas. Ou seja, a autonomia do sujeito se vê desafiada pelo aspecto dos diálogos entre pessoas, cosmovisões, compreensões políticas, econômicas, de gênero, de religião. Para onde o sujeito olha, vai encontrar com outra subjetividade, com a alteridade, que demanda diálogo, revisão, desconstrução e novas construções de si mesmo e de suas certezas e crenças que fundamentavam sua identidade.

Pensem sobre as muitas dinâmicas dialógicas em seus caminhos de atração e, também, de temor. Depois de mais de 500 anos enraizando a ideia de sujeito – mesmo que conscientes de que somos sujeitos em construção, com questões pessoais provenientes dos contextos culturais, psicológicos, socioeconômicos, com memórias e enraizamentos ancestrais –, é bastante complexo o caminho para uma nova compreensão de subjetividade, agora em dialogia permanente, aberta a novas construções pessoais e coletivas.

Estamos diante, portanto, de uma convocação de nosso tempo, uma convocação que vem de dentro da própria condição de vida, que é uma condição relacional. Não somos independentes, autônomos ou absolutos, ao contrário, somos interdependentes, inter-relacionais, dinâmicos e complexos. Muitos autores contemporâneos nos ajudam a compreender esse processo. Um deles é Boaventura de Sousa Santos, ao nos dizer que há uma passagem do sujeito único e soberano, àquele que estabelece uma rede de relações, onde se combinam várias subjetividades (1997, p. 107).

O sociólogo Scott Lash considera que, nesta etapa, entram em cena muitas formas de diálogo e trocas, por exemplo, os diálogos entre teoria e prática, os diálogos sobre espaço e território, sobre identidade e pertença. Trocas que nos chamam ao dinamismo de uma modernidade que se constitui como reflexiva, que envolve a interação constante e ações que vão para além das estruturas, configurando um movimento de desconstrução e novas reconstruções significativas (1997, p. 148). Nestas relações estão fortemente presentes os significados simbólicos e as culturas particulares que percebem originalidades, mas, também, intersecções, ou seja, significados compartilhados.

E quem são os sujeitos principais de tantas trocas senão as próprias pessoas gestando uma democracia dialógica, a partir das experiências comuns e dos significados comunicados e construídos em conjunto? Esse processo afeta os olhares absolutos de muitas ciências. Afinal, como passar do pensamento absoluto a novas construções? Como realizar a passagem da subjetividade para a dinâmica das intersubjetividades entre pessoa e ambiente, entre diversas linguagens, entre diversas visões de mundo, entre culturas e antropologias?

Nos deparamos com um caminho sem volta, pois passamos da ideia de sujeito autônomo, como mônada isolada, a uma perspectiva de abertura, resultado da imbricada inter-relação sistêmica e abrangente. Contudo, ainda nos percebemos despreparados – com temores, incertezas –, ante de uma mudança que desconstrói o conceito de subjetividade absoluta tão bem enraizado.

2 Fronteiras identitárias e novos destinos

Para nos ajudar com esta reflexão sobre a ética das relações, trazemos o filósofo e sociólogo Zygmunt Bauman para esta reflexão. A partir do pensamento de Emmanuel Levinas, Bauman (1997) considera que, na passagem da forma gramatical do 'eu' para o 'nós', a realidade precede a consciência. Vejamos melhor essa afirmação. Levinas explica que a concepção de eu é imaginária, ele usa o termo 'caricatura da moralidade', pois o que nos constitui como pessoas é justamente a relação com o diferente. É a relação face a face que nos torna humanos e éticos. Contudo, o que nos surpreende é que quando o 'tu' chega, ele nos atinge e precisamos reagir ao que chega em nosso ser. Nossa reação é de estranhamento, pois eis que chega alguém que é 'estrangeiro' à nossa autopercepção. Podemos, então, repousar sobre esse momento, investigar o que está acontecendo, nos perguntar sobre a diferença e como ela nos atinge, que pode ser com uma emoção de afinidade ou de rejeição (1997, p. 59).

Ainda percorrendo a reflexão de Bauman, ele indica que essa experiência é, portanto, de assimetria, de não reciprocidade, de não igual. E, por isso mesmo, o encontro com a alteridade é um evento que demanda moralidade, discernimento ético e atitudes que dialogam com essa assimetria radical. O que tínhamos antes desse encontro revolucionário? Tínhamos certezas identitárias, crenças consolidadas. Agora nossas certezas começam a viver um processo de avaliação e, talvez, de revisão. A relação com a alteridade nos tira da acomodação, das situações de conforto e demandam movimento irreversível (1997, p. 60-61).

O que encontramos em toda essa dinâmica inter-relacional é, portanto, marcado pela mudança de paradigma e pela forma como estamos reagindo a esta nova autocompreensão. A passagem do 'eu soberano' ao 'nós constitutivo' reclama não apenas uma antropologia integral, mas também atitudes morais e responsabilidade comunitária.

A sociedade moderna se especializou na construção da individualidade absoluta. Para tanto, não apenas procurou dar solidez a essa autocompreensão, como desenvolveu vários mecanismos de distanciamento entre os ditos 'indivíduos'. Manter

o distanciamento, mesmo que sendo imaginário, é forma eficaz de preservar esta concepção de pessoa. Cria entre os indivíduos o espaço necessário para que as perguntas sobre as relações de alteridade e responsabilidades comunitárias fiquem a cargo de uma terceira pessoa, que pode ser o Estado, as Igrejas, as escolas, ou outras instituições sociais.

Entremos um pouco mais nessa dinâmica. A compreensão de individualidades fechadas, isoladas, absolutas também demanda atitudes morais, contudo, ao manter a distância, se preserva o campo das relações interpessoais que, como sabemos, podem causar temor, ameaça ao 'eu' já consolidado. Mas, para que a sociedade prossiga na sua convivência, são necessárias convenções morais, leis que preservem os conflitos e garantam direitos e deveres. Essas leis são constituídas de forma externa, é o que chamamos de heterônomas. Nessa perspectiva, não há necessidade de diálogo entre o eu e o outro, já que, ao convocarmos a lei externa, ela atua como solução e preserva do risco de colisão, de conflito, e mesmo de revisões (Bauman, 1997, p. 98).

O que seria a possibilidade das relações de alteridade, de construção de diálogo e de intersubjetividades? Seria o campo da proximidade, do diálogo, da intimidade e da busca de alianças provenientes da intersecção de ideias, crenças, expectativas, avaliações. A presença e a proximidade instauram um novo modelo relacional. As emoções presentes desencadeiam o potencial relacional com seus desafios e novas construções. O campo da moralidade reside exatamente nesta dinâmica – é o que conhecemos como autonomia –, e aqui vamos chamar de autonomia intersubjetiva.

Estamos frente a frente com os fluxos migratórios e suas muitas dinâmicas de intersecção. É um fenômeno que nos fala de uma realidade multifacetada. Então, confirmamos que as sensações de estranhamento se fazem presentes e podem até causar inquietação, ou medo de conflitos ou antagonismos. No entanto, aqui desejamos afirmar que somos convidados a ir além dos temores na direção da abertura dialógica. Somos convidados à atitude afirmativa que predispõe a superação de fronteiras e possibilita a construção de estratégias de aproximação e reconhecimento mútuo.

Aldo Skoda, doutor em teologia e diretor do Scalabrini International Migration Institute, em seu artigo – *La iglesia y las migraciones: hacia un nuevo paradigma socio-pastoral* –, aponta a atitude do reconhecimento como passo indispensável para nos relacionarmos com o tema da mobilidade humana. Nesse trabalho, cita Federico Nicoli quanto a esse desafio – “A existência e o reconhecimento de um ‘tu’ em equilíbrio entre o que é universalmente idêntico e o que é único, são os desafios de todo diálogo ou encontro com a diversidade cultural” (Nicoli, 2016, p. 39-64 *apud* Skoda, 2022, p. 40).

Skoda ainda avança nessa reflexão, considerando as muitas dimensões que se entrecruzam para os diálogos com as alteridades:

A existência e a presença do ‘outro’, entendido como diferente por cultura, língua, religião, tradições, são já um fato, e qualquer tentativa de negação, inclusive através da discriminação, exclusão social, o não-reconhecimento de seus direitos, a construção de barreiras físicas, culturais, sociais ou econômicas, ou simplesmente a indiferença, são uma forma de negação virtual destinada, mais cedo ou mais tarde, ao fracasso (2022, p. 40).

A compreensão de intersubjetividades demanda a necessidade de partilha de narrativas, de experiências, de saberes legitimados mutuamente. Ela provoca a alteração do paradigma que nos distanciou e nos confirma a vivência intercomplementar e comunitária. Ao contrário de sentirmos a alteridade como ameaça, sentimos como parte de nós mesmos, como decisiva para nossa constituição e busca de felicidade compartilhada.

Estamos dentro de uma sociedade em processo de globalização, e este é um marco fundamental para compreendermos a temática das fronteiras e os fluxos migratórios. Uma das grandes referências neste tema é o geógrafo Milton Santos ao estudá-lo sobre o viés da globalização como fábula e como perversidade. A globalização percebida como fábula cria um imaginário de inclusão que, no entanto, produz fronteiras físicas e virtuais que demarcam ideologias, planejamentos sociais, econômicos e políticos. Fronteiras que determinam quem é incluído no processo de globalização e quem

não apenas é excluído, mas é eliminado de todo o sistema. Ao produzir uma retórica de globalização, esse sistema invisibiliza as exclusões e fortalece as fronteiras como demarcações necessárias para o desenvolvimento.

Infelizmente, esse processo foi muito além da validação das fronteiras, pois ele legitimou o fechamento hermético, o endurecimento, a violência. Ou seja, o novo desafio não é somente das fronteiras, mas de muros totalmente fechados. Cientes dessa retórica que foi construída como legítima e necessária, é importante diagnosticarmos as estratégias de exclusão e agirmos para transpor esses limites impostos, através de novas estratégias na direção da inclusão. Milton Santos nos ajuda a pensar em um ‘mundo comum’.

O geógrafo nos fala da importância de uma agenda com projetos que priorizem o social, com nova hierarquia de valores e investimentos. O foco nas relações interpessoais, nas redes entre movimentos e coletivos, se torna norteador dos encontros e planejamentos. Nessa mesma direção nos deparamos com alternativas comunitárias, com perspectivas criativas para a agricultura, a indústria e todas as frentes de construção cultural e social. A economia pensada como gestão da casa comum, recebe produtos, ideais, possibilidades, provenientes do potencial de cada território, construindo uma grande intersecção cultural e econômica. É uma marcha que rompe com o sistema capitalista e seus tantos processos de exclusão.

Esses são alguns fatores que Milton Santos indica em suas pesquisas publicadas desde 2001, e fundamenta uma gestão a partir dos territórios, mas com a consciência de grande comunidade humana e ambiental.¹

Somente agora a humanidade pode identificar-se como um todo e reconhecer sua unidade, quando faz sua entrada na cena histórica como um bloco. É uma entrada revolucionária,

¹ Indicamos alguns dos muitos pensadores que vêm contribuindo com o desenvolvimento sobre este tema, mas que não nos cabe analisar devido aos limites de nosso artigo. Algumas referências: LATOUCHE, Sergé. *Pequeno Tratado do decrescimento sereno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009; SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010; ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver*. São Paulo: Elefante, 2016; SOLÓN, Pablo (Org.). *Alternativas Sistêmicas*. São Paulo: Elefante, 2019.

graças à interdependência das economias, dos governos, dos lugares. O movimento do mundo revela uma só pulsação, ainda que as condições sejam diversas segundo continentes, países, lugares, valorizados pela sua forma de participação na produção dessa nova história (Santos, 2001, p. 171).

Ainda sobre essa relevante chave, trazemos a contribuição de Gilberto Dias Nunes. Ele nos ajuda a refletir sobre o tema das fronteiras, dos muros e caminha para uma antropologia *na* fronteira, a partir das experiências de pessoas que não se deixam limitar pelos muros materiais ou invisíveis que parecem estar impedindo as migrações. Para o autor, o desafio é “ultrapassar as estruturas existenciais e ideológicas que dificultam a passagem do migrante para seu novo destino” (Nunes, 2022, p. 151).

Enfim, a fronteira é limite e passagem. É lugar de muros existenciais, ideológicos e geográficos. Mas a fronteira é também, lugar do debate sobre a realidade do migrante. Acreditamos que o caminho da acolhida do migrante, passa pela abertura ao diálogo no espaço público, marcado por muitas fronteiras. Entendemos que o diálogo abrirá brechas para olhar a fronteira como um lugar central da reflexão sobre o fenômeno migratório (Nunes, 2022, p. 151).

Observemos o quanto esta concepção revoluciona desencontros, intolerâncias, fronteiras erguidas e fortificadas em tantos campos relacionais. O outro, a outra, não são mais estrangeiros que nos ameaçam, mas guardiões de nosso viver comum. Sim, estará sempre presente a vulnerabilidade, as desconstruções, revisões, contrariedades, mas serão consideradas como parte da dinâmica inter-relacional. A responsabilidade não chega como um mandato ético externo, mas brota da própria relação, pois tem como fonte a reciprocidade da busca da felicidade.

3 Intersubjetividades orientadas para a cidadania do mundo

Avançando um pouco mais em nossa reflexão, vamos olhar para esse campo de construção de narrativas e saberes intersubjetivos.

Nosso olhar, contudo, terá como base metodológica a observação participante na experiência de encontros de juventudes com características bem diversas, com alteridades que nem sempre se entrecruzam e dialogam. O que possuem em comum é a atuação que articula a fé e a política, as espiritualidades e a ética, a abertura para o transcendente e o enraizamento histórico. Apesar de talvez não possuírem visibilidade nas redes sociais editoradas pelas mídias corporativas, os movimentos juvenis crescem, se articulam, emergem, se agregam, por todo o solo latino-americano.²

Juventudes que se encontram na direção da mesma causa, olhando o mesmo horizonte, caminham lado a lado, ombro a ombro, acolhendo as alteridades, legitimando-as e, ao mesmo tempo, orientando metas comuns, metas para o Bem Viver.

Constatamos com isso que, em função das metas comuns, se constroem os espaços e possibilidades dialógicas. As identidades já são percebidas em sua interdependência e complementaridade. Diferenças, diversidades, são acolhidas como originais, legítimas e capazes de criar aproximações, identificações, afinidades e intersecções.

O teólogo Cláudio de Oliveira Ribeiro, em seu denso trabalho sobre o princípio pluralista, sistematiza alguns elementos facilitadores nas experiências dialógicas, de aproximação entre identidades plurais. Estes elementos estão presentes nos encontros de juventudes que participamos e que são campo para nossa reflexão. Claudio Ribeiro nos aponta a criação de espaços de formação religiosa e política que contam com pessoas e grupos de confissões religiosas diversas, pertenças múltiplas, e que, a partir dessa prática, “vão mergulhando cada vez mais no universo plural que a sociedade hoje representa” (2020, p. 25).

² Podemos citar alguns para nossas referências: Pastoral da Juventude, Pastoral Juvenil Latino Americana, Juventude Franciscana, Rede Brasileira de Centros e Institutos de Juventude, Cajueiro: Centro de Formação, Assessoria e Pesquisa em Juventude, Levante Popular da Juventude, Rede Ecumênica de Juventude, Mística e Revolução, Pastoral Luterana Popular, Pastoral de Juventude Estudantil, Pastoral de Juventude do Meio Popular, Movimento de Atingidos por Barragens, Cáritas, Movimento Nacional Fé e Política, Judeus Progressistas, Rede Nacional de Adolescente de Jovens Comunicadores e Comunicadoras, Conselho Nacional da Juventude Evangélica, Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, Asociación de Juventudes Agostino, Rede Conesul de Centros Laicos, Movimento de Juventudes e Espiritualidade Libertadora.

A partir dessas experiências, aprendem a escuta profunda das narrativas pessoais e grupais e, com isso, aprendem também o silêncio, a pausa, o tempo da espera, do deixar 'decantar' as narrativas em toda a sua complexidade. Não cabem pautas pré-concebidas ou respostas rápidas, pois o tempo da espera é o tempo necessário para o acolhimento do novo. No entanto, o diálogo é também firmado nas identidades, pois elas são o lugar epistemológico e de vivência de cada pessoa e de cada grupo. Para tanto, são viabilizados espaços de expressão, de explicitação de crenças e ideias. O autor afirma que "ao conhecer melhor o outro, cada um conhece melhor a si" (Ribeiro, 2020, p. 25).

Percebemos aqui, mais uma vez, a compreensão de intersubjetividade não como uma premissa filosófica, mas como exercício pedagógico, de aproximação, de convivência autêntica.

O princípio ativo é da convivência, pois é assim que a circularidade hermenêutica ganha corpos, falas, gestos, significados, sentidos, caminhos de revisão e de novas construções. O olhar pessoal é convidado a perceber e sentir as afinidades, os pontos em comum, e não fincar estacas nas originalidades, mas, ao encontrá-las, reconhecê-las como identidades legítimas e distintas. Ao responder à questão da identidade, as juventudes percebem que possuem buscas em comum e, também, raízes que se tocam no mais profundo da terra e no mais alto de seus sonhos.

Retornamos ao teólogo Claudio Ribeiro, que nos orienta que as muitas identidades culturais não são retilíneas, estáveis, neutras ou puras:

Há que se considerar sempre as ambivalências identitárias, a dimensão de não-passividade dos atores sociais e as possibilidades de tradução entre os diferentes processos parciais de emancipação, que permitem criar sentido e direcionamentos concretos, ainda que precários, mas concretos (2019, p. 25).

Não podemos deixar de considerar que essa mudança de paradigma ainda está sendo gestada. Portanto, os contextos locais e estruturais ainda estão profundamente demarcados pelo paradigma do racionalismo absoluto, que tem no individualismo uma prática

cotidiana e estruturante, com defesas de espaços de colonialidade e de conceitos privativos das liberdades culturais e relacionais. As juventudes experimentam também esses contextos locais e pessoais, com suas próprias limitações e condicionamentos. É prática e desafio, é vivência que interpela e provoca, é convocação e caminho.

Essa circularidade vivencial é viabilizada por algumas estratégias pedagógicas com, por exemplo, a construção de processos que favoreçam a aproximação: rodas de conversa, grupos de trabalho, painéis interativos. Neste trajeto se tornam fecundas as trocas de significados, de representações, de linguagens, de identidades e pertenças, de visões de mundo.

Consideramos nesta etapa de nossa reflexão a compreensão de cidadania do mundo a partir do pensamento da filósofa espanhola Adela Cortina. Para que caminhemos na busca de alianças entre pessoas, grupos, culturas, é importante que essa busca não seja delimitada por meio de leis impostas, mas pela educação para a liberdade e para a consciência crítica. É um caminho em que a relação entre identidade e pertença é compreendida como comunitária, como interdependência e complementaridade. É o caminho do reconhecimento da dignidade fundamental de todas as pessoas. Portanto, a cidadania é fazer comunitário e não isolado ou individual: somos cidadãos em comunidade (2005, p. 17-28).

Diante dessa compreensão, percebemos que os sentimentos de identidades construídas intersubjetivamente, andam de mãos dadas com a defesa da paz, da justiça, da cidadania plena. É uma compreensão que provoca escuta, integração, consensos.

4 Uma prática que é inspiradora de novos caminhos

Nossa reflexão dialoga com as propostas de muitos pensadores e grupos que atuam junto ao emergente tema da mobilidade humana. O Papa Francisco, desde o início de seu pontificado, vem convocando todos os povos a repensarem as questões quanto às fronteiras, aos territórios, à fraternidade universal. Na sua homilia, por ocasião da visita a Lampedusa, ele proclama um alerta à toda

a humanidade, vale a pena escutarmos um dos trechos de sua profecia:

Quem é o responsável pelo sangue destes irmãos e irmãs? Ninguém! Todos nós respondemos assim: não sou eu, não tenho nada a ver com isso; serão outros, eu não certamente. Mas Deus pergunta a cada um de nós: “Onde está o sangue do teu irmão que clama até Mim?”. Hoje ninguém no mundo se sente responsável por isso; perdemos o sentido da responsabilidade fraterna; caímos na atitude hipócrita do sacerdote e do levita de que falava Jesus na parábola do Bom Samaritano: ao vermos o irmão quase morto na beira da estrada, talvez pensemos “coitado” e prosseguimos o nosso caminho, não é dever nosso; e isto basta para nos tranquilizarmos, para sentirmos a consciência em ordem (Francisco, 2013).

Roberto Marinucci, mestre em Missiologia e pesquisador do CSEM (Centro Scalabriniano de Estudos migratórios), nos oferece um artigo excelente no qual apresenta alguns fundamentos do Papa Francisco para a análise da conjuntura migratória e as respostas possíveis. O Papa nos exorta a fortalecer o sentido de responsabilidade com relação a este fenômeno mundial. É um alerta para assumirmos como nosso o que afeta aos irmãos e irmãs no mundo inteiro. Há uma lógica da globalização que é excludente, que globaliza também o distanciamento, a indiferença, a não corresponsabilidade e, com isso, esse drama só tende a se tornar cada vez mais cruel.

Portanto, não é um tema que nos convoca apenas pontualmente, como questão atual, mas convida a entendermos a prática hostil e cruel que não reconhece as diversidades como legítimas e, portanto, em sua plena dignidade humana. Para esse caminho de discernimento, é fundamental o diálogo interdisciplinar entre as áreas que podem contribuir para que sigamos para teorias que nos enviem a práticas de acolhimento, de reconhecimento, de reconciliação.

As práticas de mobilidade apontam para as virtudes acima, além disso, nos colocam diante de diversidades que podem ser acolhidas de forma mais suave, mas também frente a conflitos de

identidades. Não basta, portanto, nos darmos conta da necessidade do reconhecimento, é fundamental vivermos processos pedagógicos de construção de diálogos pela paz e marcados pela reconciliação com a própria identidade e com as muitas identidades de toda a família humana.

Como apontamos no início dessa reflexão, muitas vezes a construção da própria identidade fica definida como um núcleo fechado e isolado das demais identidades. Na dificuldade de diálogo com as alteridades são muito presentes histórias pessoais que já trazem fronteiras aparentemente consolidadas por memórias ou crenças assimiladas como absolutas. Uma das etapas importantes nos processos dialógicos é nos reconciliarmos com nossas próprias histórias, com memórias de rancores, conflitos, mágoas, incompreensões. De forma até mesmo inconsciente, elas estão presentes e marcam gestos, atitudes, leituras das alteridades como ameaças e não como riquezas e complementaridade.

Seguimos aqui a metodologia apresentada na terceira etapa desta reflexão, que é a observação participante de encontros entre juventudes que temos acompanhado desde os anos 90 e, mais de perto, desde 2014.³ São essas experiências que nos conduzem na direção de apontarmos processos de vivência entre as múltiplas mobilidades presentes em nosso contexto.

Reconhecendo a diversidade como enriquecimento mútuo e uma potência na parceria em projetos comuns, uma das fortes referências presentes nas vivências entre juventudes é a dimensão do encontro. Ao se perceberem afins, ao se olharem em comum + união, ao identificarem projetos de intersecção de credos, gêneros, horizontes éticos e utopias, as juventudes investem nas estruturas dialógicas como seu principal espaço de construção e

³ Acompanho os movimentos de Juventudes desde os anos 90, mas a partir de 2014, essa aproximação se tornou mais intensa e com mais complexidade em termos de diversidade religiosa e de territórios espalhados pelo Brasil na construção e assessoria dos Encontros Nacionais de Juventudes e Espiritualidade Libertadora/ENJEL: uma atividade autogestionada que envolve diversas juventudes e diversas experiências de fé. Ao longo deste processo tem sido possível participar e testemunhar momentos de organização, de mística, de gestão, de avaliação, de trocas intensas e revisões, de busca de metas, de identificação dos limites e novas estratégias comunitárias. Cf. Página da comunidade Espiritualidade Libertadora. Disponível em: <<https://www.espiritualidadelibertadora.org.br/>>. Acesso em: 30.03.2023.

desconstrução, como principal espaço de planejamento, revisões e avaliações constantes.

Vale alertar de que a perspectiva do encontro não é uma metodologia apenas, não se reduz a uma estratégia pedagógica. Ela é um dos princípios ativos no qual se enraíza e é dinamizado o resgate das intersubjetividades e interdependências que constitui a vivência comunitária.

Não se trata de uma compreensão que exclui a diversidade, a originalidade própria de cada etnia, de cada gênero, de cada crença, de cada cultura, mas, ao contrário, é esse lugar próprio que é confirmado e que também encontra parcerias e ressonâncias nos encontros dialógicos.

Esse caminho conduz a outra referência comum, que é a responsabilidade solidária, ou seja, construir redes de apoio e complementaridade a partir da percepção de causas interseccionais, responsáveis uns pelos outros. É importante aqui confirmarmos que, ao reconhecemos a diversidade em sua legitimidade, experimentamos que nada está isolado em uma busca ou defesa solitária. Consiste em nos darmos conta de que as fronteiras construídas por determinados pensamentos e sistemas apenas reforçam a dificuldade de aproximação, de vivências comuns. Enfim, tanto o reconhecimento das alteridades, como suas causas, sonhos, conflitos e superações, pedem uma colaboração mútua.

Por fim, buscando indicarmos uma conclusão para essa reflexão sobre uma realidade que está em pleno trânsito, apontamos uma inspiração que vem sendo resgatada como fonte para revisão, reavaliação e busca de novos caminhos: a sabedoria do Bem Viver⁴. Ao nos abirmos para as perspectivas até aqui apontadas, ouvimos vozes de sabedoria dos povos originários da América Latina. Sua cosmovisão e relação ética com a Terra se tornam fontes e inspiração para nosso novo tempo de viver. É uma sabedoria secular, vivida entre os povos originários, mas despercebida pelas civilizações ocidentais colonizadas.

⁴ Além do excelente texto de Alberto Acosta e do projeto organizado por Pablo Solón, sugeridos na nota 1, apresentamos um trabalho que consideramos fundamental, fruto do diálogo intergeracional no próprio Encontro de Juventudes e Espiritualidade Libertadora. COSTA, Rosemary Fernandes; ROCHA, Felipe. *A mística do Bem Viver. Belo Horizonte: Senso, 2019.*

Os movimentos de juventudes que estão em nosso campo de participação e reflexão, se colocam diante desta inspiração como um conceito ainda em construção. Por isso mesmo, tratamos como inspiração, fundamento e caminho integrador.

Trazemos aqui apenas um viés desse tema tão complexo, que consiste na sua cosmovisão, na qual a vida se dá em redes relacionais, que nos confirmam a escuta comum, a interdependência, a interligação, a dialogia intermitente, as relações de alteridades, os saberes que vêm e vão através da dialogia.

Paulo Freire (1991) nos diz que a educação é um ato político, e o Papa Francisco, em sua encíclica *Fratelli Tutti*, nos exorta a viver o amor como um ato civil.

Isto exige reconhecer que o amor, cheio de pequenos gestos de cuidado mútuo, é também civil e político, manifestando-se em todas as ações que procuram construir um mundo melhor. Por este motivo, o amor expressa-se não só nas relações íntimas e próximas, mas também nas macro relações como relacionamentos sociais, econômicos e políticos (FT, 181).

E aqui, convidamos cada pessoa a assumir a tarefa pedagógica de ser mediadora em todo esse caminho de reelaboração das relações pessoais, comunitárias, políticas, econômicas e ambientais. Como cidadãos do mundo, sentimos e percebemos os conflitos, mas também desejamos assumir atitudes de cidadania comunitária e responsável.

Eduardo Brasileiro, membro da Articulação Brasileira pela Economia de Francisco e Clara nos alerta que “sentir e perceber os conflitos é também assumir uma ética solidária e responsável, de superação e reintegração de posse da mãe Terra, sem aceitação de pessoas.” (2022, p. 201).

Todas essas experiências com as juventudes e com a busca de estratégias de abertura para um novo paradigma relacional, nos confirmam que a vida é uma trama de relações: toda pessoa humana, todo ser vivo está conectado e depende dessa cooperação comunitária para existir. São práticas e saberes que, quando compartilhados, podem conduzir a novas expressões comunitárias

de ser, de existir, de se mover, de construir juntos um mundo onde não haja aceção de pessoas e, muito menos, exclusão.

Considerações finais

Cientes da excelente qualidade de análises e reflexões em muitos artigos que tratam das questões relacionados aos fluxos migratórios, procuramos contribuir com um discernimento que nos ajude a construir caminhos pedagógicos para o diálogo diante das fronteiras entre identidades, povos, territórios, cosmovisões, escolhas, muitas vezes não consideradas em sua riqueza, mas, infelizmente, invalidadas em sua legitimidade e dignidade.

A experiência vivida com os grupos de juventudes aponta para uma mudança de um paradigma centrado em uma subjetividade racional e individualizada. São práticas, vivências, que já instauram um movimento dialógico aberto a novas construções quanto às subjetividades, às fronteiras, às dinâmicas de identidade e de pertença e, principalmente, para uma ética de cuidado e responsabilidade comunitária.

Todo diálogo implica escuta profunda, além de uma revisão de crenças e fundamentos. Mesmo conhecendo os percalços, não há outro caminho. Esse é o único caminho. Diante do tema urgente dos fluxos migratórios, esse dinamismo nos interpela e nos convoca a vivermos uma nova dinâmica relacional. É um caminho talvez não tão simples diante da complexidade das estruturas que nos envolvem, mas, com certeza, um caminho gratificante porque fundante, amoroso, e abraçado pela sabedoria que vem dos ancestrais e da própria sacralidade da Terra que nos abraça como casa comum.

Compartilhar experiências de construção de diálogos profundos e intersubjetivos é também uma experiência de humildade, de aprendizagem, de nos percebermos desejosos de um bem comum que necessita do trabalho coletivo. Não é suficiente o estudo teórico, as análises qualificadas que nos ajudam a realizar bons diagnósticos. É urgente ensaiarmos novas práticas de cidadania. Práticas que nos lancem na dinâmica do face-a-face, da circularidade de narrativas e interpretações, da avaliação de

nossas escolhas e construção de alternativas justas e boas para toda a comunidade humana.

Referências bibliográficas

BAGGIO, Fabio. Acolher, proteger, promover e integrar. In: COUTINHO, Suzana Ramos et al. (Orgs.). *Acolher, proteger, promover, integrar: Desafios da migração às religiões na América Latina*. São Paulo, Editora Recriar, 2022, p. 11-32.

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.

BRASILEIRO, Eduardo; COSTA, Rosemary Fernandes da. O Bem-Viver: caminho para uma mística libertadora. In: GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo (Orgs.). *50 anos de Teologias da Libertação. Memória, revisão, perspectivas e desafios*. São Paulo, Recriar, 2022, p. 189-205.

CORTINA, Adela. *Cidadãos do mundo. Para uma teoria da cidadania*. São Paulo: Loyola, 2005.

COSTA, Rosemary Fernandes; ROHA, Felipe. *A mística do Bem Viver*. Belo Horizonte: Senso, 2019.

FRANCISCO, Santa Missa pelas vítimas dos naufrágios. Vaticano: Editrice, 2013. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/vatican/pt.html>>. Acesso em: 26.09.2022.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*, sobre a fraternidade e a amizade social, 2020.

FREIRE, Paulo. A Educação é um ato político. [Entrevista concedida a] Cadernos de Ciências, n. 24, p. 20-21, jul./ago./set.1991. Disponível em: <<http://www.acervo.paulofreire.org/handle/7891/1357>>. Acesso em: 28.09.2022.

LASH, Scott. A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade. In: BECK, Ulrich (Org.). *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997.

MARINUCCI, Roberto. Papa Francisco e as Migrações - Fundamentos da missão MSCS junto a migrantes e refugiados/as. Texto referente à apresentação do autor no Seminário "O rosto feminino do Carisma Scalabriniano". 2021. Disponível em: <https://www.csem.org.br/wp-content/uploads/2022/07/PT_MARINUCCI_R_Papa-Francisco-e-as-migracoes_2021-1.pdf>. Acesso em: 25.09.2022.

NUNES, Gilberto Dias. O migrante diante das fronteiras ideológicas: suas consequências e a construção de um caminho de superação e acolhida do migrante. In: COUTINHO, Suzana Ramos et al. (Orgs.). *Acolher, proteger, promover, integrar: Desafios da migração às religiões na América Latina*. São Paulo: Editora Recriar, 2022.

RIBEIRO, Claudio Oliveira. Dupla e múltipla pertença religiosa no Brasil. In: RIBEIRO, Claudio Oliveira; TOSTES, Angelica (Orgs.). *Religião, diálogo e múltiplas pertenças*. São Paulo: Annablume, 2019, p. 13-34.

_____. *O Princípio Pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização. Do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SKODA, Aldo. La iglesia y las migraciones: hacia un nuevo paradigma socio-pastoral. In: COUTINHO, Suzana Ramos et al. (Orgs.). *Acolher, proteger, promover, integrar: Desafios da migração às religiões na América Latina*. São Paulo: Editora Recriar, 2022,

PERFIL DAS AUTORAS E DOS AUTORES

Boris Agustin Nef Ulloa. Mestre em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção; Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana; Assistente Doutor no Departamento de Teologia, na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); Docente Permanente no Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCSP; Líder do Grupo de Pesquisa LEPRALISE e Diretor da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da PUCSP.

ORCID: 0000-0001-8011-6916

Bruno Godofredo Glaab. Frei Capuchino. Possui Mestrado em Teologia Bíblica na Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção de São Paulo e Doutorado em Teologia Bíblica na PUC do Rio Grande do Sul. É professor de Teologia Bíblica na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (ESTEF) de Porto Alegre. Atua também na extensão do Curso de Teologia Popular da Estef com assessorias em AT e NT. Atualmente, além de professor e assessor, também é pároco em Canoas – RS.

ORCID: 0000-0003-2778-2930

Claudio de Oliveira Ribeiro. Doutor e mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; realizou pesquisa pós-doutoral em Teologia, na Southern Methodist University (SMU–EUA) e em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica (PUC) de Campinas-SP. Atua na área de assessoria a comunidades eclesiais de base, organismos ecumênicos e movimentos inter-religiosos. É coordenador da Capes para Pós-Graduação Profissional da Área “Ciências da Religião e Teologia”.

ORCID: 0000-0001-8660-4419

Elias Wolff. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Pós-doutor em teologia pela Lutheran School of Theology at Chicago. Atua no Programa de Pós-graduação em Teologia – PUCPR; Líder do Grupo de Pesquisa Teologia, Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso – PUCPR e coordenador do Núcleo Ecumênico e Inter-religioso – PUCPR.

ORCID: 0000-0003-2479-2340

Günter Bayerl Padilha. Brasileiro, Pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), é doutor em teologia na faculdades EST – São Leopoldo (RS); Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); Bacharel em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia pela Universidade Federal de Roraima(UFRR); Bacharel em Teologia pela Faculdade EST. É bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior (CAPES).

ORCID: 0000-0002-7832-0202

Jean Richard Lopes. Mestre em Sagrada Escritura pela Pontifício Instituto Bíblico de Roma; Mestre em Teologia Fundamental pelo Pontifícia Universidade Gregoriana; Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana; possui pós-doutorado em Teologia Bíblica pela Pontifícia PUC SP; é professor de Bíblia no Departamento de Teologia da PUC Minas; Coordenador do Grupo de Trabalho e Pesquisa Bíblica São Jerônimo e coordenador do Grupo de Reflexão Bíblica São Jerônimo (youtube).

ORCID: 0000-0001-5441-9884

Marcelo Camurça. Pesquisador brasileiro com doutorado em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ e com estágio pós-doutoral em Sciences Religieuses na École Pratique des Hautes Études. Atua no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e no Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). É pesquisador e bolsista de produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ).

ORCID: 0000-0003-3399-8527

Marcelo Villa-Forte de Oliveira. Mestre em teologia na Faculdade Batista do Paraná. Doutorando do Programa de Pós-graduação em Teologia na PUCPR.

ORCID: 0000-0003-1469-9898

Marileda Baggio. Religiosa, pertence à Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeo Scalabrinianas. É doutora em teologia pela Universidade Gregoriana de Roma. Atualmente é pesquisadora em migrações e refúgio, espiritualidade e eclesiologia. Assessora e coordenadora da Pastoral educativa da Rede ESI de educação.

ORCID: 0000-0002-4478-7410

Paulo César Nodari. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: PUCRS/Universidade de Tübingen e pós-doutor pela Universidade de Bonn (Alemanha) em Filosofia. Professor na UCS nos cursos de graduação e pós-graduação durante 16 anos.

ORCID: 0000-0003-4123-8683

Paulo Ueti. Teólogo, biblista do Novo Testamento, membro fundador da ABIB – Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica; membro da SBL – Society for Biblical Literature USA, do CEBI – Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos, da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, servindo no Escritório Global da Comunhão Anglicana em Londres, Reino Unido, como assessor teológico para a Anglican Alliance, no departamento de ajuda humanitária, resiliência e advocacy e para a Educação Teológica na Comunhão Anglicana. Consultor para o Programa de Gênero do Conselho Mundial de Igrejas – Just Community for Women and Men.

ORCID: 0000-0001-7141-2617

Roberto Marinucci. Italiano, residente no Brasil. Mestre em missiologia. Diretor da REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana e pesquisador do Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios, CSEM. Brasília – DF, Brasil.

ORCID: 0000-0002-2042-2628

Rosemary Fernandes da Costa. Doutora em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio. Pesquisa em mestrado e doutorado no tema Mistagogia, pela PUC-Rio. Professora da Cultura Religiosa na PUC-Rio. Assessora de comunidades educativas e pastorais. Integra a Coordenação Nacional do MEL (Movimento de Espiritualidades Libertadoras).

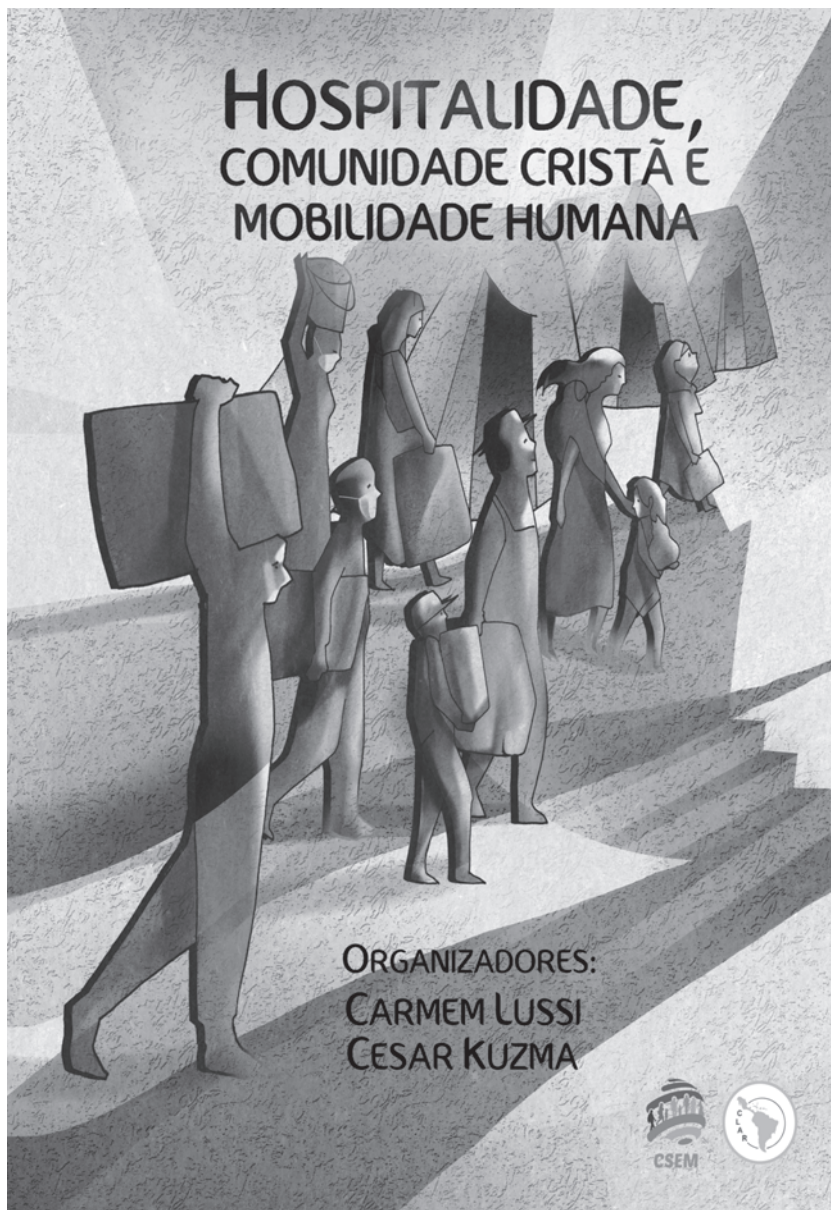
ORCID: 0000-0002-8118-1979

Wellington Barros. Doutor em Ciência da Religião pela PUC de São Paulo e em Teologia pela Urbaniana pelo SIMI/ Roma. Professor de Teologia no Instituto São Paulo de Estudos Superiores – ITESP e Colaborador das Irmãs Missionárias Scalabrinianas.

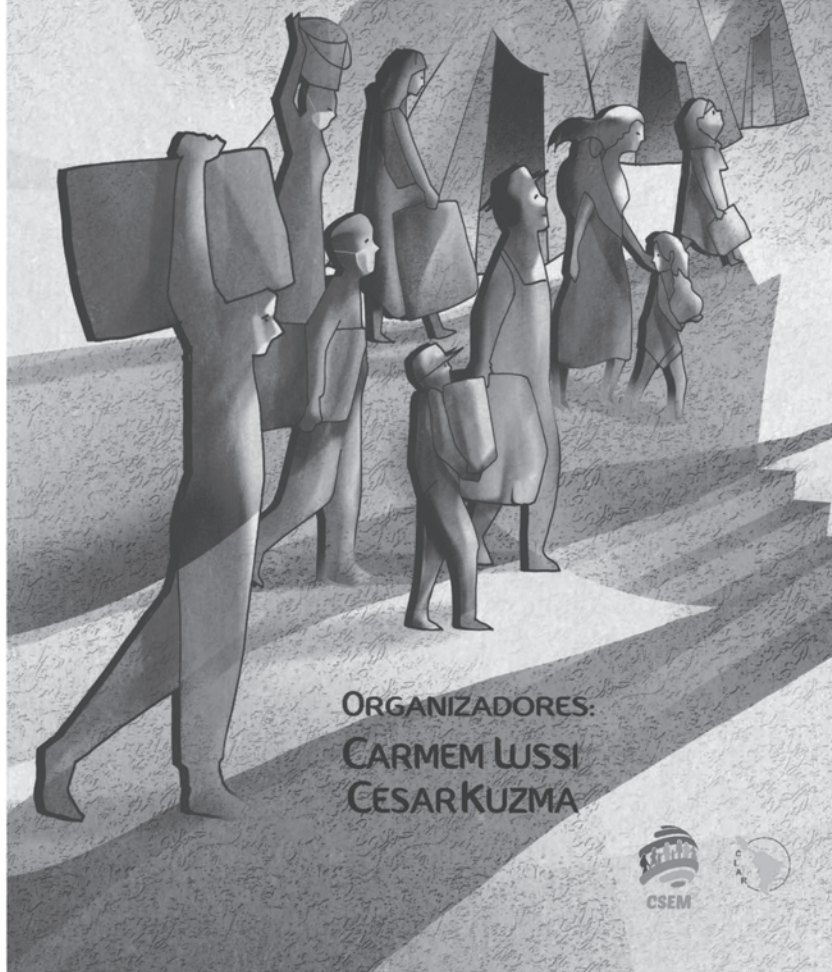
ORCID: 0000-0002-9737-7829

SERIE ECUMENE n. 1:

**Hospitalidade, comunidade cristã e
mobilidade humana**



HOSPITALIDAD, COMUNIDAD CRISTIANA Y MOVILIDAD HUMANA

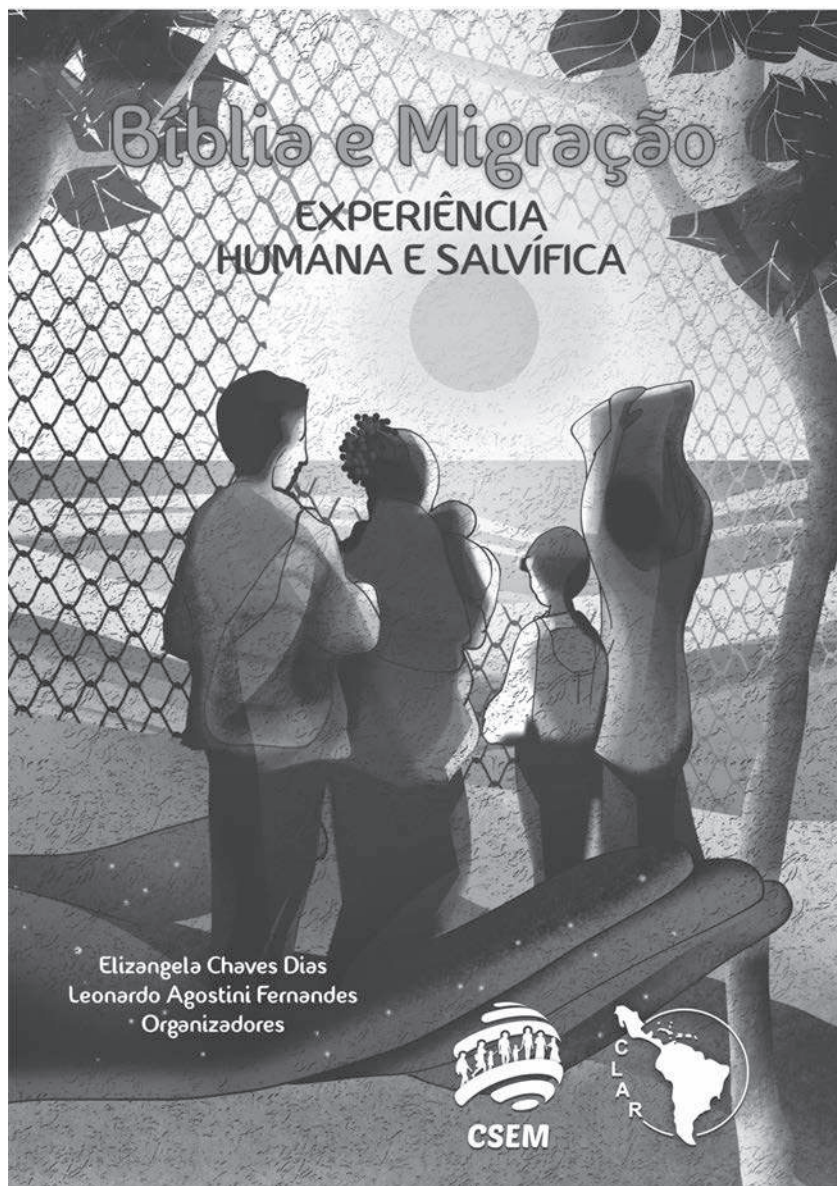


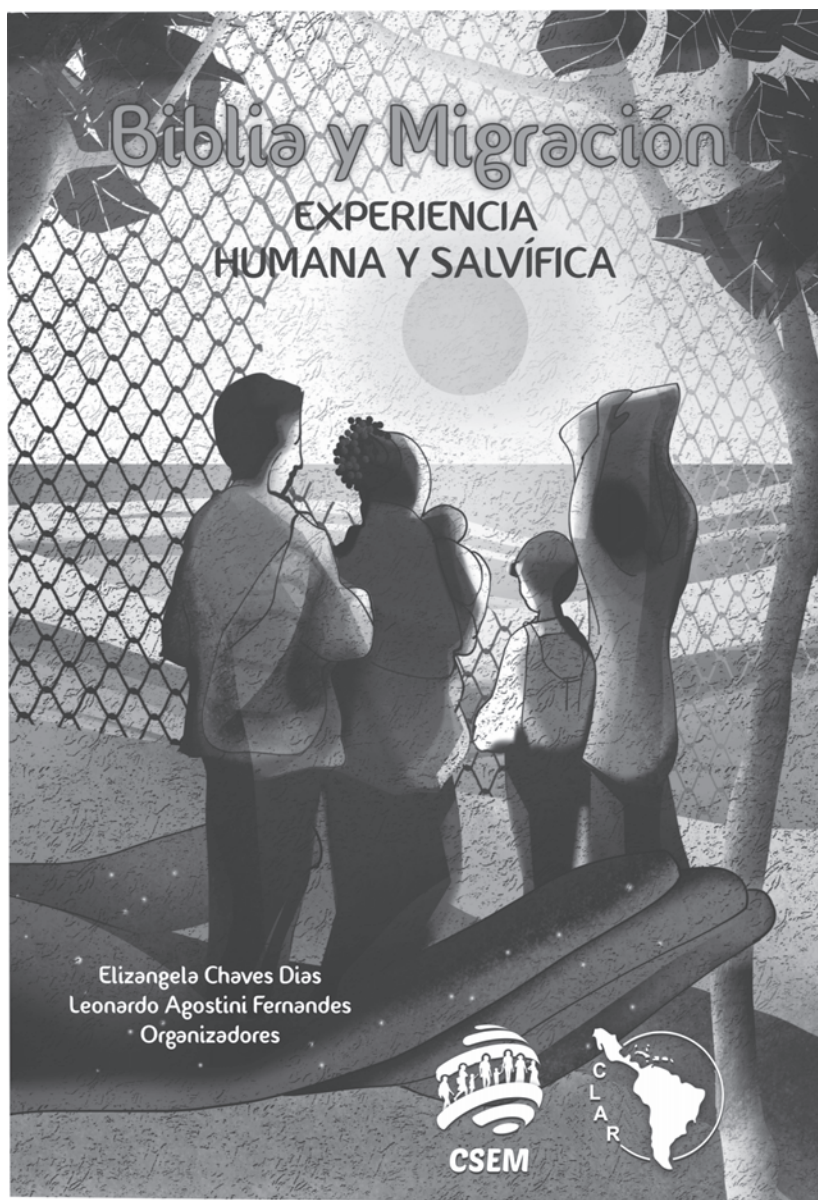
ORGANIZADORES:
CARMEM LUSSI
CESAR KUZMA



SERIE ECUMENE n. 2:

Bíblia e Migração: experiência humana e salvífica



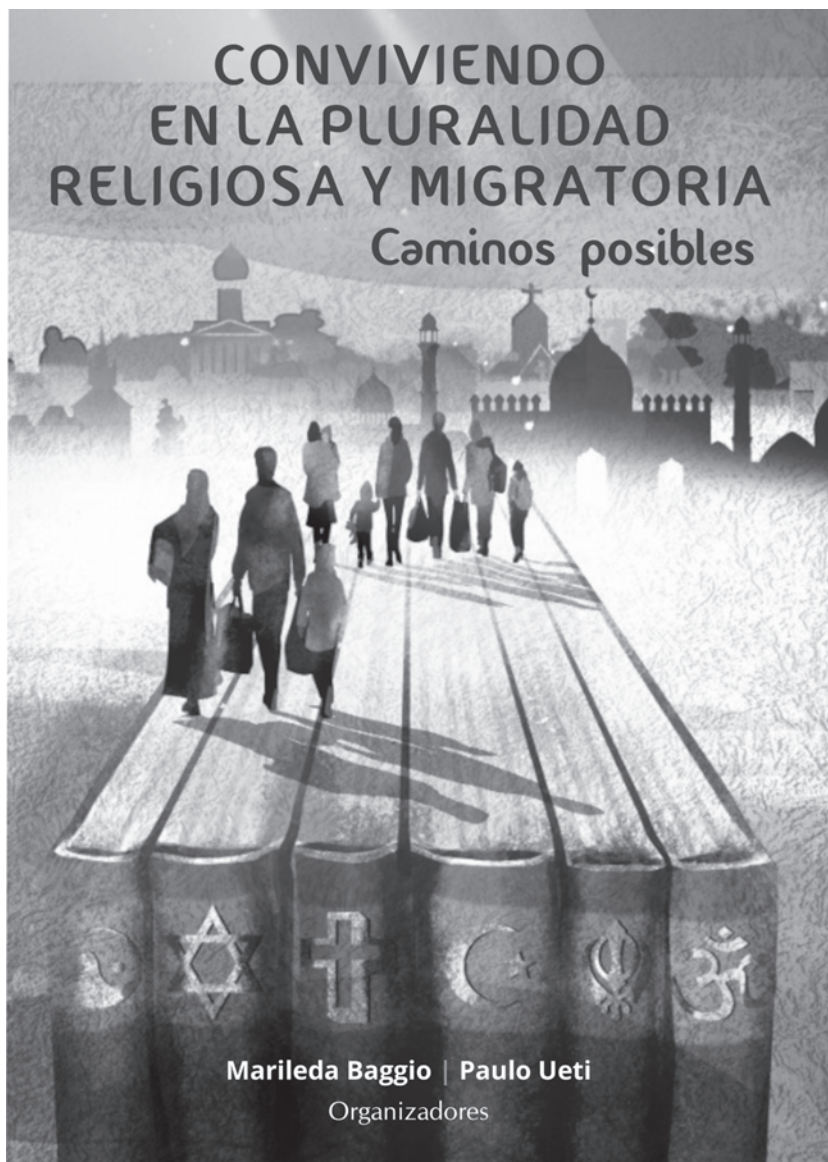


Elizangela Chaves Dias
Leonardo Agostini Fernandes
* Organizadores



SERIE ECUMENE n. 3:

**Conviviendo en la pluralidad religiosa y maigratoria;
caminhos posibles**



Marileda Baggio | Paulo Ueti

Organizadores

A diversidade religiosa é uma realidade indiscutível, fazendo parte dos tecidos sociais expressos nos textos sagrados de muitas religiões, bem como nas tradições orais de vários outros grupos. Essas colchas de retalhos que se nos apresentam nem sempre são acolhidas e manejadas com respeito e escuta ativa. Perspectivas epistemológicas apontam para a fundação de um diálogo e convivências construtoras de resiliência, resistência e transformação para uma *oikoumene* sustentável, justa e próspera.

Este terceiro volume da Série *Ecumene* deseja colaborar para essa jornada de diálogos, esclarecimentos, significados, provocações e práticas mútuas de acolhimento, protagonismo e ativismo político, religioso e sociocultural que sejam relevantes para outros mundos possíveis, a partir da contribuição de homens e mulheres, pesquisadores e pesquisadoras imbuídos de sua fé, de seus compromissos com as igrejas – desde uma perspectiva teológica –, com rigor científico e, ao mesmo tempo, didático.



CSEM

Centro Scalabriniano
de Estudos Migratórios



@CSEM_Brasilia



@csembrasil



CSEM



Confereção Latinoamericana
de Religiosos



@clar_vr



CLAR



CLAR

Série Ecumene | Volume 3

ISBN 978-65-89199-19-9



9 786589 199199