

A experiência de Deus nos caminhos dos migrantes

Roberto Marinucci | Jennifer V. Gómez Torres
Organizadores



A EXPERIÊNCIA DE DEUS NOS CAMINHOS DOS MIGRANTES



Brasília – Bogotá
2026

SÉRIE ECUMENE

6. A experiência de Deus nos caminhos dos migrantes. Roberto Marinucci, Jennifer Victoria Gómez Torres (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2026.

5. Mobilidade humana lugar teológico. Marilú Rojas Salazar, Wellington Barros (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2025.

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

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

2. Bíblia e migrações. 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.

Roberto Marinucci • Jennifer Victoria Gómez Torres
Organizadores

A EXPERIÊNCIA DE DEUS NOS CAMINHOS DOS MIGRANTES



Brasília – Bogotá
2026

Organização: Roberto Marinucci e Jennifer Victoria Gómez Torres

Revisão: Roberto Marinucci e Alix K. Blanco

Capa: Sergio Ricciuto Conte

Diagramação: Traço Diferencial

Coordenação do processo editorial: Roberto Marinucci

Comitê Científico da Série Ecumene

Agnaldo Pereira de Oliveira Júnior

Cesar Kuzma

Conrado Zepeda Miramontes

Elizangela Chaves Dias

Jennifer Gómez Torres

Jorge Costadoat

Leonardo Agostini Fernandes

María Eugenia Vázquez

Maria Helena Morra

Marileda Baggio

Marilú Rojas Salazar

Paulo Ueti

Roberto Marinucci

Wellington Barros

Todos os direitos reservados.

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

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

A experiência de Deus nos caminhos dos migrantes [livro eletrônico] /
organizadores Roberto Marinucci, Jennifer Victoria Gómez Torres;
[coord. Roberto Marinucci]. – Brasília: DF : CSEM; 2026. – (Série
Ecumene : 6).

[PDF]

232 p. : il.; 15x22cm – (Série Ecumene ; 6)

Vários autores.

Bibliografia

ISBN: 978-65-85775-43-4

DOI: <https://doi.org/10.61301/978-65-85775-43-4.2026.06.232p>

1. Antropologia. 2. Emigração e imigração – Aspectos religiosos –
Cristianismo. 3. Fé (Cristianismo). 4. Migrações humanas. 5. Mobilidade.
6. Refugiados. 7. Teologia. 8. Teologia social. 9. Transformação. I.
Marinucci, Roberto. II. Torres, Jennifer Victoria Gómez. III. Série.

26-382855.0

CDU: 261

Índice para catálogo sistemático

1. Teologia social 261

Catalogação elaborada pela bibliotecária

Eliane de Freitas Leite – CRB-8/8415

Publicação da Editora

Com a colaboração



CSEM

**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



SOBRE AS CAPAS

A arte da capa e contracapa destaca quatro elementos principais: a obra traduz visualmente a jornada de quem deixa sua terra em busca de uma nova vida. Mais do que um deslocamento geográfico, a imagem foca na experiência interior e no suporte que sustenta o caminhante. Aqui estão os pontos principais para entender a composição:

1. A travessia como mudança de cor e vida: a obra utiliza uma estética geométrica e cores contrastantes para mostrar que o migrante não é o mesmo quando chega ao destino. Os tons mudam ao longo do caminho: a migração é uma transformação subjetiva, onde a pessoa “se reconstrói” a cada passo dado.

2. O Sagrado no caminho: à direita, vemos figuras que remetem à Sagrada Família (Maria, José e o menino Jesus), que também foram refugiados. A presença deles ao lado de famílias modernas simboliza que a “experiência de Deus” acontece no asfalto, na poeira e na caminhada compartilhada, e não apenas dentro de templos.

3. A rede de apoio e solidariedade: no lado esquerdo, mãos se estendem oferecendo pão, abrigo e acolhimento. Isso representa a presença Divina na prática: diferentes mãos e crenças que se unem para garantir a dignidade humana. Onde há solidariedade, há a presença do divino.

4. A memória e o movimento: no topo, vemos sandálias e rastros que ficam para trás. O migrante carrega sua história (o passado) enquanto seus olhos e pés estão voltados para o horizonte (o futuro). A curva que atravessa a imagem sugere um arco de proteção, mas também a difícil subida que muitos enfrentam para atravessar fronteiras visíveis e invisíveis. Em resumo: A capa nos convida a ver o migrante não como um “problema”, mas como alguém que vive uma profunda experiência espiritual de coragem, resistência e esperança.

Sergio Ricciuto Conte

SUMÁRIO



INTRODUÇÃO / 9

1 MOBILIDADE HUMANA, TRADIÇÕES E RESISTÊNCIA / 17

Revdo. Fr. Victor Hugo de Oliveira Marques, OSB-EA

2 A DIÁSPORA BABILÔNICA: da mobilidade física para a mobilidade teológica em meio à dor / 43

Luiz Alexandre Solano Rossi

3 O ESTRANGEIRO COMO ANTÍDOTO PARA EQUÍVOCOS TEOLÓGICOS / 57

Rodolfo J. Lourenço

4 O DIÁLOGO ENTRE JESUS E A SAMARITANA (João 4,1–42). Uma leitura sócioantropológica sobre mobilidade humana e tradições religiosas / 75

Alexandre de Jesus dos Prazeres

5 MIGRAÇÃO FORÇADA E ESPERANÇA RELIGIOSA. Uma abordagem teológica ao fenômeno migratório / 99

Jennifer Victoria Gómez Torres

Juan Esteban Santamaria Rodríguez

6 A RELIGIOSIDADE NOS PROCESSOS DE RECONSTRUÇÃO DA VIDA DE MIGRANTES. O caso de mulheres hondurenhas retornadas com deficiência física / 136

Roberto Marinucci

7 MIGRANDO A FÉ. O fenômeno religioso em contextos de mobilidade humana na América Latina / **160**

Génesis Sandoval Mondaca

8 ESPIRITUALIZAÇÃO SITUADA? Agências religiosas informais entre mulheres migrantes filipinas na Alemanha / **181**

Davi de Carvalho Malheiros

9 DISCURSOS DE ÓDIO E MOBILIDADE HUMANA. Rumo a uma Teologia do Acolhimento / **206**

Elena Romero Enríquez

PERFIL DE AUTORAS E AUTORES / **228**

INTRODUÇÃO

A experiência de Deus nos caminhos das pessoas migrantes

Jennifer Victoria Gómez Torres
Roberto Marinucci

O presente volume propõe uma leitura teológico-pastoral e socioantropológica da mobilidade humana a partir da categoria unificadora da *experiência de Deus nos caminhos das pessoas migrantes*. A partir de diversas abordagens — bíblicas, sistemático-pastorais, sociais e antropológicas —, os artigos aqui reunidos mostram que a migração não é apenas um fenômeno econômico, político ou jurídico, mas também um campo teológico privilegiado, em que se reconfiguram as imagens de Deus, as práticas de fé e as formas de construir comunidade.

A mobilidade revela-se, assim, como metáfora e mediação do próprio dinamismo de Deus, entendido pela teologia das migrações como *Deus Migrator*, o Deus que sai de si mesmo, que atravessa fronteiras e acompanha as pessoas em seus deslocamentos, especialmente quando marcados pela precariedade, pela vulnerabilidade e pela ruptura sociocultural. Deus não tem nem precisa de passaporte (Levitt, 2007a); por isso, como destacou o Papa Francisco, Ele acompanha fielmente o seu povo:

Muitos migrantes fazem experiência de Deus companheiro de viagem, guia e âncora de salvação. Confiam-se-Lhe antes de partir, e recorrem a Ele em situações de necessidade.

N'Ele procuram consolação nos momentos de desânimo. Graças a Ele, há bons samaritanos ao longo da estrada. Na oração, confiam a Ele as suas esperanças. Quantas bíblias, evangelhos, livros de orações e terços acompanham os migrantes nas suas viagens através dos desertos, rios e mares e das fronteiras de cada continente! (Francisco, 2024)

Segundo o Bispo de Roma (2024), Deus não apenas caminha “com” seu povo, mas também “em” seu povo, ao se identificar com todos aqueles que, com esperança, cruzam fronteiras — todo tipo de fronteira.

Em diálogo com os recentes desenvolvimentos da teologia da migração, este número coloca em destaque a subjetividade da pessoa migrante cristã e suas práticas concretas. Não se trata apenas de falar “sobre” a migração de fora, mas de pensar “com” e “a partir” aqueles que migram, reconhecendo em seus relatos, silêncios, resistências e esperanças uma fonte de conhecimento teológico e pastoral. Isso está em consonância com o núcleo duro do Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios (CSEM) de Brasília, que enfatiza e busca promover os espaços de agência das pessoas migrantes — seja no nível individual, comunitário ou coletivo —, com o objetivo de superar o paternalismo, o assistencialismo e o vitimismo.

Nesse sentido, ao analisar o universo da mobilidade humana a partir da perspectiva de seus sujeitos, a experiência migratória surge como um processo de desvinculação que afeta simultaneamente o corpo, os laços, as identidades e as imagens de Deus; um processo que pode gerar dinâmicas de sujeição ou de subjetivação (Mezzadra, Neilson, 2015), levando, de uma perspectiva religiosa, tanto à crise e à sensação de abandono quanto a uma fé mais purificada, universal e compassiva.

Este é um dos temas prioritários do presente volume da série Ecumene, que busca analisar, entre outros aspectos, como o deslocamento transforma a experiência de Deus em pessoas migrantes que possuem uma cosmovisão religiosa. Elas trazem consigo o *Deus Migrator*, mas a relação com a transcendência é sempre moldada e mediada pela interação e pela interlocução com o novo ambiente social de referência — um ambiente não apenas

diferente, mas, muitas vezes, hostil, sobretudo no contexto atual (cf. Vila Freyer, 2024; Méndez-Fierros, Astudillo, 2023; Calabretta, Ragone, 2024). Novos desafios suscitam novas perguntas e, conseqüentemente, novas respostas, reconfigurando, assim, a relação com a transcendência em suas múltiplas dimensões: pessoal, comunitária e institucional.

Entre esses desafios, vale destacar as “situações-limite” que, atualmente, se tornam cada vez mais recorrentes na jornada de muitas pessoas migrantes e refugiadas. Fala-se, com frequência crescente, de migrações forçadas, migrações de “sobrevivência” (Betts, 2010) ou “migrações de crise” (Moreira, Silva, 2025), provocadas, sobretudo, por conflitos bélicos, genocídios, violações generalizadas de direitos humanos, bem como pelas crescentes desigualdades sociais e pela cada vez mais grave crise ecológica de origem antropogênica (Martínez, Redín, Forero, 2024). Também não se podem ignorar as “situações-limite” que inúmeras pessoas em trânsito enfrentam, nem as graves violações sofridas por aqueles que tentam se integrar nos lugares de destino — tanto os recém-chegados, sempre sujeitos à deportação (De Genova, 2003) quanto as segundas e terceiras gerações, sistematicamente relegadas à condição de cidadãos subalternos.

Diante da hostilidade generalizada nos países de chegada — ou de trânsito — e da frequente indiferença ou omissão dos países de origem, a identidade religiosa torna-se um recurso essencial para muitas dessas pessoas, que encontram em sua própria cosmovisão e no apoio da comunidade religiosa uma ferramenta sólida para dar sentido à realidade e enfrentar as adversidades do cotidiano. Como afirma Peggy Levitt (2007b, p. 80–81), a religião transcende as fronteiras do espaço e “[as fronteiras] do tempo, pois permite que os crentes se sintam parte de uma cadeia de memória, ligada a um passado, um presente e um futuro”.

É nesse contexto que a Igreja e a teologia das migrações têm destacado que as migrações constituem um “sinal dos tempos” que interpela a teologia a repensar suas categorias fundamentais a partir da perspectiva daqueles que vivem em trânsito. Reflexões recentes têm enfatizado que, assim como a Bíblia narra um Deus que caminha com seu povo, habita em tendas, faz-se estrangeiro e peregrino, também nas experiências atuais de mobilidade humana

se torna visível um Deus em caminho, solidário com aqueles que cruzam fronteiras e sofrem a violência das políticas migratórias restritivas que os empurram a empreender trajetos migratórios irregulares e inseguros. A afirmação de Deus como *Deus Migrator* articula uma compreensão trinitária da mobilidade: o Pai como origem e horizonte do caminho, o Filho como aquele que migra para a condição humana na Encarnação, e o Espírito como força que impulsiona a sair de si mesmo e a encontrar-se com o outro para além das fronteiras identitárias (cf. Baggio, 2008).

Nessa perspectiva, a experiência de Deus na migração assume um caráter pascal: o deslocamento, a perda e a ruptura se entrelaçam com novas formas de pertencimento, hospitalidade e reconstrução da esperança. A literatura teológico-pastoral recente propõe compreender o percurso migratório a partir de polaridades como antecipação e decepção, lar e estranhamento, solidão e *communitas*, maldição e bênção, mostrando que nessas tensões se manifesta uma forma de “conhecimento pessoal” de Deus que vai além das meras afirmações doutrinárias. A teologia pastoral e a sociologia da religião, por sua vez, permitem reconhecer como a fé é vivida no cotidiano das jornadas migratórias, nos pequenos gestos de cuidado, nos rituais adaptados e nas comunidades que se reconfiguram entre os países de origem, de trânsito e de destino.

É nessa “religião vivida” (*lived religion*; Cadge, Ecklund, 2007, p. 371) que as pessoas migrantes, para além dos inevitáveis condicionamentos externos, atuam como sujeitos em um processo de negociação prática e simbólica entre suas próprias cosmovisões, as exigências do cotidiano e o ambiente externo de referência. Esse processo de negociação pode resultar tanto no trânsito entre denominações religiosas quanto na reinterpretação dos paradigmas de pertencimento denominacional ou de relacionamento com o transcendente. Seja como for, trata-se de um processo de reconstrução da vida e da esperança.

Os autores que contribuem para este volume apresentam pesquisas teológicas e socioantropológicas de grande profundidade. O volume inclui, no início, alguns artigos de caráter bíblico que se concentram sobretudo no exílio na Babilônia e em seu impacto na vida das pessoas exiladas, inclusive na relação com o transcendente.

Víctor Hugo de Oliveira Marques apresenta uma reflexão sobre mobilidade humana, tradição e resistência, tomando como ponto de partida o Salmo 137. O autor destaca como a “tradição” pode ser tanto uma forma de conservação rígida, que busca impedir qualquer tipo de mudança, frequentemente a serviço de interesses políticos ou ideológicos, quanto uma forma de resistência que visa preservar a identidade, denunciar violações e promover ressignificações.

Luiz Alexandre Solano Rossi analisa a experiência do exílio babilônico como um processo de migração forçada que provocou importantes mudanças teológicas no seio da tradição israelita. Hoje também — comenta o autor — há muitos exílios e muitas diásporas, habitualmente caracterizados por violações e sofrimentos, mas que podem gerar também respostas inovadoras e criativas.

Sempre com foco no Primeiro Testamento, *Rodolfo José Lourenço* analisa o papel do estrangeiro como chave hermenêutica para neutralizar distorções teológicas e, sobretudo, idolátricas: a experiência do exílio ajuda o povo judeu a superar diferentes formas de idolatria — incluindo representações e narrativas — na busca constante pela fidelidade ao Deus do Êxodo.

Alexandre de Jesus dos Prazeres apresenta uma leitura teológico-antropológica de Jo 4, 1–42 e a utiliza como chave hermenêutica para refletir sobre a mobilidade humana e a hospitalidade das pessoas migrantes. O autor destaca, principalmente, a importância do encontro inter-religioso e do reconhecimento intercultural, oferecendo orientações para a integração sociocultural e religiosa de migrantes e refugiados nas sociedades de acolhimento.

Juan Esteban Santamaría e *Jennifer Gómez* propõem um diálogo entre o fenômeno das migrações e o pensamento de Ignacio Ellacuría, entendendo as migrações como um lugar de verificação (*lugar-que-da-verdad*) que interpela tanto os migrantes quanto as sociedades de acolhimento.

Roberto Marinucci reflete sobre o papel e as reconfigurações da religiosidade de mulheres hondurenhas que retornaram com uma deficiência física após sofrerem um acidente na rota migratória. O autor enfatiza a importância da cosmovisão religiosa na interpretação desses acontecimentos e na reconstrução de suas vidas, além de identificar as transformações ocorridas.

Numa abordagem socioantropológica, *Génesis Sandoval Mondaca* analisa o papel da religião em contextos de mobilidade humana na América Latina, pondo o acento em como as pessoas migrantes transladam, ressignificam e reconstroem suas crenças e práticas religiosas ao longo de suas trajetórias migratórias.

Davi de Carvalho Malheiros apresenta uma análise das práticas religiosas informais desenvolvidas por mulheres migrantes filipinas na Alemanha, com o objetivo de compreender como a espiritualidade se articula como recurso de sentido, cuidado e capacidade de agência em contextos migratórios marcados pela dispersão, precariedade e escassa intervenção institucional.

Por fim, *Elena Romero Enríquez* reflete sobre a proliferação dos discursos de ódio e seu impacto nas comunidades de acolhimento e nas próprias pessoas migrantes, apontando orientações para uma resposta pastoral a esses desafios, à luz do magistério pontifício, principalmente do Papa Francisco e do Papa Leão XIV.

Desejamos a todas e todos uma boa leitura.

Referências bibliográficas

BAGGIO, Fabio. A diversidade na comunhão trinitária. Proposta de reflexão para uma “teologia das migrações”. **Concilium**, n. 328, p. 76-88, 2008.

BETTS, Alexander. Survival Migration: A New Protection Framework. **Global Governance**, v. 16, p. 361-382, 2010.

CADGE, Wendy; ECKLUND, Elaine Howard. Religion and Immigration: Current Research and Future Directions. **Annual Review of Sociology**, v. 33, p. 359-379, 2007.

CALABRETTA, Andrea; RAGONE, Marianna. State thought and social hierarchies between Italy and Tunisia: From history to identity. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 32, e321929, 2024. DOI: 10.1590/1980-858525038800032107.

De GENOVA, Nicolás. Migrant “Illegality” and Deportability in Everyday Life. **Annual Review of Anthropology**, v. 31, p. 419-447, 2022.

FRANCISCO. **Mensagem do Papa Francisco para o 110º Dia Mundial do Migrante e do Refugiado**, 2024.

LEVITT, Peggy. **God needs no passport**. Immigrants and the Changing Religious Landscape. New York: New Press, 2007a.

_____. Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso. **Migración y desarrollo**, n. 1, p. 66-88, 2007b.

MARTÍNEZ, Lucía Pérez; REDÍN, Gabriel; FORERO, Jorge Enrique. Las reflexiones sobre la relación entre cambio climático y migraciones: perspectivas de gobernanza, securitismo y justicia. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 32, p. e321993, 2024. DOI: 10.1590/1980-858525038800032203.

MÉNDEZ-FIERROS, Hugo; ASTUDILLO, Rodolfo H. Representaciones sociales de racismo y exclusión social. Migraciones haitianas contemporáneas en América Latina. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 67, p. 161-176, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880006710>

MEZZADRA, Sandro; NEILSON, Brett. **La frontera como método**. O la multiplicación del trabajo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2016.

MOREIRA, Julia Bertino; SILVA, João Carlos Jarochinski. Migrações de crise à luz da legislação migratória e de refúgio no Brasil contemporâneo. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 33, p. e332192, 2025. DOI: 10.1590/1980-85852503880003321.

VILA FREYER, Ana. ¿Paradigmas en conflicto? La creación y criminalización del migrante en tránsito en México. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 32, p. e321977, 2024. DOI: 10.1590/1980-85852503880003219.

1



MOBILIDADE HUMANA, TRADIÇÕES E RESISTÊNCIA

Revdo. Fr. Victor Hugo de Oliveira Marques, OSB-EA

Introdução

O presente artigo investiga a relação entre mobilidade humana, tradição e resistência, tomando como referência o Salmo 137 e o contexto histórico-crítico do Exílio Babilônico. Esse episódio, marcado pela ruptura territorial e pela experiência de deslocamento forçado, oferece um ponto privilegiado para compreender como práticas religiosas tradicionais podem atuar como dispositivos de preservação identitária e de enfrentamento não-violento em situações de opressão. A questão que orienta esta reflexão consiste em uma análise da tradição — frequentemente associada à conservação, à imobilidade ou mesmo ao atraso — ressignificada como prática ativa de resistência diante de processos de desterritorialização, assimilação cultural e perda de referências comunitárias.

A proposta parte da seguinte hipótese: a tradição, longe de constituir um legado estático, configura-se como um recurso dinâmico que permite aos grupos subalternizados elaborar a memória, sustentar vínculos comunitários e produzir formas de resistência simbólica e cotidiana. Em diálogo com Stuart Hall (1981), compreende-se que a tradição pode simultaneamente “conter” e

“resistir”, funcionando como espaço de negociação identitária e crítica social. O texto desenvolve-se em três eixos: (i) uma análise exegética do Salmo 137 em seu contexto histórico e sociopolítico; (ii) uma apreciação conceitual sobre a tradição como prática existencial e social, marcada por tensões, limites e potencialidades; e (iii) a apresentação de casos bíblicos e contemporâneos que evidenciam a tradição como estratégia de resistência não-violenta em contextos de migração e opressão.

A conclusão indica que a tradição, quando vivida de modo consciente e continuamente ressignificada, ultrapassa a mera preservação de costumes, tornando-se um recurso fundamental de sobrevivência-resistente, denúncia e afirmação da dignidade. No contexto do exílio, práticas como o Sábado, as leis dietéticas e a oração funcionaram como símbolos de identidade portátil, revelando que a fidelidade a Deus e a preservação cultural transcendiam a dependência de um território geográfico (ou físico), ancorando-se na pertença memorial e na prática comunitária (territorialidade existencial). Essa percepção mantém sua relevância diante das migrações contemporâneas, nas quais a tradição se manifesta como um tecido vivo de resistência cultural, espiritual e política, capaz de sustentar sujeitos e comunidades em meio a deslocamentos, fronteiras e violências estruturais.

1 Mobilidade humana e exílio

Embora grande parte dos textos bíblicos possa ser lida como narrativa de mobilidade humana, a oração preservada no Salmo 137 (136) revela, para além dos impactos sociais do deslocamento, uma profundidade existencial e espiritual singular. Trata-se de um salmo que expõe de maneira contundente as dores e as tensões associadas às mobilidades forçadas produzidas por dinâmicas de colonização e imperialização. Por essa razão, ele constitui o ponto de partida desta reflexão.

Diferentemente de outros salmos cuja ambientação histórica é menos explícita, o Salmo 137 possui uma referência inequívoca: o exílio babilônico¹. A invasão de Judá pelo rei Nabucodonosor e

¹ “A primeira deportação de líderes e de parte do povo de Judá para a Babilônia ocorreu em 598 a.C. Deportar e miscigenar os povos conquistados fazia parte dos projetos de dominação da época. Mas, depois de uma insurgência daqueles que tinham ficado em

a subsequente destruição de Jerusalém e de seu Templo, em 586 a.C., configuraram uma crise de proporções profundas para o povo de Israel. Para uma comunidade cuja vida religiosa estava enraizada no Templo e na Terra Prometida — chegando ao ponto de uma certa crença “idolátrica”² desses elementos —, a perda dessas referências materiais e simbólicas significou não apenas um colapso político e social, mas também uma crise identitária de grande magnitude. A aparente derrota de *Yahweh* — o Deus de Israel — diante de Marduk, divindade tutelar da Babilônia, intensificava a sensação de desamparo teológico e descontinuidade histórica.

Levado cativo, o povo enfrentava o desafio de preservar sua identidade em um ambiente estrangeiro, hostil e culturalmente dominante. O exílio configurava um cenário de opressão política, militar e religiosa, no qual a aceitação ou assimilação cultural se apresentava como ameaça constante. Nesse contexto, práticas religiosas, narrativas de memória e formas de vida comunitária tornaram-se elementos decisivos para resistir à erosão identitária e para sustentar a esperança em meio à desposseção territorial e religiosa.

1.1 Elementos exegéticos do Salmo 137(136)

De modo geral, podemos dividi-lo em cinco partes³: [1] o cenário de abertura (vv. 1–2), [2] a crise do canto de Sião (vv. 3–4),

Jerusalém, em 587 a.C., a cidade foi saqueada por mando de Nabucodonosor, rei dos caldeus, e quase toda a população de Judá foi deportada, ficando, assim, exilada, sem rei, sem templo e sem-terra (Jr 52)” (Martins Filho, Silva, 2024, p. 109).

² Estudiosos argumentam que Jeremias 7:4 (“Não confieis em palavras falsas, dizendo: Templo do Senhor, templo do Senhor, templo do Senhor é este”) denuncia essa idolatria, onde o povo via o Templo como garantia automática de proteção divina. O Salmo 137, composto no exílio, reflete essa mentalidade ao lamentar a perda de Jerusalém de forma tão intensa que sugere uma identificação da presença de Deus exclusivamente com o templo e a terra, ecoando críticas proféticas contra o sincretismo (Rinaldi, 2016; Martins, 2020; Gonzaga, Bustamante, 2025).

³ Mazzinghi (2023, p. 25, tradução nossa) divide o salmo em apenas três partes: “... primeira estrofe (vv. 1–4) é voltada para o passado, marcado pela opressão; logo no início do salmo aparece a lembrança da Babilônia. A segunda estrofe (vv. 5–6) é voltada para o presente: a lembrança de Jerusalém está sempre viva no salmista. A terceira estrofe, por fim (vv. 7–9), é voltada para o futuro: a punição esperada pelo salmista contra seus inimigos”.

[3] a profissão de fé (vv. 5–6), [4] a prece (v. 7), [5] e a bênção (vv. 8–9) (Martins Filho; Silva, 2024). A segunda e a terceira parte são as que nos interessam.

Hebraico (com vocalização)	Transliteração	Tradução literal ao português
על־נהרות בבל שם נשבנו גם־ בכיננו בקרנו את־ציון	<i>Al-naharot Bavel, sham yashavnu, gam bachinu, bezachreinu et-Tsiyyon.</i>	Às margens da Babilônia, lá nos sentamos e também choramos, ao lembrarmos de Sião.
על־עֲרָבִים בְּחוֹקָה תְּלִינוּ כְנָרֵינוּ	<i>Al-aravim betochah, talinu kinnoroteinu.</i>	Nos salgueiros do meio dela, penduramos nossas harpas.
כִּי־שָׁמָּה שְׂאֵלֵנוּ שׁוֹבֵינוּ דְּבַר־שִׁיר וְתוֹלְלֵנוּ מִשְׁקָה שִׁירוֹ לָנוּ מִשִּׁיר צִיוֹן	<i>Ki sham she'elunu shovenu divrei-shir, ve-tolaleinu simchah, shiru lanu mi-shir Tsiyyon.</i>	Pois lá, nossos captores nos pediram palavras de canto, e nossos opressores, alegria: “Cantem para nós um dos cânticos de Sião.”
אֵיךְ נָשִׁיר אֶת־שִׁיר־יְהוָה עַל אֲדָמָה נָכָר	<i>Eich nashir et-shir Adonai al admát nechar?</i>	Como cantaremos o cântico do Senhor em terra estranha?
אִם־אֶשְׁכַּחְךָ יְרוּשָׁלַם תִּשְׁכַּח יְמִינִי	<i>Im eshkachech Yerushalayim, tishkach yemini.</i>	Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém, esqueça-se minha mão direita.
תִּדְבַק־לְשׁוֹנִי לְחִכִּי אִם־לֹא אֶזְכָּרֶיךָ אִם־לֹא אֶעֱלֶה אֶת־יְרוּשָׁלַם עַל רֹאשׁ שִׂמְחָתִי	<i>Tidbak leshoni lechiki im lo ezkarechi, im lo a'aleh et Yerushalayim al rosh simchati.</i>	Apegue-se minha língua ao céu da boca se eu não me lembrar de ti, se eu não elevar Jerusalém acima da minha maior alegria.
זָכֹר יְהוָה לִבְנֵי אֶדוֹם אֵת יוֹם יְרוּשָׁלַם הָאֲמָרִים עָרוֹ עָרֹ עַד־ הַיְסוֹד קָה	<i>Zekhor Adonai livnei Edom et yom Yerushalayim, haomrim: “Aru, aru ad ha-yesod bah.”</i>	Lembra-te, Senhor, dos filhos de Edom, que no dia de Jerusalém diziam: “Arrasem-na, arrasem-na até os alicerces!”
בֶּת־בָּבֶל הַשְׁדּוּדָה אֲשֶׁרִי שְׁוֹשְׁלָם־ לֵךְ אֶת־גְּמוּלָהּ שְׁגֻמְלָהּ לָנוּ	<i>Bat Bavel ha-sh'dudah, ashrei she-y'shallem lach et gemulech she-gamalt lanu.</i>	Filha da Babilônia, devastada, feliz aquele que te retribuir conforme o que nos fizeste.
אֲשֶׁרִי שִׂאֲחוּ וְנָפְצוּ אֶת־עֵלְלֹהֶם אֶל־ הַקֶּלַע	<i>Ashrei she-yo'chez ve-nifetz et olalayich el ha-sela.</i>	Feliz aquele que agarrar e despedaçar teus filhinhos contra a rocha.

A segunda parte do salmo, aqui denominada “a crise do canto de Sião”, expressa o lamento do exilado diante de certa “exigência” de alegria por parte de seus dominadores: “... pois aqueles que nos levaram cativos nos pediam (שְׁאֵלֵנוּ) canções, e os nossos opressores queriam que fôssemos alegres, dizendo: ‘Cantem para nós um dos cânticos de Sião’. Mas como poderíamos entoar um cântico ao Senhor em terra estranha?” (Sl 137, 3–4)⁵. A cena descrita revela a tensão entre a memória de Sião e a experiência concreta da desposseção forçada. Embora as relações entre hebreus e babilônios não tenham sido, ao que tudo indica, marcadas predominantemente por violência física direta cotidiana — muitos exilados prosperaram economicamente e alguns sequer desejaram retornar a Jerusalém —, a opressão assumia, sobretudo, contornos culturais, simbólicos e teológicos (Raguer, 1998; Mazzinghi, 2023).

⁴ O verbo שָׁאַל (*sha al*), em contextos de assimetria de poder, como é o caso do salmo 137, poderia ser traduzido por “exigir”.

⁵ Usaremos, para os textos bíblicos, a tradução Nova Almeida Atualizada (naa).

Trata-se, portanto, de um caso em que o impacto do êxodo não se manifesta prioritariamente na esfera socioeconômica, mas na dimensão existencial e espiritual. A “desterração” (perda da terra) não conduziu necessariamente a uma miséria material, mas abriu uma ferida ôntica na relação do povo com sua identidade, sua memória e seu Deus. Como observa Mazzinghi (2023, p. 26, tradução nossa), “Terra estrangeira, povo de opressores, mas a vida continua na Babilônia e não é tão ruim assim. No entanto, há exilados que não se conformam com a perda de sua pátria: seu choro é um choro de dor, mas daquela dor que nunca se rende. O monte de Sião permanece no coração de suas lembranças”. O exílio, assim, não é apenas deslocamento geográfico, mas desorientação ontológica: fora de sua terra, o povo sente que já não possui um lugar no mundo, e essa sensação repercute diretamente em sua relação com *Yahweh*.

A motivação dos babilônios ao solicitar ou exigir cânticos hebreus permanece incerta, pois o salmista não a explicita. Mazzinghi (2023, p. 26) sugere que não se tratava de sadismo ou escárnio — como em contextos históricos de violência extrema —, mas de um convite sutil, quase sedutor, que buscava normalizar a vida no exílio: “aqui vocês não estão tão mal; tentem ficar alegres; celebrem aqui seu culto; seu passado está morto; seu presente é aqui conosco”. A sedução imperial, nesse caso, opera não pela força bruta, mas pela tentativa de dissolver a memória e reconfigurar a identidade. É uma violência simbólica que marca o sentido e a dignidade comunitária.

Para o povo hebreu, porém, a experiência de *Yahweh* estava intrinsecamente vinculada à terra e ao Templo, ainda que isso tivesse, em última consequência, um teor idolátrico, como denunciou Jeremias. Os cânticos de Sião não eram meras expressões litúrgicas, mas símbolos da presença divina e da promessa da terra. Cantar em território estrangeiro poderia ser interpretado como relativização dessa promessa ou, pior, como reconhecimento de Babilônia como nova pátria. A fé israelita não se concebia como abstração desvinculada do espaço físico; a terra era parte constitutiva da aliança. Assim, alegrar-se na Babilônia equivaleria, do ponto de vista teológico, a admitir a vitória dos ídolos e trair o Deus dos pais. Diante disso, o convite babilônico podia soar como

uma tentação perigosa, cuja aceitação implicaria não apenas a perda da identidade, mas a própria ruptura da fidelidade a *Yahweh*.

1.2 A atualidade do salmo

Se abstrairmos os particularismos históricos, o relato do Salmo 137 oferece uma referência preciosa para compreender o que significa professar a fé em terras estranhas. Embora os exegetas concordem que os hebreus não sofreram maus-tratos sistemáticos na Babilônia, o salmista registra uma dor de outra ordem, que ultrapassa o bem-estar social: a perda do senso de pertença. A relação entre um povo e sua terra não opera segundo uma lógica meramente geográfica, como se a substituição de um território por outro não implicasse rupturas profundas. Nesse sentido, a oração preservada no Salmo 137 revela a complexidade da mobilidade humana, especialmente no caso de migrantes forçados a deixar sua terra. É essa dimensão que desejamos explorar com maior atenção.

Casos como este permanecem atuais para inúmeros migrantes que, por razões que não escolheram — guerras, desigualdades econômicas, injustiças climáticas, entre outras —, são obrigados a abandonar sua terra. Ao contrário de Abraão, muitos povos são “chamados” a deixar tudo não por promessa de bênção, mas por necessidade de sobrevivência. Com o agravamento das crises climáticas, intensificadas pela lógica desenvolvimentista moderna (Marques, Maciel, 2018), cresce o número de pessoas que se deslocam para escapar de situações extremas. São os chamados “refugiados climáticos”⁶, cuja experiência ecoa, em muitos aspectos, a dor do exílio bíblico.

O salmista, porém, oferece uma intuição precisa sobre a relação entre exílio e experiência religiosa. Nos versos 5 e 6, encontramos algo como uma profissão de fé: “Se eu me esquecer de você, ó Jerusalém, que a minha mão direita se resseque. Que a minha língua fique colada ao céu da boca, se eu não me lembrar de você, se eu não preferir Jerusalém à minha maior alegria” (Sl 137, 5–6). Em outras palavras, quando a presença física de Sião, representada

⁶ Embora o termo “refugiado climático” (*environmental refugees*) não seja nem um conceito oficial, menos ainda uma categoria internacionalmente reconhecida, ele foi utilizado pela primeira vez pelo ambientalista egípcio Essam El-Hinnawi (1985).

pela Terra e pelo Templo, se perde, permanece a responsabilidade pela memória de Sião. Essa inflexão torna-se, assim, um espaço de pertença e de fidelidade. Tal recurso não é exclusivo do salmista ou do povo hebreu; trata-se de um mecanismo amplamente presente na história humana, e não é diferente ainda hoje.

Com efeito, a oração preservada pelo salmo assume um compromisso exigente: não negocia a própria fé. O silêncio ou a assimilação acrítica não são opções. Prefere-se o sacrifício simbólico a substituir Jerusalém pela Babilônia, ainda que, nesta última, suas condições materiais fossem mais favoráveis. A memória converte-se em sinal de resistência e em luta contra a perda de sentido e identidade. A preservação das experiências originárias — como expressão de compromisso e fidelidade — manifesta-se socialmente por meio de práticas que chamamos de “tradição”. Nesse contexto, a tradição funciona como mecanismo simbólico e social de vinculação com experiências que já não estão fisicamente presentes. Por meio dela, migrantes podem manter, de modo autêntico, suas relações com as origens religiosas, culturais e espirituais de sua terra e de sua fé.

2 Memória como tradição

A memória evocada no Salmo 137 — aquela recusa visceral ao esquecimento de Sião — não se apresenta apenas como lembrança individual ou nostalgia poética; ela se converte em tradição. O que o salmista realiza ao transformar sua dor em memória ritualizada é exatamente o que inúmeras comunidades, ao longo da história, têm feito diante do exílio, da violência e da desterração. Quando a terra é perdida, quando o espaço sagrado é destruído ou quando a mobilidade compelida rompe vínculos concretos, a memória se torna prática, gesto, rito e disciplina. Assim como no exílio babilônico, comunidades marginalizadas, diaspóricas ou ameaçadas encontram na tradição — isto é, na memória tornada forma de vida — um modo de resistir, preservar sua dignidade e afirmar sua existência diante de sistemas que tentam apagá-las.

Antes de avançar, é necessário delimitar o que se entende por “tradição”, termo cuja amplitude semântica e presença em múltiplas

áreas do conhecimento tornam seu uso complexo. Engler (2022) chega a sugerir que o conceito seja evitado, dada sua polissemia. De modo geral, “tradição” pode referir-se tanto ao âmbito das práticas humanas — festejos folclóricos, rituais, costumes regionais — quanto ao campo teórico, como no caso da tradição filosófica. No primeiro sentido, aproxima-se de uma racionalidade prática, vinculada à cultura e à moral; no segundo, relaciona-se a uma racionalidade mais especulativa, associada a doutrinas, sistemas de pensamento e formulações dogmáticas.

Etimologicamente, o termo deriva do latim *traditio*, composto por *trans* (além de, através de) e *datus* (dado, entregue), formando o verbo *trans-dare*, “entregar completamente”, “transmitir adiante” (Rodrigues, 1996). Na Roma antiga, *traditio* possuía um uso jurídico específico, indicando a transmissão material de bens — *per manus traditae glaebae* — ou a transferência de autoridade e direitos — *imperium navium... tradidisti*. Contudo, o termo também designava a transmissão de ideias, ensinamentos, normas e valores, podendo referir-se tanto ao conteúdo transmitido — *ita nobis maiores nostri tradiderunt* — quanto ao ato de transmitir — *pugnae memoriam posteris tradere* (Shils, 1981; Giddens, 2002; Coutinho, 2005). A ausência de registros escritos em muitas culturas antigas conferia à memória um papel central na preservação cultural.

Essa articulação entre memória e transmissão antecede o universo judaico-cristão. Os manuscritos védicos — textos fundamentais do hinduísmo, datados entre os séculos XVI e IV a.C. — já enfatizavam a importância da recitação correta dos hinos e mantras para garantir a continuidade do conhecimento (Gonda, 1975). A mesma preocupação aparece no manuscrito semita conhecido como דְּבָרִים (Devarim), ou Deuteronômio, do século VII a.C., que ordena: “Estas palavras... ensinarás a teus filhos... assentado em tua casa, andando pelo caminho, deitando-te e levantando-te” (Dt 6,6–7). Em sociedades arcaicas, essa dinâmica se expressava também na reprodução dos mitos, sustentada por contadores de histórias — rapsodos, poetas, narradores — que desempenhavam papel essencial na manutenção da memória coletiva (Spicher, 2019).

No campo antropológico, Vansina (1969, p. 19, tradução nossa) definiu tradição como “testemunho verbal [...] declarações

relatadas concernentes ao passado”, isto é, falas memorizadas que remetem a um passado não acessível pela experiência direta. Nem toda declaração sobre o passado, porém, constitui tradição: rumores ou informações recentes não são tradições, mas notícias. A tradição, para Vansina (1969), não nasce da intenção consciente do informante nem de um interesse historiográfico; ela emerge por necessidade social, como forma de continuidade.

Para que esse testemunho se torne tradição, deve passar pelo que Vansina (1969, p. 21, tradução nossa) denomina “cadeia de transmissão”, cuja base é a oralidade: alguém ouve um relato, repete-o a outra pessoa, que o transmite a uma terceira, e assim sucessivamente. Cada informante torna-se um elo dessa cadeia, até que, em algum momento, o testemunho é fixado por escrito. O proto-testemunho inicial, portanto, só se torna tradição quando compartilhado e retransmitido, constituindo uma memória coletiva que ultrapassa o indivíduo.

Sob a perspectiva sociológica e etnográfica, tradição é o conjunto de costumes, comportamentos, crenças e normas transmitidos intergeracionalmente, garantindo a continuidade de uma cultura ou sistema social. Ela expressa a forma como uma comunidade organiza sua experiência temporal e espacial⁷, vinculando passado e presente (Giddens, 1991). Pode funcionar como “refúgio” simbólico, no qual grupos encontram reconhecimento e pertencimento, ou como vínculo sincrônico entre atores e seu passado em uma comunidade diacrônica (Grieve, Weiss, 2005).

Embora as tradições se enraízem na memória e na oralidade — pois estas alcançam estratos mais profundos do passado —, nem sempre é simples preservá-las no contato com outras culturas. Para marcar fronteiras identitárias e garantir continuidade, muitas comunidades recorrem à cultura material, especialmente à escrita. O registro escrito permite organizar o distanciamento temporal entre leitor e texto, oferecendo perspectiva histórica e destacando elementos considerados essenciais (Giddens, 1991).

⁷ Estudiosos como Jacobs, Barry e Eckstorm distinguiram: tradições do tempo e tradições do espaço: as primeiras são aquelas que estão diretamente relacionadas à sua longevidade, tendo sobrevivido a várias gerações, independente de onde elas aparecem; as segundas são aquelas oriundas de comunidades muito específicas, não ocorrendo de forma generalizada (Bronner, 2000).

2.1 O limite da tradição

O papel da tradição na sociedade é intrinsecamente dialético: ela pode tanto consolidar e perpetuar estruturas de poder e opressão quanto atuar como ferramenta de resistência e transformação social. Isso significa que existem, contudo, tradições que são meras construções “inventadas” em períodos relativamente curtos, com finalidades políticas, culturais ou identitárias. Esse caráter construído evidencia a dimensão instrumental da tradição, que pode ser mobilizada no presente para legitimar poderes, reforçar hierarquias ou forjar identidades coletivas.

Contrariando previsões sociológicas clássicas — como as de Cândido Procópio Ferreira de Camargo nos anos 1960⁸ —, o tema da tradição voltou ao centro dos debates contemporâneos (Micheloto, 2008; Armstrong, 2001). Em meio ao avanço do desenvolvimento econômico, ao otimismo tecno-científico e às discussões sobre pós-modernidade, a tradição reaparece como categoria relevante nos campos político, cultural, social e religioso. Armstrong (2001, p. 10) observa que, “em meados do século XX acreditava-se que o secularismo era uma tendência irreversível e que nunca mais a fé desempenharia um papel importante nos acontecimentos mundiais”. O ressurgimento da tradição é visível, inclusive, nos discursos midiáticos, onde ela é frequentemente evocada como fundamento identitário ou moral.

Nesse cenário, crenças religiosas tradicionais têm sido apropriadas por grupos conservadores — tradicionalistas e fundamentalistas⁹ — como justificativas absolutas contra qualquer forma de inovação ou mudança cultural (Engler, 2022). Esses grupos, que Panasiewicz (2008) denomina “anti-hermenêuticos”,

⁸ Na década de 1960, sociólogos da religião, como Ferreira Camargo, identificavam um processo de “destraditionalização”, com uma ampla migração de populações, geralmente camponesas, para áreas submetidas à urbanização e à industrialização (Micheloto, 2008).

⁹ “Os primeiros a utilizá-lo foram os protestantes americanos que, no início do século XX, passaram a denominar-se ‘fundamentalistas’ para distinguir-se de protestantes mais ‘liberais’, que, a seu ver, distorciam inteiramente a fé cristã. Eles queriam voltar às raízes e ressaltar o ‘fundamental’ da tradição cristã, que identificavam como a interpretação literal das Escrituras e a aceitação de certas doutrinas básicas. Desde então, aplica-se a palavra ‘fundamentalismo’ a movimentos reformadores de outras religiões” (Armstrong, 2001, p. 10).

tendem a rejeitar processos interpretativos e históricos, defendendo uma verdade supra-histórica capaz de julgar outras tradições (Engler, 2022)¹⁰. Em sua vertente mais radical, o fundamentalismo pode legitimar atitudes fanáticas ou mesmo práticas violentas¹¹ (Panasiewicz, 2008). Tanto tradicionalistas quanto fundamentalistas constroem uma autoimagem de autenticidade absoluta, considerando-se depositários da tradição “mais original” e adotando uma visão apocalíptica do conflito entre bem e mal, como se a batalha final estivesse sempre iminente. Nesse imaginário, antiguidade e perenidade são categorias distintas, e a tradição é associada à segunda (Engler, 2022; Panasiewicz, 2008).

O marco fundador do pensamento tradicionalista moderno costuma ser atribuído à obra *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790), de Edmund Burke. Nela, o autor reage às bases iluministas da Revolução Francesa e formula uma crítica que se tornaria referência para o pensamento conservador. Sua argumentação parte da convicção de que o ser humano pertence a uma ordem natural estabelecida por Deus e consolidada pela experiência histórica. Assim, qualquer contestação ao modelo monárquico ou reivindicação de escolha popular do governante seria ilegítima, por depender dos limites da razão individual. Após Burke, autores como Louis-Gabriel-Ambroise (Visconde de Bonald), Félicité de La Mennais e Joseph de Maistre aprofundaram e difundiram esse pensamento conservador (Coutinho, 2005; Shils, 1981).

¹⁰ “O individualismo da modernidade não poderia, naturalmente, encontrar utilidade para a noção de tradição dentro de seu próprio esquema conceitual, a não ser como uma noção adversária; portanto, abandonou-a espontaneamente aos burkeanos que, fiéis à própria lealdade de Burke, tentaram combinar a adesão, na política, a uma concepção de tradição que justificaria a revolução oligárquica da propriedade em 1688 e a adesão, na economia, à doutrina e às instituições do mercado livre. A incoerência teórica dessa má combinação não a privou de utilidade ideológica. O resultado, porém, foi que os conservadores modernos estão, em sua maioria, empenhados na conservação apenas das versões mais antigas e não das mais recentes do individualismo liberal. Sua própria doutrina fundamental é tão liberal e tão individualista quanto aquela dos autoproclamados liberais” (McIntyre, 2001, p. 373, tradução nossa).

¹¹ “Os fundamentalistas não hesitam em fuzilar devotos no interior de uma mesquita, matar médicos e enfermeiras que trabalham em clínicas de aborto, assassinar seus presidentes e até derrubar um governo forte. Os que cometem tais horrores constituem uma pequena minoria, porém até os fundamentalistas mais pacatos e ordeiros são desconcertantes, pois parecem avessos a muitos dos valores mais positivos da sociedade moderna” (Armstrong, 2001, p. 9).

3 Tradição e resistência

A discussão anterior evidenciou que a tradição é um campo de disputa: pode ser apropriada por discursos conservadores e fundamentalistas para reforçar estruturas de poder, mas também pode ser reinterpretada como espaço de memória, crítica e reinvenção. É justamente nesse segundo horizonte que se insere a presente seção. Se, por um lado, a tradição pode cristalizar identidades rígidas, por outro, ela pode se tornar um recurso vital de resistência, especialmente para grupos submetidos a deslocamentos, marginalização ou violência simbólica.

Tradições estão intrinsecamente ligadas aos valores e práticas coletivas, não se limitando a relatos do passado, mas envolvendo também a transformação das práticas presentes. Esse “engajamento” se manifesta na prática das virtudes, que estabelece o vínculo prático entre as gerações. Assim, a tradição pode ser compreendida como uma “reação ativa ao passado”, reintroduzindo-o nas práticas das gerações futuras; é “um compromisso e um dever para com a comunidade que existiu no passado, existe no presente e continuará a existir” (Grieve, Weiss, 2005, p. 11, tradução nossa). Como vimos, essa reação pode assumir formas reacionárias — como no tradicionalismo — ou pode se converter em movimento de resistência.

3.1 Tradições como condição existencial-histórica

Para compreender como tradições se tornam fundamentais nos processos de resistência, é útil recorrer às intuições hermenêuticas de Gadamer. Segundo ele, “são os preconceitos não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos para a coisa de que fala a tradição” (Gadamer, 2015, p. 359). A tradição, portanto, deve ser compreendida em sua forma mais originária, evitando tanto os preconceitos que a rejeitam quanto os exageros que a absolutizam. Essa leitura coloca a tradição como uma condição humana e existencial inegável — algo que o próprio salmista expressa ao afirmar: “Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém, esqueça-se minha mão direita”.

Gadamer aprofunda essa compreensão ao afirmar:

Em nosso constante comportamento com relação ao passado, o que está realmente em questão não é o distanciamento nem a liberdade com relação ao transmitido. Ao contrário, encontramos-nos sempre inseridos na tradição, e essa não é uma inserção objetiva, como se o que a tradição nos diz pudesse ser pensado como estranho ou alheio; trata-se sempre de algo próprio, modelo e intimidação, um reconhecer a si mesmos no qual o nosso juízo histórico posterior não verá tanto um conhecimento, mas uma transformação espontânea e imperceptível da tradição. (2015, p. 374)

A tradição, portanto, não é um dado objetivo ou externo: é uma condição histórico-existencial. Não escolhemos nossa tradição — como fazem os tradicionalistas ao selecionar elementos convenientes — e tampouco temos a prerrogativa de simplesmente esquecê-la. Somos, em grande medida, aquilo que uma tradição nos permitiu ser. Reconhecê-la é parte de nossa autocompreensão.

Por isso, Gadamer afirma que a tradição nos vincula não apenas a lugares físicos, mas às condições pelas quais nossa pessoa e nossa experiência de fé são constituídas: “o sentido da pertença [...] realiza-se através da comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores” (Gadamer, 2015, p. 390). A tradição expressa nossa “situação”, isto é, nossa condição como indivíduos e como comunidade. Essa situação não se reduz a um momento histórico específico ou a um território específico; trata-se de uma apreensão de si que nunca se esgota, pois sempre escapa às nossas pretensões de controle.

Pertencemos à tradição — e não o contrário — enquanto condição existencial no mundo. É justamente nesse sentido que a tradição se abre como resistência. Ela pode ser resignificada e utilizada como ferramenta tática e simbólica na luta pela sobrevivência, pela dignidade e pela autonomia de grupos marginalizados. No caso do Salmo 137, podemos lê-lo assim: o Canto de *Yahweh* não pode ser entoado em terra estrangeira porque não há “situação” para isso. Esquecer Jerusalém equivaleria a perder partes de si mesmo, como se fragmentos da identidade

fossem arrancados pouco a pouco. A tradição, portanto, não pode ser apenas saudosismo ou idolatria territorial, mas um modo de permanecer inteiro diante da ruptura.

3.2 Resistência

A partir da compreensão de que a tradição constitui uma condição histórico-existencial, torna-se possível perceber como ela se converte em prática concreta de resistência. A cultura popular, como observa Santos (2007), opera em um duplo movimento: é simultaneamente contida e resistente. Enquanto a cultura dominante busca cooptar, neutralizar ou “conter” expressões culturais subalternizadas, estas respondem com criatividade, reinvenção e persistência, transformando-se de objetos passivos em agentes ativos na luta social. Nesse sentido, a reflexão de Ortega y Gasset (1966a, p. 225, tradução nossa) é iluminadora: “As mesmas forças que hoje se opõem à resistência para que o esquecido volte a ser feito consciente devem ter sido as que em outro tempo produziram o esquecimento”. Em outras palavras, as mesmas razões que desmobilizaram povos de suas terras — por serem considerados culturalmente inferiores ou economicamente irrelevantes — tornam-se fundamento para sua resistência.

Povos com tradições peculiares raramente recebem o mesmo reconhecimento que aqueles alinhados ao *mainstream*. O desprezo por suas práticas culturais, somado às exigências do mercado global, produz marginalização e verdadeiros bolsões de indigência. É nesse contexto que a tradição emerge não como nostalgia, saudosismo ou idolatria, mas como prática original de resistência e espiritualidade. Ortega y Gasset (1966b, p. 390) descreve essa força criativa ao afirmar que a originalidade prática do herói consiste em resistir ao habitual, reinventando-se continuamente. Viver fora de sua realidade — como ocorre com migrantes, povos deslocados e comunidades racializadas — exige essa reinvenção constante. A dor da perda e o risco do esquecimento tornam-se cotidianos, e a tradição passa a ser o último traço de fé e dignidade, um modo de permanecer vivo e presente mesmo fora do território físico.

Essa dinâmica é visível em diversos contextos. No Brasil, as religiões de matriz africana constituem um exemplo emblemático.

Suas práticas não são meros “purismos tradicionais”, mas expressões de luta, criatividade e resistência racial. Como observa Bastide (1960, p. 24), “cada sincretismo tem sua própria originalidade e luta”. Ladainhas de São Benedito, congadas, capoeira e outras expressões culturais preservam, no exílio forçado durante a diáspora africana, memórias de reinos, cosmologias e identidades que o colonialismo cristão tentou apagar. O sincretismo, longe de ser concessão, é estratégia de sobrevivência. De modo semelhante, comunidades quilombolas preservam sua herança cultural por meio da agricultura tradicional, das festas religiosas e da organização comunitária.

Entre os povos indígenas da Amazônia, a tradição também se converte em instrumento de resistência territorial e cultural. A manutenção de conhecimentos ancestrais, o uso de tecnologias para registrar rituais e as iniciativas de mapeamento territorial são formas de enfrentar o desmatamento e a urbanização. O debate sobre o “Marco Temporal” no Governo Federal Brasileiro evidencia como a tradição é mobilizada para reivindicar direitos e denunciar injustiças. O Acampamento Terra Livre (ATL) constitui uma das expressões mais significativas da criação contemporânea de rituais de resistência. Desde 2004, o ATL tornou-se a maior mobilização indígena do país, transformando Brasília em palco de afirmação identitária e crítica ao Estado Brasileiro. Ao ocupar a Esplanada dos Ministérios com pinturas corporais, cantos, danças e rituais, os povos indígenas não apenas protestam: realizam um ato performático que subverte a lógica do poder. Essa performance da tradição é, ao mesmo tempo, ocupação e reivindicação. Em vez de se submeterem aos protocolos políticos ocidentais, impõem sua própria linguagem e seus próprios gestos, obrigando a sociedade e o Estado a confrontarem a presença viva de cosmologias que a história oficial tentou invisibilizar (Brasil, 2023; Fundo Brasil, 2021; Perfetto, 2021).

A resistência também se manifesta por meio de rituais, narrativas orais e performances sociais. Movimentos sociais utilizam narrativas para revelar contradições estruturais e construir uma estética própria. O uso do audiovisual pelo MST, por exemplo, cria uma tradição cultural-política deliberadamente orientada à formação crítica. O protesto, com seus símbolos e rituais,

transcende a reivindicação imediata: torna-se práxis política, performance simbólica e exercício de futuro. Episódios não raros de repressão a essas manifestações demonstram que o poder dominante reconhece a ameaça simbólica — e não apenas física — dessas práticas. Nesse horizonte, essas repressões confirmam que o poder dominante percebe a força simbólica da tradição. O ritual de resistência é tratado como afronta à ordem, justamente porque revela que a tradição — longe de ser estática — é um recurso político, cultural e espiritual capaz de sustentar a vida e denunciar a injustiça (Lima, 2012).

4 Resistência não-violenta

A discussão anterior mostrou que a tradição, enquanto condição histórico-existencial e prática performativa, constitui um dos recursos mais densos de resistência para comunidades submetidas à vulnerabilidade territorial. No caso do exílio babilônico, essa dinâmica mostrou-se particularmente significativa. O Exílio Babilônico, evento traumático e teologicamente desafiador da história de Israel, não resultou na assimilação ou no colapso da identidade judaica. Pelo contrário, serviu como terreno fértil para o desenvolvimento de uma teologia e de práticas de resistência fundamentalmente não-violentas (Pereira, 2009; Aguiar, 2017). Aqui, a tradição — entendida como memória, prática e horizonte de sentido — torna-se o eixo que sustenta a resistência.

A resistência não-violenta, embora amplamente associada a movimentos sociais contemporâneos como Gandhi e Luther King, encontra raízes profundas em princípios que ecoam em textos bíblicos. Diferente do confronto armado, ela se caracteriza como uma “oposição serena e firme” à violência do agressor. Preceitos como “não oponhais resistência ao mau” (Mt 5,39) expressam essa lógica, trata-se de transformar o indivíduo e a sociedade, rejeitando a violência como método. A resistência não-violenta é, portanto, um ato de recusa e alternativa, um modo de afirmar que a vida não é definida pela lógica colonial da produção e do consumo. No contexto do exílio, ela se tornou a única estratégia viável para a sobrevivência de um povo subjugado por um império colonizador (Pereira, 2009).

Essa resistência não-violenta se manifesta, sobretudo, como cultivo da tradição — como discutido anteriormente. A tradição, enquanto memória viva e prática disciplinada, torna-se o espaço onde a identidade é preservada e onde a resistência se articula. Três casos bíblicos ilustram essa dinâmica.

4.1 Jeremias e a resistência produtiva

O profeta Jeremias enviou uma carta aos deportados instruindo-os:

Construam casas e morem nelas; plantem pomares e comam o seu fruto. Casem e tenham filhos e filhas; escolham esposas para os filhos de vocês e deem as suas filhas em casamento, para que tenham filhos e filhas. Aumentem em número e não diminuam aí na Babilônia! Procurem a paz da cidade para onde eu os deportei e orem por ela ao Senhor; porque na sua paz vocês terão paz. (Jr 29,5–7)

A mensagem provocou forte oposição entre líderes que defendiam a revolta imediata. À primeira vista, a instrução de Jeremias parecia rendição. No entanto, sua orientação constituía uma estratégia de resistência a longo prazo. Ele compreendia que a rebelião armada seria suicida e resultaria na aniquilação do povo. Sua proposta era uma resistência produtiva: enraizar-se, prosperar e manter a fidelidade a *Yahweh* em meio ao ambiente hostil. Trabalhar e orar pela paz da cidade opressora não significava submissão, mas a criação de condições para a preservação da comunidade exílica. Era uma forma de resistência disciplinada, silenciosa e profundamente enraizada na tradição.

4.2 Daniel e a resistência disciplinada

O livro de Daniel apresenta outro exemplo de resistência não-violenta. Daniel e seus amigos, levados cativos, foram inseridos em um programa de assimilação cultural na corte babilônica. Parte desse processo incluía a adoção da dieta do rei. Daniel, porém, recusou-se a comer as iguarias reais:

E Daniel propôs no seu coração não se contaminar com a porção das iguarias do rei, nem com o vinho que ele bebia; portanto pediu ao chefe dos eunucos que lhe permitisse não se contaminar. Ora, Deus fez com que Daniel achasse graça e misericórdia diante do chefe dos eunucos. E disse o chefe dos eunucos a Daniel: Tenho medo do meu senhor, o rei, que determinou a vossa comida e a vossa bebida; pois por que veria ele os vossos rostos mais tristes do que os dos outros jovens da vossa idade? Assim porias em perigo a minha cabeça para com o rei. Então disse Daniel ao despenseiro a quem o chefe dos eunucos havia constituído sobre Daniel, Hananias, Misael e Azarias: Experimenta, peço-te, os teus servos dez dias, e que se nos deem legumes a comer, e água a beber. Então se examine diante de ti a nossa aparência, e a aparência dos jovens que comem a porção das iguarias do rei; e, conforme vires, procederás para com os teus servos. E ele consentiu isto, e os experimentou dez dias. E, ao fim dos dez dias, apareceram os seus semblantes melhores, e eles estavam mais gordos de carne do que todos os jovens que comiam das iguarias do rei. Assim o despenseiro tirou-lhes a porção das iguarias, e o vinho de que deviam beber, e lhes dava legumes. (Dn 1,8–16)

Esse gesto aparentemente simples foi uma declaração de lealdade a Deus e uma forma de resistência dietética. Ao insistir em uma alimentação distinta, Daniel preservava sua identidade e recusava a assimilação total. A fidelidade não-violenta tornou-se um desafio simbólico ao império.

O livro de Daniel oferece ainda outro episódio emblemático:

Todos os presidentes do reino, os capitães e príncipes, conselheiros e governadores, concordaram em promulgar um edito real e confirmar a proibição que qualquer que, por espaço de trinta dias, fizer uma petição a qualquer deus, ou a qualquer homem, e não a ti, ó rei, seja lançado na cova dos leões. Agora, pois, ó rei, confirma a proibição, e assina o edito, para que não seja mudado, conforme a lei dos medos e dos persas, que não se pode revogar. Por esta razão o rei Dario assinou o edito e a proibição. Daniel, pois, quando soube que o edito estava assinado, entrou em sua casa (ora havia no seu quarto janelas abertas do lado de Jerusalém), e

três vezes no dia se punha de joelhos, e orava, e dava graças diante do seu Deus, como também antes costumava fazer. Então aqueles homens foram juntos, e acharam a Daniel orando e suplicando diante do seu Deus. (Dn 6,7–11)

Mesmo diante de um decreto que proibia orações a qualquer deus que não o rei, Daniel manteve sua prática. Não se tratou de uma oração secreta, mas de um desafio público ao poder imperial. A oração voltada para Jerusalém — agora em ruínas — era uma recusa em aceitar a derrota de *Yahweh* e uma reafirmação de pertencimento. Essa resistência disciplinada demonstrava que a fé e a esperança do povo não podiam ser contidas por decretos humanos.

4.3 Ezequiel e a resistência teológica

O profeta Ezequiel, sacerdote exilado, utilizou sua profecia como instrumento de resistência teológica. Em meio ao desespero do cativeiro, sua mensagem buscou animar o povo e apontar para um futuro de renascimento. A visão dos “ossos secos” que voltam à vida pela ação do espírito de Deus (Ez 37) tornou-se símbolo da experiência de fé em meio à devastação. Essa tradição narrativa combateu o fatalismo dos exilados, oferecendo uma centelha de reconstrução onde muitos viam apenas morte e desespero. A profecia tornou-se, assim, ferramenta para romper com o passado de destruição e projetar um futuro de restauração.

4.4 A atualidade da resistência não-violenta

Os três exemplos analisados — Jeremias, Daniel e Ezequiel — mostram que a tradição pode oferecer um modo alternativo e profundamente eficaz de resistência. Ela não precisa assumir formas violentas ou agressivas; mas pode emergir de práticas cotidianas, silenciosas e disciplinadas que preservam a identidade e desafiam a lógica do opressor. A partir desses exemplos bíblicos, é possível reconhecer outras expressões tradicionais que continuam, até hoje, a funcionar como estratégias de resistência não-violenta.

Profeta	Estratégias de Resistência	Característica Principal
Jeremias	Submissão Produtiva	Estratégia a longo prazo para sobrevivência comunitária.
Daniel	Fidelidade disciplinada	Resistência simbólica e pessoal que afirma a lealdade a Deus.
Ezequiel	Profecia de Esperança	Resistência teológica que combate o desespero e revitaliza a identidade.

A observância do Sábado, embora anterior ao exílio, adquiriu uma relevância particular. Cessar a atividade laboral no sétimo dia constituía uma declaração simbólica contra a lógica de produção, exploração e assimilação do Império Babilônico. O descanso sabático tornava-se uma “insistência visível de que nossa vida não é definida pela produção e consumo dos bens de comodidade” (Aguilar, 2017). Em um ambiente onde o trabalho forçado e a pressão assimilacionista eram a norma, o Sábado funcionava como um ato de resistência temporal: deslocava o foco da fé judaica do espaço (o Templo destruído) para o tempo (o Sábado), transformando-o em uma verdadeira “assinatura” identitária do povo de Yahweh (WATCH TOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF PENNSYLVANIA, 2025).

O cristianismo herdou e transmutou essa prática para o Domingo, a partir da celebração da Ressurreição. O “Dia do Senhor” (*Dominus*), embora enraizado no *Shabat* judaico, preserva o caráter não-violento da resistência ao trabalho escravizante. Se até Yahweh descansou no sétimo dia (Gn 2,3), o descanso humano torna-se igualmente sagrado, afirmando que a pessoa não é objeto de produção. Assim, tanto o Sábado quanto o Domingo funcionam como interrupções simbólicas da lógica produtivista — verdadeiros atos de resistência ritual.

A recusa de Daniel em comer as iguarias do rei é outro exemplo emblemático do papel das tradições como resistência. As leis dietéticas (*kashrut*) não eram apenas preceitos religiosos; elas criavam uma fronteira física e social contra a assimilação. Ao impedir a partilha da mesa com os babilônios, essas leis transformavam o ato cotidiano de comer em uma afirmação identitária. A adesão rigorosa a essas normas reduzia o círculo social dos exilados, restringindo encontros a espaços próprios e reforçando a coesão

comunitária. A comida, assim, tornava-se ferramenta simbólica para manter a comunidade unida em terra estrangeira (Mathews, 2010; Topel, 2003).

Essa lógica permanece viva em tradições contemporâneas. Entre adventistas do sétimo dia, por exemplo, práticas dietéticas são compreendidas como forma de preservar a saúde e cultivar a fidelidade espiritual. No manuscrito *Conselhos sobre o regime alimentar*, Ellen G. White afirma que “a temperança e a disciplina alimentar são expressões de fidelidade a Deus e caminhos para o desenvolvimento moral e intelectual”. A experiência de Daniel e seus companheiros é interpretada como demonstração de que o princípio religioso pode triunfar sobre a tentação e orientar escolhas saudáveis, mesmo quando isso exige sacrifício (White, 2007, p. 32).

Essa leitura revela algo essencial: a prática das tradições não apenas sustenta a fidelidade à experiência de fé, mas também constitui um ato de resistência aos excessos do consumo contemporâneo e à lógica industrial que molda hábitos alimentares. Trata-se de uma resistência silenciosa, não-violenta e profundamente enraizada em práticas tradicionais que conferem benefícios integrais — espirituais, comunitários e corporais.

Considerações finais

A experiência do Exílio Babilônico, encontrada no Salmo 137, analisada por um enfoque histórico-existencial e complementada pelas tradições narrativas de Jeremias, Daniel e Ezequiel, revela uma relação entre mobilidade humana, tradição e resistência. Esse percurso permitiu ampliar a discussão sobre a mobilidade para além de seus aspectos geopolíticos, destacando as dimensões existenciais e espirituais implicadas na condição de exilado. Em meio à perda territorial e à coação de deslocamento, a experiência religiosa e suas expressões tradicionais emergem como verdadeiros símbolos de resistência e crítica social.

No campo religioso, nem sempre a tradição é reconhecida como elemento sociocrítico. Em muitos contextos, ela é vista como obstáculo, resíduo conservador ou barreira à libertação. Contudo, a análise desenvolvida neste artigo permite pensar que práticas

tradicionais podem se tornar aliadas fundamentais na luta social. Para isso, é indispensável distinguir tradição de tradicionalismo: enquanto a primeira é dinâmica, relacional e aberta à ressignificação, o segundo tende à rigidez, ao fechamento e à instrumentalização política.

Porém, a tradição mantém uma relação intrínseca com o exílio e com a resistência. Em muitos casos, ela é o único elemento que resta após processos devastadores de desterritorialização e desmobilização comunitária. Dependendo da forma como as mobilidades humanas ocorrem, a redução de comunidades inteiras à indigência — sem território, sem história, sem dignidade — pode ser avassaladora. É o que se observa diariamente nas comunidades palestinas, e o que ocorreu com inúmeros povos indígenas e africanos durante o imperialismo europeu dos séculos XVI a XIX. A tradição — a memória — torna-se, nesses contextos, um elemento existencial de resistência, uma forma não-violenta de denunciar a opressão e afirmar modos alternativos de vida.

A experiência do exílio bíblico pode ser assumida como uma leitura de transformação da tradição de herança passiva em instrumento ativo e resiliente de sobrevivência. Ao perder a terra e o Templo, Israel foi forçado a internalizar sua fé, tornando sua identidade portátil. O Sábado, as leis dietéticas e a oração deixaram de ser complementos e tornaram-se fundamentos da resistência.

Como discutido, a tradição participa de um “duplo movimento de conter e resistir” (Stuart Hall, 1981, tradução nossa). Ao mesmo tempo, ela pode legitimar estruturas de poder e oferecer recursos simbólicos e práticos para resistir à opressão. A tradição exílica do Sábado, por exemplo, diferenciava o povo hebreu do opressor e, simultaneamente, resistia à lógica produtivista babilônica. A tradição, neste ponto, torna-se um processo vivo, cujos limites e potencialidades dependem da forma como os atores sociais a interpretam e a incorporam em suas práticas.

Quando vivida apenas como reação, a tradição corre o risco de perder sua profundidade existencial, reduzindo-se a superficialidades que obscurecem suas razões de ser. Tradições meramente reacionárias podem ainda associar-se a projetos políticos escusos, funcionando como cortinas de fumaça para outros interesses. Por outro lado, quando vivida conscientemente

e com propósito, a tradição tem a possibilidade de se tornar resistência não-violenta. A passagem de uma fé territorial para uma fé “pertencial” (de pertença histórico-existencial) abre vias de enfrentamento da submissão e a sobrevivência ao caos. Crê-se que essa pode ser uma leitura que inspira grupos marginalizados em diferentes épocas e contextos, mostrando que cultura e tradição são mais do que costumes: são o tecido da resistência.

Referências bibliográficas

AGUIAR, Nilton. O sábado como resistência. **Revista Adventista**, última atualização em 16 out. 2017. Disponível em: <<https://www.revistaadventista.com.br/nilton/destaques/o-sabado-como-resistencia/>>. Acesso em: 26.08.2025.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. V. 1, São Paulo: Pioneira e USP, 1960.

BRASIL, Agência. **Indígenas protestam em Brasília contra o marco temporal**. Brasília, DF, jun. 2023. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-06/indigenas-protestam-em-brasilia-contra-marco-temporal>>. Acesso em: 16.08.2025.

BRONNER, Simon J. The meaning of tradition: An introduction. **Western Folklore**, Spring, v. 59, n. 2, p. 87–104, 2000. DOI: <https://doi.org/10.2307/1500154>.

COUTINHO, Eduardo G. Os sentidos da Tradição. In: PAIVA, Raquel; BARBALHO, Alexandre (orgs.). **Comunicação e cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2005.

EL-HINNAWI, Essam. **Environmental refugees**. Nairobi, Kenya: UNEP, 1985.

ENGLER, Steven. Perspectivas religiosas e críticas da “tradição”. **Horizonte** - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 20, n. 61, e206113, 2022. DOI: <https://orcid.org/0000-0001-8716-7943>.

FUNDO BRASIL. **Causas e lutas indígenas: conheça e apoie.** 2021. Disponível em: <<https://www.fundobrasil.org.br/blog/causas-e-lutas-indigenas-conheca-e-apoie/>>. Acesso em: 16.08.2025.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método.** Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 15.ed. Petrópolis-RJ: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco Editora Universitária, 2015.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

_____. Tradition. In: **Runaway World. How Globalization is Reshaping our Lives.** 2.ed. London: Profiles Books, 2002.

GONDA, Jan. **A History of Indian Literature.** V. 1: Vedic Literature (Sāṃhitās and Brāhmaṇas). Wiesbaden: Harrassowitz, 1975.

GONZAGA, Waldecir; BUSTAMANTE, Rosendo Javier. A justiça divina e a identidade teológica de Israel no exílio: uma análise histórico-crítica do Salmo 137. **Revista Ecuatoriana de Ciencias Filosófico-Teológicas**, Quito, v. 2, n. 3, p. 17–41, 2025. DOI: <https://doi.org/10.26807/recifit.v2n3.50>.

GRIEVE, Gregory; WEISS, Richard. Illuminating the Half-Life of Tradition: Legitimation, Agency, and Counter-Hegemonies. In: ENGLER, Steven; GRIEVE, Gregory P. **Historicizing “tradition” in the study of religion.** Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. (Religion and society, v. 43).

HALL, Stuart. Notes on Deconstructing the Popular. **Working Papers in Cultural Studies**, n. 6, 1981.

LIMA, Rafaella Pereira de. **Cultura, movimentos sociais e lutas sociais: a experiência da produção de vídeo popular pela brigada de audiovisual da via campestre.** 2012. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

MARTINS, Daniel S. **Exílio Babilônico e Salmo 137: Análise.** 2020. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/482432322/Salmo-137-XXX-a-fazer-doc>>. Acesso em: 30.01.2026.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F.; SILVA, Daniel C. da. Como havemos de cantar nossos cantos ao Senhor? Uma leitura do salmo 137(136) com frutos para a Liturgia. **REB**, Petrópolis, v. 84, n. 327, p. 106–129, Jan./Abr. 2024. DOI: <https://doi.org/10.29386/reb.v84i327.5214>.

MARQUES, Victor Hugo de Oliveira; MACIEL, Josemar de Campos. Análise do campo ambiental como um problema para racionalidade moderna. **Multitemas**, v. 23, n. 54, p. 65–87, 2018. DOI: 10.20435/multi.v23i54.1674.

MATHEWS, Kenneth (colaborador). Introdução: No exílio na Babilônia (Daniel 1). **Projeto Teologia do Trabalho**. 2010. Disponível em: <<https://www.teologiadotrabalho.org/antigo-testamento/daniel-e-o-trabalho/introdu%C3%A7%C3%A3o-no-ex%C3%ADlio-na-babil%C3%B4nia-u.-daniel-1>>. Acesso em: 26.08.2025.

MAZZINGHI, Luca. Salmo 137: “**Se ti dimentico, Gerusalemme!**”. 2023. Disponível em: <https://tobias-lib.ub.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/144699/Mazzinghi_157.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 20.06.2025.

McINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Um estudo em teoria moral. Trad. Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

MICHELOTO, Antônio Ricardo. Realidade e perspectivas das tradições religiosas na pós-modernidade. **INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade**, v. 3, n. 3, p. 97–112, 2008.

ORTEGA Y GASSET, José. Psicoanálisis, ciencia problemática. In: **Obras Completas**, v. 1. 7.ed. Madrid, Revista de Occidente, 1966a.

_____. Meditaciones del ‘Quijote’. In: **Obras Completas**, v. 1. 7.ed. Madrid, Revista de Occidente, 1966b.

PANASIEWICZ, Roberlei. Fundamentalismo religioso: história e presença no cristianismo. **Anais do X Simpósio ABHR**. Assis: UNESP, 2008. Disponível em: <https://www.academia.edu/download/38576458/Fundamentalismo_Religioso_-_Historia_e_Presenca_no_Cristianismo.pdf>. Acesso em: 27.08.2023.

PEREIRA, Ney Brasil. Não retaliação, perdão, amor dos inimigos: três salutares desafios do Evangelho. **Encontros Teológicos**, n. 52, ano 24, p. 27–38, 2009.

PERFETTO, Luciana. **Resiliência Cultural: Preservando Tradições em Tempos de Mudança**. 2021. Disponível em: <<https://lucianaperfetto.com.br/resiliencia-cultural-preservando-tradicoes-em-tempos-de-mudanca/>>. Acesso em: 16.08.2025.

RAGUER, Hilari. **Para compreender os salmos**. São Paulo: Loyola, 1998.

RINALDI, Natanael. A idolatria das Testemunhas de Jeová. **CACP - MINISTÉRIO APOLOGÉTICO**. 2016. Disponível em: <<https://www.cacp.app.br/a-idolatria-das-testemunhas-de-jeova/>>. Acesso em: 30.01.2026.

RODRIGUES, Adriano D. Tradição e modernidade. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, n. 9, Lisboa, Edições Colibri, p. 301–308, 1996.

SANTOS, Adalberto Silva. **Tradições Populares e Resistências Culturais: Políticas Públicas em Perspectiva Comparada**. 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

SHILS, Edward. **Tradition**. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

SPICHER, Anne. Mythes et Mythologie. In: **La Mythologie grecque**. Paris: Ellipses Editions, 2019.

TOPEL, Marta F. As leis dietéticas judaicas: um prato cheio para a antropologia. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 203–222, julho de 2003. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000100009>.

VANSINA, Jan. **Oral Tradition**. A Study in Historical Methodology. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

WHITE, Ellen G. **Conselhos sobre o regime alimentar**. 12. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WATCH TOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF PENNSYLVANIA. **Sábado**. Watchtower Online Library (WOL), 2025. Disponível em: <<https://wol.jw.org/pt/wol/d/r5/lp-t/1200003778>>. Acesso em: 26.08.2025.

2



A DIÁSPORA BABILÔNICA **Da mobilidade física para a mobilidade** **teológica em meio à dor**

Luiz Alexandre Solano Rossi

Introdução

A partir da invasão de Jerusalém pela Babilônia em 586 aec, teve início a mais conhecida diáspora dos judaítas narrada, especialmente, no livro do profeta Ezequiel. O deslocamento forçado dos habitantes de Jerusalém, integrantes da aristocracia judaíta, implicou não somente em perda de espaço físico — a terra —, como também de referências religiosas — o templo (Kaefer, 2015). Trata-se, sem dúvida, de uma época de crise sócio-existencial. E, no livro de Ezequiel, é possível verificar como um sacerdote ligado à teologia oficial e sacerdotal do templo de Jerusalém, ele mesmo um exilado, foi vocacionado a ser profeta e, como profeta, elaborou um discurso teológico marcado pela mobilidade. A partir da crise da mobilidade diaspórica, o agora profeta Ezequiel, rompeu com a teologia oficial que confinava Javé aos limites do templo, a fim de construir uma nova teologia que afirmasse a mobilidade divina em meio à crise vivida pelos exilados. Javé não se encontrava preso ao templo e, mais especificamente, à teologia que o prendia ao tempo.

O ser humano, em movimento, leva consigo toda a sua herança cultural acumulada. Ao mesmo tempo, em novos espaços, novas culturas e novas experiências, abre-se para a possibilidade de novos conhecimentos e novos olhares. Dessa forma, é possível afirmar que a mobilidade humana inclui, necessariamente, a migração das cosmovisões religiosas dos migrantes. Todavia, no caso típico do exílio da Babilônia, os que foram exilados, reféns de teologias cristalizadas, encontravam-se duplamente aprisionados: por um império que ampliava sua nova ordem mundial e por uma teologia que aprisionava Deus dentro de fronteiras muito específicas. A já consagrada expressão de Levitt — “Deus não precisa de passaporte” (2007) — poderia, de certa forma, ser aplicada à nova percepção de Ezequiel ao ver a glória de Deus saindo dos escombros do templo e se movendo em direção aos exilados.

A diáspora judaíta na Babilônia produziu uma reconfiguração das crenças, sugerindo, fortemente, que novos desafios cotidianos tendem a produzir mudanças nas maneiras de ver o mundo. A mobilidade física (ocasionada pela tragédia do exílio), nesse sentido, contribuiu no processo de se produzir uma mobilidade teológica que haveria de romper com as teologias imobilizadoras oficiais.

Exílios na história de israelitas e judaítas não foram exceções, mas sim uma regra. Samaria (capital de Israel Norte) e Jerusalém (capital de Judá) foram conquistadas por assírios e babilônios, respectivamente (Toseli, 2023) — dias de mobilidade forçada, dias de diáspora. De todos os exílios acontecidos, é de senso comum intitular o cativeiro da Babilônia como o “cativeiro padrão”. Ora, se o consideramos padrão, tornamo-lo expressão daquilo que se passou com todo o povo, mesmo que a maioria das pessoas em Judá não tenha sido exilada. Dada, portanto, a múltipla importância que incide nos exílios, não podemos classificá-los como fatos isolados. Pelo contrário, devemos considerá-los enquanto marcos dentro de processos mais amplos, provocados pelas situações econômicas, sociais e políticas, tanto em nível nacional quanto internacional. Percebe-se, então, que o exílio da Babilônia se tornou ponto de referência obrigatório para o estudo da Bíblia. Nele, misturam-se sentimentos ambivalentes: arrependimento,

saudade, angústia, crise, incerteza, dor, esperança, fé, memória e vontade de recomeçar. Também nos exílios, é possível encontrar Deus caminhando para além das paredes aprisionadoras do templo e de suas teologias limitadoras.

1 Mobilidades rompem com padrões pré-estabelecidos

Padrões pré-estabelecidos geralmente funcionam como se fossem metanarrativas que definem a vida tanto no espaço quanto no tempo. A força de metanarrativas se impõe sobre micro-histórias; as narrativas dos centros de poder produzem e reproduzem a forma de se pensar nas periferias. Por isso, faz-se necessário recuperar a compreensão de que o nosso lugar é hoje um lugar “multicultural”, um lugar que exerce uma constante hermenêutica de suspeição contra supostos universalismos ou totalidades. Estamos tão habituados a conceber o conhecimento como um princípio de ordem sobre as coisas que é difícil imaginar uma forma de conhecimento que funcione como princípio de solidariedade. Não devemos nos esquecer de que, sob a capa dos valores universais autorizados pela razão, foi de fato imposta a razão de uma “raça”, de um “sexo” e de uma “classe social” (Santos, 2000), e, por que não acrescentar, de uma “teologia”.

Bauman (2001) diz que a humanidade vive num estado de interregno, ou seja, entre o vivido e o que se vive: não somos nem uma coisa nem outra. Olhamos para o passado e percebemos que as instituições e formas de organizar a vida e a sobrevivência que aprendemos não funcionam mais como deveriam funcionar. Por outro lado, novas formas de organização das relações em sociedade ainda se encontram em gestação. Interregno que produz dúvidas: como reagir diante das avalanches de crises sociais, econômica que se apresentam e para as quais não conseguimos encontrar respostas? O que fazer diante de crises que se apresentam — utilizando a linguagem baumaniana — como crises líquidas? Isto é, crises que vêm e vão, que se sucedem tão rapidamente que nem temos tempo suficiente para apagar da memória as crises antigas? Utilizando a

linguagem da narrativa mítica de Gênesis 1, parece que no início tudo era caos, e o caos continua se renovando continuamente.

Todos os grupos têm o direito de falar de si mesmos, em sua própria voz, e de ter essa voz aceita como autêntica e legítima. Não existe um nós universal em detrimento do silenciamento de outras vozes. O ponto final é o desejo de ser e ter condições de falar em seus próprios termos e não como eco ventríloquo de algum outro; é declarar que não sou uma potencialidade de alguma coisa. Sou por inteiro aquilo que sou. Não precisamos buscar o discurso universal ou universalizar discursos parciais. A consciência — seja ela negra, indígena ou pobre — não se mantém como uma falta. Ela é e segue a si mesma. Não há necessidade de abandonar a própria identidade a fim de mergulhar num universal construído a partir também de uma experiência local e fronteira, que deseja incluir todos e todas numa mesma e particular perspectiva.

Ao assumir novas maneiras de reconstruir e representar as vozes e as experiências de seus sujeitos, enfatiza-se a abertura dada à compreensão da diferença e da alteridade, bem como o potencial libertário que oferece a todo um conjunto de novos movimentos sociais. Assim, é possível fustigar o imperialismo de uma modernidade iluminada, que fala pelos outros (povos colonizados, negros e minorias, grupos religiosos, mulheres e trabalhadores) com uma voz unificada. De fato, a voz da modernidade é castradora das múltiplas vozes, que ressoam desde milhares de anos atrás. Cassa-se o direito do outro falar, refletir, ensinar e criar as suas próprias representações culturais. Ao dizer não ao diálogo multicultural, a modernidade se apresenta como o grande condutor da humanidade (Rossi, 2002).

Mas aceitar a fragmentação, o pluralismo e a autenticidade de outras vozes e outros mundos traz o agudo problema da comunicação e dos meios de exercer o poder através do comando. Articular questões de poder e de valor é, com frequência, identificar princípios centralizadores — da teologia, do gênero, da raça, da nação, da forma estética — para determinar o que esses centros empurram para as suas periferias silenciosas e invisíveis. Resistir à mortal universalização do sentido e explorar as várias possibilidades

de inverter mapeamentos e distribuições convencionais do poder é uma das tarefas mais urgentes da humanidade. Apenas a partir das margens é possível chamar a atenção para aquilo que o sistema “universal” deixa de fora. Trata-se de ler a vida a partir do mundo inverso, ou seja, da periferia e não mais do centro. Importa, nesse caso, refletir sobre a desprivatização da teologia que se manifesta nos processos de produção de sentidos, sempre orientados por interesses políticos, sociais, históricos e teológicos, legitimando algumas visões enquanto silencia outras, transformando o discurso em uma prática social que reflete e perpetua relações de dominação. A partir do “mundo invertido”, isto é, a partir da periferia, é possível a elaboração de uma nova epistemologia teológica a fim de interpretar o cotidiano.

Na experiência e no texto do profeta Ezequiel, podemos perceber como a mobilidade física foi capaz de produzir uma mobilidade teológica ao romper com padrões pré-estabelecidos e produzir novas epistemologias a partir do exílio.

2 Mobilidade física: o exílio da Babilônia

No ano de 605 aec, após a batalha de Carquemish e de Hamat, que eliminaram definitivamente o domínio assírio na região, aconteceu uma grande mudança no cenário da época, ou seja, Nabucodonosor, comandante do exército e rei da Babilônia, tornou-se senhor de toda a região e, conseqüentemente, Judá passou a ser vassalo da Babilônia (Liverani, 2008). Todavia, precipitando os acontecimentos, Joaquim, rei de Judá, não aceitou uma submissão absoluta. Revoltou-se contra a Babilônia, determinando dessa forma o fim de Judá. A partir do momento em que o rei Joaquim morreu, em seu lugar assumiu seu filho Joaquin (também chamado de Jeconias), que se apressou em fazer a política dos conquistadores. A Bíblia registra o episódio da seguinte forma: “Joaquin, rei de Judá, ele com sua mãe, seus servos, oficiais e eunucos, saíram ao encontro do rei da Babilônia, que os fez prisioneiros. Era o oitavo ano de seu reinado” (2Rs 24,12); o exílio estava para começar: “Levou para o exílio toda Jerusalém, todos os comandantes e todos os valentes do exército, cerca de dez mil deportados. Levou

também os ferreiros e artesãos. Deixou somente o povo pobre da terra” (2Rs 24,14). Estamos, portanto, em 597 a.C., ano da primeira deportação. E, entre os deportados, encontramos a caminho da Babilônia um sacerdote chamado Ezequiel. Contudo, um sacerdote que haveria de passar por uma profunda transformação.

A atividade profética de Ezequiel pode ser situada entre 593–571 a.C. Portanto, ele profetizou antes e depois da destruição final de Jerusalém em 587. O local onde se ambientam suas palavras é a Babilônia (Peetz, 2022). Junto ao rio Cobar, um dos afluentes do rio Eufrates, o profeta teve a sua primeira visão. Idolatria e injustiça são dois temas constantes das visões do profeta. Sua visão da sociedade era a de uma grave crise social. Seu olhar era por demais pessimista, pois a violência era o denominador comum que marcava o país e a cidade de Jerusalém.

O processo de exílio teve seu início no século VIII, quando renasciam as grandes potências, e atingiu sua crise aguda no século VI, com o cativeiro da Babilônia. Três grandes impérios adotavam a mesma política dura e repressiva aos países conquistados: Egito, Assíria e Babilônia. Para evitar possíveis revoltas, o invasor desterrava parte da população do país. No caso de Judá, duas das intervenções sofridas por intermédio dos babilônios são dignas de menção. Pode-se dizer que a deportação de 597 visava, principalmente, à desmilitarização.

A segunda deportação aconteceu em 587, depois da destruição de Jerusalém. Nabucodonosor deportou o resto do povo que havia se refugiado na cidade (2Rs 25,11). O objetivo principal da segunda deportação era, sem sombra de dúvidas, a desurbanização de Judá (Kessler, 2009). Por outro lado, é fundamental analisar os textos bíblicos com senso crítico, atento às possíveis intenções ideológicas, para compreender os silenciamentos que podem ocorrer, tanto na forma de narrar determinados acontecimentos quanto na omissão deliberada de sua memória, relegando-os ao esquecimento como se nunca tivessem existido. Um exemplo emblemático é o chamado “mito da terra vazia” (Rossi, 2025), uma narrativa elaborada pelos exilados que retornaram, referindo-se à região transformada em província persa. O território de Judá

não era a terra vazia imaginada pela diáspora babilônica para reivindicar o poder, a administração do templo e a propriedade da terra com o cancelamento de qualquer atividade intelectual. O número de deportados — a parte mais educada e dinâmica da sociedade judaíta — foi limitado, enquanto o restante dos habitantes continuou a viver na região ou em seus arredores.

A partir desse segundo momento, a crise vinha para se instalar de forma definitiva. Na memória dos exilados ainda era recente a dor causada por duas grandes tragédias: em 722, a destruição da Samaria (cf. 2Rs 17,5–6); e em 609, a morte do rei Josias (cf. 2Rs 23,29–30). Ao cercar Jerusalém com o seu exército, Nabucodonosor deu início a uma situação de dor sem precedentes na história dos judaítas (Carbajosa *et al.*, 2013). Afinal, a tragédia levou consigo todos os pontos de referência que davam ao povo sua identidade — terra, rei e templo —, ao mesmo tempo em que mergulhou o povo numa situação de completa perda de direção histórico-religiosa. O projeto de Javé havia fracassado (Boscolo, 2022). A vitória do inimigo e a destruição de Jerusalém demonstravam a inferioridade de Javé em relação às divindades dos babilônios. O Deus de Nabucodonosor se mostrou mais forte e eficiente. A própria mente dos exilados acabava por ser transtornada pela força da ideologia dominante. Crise que atormentava, pois, afinal, onde estava Deus em meio ao desastre?

A crise já havia se instalado. Aos que estavam exilados, restava o trabalho no campo, na produção agrícola. Passaram a fazer o que antes só faziam seus súditos. Nesse sentido, o exílio foi uma mudança radical. Estavam numa terra estranha. E, por mais que usufríssem de uma certa “liberdade”, ainda se encontravam controlados por um exército que havia se mostrado feroz e impiedoso. A aristocracia judaíta, que havia sido opressora na terra da promessa, agora vivia numa terra estranha, num chão dominado por líderes opressores. Com todos esses significados, os exilados vivenciaram uma série interminável de conflitos físicos, econômicos e, principalmente, um conflito espiritual. O peso do desastre se tornou gravoso sobre os ombros dos exilados. Todavia, todo o forte impacto causado pela deportação não impediu o exercício de uma “crise criativa e inventiva”. Foi na experiência de uma crise intensa que brotou a

semente de esperança. Ao sofrer as agruras exílicas, o desafio da fé se tornou mais forte do que nunca. É algo impressionante: ao viver intensamente a experiência do desterro, o povo exilado, nas dores e no desânimo, reconstruiu a vida a partir do nada.

O exílio foi uma espécie de molde em que se delineou a esperança. Assim, mesmo em meio à tragédia, fez-se necessário tirar o máximo proveito do desastre. Desta forma, o exílio foi se transformando numa crise inventiva. Um ambiente pontuado de dor, é verdade, mas também completamente plasmado pelo desejo e força de recomeçar. O exílio foi um sofrimento transformado em êxito. Afinal, tudo o que era considerado importante e valioso para a vida e a fé deles havia sido destruído. Por isso, fazia-se necessário que Ezequiel oferecesse para eles uma nova experiência de Deus diante da tragédia. Deus não estava, na visão do profeta, acorrentado às pedras do Templo e, por isso mesmo, o desmoronamento das pedras não significava em hipótese alguma a morte de Deus. A nova compreensão teológica de Ezequiel — que nasce por causa da profecia e não do sacerdócio — é a de que Deus se encontrava em constante movimento. Um Deus em movimento necessitava, por certo, de uma nova roupagem teológica, haja vista que a antiga roupagem fora deixada nos escombros da falida teologia oficial do templo de Jerusalém (Rossi, 2025).

3 Mobilidade teológica: novas palavras para reconfigurar a vida

Ezequiel pertencia a uma tradição sacerdotal. Possivelmente, antes do exílio para a Babilônia, ele tenha atuado no Templo de Jerusalém. Dessa forma, ele pode ser colocado como pertencente à aristocracia da cidade de Jerusalém — a mesma aristocracia levada ao exílio pelos babilônios na primeira deportação (Nakanose et al., 2022). Interessante observar que as referências encontradas sobre ele, via de regra, são sempre sobre sua condição de profeta e, nesse sentido, sua vida pregressa como sacerdote é minimizada ou, quando não, quase esquecida. Entre as suas muitas particularidades como profeta, podemos destacar que ele foi o primeiro a profetizar fora de Israel. Ao profetizar fora da terra da promessa, Ezequiel

encontrou um mundo novo que o levaria a repensar quem ele era e qual a sua missão entre o povo de Deus que havia sido exilado. Ezequiel, não mais sacerdote representante da imobilidade e, sim, profeta da mobilidade divina, produziu uma teologia em que o direito e a justiça têm como foco superar os problemas da sociedade, reconfigurando seus valores sociais. O desvio de conduta e as corrupções das autoridades da sociedade israelita causavam uma série de violências contra os pobres. Dessa forma, ele se apresentava como a voz de Deus na defesa dos vulneráveis que haviam sido sumariamente silenciados. Ele não se calou diante da corrupção, da exploração, das injustiças, das desigualdades sociais, da inversão de valores, dos favorecimentos e dos lucros ilícitos dos líderes civis e religiosos, bem como da degradação da família e da sociedade. Tornou-se, de fato, a voz do povo sofrido e desprezado pelas elites, que concentravam o poder em Jerusalém.

Uma mudança e tanto, se lembrarmos que ele tinha como berço o sacerdócio, ou seja, um grupo — a aristocracia econômica e religiosa — que identificava a presença e a ação de Javé apenas com a terra da promessa. Até 586 a.C., o templo era “uma capela palatina”, a residência do Deus nacional e dinástico, cujo culto tinha o rei como seu primeiro sacerdote. O templo em Jerusalém exaltava, por exemplo, a presença de Deus, ampliando o papel dos sacerdotes, o peso dos sacrifícios, a importância do espaço simbólico e arquitetônico. E, mais do que isso, uma divindade que legitimava ações belicosas contra o povo pobre, como podemos observar em Miqueias 3,1: “Os chefes de vocês proferem sentença a troco de suborno; seus sacerdotes ensinam a troco de lucro, e seus profetas dão oráculos por dinheiro. E ainda ousam apoiar-se em Javé, dizendo: ‘Por acaso Javé não está no meio de nós? Nada de mau nos poderá acontecer!’” Nesse sentido, a teologia da imobilidade divina servia também como controle da própria divindade!

No entanto, Ezequiel, com seu olhar que perscrutava a sociedade, percebeu uma violência sistêmica e endêmica que se encontrava espalhada por todos os lugares. Mas o que é que o profeta observava e que tanto o incomodava — e também incomodava a Deus? A lista é enorme: exploração e opressão dos mais fracos

(22,7), calúnias criminosas (22,9), suborno (22,12), usura (22,12), roubos (22,25), assassinatos (22,6). A violência, ao assumir múltiplas formas, produzia também a multiplicação das vítimas em suas mais variadas formas: pobres (22,9), órfãos (22,7), viúvas (22,7), imigrantes (22,7). Todavia, a violência não é um fenômeno natural e/ou permitido por Deus. Ao contrário, observamos em Ezequiel que eram muitos ainda os agentes de opressão denunciados por ele: o rei (17), os profetas (13), o Templo e seu funcionamento (8), a aristocracia em geral (22,23–31), a liderança (34). Alguns textos são exemplares da realidade vista e percebida pelo profeta que merecem ser enfatizados: “Prepare correntes, porque a terra está cheia de crimes de sangue, a cidade está cheia de violência” (7,23); “Ele me disse: ‘Você está vendo, filho do homem? E a casa de Judá acha pouco praticar todas essas abominações que fazem aqui! Eles ainda enchem a terra de violência, provocando minha ira. E aí estão eles levando o raminho ao nariz’” (8,17).

O período em que ele viveu e exerceu seu ministério profético foi marcado por um dos piores dramas jamais vividos pelo povo de Deus. A força do caos parecia ter recuperado seu poder, impondo sobre todos uma situação deprimente. Essa mudança a que já nos referimos — de sacerdote para profeta — representa possivelmente uma das grandes novidades da profecia de Ezequiel, ou seja, ele conseguiu identificar a presença de Javé entre os exilados e, mais do que isso, numa terra estranha. Algo novo gravitava no ambiente: um integrante da aristocracia de Jerusalém experimentou e entendeu que Javé é solidário com aqueles que vivem situações-limite na vida. Assim, ele mesmo viveu um profundo processo de conversão através dos caminhos da periferia, representado pelos exilados. Trata-se, portanto, de uma profecia líquida, isto é, de uma palavra profética fluida que estava acima de toda e qualquer barreira. A palavra de Deus não se encontrava engessada a um mesmo território, a uma mesma teologia, a um grupo detentor de poder. Deus não cabe numa teologia e não pode ser aprisionado numa camisa de força. Por isso, as palavras proféticas de Ezequiel são “reimaginadas” a partir de novos contextos. Nesse sentido, a “imaginação profética” (Brueggemann, 2025) é necessariamente

criativa porque vê o presente como se fosse provisório e, consequentemente, recusa-se a considerá-lo como absoluto.

A mobilidade de Javé em direção aos exilados na diáspora ressalta que ele se comunica com o objetivo de libertação e que, além disso, ele é simpático ao ser humano vulnerável. A apatia não o define, pois o tornaria uma divindade mesquinha, isolada e alienada. Nesse sentido, Javé não pode ser comparado a uma potência celeste fria e desvinculada da história do ser humano. A simpatia dele é revelada por sua comunicação. Por isso, pode-se dizer que sua proximidade é experimentada em seu amor à liberdade, em seu interesse apaixonado pela vida frente ao império da morte. Um Deus sensível que sofre em sua paixão pela liberdade daqueles que sofrem exilados. Para um Deus que se comunica, sua palavra jamais poderia ser reduzida à teoria, mas será sempre uma ação em favor da vida.

As vítimas da sociedade do povo de Deus — como há de ser em todas as sociedades — podem ser bem identificadas e, a partir disso, surge a necessidade imperiosa de protegê-las. Javé é, com efeito, um Deus que se coloca junto do ser humano, junto de sua dor, do seu drama de sobreviver em meio às situações injustas, estreitamente interessado em sua vida, em seu desenvolvimento rumo a uma vida digna. Quando Deus entra e participa do contexto social da vida humana, ele se apropria das ideias e ações dos que vivem na periferia como se elas fossem suas. As palavras e as ações dos oprimidos se transformam em palavras e ações do próprio Deus; elas não pertencem mais aos oprimidos. Deve-se entender que o fato de Deus se solidarizar em favor dos vulneráveis é absoluto, pois Javé toma para si a condição humilhada deles e, assim, abre-lhes um novo futuro. O companheirismo e a solidariedade de Deus são o começo e o fim da libertação. Tal solidariedade para com o povo é a força motriz que efetiva a transformação radical de sua condição. A solidariedade para com a vida implica o exercício do amor, do comprometimento com a justiça, e a completa rejeição

da indiferença e do cultivo da violência. De fato, a solidariedade se apresenta como superação das contradições do cotidiano.

Considerações finais

Se o livro do profeta Ezequiel começa com a glória de Javé deixando o templo e a cidade, ele se encerra com o regresso da glória de Javé ao templo e à cidade. Todavia, a nova cidade possuía características especiais: ela tinha três portas em cada lado, cada uma com o nome de uma tribo, completando a estrutura quadrada perfeita dessa cidade ideal, propriedade comum de todos e o centro da presença de Javé. O caráter simbólico do texto é evidente. A porta dava acesso ao interior, onde Javé se encontrava e onde a justiça era administrada. A capital, com suas portas, identificava a realidade de um povo, unido por seu Deus e em torno dele. Nem o palácio nem a cidade profanariam o lugar da morada de Javé na nova era. A presença definitiva e permanente de Javé viabilizou a união e a consagração do povo como uma cidade. A ênfase em muitos portões oferece um convite simbólico a todas as pessoas para encontrarem a cidade. Por isso, Ezequiel não apenas enfatiza a localização do espaço sagrado, mas também deseja difundi-lo ou espalhá-lo.

A cidade deixaria de ser considerada um instrumento de opressão do povo e de esterilidade econômica. Não mais pertenceria a um grupo de privilegiados. Supostamente, não mais seria conhecida como a “cidade de Davi” e, por isso, não seria mais propriedade particular de um grupo ou de uma pessoa. Deixando de ser símbolo da monarquia, pertenceria a todas as tribos de Israel e, conseqüentemente, se tornaria a síntese perfeita para o profeta Ezequiel do projeto de Javé para seu povo. O novo nome da cidade aponta para o início de uma nova sociedade! Seu nome final é a fonte de esperança para o futuro da história. Deus está presente de fato e de verdade. A transformação sempre se dá do exterior para o interior, ou seja, não se trata de uma transformação alcançada pelo esforço próprio de Israel. É Deus que age na impossibilidade da ação humana; é sempre Deus que age criativamente quando as forças do caos procuram se reestabelecer; é sempre Deus que age no hoje

do povo para que o presente seja preenchido de esperança. No livro do profeta Isaías, por exemplo, encontramos Deus mudando o nome da cidade de Jerusalém diante da incompetência de seus líderes que fomentavam a injustiça e a violência. Após a ação sanadora e libertadora de Deus, a cidade passará a ser chamada de “Cidade da Justiça e Cidade Fiel” (Is 1,26).

A capital, com as suas portas, identificava a realidade de um povo unido pelo seu Deus e em torno dele. A glória de Javé, que havia partido de Israel, agora retornou para ficar permanentemente. Todavia, as coisas velhas passaram e, por isso, o povo não mais poderia agir como se habitasse a antiga Jerusalém. Novos tempos, nova cidade, novo jeito de ser e de viver. Um novo futuro. Diante disso, o autor mantém um clima de mistério e de tensão até a linha final e, surpreendentemente, afirma no último verso: “A partir desse dia, o nome da cidade será este: ‘Javé está aí’” (v. 35).

Diásporas são frequentes. Ontem e hoje, vive-se sem a liberdade do prazer da vida. Vivemos numa sociedade em que se fabricam tragédias de forma quase que diária. Nesta situação, somos também desafiados ao exercício da crise inventiva e criativa. Trago à mente uma reflexão de Marcuse que nos ajuda a compreender melhor a intervenção de Deus em meio às tragédias da vida, bem como a responsabilidade do povo de Deus: “A luta por uma expansão do mundo da beleza, da não-violência, da calma, é uma luta política. Não se trata de converter a abominação em beleza, de esconder a miséria, de desodorizar o mau cheiro, de florir as prisões, os bancos, as fábricas; não se trata de purificar a sociedade existente, mas de substituí-la” (*apud* Rossi, 2024, p. 26).

Referências bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001

BOSCOLO, Gastone. **A Bíblia na história**. Introdução geral à Escritura. São Paulo: Paulus, 2022

BRUEGGEMANN, Walter. **A imaginação profética**. São Paulo: Thomas Nelson, 2025.

CARBAJOSA, Ignacio; ECHEGARAY, Joaquín González; VARO, Francisco. **La Biblia en su entorno**. Navarra: Verbo Divino, 2013.

FINKELSTEIN, Israel. **O reino esquecido**. Arqueologia e história de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015.

KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá**. São Paulo: Paulus, 2015.

KESSLER, Rainer. **História social do antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009

LEVITT, Peggy. **God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape**. New Press, 2007

LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia**. História antiga de Israel. São Paulo: Paulus, 2008

MENDONÇA, Élcio V. S. **O primeiro estado de Israel**. São Paulo: Recriar, 2020.

NAKANOSE, Shigeyuki; DIETRICH, Luiz José (orgs.). **Uma história de Israel**. Leitura crítica da Bíblia e arqueologia. São Paulo: Paulus, 2022

PEETZ, Melanie. **O Israel bíblico**. História, Arqueologia, Geografia. São Paulo: Paulinas, 2022

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Messianismo e Modernidade**. São Paulo: Paulus, 2002

_____. **Lendo o livro de Ezequiel**. São Paulo: Paulus, 2024

_____. A história social dos miseráveis em Yehud. **Revista Pistis & Praxis**, Teologia e Pastoral, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 17, n. 3, p. 447–459, 2025. DOI: <https://doi.org/10.7213/2175-1838.17.003.DS05>.

SANTOS. Boaventura Souza. **A crítica da razão indolente**. São Paulo: Cortez, 2000.

TOSELI, Cecília. **Exílio e memória de Israel Norte**. São Paulo: Fonte Editorial, 2023.

3



O ESTRANGEIRO COMO ANTÍDOTO PARA EQUÍVOCOS TEOLÓGICOS

Rodolfo J. Lourenço

Introdução

Um dos mandamentos afirma a impossibilidade de se fazer uma imagem esculpida que corresponda às realidades celestes, subterrâneas ou marítimas (Ex 20,4; Dt 5,8). Em tese, o que foge ao olhar do ser humano por estar encoberto por algum tipo de véu¹ não deve ser representado. A proibição das imagens esculpidas, que representariam elementos presentes nas realidades que o ser humano não consegue ver, indica que essas são áreas sobre as quais apenas Deus tem controle. O versículo a seguir complementa essa proibição: essas imagens não podem ser cultuadas nem divinizadas (Ex 20,5; Dt 5,9). Portanto, qualquer representação física se torna inadequada e uma tentativa de o ser humano controlar algo que não lhe cabe. Em outros termos, qualquer uma dessas imagens se torna uma tentativa imperfeita de delimitar quem é o Deus criador e ordenador de tudo. Por fim, como uma justificativa para esse cenário, Deus se apresenta como zeloso em relação ao seu povo, punindo quem age com iniquidade até as terceira e quarta gerações e amando quem guarda seus mandamentos (Ex 20,5–6; Dt 5,9–10).

¹ Para os céus, as águas de cima escondem o que está acima dos olhos humanos; para a realidade subterrânea, a terra realiza esse papel; para o ambiente marinho, são as águas que acobertam.

No entanto, pouco após receberem o decálogo, o povo recém-saído do Egito encontra dificuldades em praticá-lo.

Quando Moisés sobe o Sinai e se ausenta por quarenta dias, os hebreus concluem que seu líder desapareceu (Ex 32,1). Sem saber o que fazer, pedem a Aarão, o intérprete de Moisés (Ex 4,14–16), que faça um deus que vá à frente e que lhes fale diretamente. Aarão, então, pede o ouro que eles tinham, fruto dos espólios da saída do Egito (Ex 12,35–36), e fabrica um bezerro de ouro. É sabido que havia o uso de tal animal em cultos em Canaã, mas, na narrativa, ele é identificado como o Deus que fez Israel sair do Egito e nomeado por Aarão como YHWH (Ex 32,4–5). Nota-se, portanto, que o intuito não é apresentar outro deus como o salvador desse povo, mas tornar mais conhecido e acessível o Deus que se revelou a Moisés desde a cena da sarça ardente (Ex 3,14). Enquanto isso ocorre aos pés do Sinai, Deus, que está com Moisés no cume, vê e fica indignado por isso, constatando que o povo tem uma cabeça dura, mas que mais dura ainda será a ira divina sobre eles (Ex 32,7–10). Como todo bom intermediador faria, Moisés intercede e pede mais uma chance. Ao descer o Sinai, vê que a unidade do acampamento se desfez, pois antes era uma só voz (Ex 19,8), mas agora entoam diversos cantos alternados (Ex 32,18). Moisés quebra as tábuas da Lei, quebra o bezerro de ouro até pulverizá-lo, põe as cinzas na água e faz com que seu povo beba (Ex 32,19–20). A seguir, reordena os responsáveis pelo culto e intercede em favor do povo a Deus, para que volte à Aliança e desconsidere o evento negativo.

Por que fazer imagens de Deus é algo tão negativo? Em primeiro lugar, para desincentivar o pensamento de que o ser humano pode controlar o divino por meio de sua imagem². Em segundo lugar, porque, para fazer uma escultura, é necessário delimitar, pois só se representa fisicamente o que possui limites.

² No Brasil, por exemplo, Santo Antônio de Pádua é considerado padroeiro dos casamentos. Quando o pedido de achar o par não é correspondido, existe a tradição de pegar a imagem do santo e colocar de cabeça para baixo, trancada ou de alguma outra forma que faça o santo, por meio da imagem, sofrer. Se não houvesse sua imagem, como seria possível afetar Santo Antônio? Imagina-se o que não se faria com uma imagem de Deus, principalmente em tempos de guerras (militares e de câmbios econômicos).

É possível representar uma mesa porque tem contornos próprios que a identificam. Nesse sentido, fazer uma imagem esculpida de Deus seria delimitá-lo, seria dizer o que ele pode ou não pode ser. Como o gesto de Moisés confirma, tal objeto, assim que identificado, precisa ser pulverizado.

Como proceder se, ao invés de física, a imagem esculpida for mental? Ao se delimitar Deus, colocam-se limites à divindade. Se assim o é, logo uma imagem esculpida surge nas mentes dos fiéis, embora não exista sua representação concreta. Imagens esculpidas fisicamente são mais facilmente denunciáveis que as imagens esculpidas mentalmente. Essa imagem rapidamente ganha status divino e passa a gerar culto e ser considerada teologia oficial. Sicre Díaz, citando Von Rad, traz uma contribuição significativa para essa reflexão: “precisamente o homem piedoso é o que corre mais perigo de configurar Deus à sua imagem ou de acordo com outra imagem”, e complementa: “também nós cristãos corremos o risco incessante de crer em mitos e adorar imagens. Não existe uma verdade de fé que não possamos manipular idolatricamente” (Von Rad, 1996, p. 148 *apud* Sicre Díaz, 2016, p. 358–39). Assim, surgem modos de agradar e de desagradar esse Deus, em vista de ganhar benesses ou maldições. Afinal, se Deus agiu desse modo para me atrair a esse caminho, então deve ser coerente e sempre continuar agindo desse modo. Quando isso ocorre na Bíblia, constata-se a idolatria, pois um ídolo sempre responde aos esquemas humanos. O Deus de Abrão não responde a esquemas, pois respeita a liberdade do ser humano e exige que sua liberdade seja preservada. Ai do ser humano que se acostuma com o agir de Deus, pois equivaleria a criar-lhe uma imagem mental. O que Moisés e a Sagrada Escritura afirmam é justamente que não se deve delimitar Deus, nem criar esquemas para ele, pois o Senhor está sempre além e é sempre mais do que se busca ou se espera.

Mesmo as verdades teológicas podem se tornar uma imagem mentalmente esculpida de Deus, ocasionando sua manipulação. Este artigo apresenta um estudo sobre o profeta Jeremias e sua luta contra uma concepção teológica amplamente difundida em seus dias. Como proceder para superar esse obstáculo? A resposta não poderia ser mais inesperada: por meio dos estrangeiros. É assim que Israel compreende verdadeiramente quem é o seu Deus.

1 O problema

Em 721 a.C., o império assírio de Salmanasar V venceu a capital do Reino do Norte, a cidade de Samaria. Não há vestígios arqueológicos que confirmem a destruição da cidade, derrotada após um longo cerco. Pouco tempo depois, o imperador morreu e foi substituído por Sargon II, a quem, por propaganda política, também será atribuída a vitória sobre Israel (Dubovský, 2022, p. 40–42). O evento não foi aleatório, mas fruto de sucessivas tentativas de rebelião por parte dos reis israelitas contra a Assíria. Desta forma, essa capitulação se tornou um aviso para as cidades vizinhas de que futuras insurreições levariam ao mesmo cenário. Com a finalidade de evitar mais motins, o rei assírio dispersou alguns habitantes da Samaria entre as vastas terras do império e trouxe pessoas providas de outros lugares, línguas e culturas para habitarem em Israel (Dubovský, 2022, p. 40–42). Esse evento teve grandes repercussões, principalmente por Samaria ser a capital de um reino bem-sucedido, financeira e economicamente, a ponto de o profeta Amós elogiar as riquezas, mas desmascarar as injustiças acobertadas pelo aparente desenvolvimento social (Dubovský, 2022, p. 33). Sem Samaria, o centro de poder da cultura hebraica passa para a capital do Reino do Sul, Jerusalém.

Em 705 a.C., com a morte de Sargon II, iniciou-se um período de instabilidade no império assírio, enquanto se esperava quem ocuparia seu lugar (Sicre Díaz, 2016, p. 164). O rei Ezequias se aliou com o Egito e outros reinos circunvizinhos, formando uma coalizão contra a Assíria. O líder de Jerusalém começou uma reforma religiosa a fim de unificar seu povo ao redor de um só deus e de um só templo, o que tornaria as coisas mais difíceis caso um povo estrangeiro resolvesse incursionar nessas terras. Quando Senaqueribe se tornou imperador assírio, resolveu sitiá-lo em Jerusalém em 701 a.C. O cenário era similar ao da queda de Samaria e esperava-se um fim igual. No entanto, devido às instabilidades em numerosos locais de seu império (Dubovský, 2022, p. 43–44), Senaqueribe desistiu de destruir Jerusalém e de retirar seu rei, mas impôs pesados fardos à população e diminuiu geograficamente o reino de Judá. Segundo os anais assírios, esta foi a penalidade por Jerusalém e seu líder se manterem de pé:

Ezequias, o judeu, não se submeteu ao meu jugo. Então eu sitei as suas fortalezas, 40 praças fortes e povos inumeráveis das vizinhanças; construí rampas de acesso, usei aríetes com os infantes, minas e sapadores. Desalojei 200.150 pessoas, homens e mulheres, jovens e velhos, além de inumeráveis cavalos, mulas, jumentos, camelos, gado menor e maior, e o tomei como presa de guerra. A Ezequias encerrei-o em Jerusalém, a sua residência, como a um pássaro em gaiola. Cavei trincheiras para dificultar a saída da cidade. Desmembrei o seu território entregando as cidades saqueadas a Mitinti, rei de Azoto, a Padi, rei de Ecron e a Silibel, rei de Gaza. Deste modo, reduzi o seu território e aumentei o tributo anual que lhe impus como soberano, além do tributo anterior. Ezequias, apavorado pelo terrífico esplendor do meu senhorio, vendo que desertavam as tropas especiais como também as seletas que ele trouxera para reforçar a sua residência de Jerusalém, enviou-me mais tarde a Nínive trinta talentos de ouro, oitocentos de prata, pedras preciosas, antimônio, blocos de pedra vermelha, divãs e cadeiras marchetadas com marfim, peles de elefante, ébano, buxo e toda espécie de tesouros, e além de tudo isso, filhas, concubinas, músicos de ambos os sexos. Para fazer a entrega do tributo e prestar homenagem como vassalo, enviou o seu legado pessoal. (ANET 288a *apud* Alonso Schökel, Sicre Díaz, 1988, p. 263)

Como se nota, além de parte das terras ter se tornado espólio aos reis vizinhos, Senaqueribe aumentou o tributo anual ao império assírio e recebeu uma comitiva com presentes provindos de Jerusalém como oferta de paz de Ezequias. A não destruição de Jerusalém ou mesmo a permanência de Ezequias no trono tinha seu fundamento numa espécie de “muralha” que Senaqueribe fizera com outros reinos ao Sul, para separar o território assírio do egípcio³.

O fato de Jerusalém ter se encontrado na mesma situação que Samaria e ter saído “inteira”, pois não houve troca de lideranças nem deportações, foi notado pelos teólogos de Judá. No livro do

³ Ao sul do Crescente Fértil, Senaqueribe colocou três reinos vassalos, com mapa geopolítico modificado depois de suas incursões nesses reinos: Judá (Jerusalém), Filisteia (Ekron, Ashkelon e Gaza) e Transjordania (Amon, Moab e Edom).

Proto-Isaías, provável testemunha em 701 a.C., afirma-se que o sítio assírio foi encerrado graças a uma intervenção divina: “36 O Anjo do Senhor saiu e feriu cento e oitenta e cinco mil homens no acampamento dos assírios. De manhã, ao despertar, só havia cadáveres. 37 Senaqueribe, rei da Assíria, levantou acampamento e partiu. Voltou para Nínive e ali ficou” (Is 37,36–37).

Na Antiguidade, quando um deus era eleito como protetor de uma cidade, seu principal papel era protegê-la. Caso não o fizesse, era tido como fraco diante do deus da nação invasora, ou que havia entregado seu povo por causa de suas faltas ou, até mesmo, declarava-se sua inexistência⁴. Destarte, a destruição de Samaria e a preservação de Jerusalém comprovam, para o Proto-Isaías, que apenas esta última é a verdadeira cidade do Senhor, pois possui seu único e verdadeiro templo. Ele é, de fato, o Emanuel, visto que não abandonou seu povo eleito. Desse modo, durante a noite, o próprio Deus feriu os soldados assírios, que ousadamente sitiaram a cidade que escolhera como sua morada, agindo, então, como qualquer deus guardião. Diante dessa punição, Senaqueribe desistiu da conquista e voltou para a capital de seu reino. Não se informa ao leitor sobre a perda de territórios e muito menos da comitiva reconciliadora para Senaqueribe. Nem se diz qualquer coisa sobre Ezequias e seu medo. Isaías estava apenas interessado em mostrar como Deus não media esforços para proteger Jerusalém.

Essa abordagem teológica, segundo a qual ninguém abalaria ou derrotaria a Cidade Santa — onde se encontravam o verdadeiro Deus e o seu templo —, fez escola ao longo do século VII a.C.. No Segundo livro dos Reis, ao narrar o cerco de Jerusalém em 701 a.C., lê-se:

No décimo quarto ano do rei Ezequias, Senaqueribe, rei da Assíria, subiu contra todas as cidades fortificadas de Judá,

⁴ Após o início do séc. VI a.C., o império assírio entrou em colapso, do qual não conseguiu mais se reerguer. Um documento escrito pelos babilônios afirma que esse evento foi manifestação das divindades mesopotâmicas, que tiveram seus templos e suas cidades destruídas pela Assíria anos antes (Lipschits, 2005, p. 12). Na Sagrada Escritura, as tomadas das cidades de Jericó e de Hai, escritas em tom litúrgico, parecem transmitir esse pensamento. Ao não deixarem qualquer habitante dessas cidades vivo, os hebreus declaravam que os deuses deles não existem e que só há espaço para um só Deus, YHWH (Ska, 2015, p. 17–18).

apoderou-se delas. 14 Então, Ezequias, rei de Judá, mandou esta mensagem ao rei da Assíria, em Laquis: “Cometi um erro! Retira-te de mim e aceitei as condições que me impuseres.” O rei da Assíria exigiu de Ezequias, rei de Judá, trezentos talentos de prata e trinta talentos de ouro, 15 e Ezequias entregou toda a prata que se achava no Templo do Senhor e nos tesouros do palácio real. 16 Então, Ezequias mandou retirar o revestimento dos batentes e dos umbrais das portas do santuário do Senhor, que ..., rei de Judá, havia revestido de metal, e o entregou ao rei da Assíria. [...] 19,35 Naquela mesma noite, saiu o Anjo do Senhor e exterminou no acampamento assírio cento e oitenta e cinco mil homens. De manhã, ao despertar, só havia cadáveres. 36 Senaqueribe, rei da Assíria, levantou acampamento e partiu. Voltou para Nínive e aí permaneceu. (2Rs 18,13–16; 19,35–36)

O relato está mais próximo do texto assírio. Fala-se como a permanência da capital e de Ezequias resultou em fardos para a população, a ponto de os tesouros do palácio real e do Templo serem utilizados para quitar o sítio à cidade. Logo após, o historiador deuteronomista segue a teologia do Proto-Isaías, enaltecendo o verdadeiro líder de Jerusalém, Deus, que luta em favor de seu povo, e enfraquecendo a imagem de Ezequias, que se entregou e não protegeu nem sua casa nem a de Deus.

Provavelmente, esse sentimento de indestrutibilidade que pairava na capital de Judá pode ter incentivado e fortalecido Josias e sua reforma em 621 a.C., enquanto a Assíria lutava contra Babilônia e o Egito tomou todo o Levante (Lipschits, 2005, p. 135–146). Mais provável ainda seja a influência dessa teologia no período dos três últimos reis de Jerusalém, contemporâneos ao profeta Jeremias. Apesar de ele insistentemente afirmar que não se deve desafiar Babilônia e Nabucodonosor, enxergando na presença desses elementos estrangeiros algo salutar para a teologia de Jerusalém, os corações dos reis estavam inebriados com a crença na proteção divina incondicional. Uma confissão de fé do Proto-Isaías — de que Deus é o Emanuel — foi manipulada ao longo do séc. VII a.C. e se tornou, na prática, uma *loucura teológica* (Lipschits, 2005, p. 72). Segundo essa teologia nacional oficial, Deus escolheu um povo, uma cidade e uma dinastia para sempre, e nada poderia prevalecer

sobre esses três pilares (Bright, 2018, p. 392). Toda afirmação teológica passa pelo crivo da vida cotidiana e da história. Como será que essa teologia sobreviverá aos eventos do início do séc. VI a.C.?

Além do mais, essa teologia faz parte de uma cultura criada e desenvolvida pelo ser humano. Jeremias compreendeu que mudar essa teologia e essa cultura era tarefa essencial para o povo conseguir vivenciar o relacionamento com Deus da melhor forma, não caindo em escravidões providas de ídolos. No entanto, será que uma mera abertura à cultura estrangeira era suficiente para superar uma cultura e sua teologia equivocadas, como a que o profeta Jeremias enfrentava?

2 As consequências

Os últimos reis de Jerusalém, antes de 588 a.C., demonstram muita confiança de que a Cidade da Paz não poderia ser derrotada ou destruída (Lipschits, 2005, p. 72). Além de essa posição trazer problemas com as relações políticas, havia o perigo de tal teologia amparar práticas não condizentes com a fé no Deus de Abraão. Nesse período, o profeta Jeremias foi o grande arauto contra a teologia oficial nacional. O Salmo 15(14) está ambientado no momento no qual os fiéis entravam no Templo de Jerusalém, sendo recebidos por um perito da lei ou por um levita. A comitiva indagava-lhe quem poderia hospedar-se na tenda e habitar no monte santo (Sl 15(14),1) e recebia como resposta, por parte de quem a acolhia, uma lista ética (Sl 15(14),2–5) (Alonso Schökel, Carniti, 1996, p. 264.). É nesse cenário que se passa o capítulo 7 do livro de Jeremias (Alonso Schökel, Sicre Díaz, 1988, p. 490). Em 609 a.C.⁵, Deus pediu que o profeta se colocasse à porta do Templo para acolher as pessoas e responder à pergunta do Sl 15(14),1. Jeremias dirá:

Assim disse lahweh dos Exércitos, o Deus de Israel: Melhorai vossos caminhos e as vossas obras, e eu vos farei habitar neste lugar. Não vos fieis em palavras mentirosas dizendo:

⁵ Conforme informações cronológicas obtidas em Jr 26 (Alonso Schökel, Sicre Díaz, 1988, p. 489).

“Este é o Templo de lahweh, Templo de lahweh, Templo de lahweh” Porque, se realmente melhorardes os vossos caminhos e as vossas obras, se realmente praticardes o direito cada um com o seu próximo, 6 se não oprimirdes o estrangeiro, o órfão e a viúva, se não derramardes sangue inocente neste lugar e não correrdes atrás dos deuses estrangeiros para vossa desgraça, então eu vos farei habitar neste lugar, na terra que dei a vossos pais há muito tempo e para sempre. 8 Eis que vós fiais em palavras mentirosas, que não podem ajudar. (Jr 7,3–8)

Portanto, a palavra profética convidava o povo a não se deixar iludir por palavras pretensiosas, talvez a *loucura teológica*, que afirmavam que o Templo garantia a paz e a estabilidade para Jerusalém e sua população. Pelo contrário, as pessoas deviam, antes, mudar de vida, corrigindo a forma como lidavam uma com a outra na vida cotidiana, protegendo o direito de quem não tinha voz, a fim de permanecerem em Jerusalém. Em outras palavras, é uma vida ética que garante a estabilidade da capital.

Jr 7 foi, de certa forma, parafraseado em Jr 26. O profeta anunciou que o Templo não era garantia de proteção ao povo nem à cidade, a qual poderia ser reduzida à mesma condição do templo de Silo, tornando-se exemplo para as demais (Jr 26,1–6). Ao escutá-lo, os sacerdotes, os profetas e o povo prenderam Jeremias, desejando sua morte, pois lhes parecia que o preso faltara em suas palavras ao ousar clamar em alta voz que Jerusalém era destrutível (Jr 26,7–11). Mais uma vez, Jeremias respondeu que era uma vida ética a garantia da proximidade de Deus (Jr 26,12–15). Como o profeta possuía boas e influentes amizades (os príncipes), recebeu a absolvição de sua pena e o crédito por sua palavra (Jr 26,16–19). Assim que tomou consciência da situação, o rei Joaquim, não podendo matar Jeremias, sentenciou a morte do profeta Urías, filho de Semeías, que afirmava o mesmo que Jeremias (Jr 26,20–24). O recado foi dado: continuar afirmando que a teologia oficial nacional era uma loucura teológica ocasionaria, cedo ou tarde, a morte de Jeremias.

Após Judá se tornar um reino vassalo da Babilônia (604 a.C.), a teologia oficial nacional em conjunto com uma suposta aliança com o Egito fez o rei Joaquim se rebelar contra Nabucodonosor

em 598 a.C. Como visto, Jeremias, há tempos, era um empecilho para o rei hierosolimitano, pois, ao questionar a teologia oficial, questionava também a proteção divina que amparava as escolhas reais. Mesmo que Nabucodonosor tivesse sitiado Jerusalém há meses, a certeza de que a cidade nunca cairia fez com que Joaquim negasse sua derrota iminente e não avançasse em qualquer tipo de negociação. Não se sabe se por assassinato ou se por morte natural, Joaquim faleceu durante o cerco, e seu filho, Joaquin, negociou o processo de rendição com a Babilônia, em 597 a.C. (2Rs 24,1–12). Subiu ao poder seu tio, Sedecias, pois o imperador babilônio não queria romper a tradição davídica, visto que isso poderia lhe trazer mais problemas. Ocorreu que, mesmo tendo jurado obediência à Babilônia, Sedecias, influenciado pela loucura teológica e por uma nova aproximação do Egito, que lhe garantia apoio e proteção, revoltou-se contra Nabucodonosor (2Rs 24,18–20). Mais uma vez, foi o profeta Jeremias que alertou o rei:

A nação ou o reino que recusar servir a Nabucodonosor, rei da Babilônia e não entregar o seu pescoço ao jugo do rei da Babilônia, eu castigarei essa nação pela espada, pela fome e pela peste — oráculo de lahweh — até que eu a consuma por sua mão. Quanto a vós, não ouçais os vossos profetas, os vossos adivinhos, os vossos sonhadores, encantadores e mágicos, que vos dizem: ‘Vós não servireis o rei da Babilônia.’ Porque é mentira o que eles vos profetizam para afastar-vos de vossa terra, para que eu vos disperse e vós pereçais. Mas a nação que submeter o seu pescoço ao jugo do rei da Babilônia e o servir, eu a farei repousar em seu solo — oráculo de lahweh — para que o cultive e habite nele.” E a Sedecias, rei de Judá, eu disse estas mesmas palavras: “Submetei o vosso pescoço ao jugo do rei da Babilônia; servi a ele e a seu povo, e vivereis. (Por que quereis morrer, tu e teu povo, pela espada, pela fome e pela peste, como anunciou lahweh à nação que não servir o rei da Babilônia?) Não ouçais as palavras dos profetas que vos dizem: ‘Não servireis o rei da Babilônia’. Sim, é mentira o que eles vos profetizam. Porque eu não os enviei — oráculo de lahweh; eles profetizam mentiras em meu nome para que eu vos expulse e pereçais vós e os profetas que profetizam para vós. (Jr 27,7–15)

O escritor de Jeremias teve a coragem de chamar a teologia oficial nacional de *mentira* (Jr 27,10.14.15). No entanto, aceitar as palavras proféticas significava reconhecer que as escolhas feitas até o momento foram baseadas em falácias e, assim, que o rei se enganou. Por isso, Sedecias continuou a alimentar o pensamento de que as muralhas de Jerusalém jamais cairiam, ignorando Jeremias. Como o povo estrangeiro poderia ter algum tipo de razão se não conhecia o Deus de Israel?

Jr 37,5–11 ilustra que, durante o sítio à cidade de Jerusalém, os egípcios até vieram ao socorro de Judá, mas não conseguiram salvar seu aliado. Aproveitando a distração causada pelo exército egípcio, uma vez que a Babilônia precisou interromper o cerco para contra-atacá-lo, alguns habitantes fugiram de Jerusalém por meio de um buraco feito no muro (2Rs 25,4). Jeremias tentou escapar (Jr 37,12), mas foi pego pela guarda. O rei Sedecias mandou prendê-lo para que sua fuga não servisse de ânimo para outros fazerem o mesmo (Jr 37,21). Afinal, se o portador da palavra de Deus não acreditava na indestrutibilidade da cidade, isso não soaria bem aos ouvidos hierosolimitanos já agitados pela escassez ocasionada pelo sítio (2Rs 25,3). Entretanto, a destruição da cidade era inevitável: o Templo foi destruído, e a família davídica também, junto da cidade. Finalmente, a loucura teológica caiu por terra, infelizmente, levando Jerusalém consigo.

Para que lugar Jeremias queria fugir? Pelo que tudo indica, para Mizpah, terra de Benjamim, ao norte de Jerusalém, visto que, enquanto Jerusalém era sitiada e destruída, Babilônia já preparava uma nova capital para sua nova província (Lipschits, 2005, p. 92–97). A administração dessa localização não foi confiada à dinastia davídica. Nabucodonosor entregou Mizpah e sua província a Gedalias (2Rs 25,22–24), que possuía uma fala muito próxima à de Jeremias e incentivava seu povo a não temer Babilônia, enxergando na presença do estrangeiro uma nova forma de governo em Judá conforme a vontade divina. Ele discursava pacificamente, permitindo aos que permaneceram em Judá a continuidade de seus trabalhos e de suas vidas. Contudo, a loucura teológica ainda influenciava alguns da nação. Justamente por assumir essa presença pacificadora, Gedalias foi assassinado por um dos descendentes de

Davi (2Rs 25,25), representando os que não aceitavam nem a nova capital nem o novo poder. Com medo de uma nova represália por parte de Babilônia, o profeta Jeremias e um grupo remanescente fugiram para o Egito. E, assim, a Terra Prometida se esvaziou e o povo regressou para o Egito.

Jerusalém foi habitada por uma pequena população entre os escombros da cidade e do Templo. Consequentemente, a região teve uma diminuição drástica no número de seus habitantes e continuou assim até o início do período persa (Lipschits, 2005, p. 190). Fato é que, desde sua destruição pelos babilônios, Jerusalém não mais será a sede de uma monarquia autônoma, mas a capital da província de um povo vassalo.

A consequência da loucura teológica não poderia ser outra: a destruição de Jerusalém, do povo e do templo. Pelos textos de Jeremias aqui elencados, nota-se como essa teologia respaldava uma vida de irresponsabilidade e de exploração para com o outro. Destarte, uma imagem incorreta sobre o divino acarretou uma práxis equivocada e desumanizadora. Ao acontecer isso, Deus foi capaz de abalar as bases que sustentavam tal teologia, mesmo que isso significasse destruir sua cidade e seu templo, pois a vida do ser humano estava acima dessas realidades.

3 “Deixa entrar em ti a riqueza das nações” (Is 60,11)

Durante o exílio na Babilônia (598–539 a.C.) até o fim do período de escrita do Novo Testamento (+/- 110 d.C.), o povo hebreu não decidiu diretamente o futuro de suas terras e de suas vidas. Sempre houve um povo estrangeiro governando a terra prometida e dizendo como o povo hebreu deveria levar a vida adiante, às vezes respeitando os traços identitários do judaísmo, às vezes os desafiando⁶. No entanto, embora esse relacionamento tenha passado por seus momentos conturbados, foi justamente a presença do estrangeiro e a vida compartilhada que serviram de antídoto, libertando Israel de suas loucuras teológicas.

⁶ Como no caso de Antíoco IV, o Epifânio que, no séc. II a.C., após a derrota no Egito contra Roma, realiza uma reforma religiosa em seu império, ocasionando no cenário da Guerra dos Macabeus.

Os quatro livros produzidos nas terras babilônicas (Gn, Ex, Lv e Nm) refletem uma verdadeira revisão sobre Deus, sobre o ser humano, sobre a criação e como esses três elementos se coadunam na história. Enquanto antes se pensava que Deus estava ligado estritamente a uma cidade e a um templo, agora, nos relatos de criação, passava-se a afirmar que Deus é o soberano de todo o mundo e que não há um lugar para onde ir que esteja afastado dele. Ele próprio construiu um templo indestrutível: a criação. Além disso, ao verem a empreitada babilônica, herdada desde os tempos assírios, para tornar todas as nações uma só língua e um só povo, afirmou-se, no tempo de Babel, que a Deus agrada a diversidade e a pluralidade. “Deus certamente não se opõe à união dos povos, mas seguramente se opõe à uniformidade forçada de um império totalitário” (Ska, 2018, p. 172). Assim sendo, Deus escolheu o mundo e a criação, antes mesmo de Jerusalém.

Em tantos momentos da Sagrada Escritura, após a decifração das pedras de Roseta e de Behistun (Fitzmyer, 2011, p. 96–99), encontram-se aproximações, e até mesmo adaptações, de literaturas e pensamentos provindos de nações estrangeiras. Esses textos foram utilizados por Israel para conhecer melhor a seu Deus e a si mesmo. Embora algumas hermenêuticas vejam nessas obras uma evidência de que os hagiógrafos não são tão originais como se pensava em tempos idos, ou queiram ver nisso a prova da falácia dos textos bíblicos por se apropriarem de textos alheios (Fitzmyer, 2011, p. 99), um caminho do meio é possível e mais salutar: enxergar o quanto a literatura estrangeira tem a oferecer à tradição bíblica e vice-versa. Inclusive, ao tomar conhecimento da história de outros povos, Israel reconhece a mão de seu Deus na história dos outros. Assim, afirma Amós: “Não sois para mim como os cuchitas, ó israelitas: — Oráculo do Senhor —. Não fiz Israel subir da terra do Egito, os filisteus de Cáftor e os arameus de Quir?” (Am 9,7). É um oráculo de condenação a Israel, comparado aos etíopes, aos filisteus e aos arameus quando se afasta do Senhor, mas que reconhece a presença divina em eventos similares aos de sua história, como a libertação de uma terra de sofrimento. O que Israel tem a mais em relação às outras nações resulta-lhe em responsabilidade constante, não em privilégio incondicional.

Até mesmo o papel das mulheres começa a ser revisto em terra estrangeira. Em 1Pd 3,5, um trecho de um código doméstico, o hagiógrafo diz para seus leitores: “ Com efeito, era assim que as santas mulheres de outrora, que punham sua esperança em Deus, se adornavam, estando sujeitas a seus maridos. É o que vemos em Sara, que foi obediente a Abraão, chamando-lhe senhor”. O texto traz esse exemplo e afirma uma santidade que começa na relação com Deus, mas que se concretiza no relacionamento com o esposo, ou melhor, na submissão a ele. Todavia, como afirma Giuseppe Ghiberti,

Notamos uma novidade nos confrontos da tradição do texto genésico tomado como modelo (Gn 16,1–6; 21,9–14): nas origens, Sara é muito menos sujeita ao marido do que Pedro quer nos fazer crer, porque ela demonstra sempre uma autonomia que para Abraão é até constrangedora e ainda assim inspira as escolhas do marido; e até para Deus a sua confiança é menos brilhante que na revisitação neotestamentária (Ghiberti, 2018, p. 451).

Será que uma Sara poderia ter sido apresentada desse modo no livro de Gênesis sem a influência dos povos estrangeiros e da presença feminina entre eles? Uma provocação a mais: por que essa compreensão acerca das santas mulheres não conseguiu se espalhar e se enraizar ao longo da história do cristianismo? É necessária uma verdadeira cultura do encontro, como nos convida o Papa Francisco⁷, não apenas de proximidade. Ademais, os cenários de guerra pós-pandemia de Covid-19 demonstram que ainda não conseguimos dialogar com culturas estrangeiras e encontrar pontos de proximidade e de autoexame de consciência a partir de outras perspectivas.

Por fim, mesmo diante de uma terra devastada, o Segundo livro dos Reis, escrito pelo grupo dos remanescentes na província de Judá, enxergou no meio do povo estrangeiro uma esperança para os hebreus: Joaquin, filho de Joaquim, estava vivo e teve seu sustento garantido pelo rei Nabucodonosor (2Rs 25,27–30). Babilônia, que garantiu o fim de Jerusalém, é a mesma que promove seu futuro.

⁷ Seja na Encíclica *Fratelli Tutti*, n. 30.216–217, seja no encontro com os estudantes universitários em Cagliari, em 2013.

A história é sempre cinzenta, jamais tão preta ou tão branca para se delimitar e julgar as ações humanas com precisão e exatidão.

Antes do exílio, esperava-se que Jerusalém fosse autossuficiente e impenetrável em relação ao estrangeiro. Após retornar da experiência na Babilônia, o Trito-Isaías declarava a seu povo: “Deixa entrar em ti as riquezas das nações” (Is 60,11). Ao comentarem esse versículo, Alonso Schökel e Sicre Díaz (1988, p. 394) falam da tradição de as portas das cidades serem fechadas à noite por motivo de segurança. Com a reconstrução de Jerusalém, suas portas não mais se fechariam nem de dia nem de noite. Em primeiro lugar, porque os povos estrangeiros não eram mais vistos como inimigos. Em segundo lugar, porque traziam seus tesouros para reconstruir Jerusalém. Se, somente com os dons hebreus no tempo de Salomão, a cidade foi reorganizada e o templo foi construído de formas encantadoras e perfeitas (1Rs 5,15–7,51), imagina-se a qual nível de perfeição não se chegaria naquele momento com as contribuições estrangeiras tão constantes que vinham de dia e de noite.

A loucura teológica, enfraquecida no pós-exílio, desapareceu e, a partir de então, enraizava-se a esperança em um Deus que cuidava de sua cidade e de seu povo, mas não mais de forma restrita. No séc. V a.C., os habitantes de Jerusalém recontaram sua história condicionados pela reforma de Esdras e de Neemias. Os livros das Crônicas são frutos desse momento. Ao relatar o cerco a Jerusalém em 701 a.C., o cronista assim afirma:

Assim o Senhor salvou Ezequias e os habitantes de Jerusalém das mãos de Senaquerib, rei da Assíria, e das mãos de todos os outros, e concedeu-lhes a tranquilidade em todas as fronteiras. 23 Muitos levaram a Jerusalém uma oblação para o Senhor e presentes para Ezequias, rei de Judá, que, depois desses acontecimentos, adquiriu prestígio aos olhos de todas as nações. (2Cr 32,22–23)

Não foi Ezequias quem levou os tributos a Nínive, mas de todas as terras se traziam tributos ao rei e a Jerusalém, ambos salvos por Deus. Destarte, honrava-se e reconhecia-se o verdadeiro rei celeste (Deus), o verdadeiro rei terreno (Ezequias), a verdadeira

cidade (Jerusalém) e o verdadeiro templo. Embora ainda se exaltassem elementos nacionalistas, a relação positiva das nações para com Ezequias se tornou elemento balizador para um reino profícuo, sem se restringir apenas às opiniões e às confirmações dos sacerdotes e dos profetas hebreus.

No entanto, mesmo essas leituras de imagem proporcionadas pelas ações de Esdras e de Neemias não ficaram isentas de se tornarem uma nova loucura teológica. De fato, suas palavras parecem ter despertado certa xenofobia, o que levou Jerusalém a se fechar novamente em si própria. Mais uma vez, é o relacionamento com os estrangeiros que superou esse novo obstáculo. Algumas obras bíblicas foram então produzidas, inclusive com a presença protagônica de personagens femininas de destaque. Dentre elas, até mesmo estrangeiras são apresentadas, mesmo que fossem vistas como desviadoras de homens judeus (Esd 10,44). É o caso do livro de Rute. Enquanto os judeus estavam com medo de desposar mulheres estrangeiras, a narração de Rute demonstrava que não havia o que temer, mas sim o que se perder. Afinal, Rute é a bisavó de Davi. Portanto, se a xenofobia ocasionada pela reforma de Esdras e de Neemias já existisse naquele tempo, o povo jamais teria conhecido Davi, visto que Booz nunca se aproximaria de uma moabita, ou ao menos não a pediria em casamento.

Conclusão

Ao longo da Sagrada Escritura, o povo hebreu vive a bela aventura de se deixar conduzir por Deus, mas sem criar imagens d'Ele, ou seja, sem colocar limites para o agir e o ser divinos. Quando as imagens são físicas, são mais fáceis de se denunciar e de se destruir. No entanto, como proceder quando as imagens são mentais? Ao ocorrerem, elas transformam verdades da fé em loucuras teológicas, deturpando a compreensão sobre Deus e respaldando uma práxis desumanizadora.

O profeta Jeremias enxergou uma resposta em seu tempo: o estrangeiro é capaz de ajudar a compreender melhor o Deus de Abraão. O fiel deve destruir seus leitos de Procusto e deixar que Deus se revele verdadeiramente, confirmando os passos dados e

reorientado as rotas extraviadas, ao se deparar com o diferente e ao constatar como a vida se manifesta, e não como se gostaria que se manifestasse. A relação com o “de fora” se torna um elemento significativo na atividade hermenêutica sobre Deus. Contudo, a história de Jeremias demonstra as consequências negativas que uma loucura teológica acarreta para a nação: a sua própria destruição, junto de seus monumentos e de suas pessoas. Até mesmo isso é visto como positivo por Jeremias, pois, uma vez fragilizadas suas certezas, a realidade ajudaria a destruir e a superar essas imagens equivocadas de Deus. Assim como Israel precisou de quarenta anos para que o Egito saísse dele, também o povo de Jerusalém necessitou viver fora da capital para se desintoxicar de uma loucura teológica enraizada como teologia oficial nacional.

Essa temática tem muito a dizer aos dias contemporâneos. Enquanto se enxerga uma onda nacionalista que se fecha às riquezas das nações e de outras religiões, os povos estrangeiros que visitam ou que pedem asilo são vistos como uma ameaça caso não compartilhem de elementos nacionalistas (etnia, cultura, idioma, religião etc.). Quais são as cidades de Jerusalém e os templos que sustentam as loucuras teológicas contemporâneas? Como destruir as imagens de Deus produzidas por esses pensamentos? Como corrigir uma prática cristã que se fundamenta em uma loucura teológica? Como superar essas culturas de guerras e de xenofobias para criar pontes e uma cultura de encontro? Mais uma vez, um texto produzido no período do exílio pode ajudar. O relato da torre de Babel, assim como serviu para seus tempos, ainda continua atual. Ao comentar o texto de Gn 11,1–9, Ska supera uma leitura tradicional, que enxerga as línguas e as nações como frutos de um pecado, e afirma: “Deus quer que cada nação tenha o seu próprio espaço e desenvolva a própria cultura. A variedade infinita das línguas e das culturas que se encontram em cada canto deste mundo é uma riqueza, e não um obstáculo à comunicação e à união entre os povos” (Ska, 2018, p. 172). Que essa nova loucura teológica, e tantas outras, sejam superadas e que os povos estrangeiros encontrem a acolhida para que seus tesouros enriqueçam todos os lugares em que adentrarem, principalmente na fé cristã.

Referências bibliográficas

ALONSO SCHÖKEL, Luis; SICRE DÍAZ, José Luis. **Profetas 1: Isaías – Jeremias**. São Paulo: Paulus, 1988. (Grande Comentário Bíblico).

ALONSO SCHÖKEL, Luis; CARNITI, Cecília. **Salmos I (Salmos 1–72): Tradução, introdução e comentário**. São Paulo: Paulus, 1996. (Grande Comentário Bíblico).

BÍBLIA DE JERUSALÉM, A: Nova edição revista e ampliada. 5. imp. São Paulo: Paulus, 2008.

BRIGHT, John. **História de Israel**. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2018. (Nova Coleção Bíblica).

DUBOVSKÝ, Peter. Israel e Assíria. In: CATENASSI, Fabrizio Zandonadi; MARIANNO, Lília Dias (orgs.). **História de Israel: Arqueologia e Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 13–55.

FITZMYER, Joseph A. **A interpretação da Escritura: Em defesa do método histórico-crítico**. São Paulo: Loyola, 2011. (Bíblica Loyola, 58).

GHIBERTI, Giuseppe. Agiografia biblica al femminile: Spunti rapsodici. In: MAZZINGHI, Luca; PAPOLA, Grazia; FICCO, Fabrizio (eds.). **La vita benedetta: Studi in onore della prof.ssa Bruna Costacurta in occasione del suo quarantesimo anno di insegnamento**. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2018 p. 451–462.

LIPSCHITS, Oded. **The fall and rise of Jerusalem: Judah under Babylonian rule**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

SICRE DÍAZ, José Luis. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis: Vozes, 2016.

SKA, Jean-Louis. **O Antigo Testamento: Explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele**. São Paulo: Paulus, 2015. (Academia Bíblica).

_____. A cidade e a torre. In: SKA, Jean-Louis. **Antigo Testamento: 2. Temas e leituras**. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 156–172.

4



O DIÁLOGO ENTRE JESUS E A SAMARITANA (João 4,1–42). Uma leitura socioantropológica sobre mobilidade humana e tradições religiosas

Alexandre de Jesus dos Prazeres

Introdução

O mundo contemporâneo é marcado por intensos fluxos migratórios, sejam eles voluntários ou forçados, econômicos ou ambientais, individuais ou coletivos. Junto das pessoas, migram também suas culturas, narrativas, práticas religiosas e cosmovisões. Essa mobilidade humana, além de deslocar corpos, questiona fronteiras e convoca sociedades anfitriãs à difícil tarefa da hospitalidade, da escuta e da convivência com o diferente. Nesse contexto, torna-se urgente reimaginar os fundamentos éticos e simbólicos que podem sustentar práticas de acolhimento e integração.

A proposta deste artigo é ler o episódio de João 4,1–42 — o encontro entre Jesus e a mulher samaritana — a partir de uma chave socioantropológica, interpretando-o como um modelo narrativo de deslocamento de fronteiras e abertura ao outro. Deste modo, o objetivo é explorar o referido texto joanino como chave hermenêutica para refletir sobre a convivência e a integração entre grupos culturais e religiosos distintos à luz da mobilidade humana.

Ao se cruzarem temas como identidade religiosa, gênero, alteridade e mobilidade, a narrativa oferece uma rica fonte de reflexão para pensar o papel das religiões diante dos desafios contemporâneos da migração e da convivência intercultural.

A narrativa é interpretada como modelo de encontro inter-religioso e de reconhecimento intercultural, oferecendo pistas para a integração sociocultural e religiosa de migrantes e refugiados nas sociedades anfitriãs. A partir dessa abordagem hermenêutica, busca-se compreender como o texto bíblico pode inspirar práticas de hospitalidade e diálogo diante dos desafios da migração global. O conteúdo abordado está distribuído em três partes: na primeira, apresenta-se a contextualização histórico-social e religiosa da perícopes do texto bíblico joanino em análise; na segunda, há uma exposição sobre mobilidade humana e deslocamento simbólico no texto; e, na terceira, desenvolve-se uma reflexão sobre conseqüentes implicações para o diálogo inter-religioso.

1 Contextualização histórico-social e religiosa de João 4,1–42

A relação entre judeus e samaritanos era marcada por uma longa história de tensões e rupturas. Embora ambos compartilhassem raízes comuns tanto religiosas quanto étnicas, divergiam quanto ao local legítimo de adoração (Jerusalém ou o monte Gerizim) e quanto à pureza religiosa de suas práticas. Os judeus consideravam os samaritanos como misturados e idólatras; os samaritanos, por sua vez, mantinham uma identidade distinta e resistente à centralização do culto em Jerusalém. A situação era complexa e, exatamente por isso, exigia cuidado ao ser abordada por Jesus, como se nota na narrativa joanina que estamos considerando.

Magnar Kartveit (2019), no artigo *Theories of the Origin of the Samaritans: Then and Now*, analisa criticamente as principais teorias sobre a origem dos samaritanos, desde fontes antigas até abordagens acadêmicas contemporâneas. Busca rastrear como e por quais motivos surgiram diferentes explicações ao longo da história, especialmente com relação à disputa identitária e religiosa entre judeus e samaritanos. Kartveit demonstra que uma narrativa foi construída e utilizada como instrumento político-teológico

de exclusão, especialmente após o retorno do exílio babilônico. Esta narrativa aparece nos textos bíblicos hebraicos (2 Reis 17), apresentando os samaritanos como um povo misto, formado por colonos estrangeiros trazidos pelos assírios após a queda de Samaria (722 a.C.). Essa visão tradicional os apresenta como estrangeiros religiosos, que praticavam uma religião sincrética e não legítima aos olhos dos judeus de Jerusalém. Como desdobramento desta narrativa político-teológica, o texto de Esdras-Neemias também reforça a exclusão dos samaritanos na reconstrução do Templo, retratando-os como um grupo externo e impuro.

A ideia central defendida pelo autor é que a imagem dos samaritanos como “estrangeiros religiosos” foi uma construção teológico-política pós-exílica e que há evidências sólidas de sua continuidade como parte de grupos israelitas do norte. Ele argumenta que a versão em 2 Reis 17 é teológica e política: serve ao projeto de Jerusalém como centro único do culto, excluindo os que não se alinhavam a esta proposta centralizadora de poder religioso, tendo a construção do Templo de Jerusalém como principal símbolo. “A narrativa bíblica que associa os samaritanos aos colonos estrangeiros introduzidos pelos assírios serviu para deslegitimá-los como herdeiros legítimos da fé de Israel” (Kartveit, 2019, p. 3).

Sobre o desenvolvimento de pesquisas acadêmicas em contexto moderno, Kartveit expõe que, a partir do século XIX, estudiosos começaram a questionar a versão bíblica tradicional, sugerindo que os samaritanos não eram estrangeiros, mas descendentes das tribos do norte de Israel (Reino do Norte). Autores como Wellhausen propuseram que os samaritanos preservaram formas mais antigas da religião israelita, e que sua exclusão pelos judeus pós-exílicos foi uma construção tardia. E estudos arqueológicos e linguísticos modernos reforçam essa hipótese: mostram que a comunidade samaritana compartilha origens comuns com o povo judeu, tendo divergido principalmente após disputas políticas e teológicas.

No artigo de Kartveit, as “disputas políticas e teológicas” entre judeus e samaritanos se referem principalmente a três momentos históricos e simbólicos centrais que marcaram o processo de separação entre esses dois grupos, originalmente ligados por sua ancestralidade comum em Israel.

O primeiro momento, a *disputa sobre o local legítimo de culto: Jerusalém versus Monte Gerizim*. A principal divergência teológica diz respeito ao lugar onde *Yhwh* deveria ser adorado. Enquanto os judeus centralizaram o culto em Jerusalém (especialmente a partir da reforma de Josias e, depois, com a reconstrução do Segundo Templo), os samaritanos consideravam o Monte Gerizim (próximo a Siquém) como o local sagrado original — baseado na Torá Samaritana, que difere em alguns trechos da versão massorética. “A construção do templo samaritano no Monte Gerizim pode ser vista como um ato de resistência ao centralismo jerosolimitano, mais do que uma ruptura religiosa completa” (Kartveit, 2019, p. 6). Ou seja, o aspecto político desta disputa se relaciona à centralização do culto em Jerusalém, que implicava controle político e sacerdotal, tornando-se um símbolo do domínio da elite judaica pós-exílica. Os samaritanos resistiram a essa centralização e construíram seu próprio templo no Monte Gerizim, provavelmente no século V a.E.C.¹, o que marcou um cisma prático entre as duas comunidades.

O segundo momento, a *exclusão dos samaritanos na reconstrução do Templo* (época de Esdras e Neemias). Quando os exilados judeus retornaram da Babilônia, os samaritanos ofereceram ajuda para reconstruir o Templo, mas foram recusados (Esdras 4). Essa recusa teve motivações políticas (controle exclusivo do projeto religioso pós-exílico) e teológicas (dúvida sobre a “pureza” do culto samaritano). A recusa gerou hostilidade: os samaritanos, segundo Esdras, passaram a obstruir as obras, intensificando a ruptura e a demonização mútua entre os grupos.

E o terceiro momento, a *disputa sobre identidade e legitimidade religiosa*. Os judeus acusavam os samaritanos de serem um povo misto e contaminado, herdeiros dos estrangeiros que se estabeleceram em Samaria após o exílio do Reino do Norte. Os samaritanos, por sua vez, reivindicavam ser os verdadeiros guardiões da Torá, mantendo-se fiéis às tradições mosaicas originais e rejeitando as inovações teológicas do judaísmo posterior ao exílio. Essas disputas não eram apenas “diferenças doutrinárias”, mas questões de poder, pertencimento e controle simbólico sobre a fé e a memória de Israel.

¹ Usamos as terminologias antes da Era Comum (a.E.C.), que equivale a antes de Cristo (a.C.), e Era Comum (E.C.), que equivale a depois de Cristo (d.C.) por respeito ao diálogo inter-religioso, em especial com os judeus.

Acerca desta problemática, o autor apresenta uma crítica às interpretações bíblicas tradicionais (especialmente 2 Reis 17 e Esdras-Neemias), que associam os samaritanos exclusivamente a estrangeiros e ao sincretismo religioso. Kartveit mostra que há três grandes correntes de interpretação contemporânea sobre a identidade e a origem dos samaritanos, baseadas em evidências históricas, arqueológicas e textuais:

Teoria da continuidade israelita	Tese central: Os samaritanos são descendentes diretos das tribos israelitas do norte e sua separação do judaísmo de Jerusalém foi consequência de fatores históricos e religiosos internos a Israel, não de origem estrangeira. Autores: Frank Moore Cross²; James Purvis³; Gary N. Knoppers⁴
Teoria da mistura étnica parcial	Tese central: Houve, de fato, introdução de populações estrangeiras na região de Samaria pelos assírios (722 a.E.C.). Aceita alguma presença de colonos estrangeiros trazidos pelos assírios, mas argumenta que o núcleo samaritano manteve raízes israelitas. Explica o sincretismo religioso e o antagonismo com base em identidades em disputa, não em completa alteridade. Autores: Ben Zvi; Kartveit⁵; Robert North
Teoria do cisma pós exílico	Tese central: A separação definitiva entre judeus e samaritanos ocorreu após o retorno do exílio babilônico, quando os exilados de Judá rejeitaram a cooperação com os samaritanos na reconstrução do Templo de Jerusalém. A cisão foi teológica e institucional, não étnica. Autores: Reinhard Pummer; Lester Grabbe; Rainer Albertz

Outra maneira de visualizar esta discussão é por meio do seguinte quadro comparativo das três teorias:

² Usamos as terminologias antes da Era Comum (a.E.C.), que equivale a antes de Cristo (a.C.), e Era Comum (E.C.), que equivale a depois de Cristo (d.C.) por respeito ao diálogo inter-religioso, em especial com os judeus.

³ Cross, Frank Moore, Jr. 1966. Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times. HTR 59: 201–11.

⁴ Purvis, James D. 1986. The Samaritans and Judaism: In Early Judaism and Its Modern Interpreters. Edited by Robert A. Kraft and George W. E. Nickelsburg. Atlanta: Scholars Press, pp. 81–98.

⁵ Knoppers, Gary N. 2013. Jews and Samaritans: The Origins and History of Their Early Relations. Oxford: Oxford University Press.

⁶ Kartveit, Magnar. 2009. The origin of the Samaritans. Supplements to Vetus Testamentum. Leiden and Boston: Brill.

Teoria	Ponto central	Representantes	Implicações teológicas
Continuidade israelita	Samaritanos são israelitas do norte	Cross, Purvis, Knoppers	Valorização da pluralidade
Mistura étnica parcial	Comunidade híbrida (colonos + israelitas)	Ben Zvi, North, Kartveit	Leitura crítica de fontes
Cisma pós exílico	Ruptura institucional e cultural após o exílio	Pummer, Grabbe, Albertz	Ênfase na exclusão política

Kartveit rejeita a leitura tradicional que identifica os samaritanos como povo estrangeiro ou herege e adota uma postura intermediária, reconhecendo a continuidade israelita do grupo samaritano, embora sem ignorar as transformações ocorridas com o tempo. Ele propõe que a imagem dos samaritanos como “outros” foi construída e reforçada por motivos ideológicos, a partir do período pós-exílico. Kartveit entende que a marginalização dos samaritanos não foi resultado de fatos históricos objetivos, mas de estratégias de diferenciação religiosa e política construídas por grupos em disputa por legitimidade e pela centralização do poder religioso. “A construção do outro — o samaritano como estrangeiro — serviu a interesses de identidade e pureza no período persa e helenístico, sendo preservada e reforçada pelas elites religiosas judaicas” (Kartveit, 2019, p. 12).

“Os samaritanos devem ser compreendidos como descendentes dos israelitas do norte que seguiram uma trajetória religiosa distinta após o exílio. Não há evidência de que fossem simplesmente um povo estrangeiro ou ilegítimo” (Kartveit, 2019, p. 13). Kartveit deixa clara sua afiliação à teoria da continuidade israelita, aproximando-se de autores como James Purvis e Gary Knoppers, embora reconheça aspectos híbridos e contextuais. O autor realiza uma leitura sócio-hermenêutica, ao considerar que as fontes bíblicas refletem disputas internas pela hegemonia religiosa, e não apenas registros neutros da história. Isto fica evidente ao declarar: “O papel das tradições textuais, como a de 2 Reis 17 e de Esdras, foi central na construção de uma memória seletiva que excluía os samaritanos como hereges ou não israelitas” (*idem*). Para sustentar que os samaritanos devem ser compreendidos como descendentes de israelitas do norte, o foco recai em achados arqueológicos, inscrições antigas e testemunhos

clássicos que estabelecem esse vínculo e que podem ser resumidos da seguinte forma:

Tipo de Evidência	Informação chave
Arqueológica (Samaria/Siquém)	Moedas e inscrições demonstram continuidade cultural israelita
Textual (Mar Morto, crônicas)	Identidade tribal: descendência de José, Efraim e Manassés
Histórica (Josefo)	Samaritanos se autodenominam “hebreus”, não “judeus”, e reivindicam origem israelita

A posição de Kartveit oferece subsídios fundamentais para uma leitura de João 4 que não considere a mulher samaritana como representante de uma fé idolátrica, mas como expressão legítima de uma tradição israelita alternativa, marginalizada por disputas históricas. Isso confere ao gesto de Jesus um alcance reconciliador e transgressor, capaz de romper com construções ideológicas de pureza e exclusão.

Como fica evidente a partir do que foi apresentado, a relação entre judeus e samaritanos, no tempo de Jesus, era marcada por séculos de tensões que combinavam elementos teológicos, políticos e identitários. Uma versão construída por fontes judaicas pós-exílicas que tinha como objetivo excluir os samaritanos da linhagem legítima de Israel. Porém, as evidências arqueológicas e textuais demonstram que os samaritanos eram descendentes das tribos do norte, mantendo práticas religiosas israelitas anteriores à reforma centralizadora do rei Josias e ao exílio babilônico. E, neste sentido, a construção do templo no Monte Gerizim deve ser lida como um ato de resistência religiosa e política, não como desvio herético.

Assim, o encontro entre Jesus e a mulher samaritana, em João 4, não é um simples diálogo entre tradições distintas, mas uma tentativa de reconexão de duas linhagens em conflito. Ao afirmar que “os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade” (Jo 4,23), Jesus não nega a história, mas aponta para uma transcendência das disputas ritualistas e nacionalistas, abrindo caminho para um novo tipo de pertencimento espiritual que inclui sem assimilar ou diluir identidades.

2 Mobilidade humana e deslocamento simbólico no texto

Jesus, ao passar pela região da Samaria, desloca-se fisicamente, mas também simbolicamente. Ele transita entre territórios e discursos, não apenas como viajante, mas como figura profética que encarna a mobilidade como modo de estar no mundo. O poço de Jacó⁷ se torna ponto de encontro entre histórias divergentes, onde se dá uma troca intercultural profunda. A samaritana representa os sujeitos migrantes de nosso tempo: entre fronteiras, com múltiplas pertencas, frequentemente invisibilizados e julgados. Contudo, ela se transforma em testemunha e anunciadora — uma “apóstola” improvável que leva sua comunidade ao encontro com Jesus. Sua trajetória é um deslocamento: da margem ao centro, da exclusão ao reconhecimento, da invisibilidade à voz pública. O encontro de Jesus com a samaritana rompe diversas fronteiras: étnica (judeu/samaritana), religiosa (tradição judaica/tradição samaritana), de gênero (homem/mulher) e moral (um “mestre” falando com uma mulher socialmente marginalizada). Essa escolha narrativa revela um movimento de descentralização que está no coração do Evangelho de João: sair dos centros do poder religioso para os “poços” da vida cotidiana, onde acontecem os verdadeiros encontros transformadores.

A afirmação de que “era preciso” atravessar a Samaria (Jo 4,4) descreve um itinerário teológico e não apenas geográfico. Geograficamente, não era preciso passar pela Samaria para ir da Judeia à Galileia, pois era possível seguir pelo vale do Jordão, caminho assinalado, por exemplo, em Mc 10,1. Portanto, era preciso que Jesus passasse pela Samaria para levar o evangelho aos samaritanos (Malzoni, 2018, p. 104).

⁷ “Não há, no Antigo Testamento, texto algum que se refira a um poço de Jacó nas imediações de Siquém, mas há diversos relatos que se situam junto a um poço. Foi à beira de um poço que o servo de Abraão encontrou Rebeca para ser a noiva de Isaac (Gn 24). Foi junto a um poço que Jacó conheceu Raquel (Gn 29,1–14), e foi também em um poço que Moisés conheceu Séfora, sua futura esposa (Ex 2,15–22). No Antigo Testamento, encontros à beira de um poço terminavam em casamento”. (Malzoni, 2018, p. 104)

A leitura que faremos de João 4,1–42 levará em consideração os seus aspectos literários, como delimitação textual, gênero e estrutura narrativa, realizando os destaques necessários sobre o conteúdo e a sua contribuição para a reflexão sobre mobilidade humana e religiosa. Compreende-se que o texto é uma narrativa estruturada em torno do encontro de alteridades: judeu e samaritana, homem e mulher, centro e periferia. A narrativa utiliza diálogos, mal-entendidos, símbolos e transformações para apresentar Jesus como aquele que ultrapassa barreiras étnicas, religiosas e sociais. O gênero e a estrutura do texto servem a uma teologia do universalismo e da reconciliação.

A delimitação da unidade narrativa em João 4,1–42 se justifica por marcadores literários claros: o início da jornada de Jesus atravessando a Samaria, o encontro com a mulher junto ao poço, o deslocamento do foco para a cidade de Sicar e, por fim, a declaração dos samaritanos reconhecendo Jesus como “Salvador do mundo”. Essa conclusão funciona como coda teológica⁸ e encerra o episódio. Segundo Raymond Brown (1966), trata-se de uma “miniatura teológica”, organizada como narrativa dramática e pedagógica.

Já em relação ao gênero literário, João 4,1–42 pertence ao gênero das narrativas de revelação ou epifanias em forma de diálogo, característico do Quarto Evangelho. Como destaca Rudolf Schnackenburg (1980), o texto adota uma estrutura de diálogo progressivo, reminiscentes dos diálogos socráticos, onde a verdade é revelada por meio de mal-entendidos e correções. Não se trata de uma parábola nem de um milagre, mas de um encontro simbólico que promove transformação.

O que nos leva à estrutura da narrativa, que apresenta uma progressão dramática clara, podendo ser dividida em sete partes:

⁸ Em teologia, uma “coda teológica” geralmente se refere a uma conclusão ou resumo que reafirma a mensagem principal de um texto teológico, atua como um ponto de reflexão, consolidando o que foi discutido e abrindo caminho para novas considerações sobre o tema. Nesse contexto, não tem um significado técnico específico, mas um sentido geral de fechamento e síntese.

- I. Introdução geográfica (vv. 1–6)
- II. Diálogo inicial com a mulher (vv. 7–10)
- III. Mal-entendidos e revelações (vv. 11–26)
- IV. Transição: a mulher vai à cidade (vv. 27–30)
- V. Diálogo com os discípulos (vv. 31–38)
- VI. Resposta dos samaritanos (vv. 39–40)
- VII. Coda teológica: “o Salvador do mundo” (vv. 41–42)

Essa estrutura, segundo Andreas Köstenberger (2004), reflete tanto o caráter missionário quanto o aspecto transcultural e inclusivo do Evangelho de João. Em relação ao “caráter missionário”, Köstenberger entende o Evangelho de João como um texto com clara intencionalidade missionária. E a narrativa da mulher samaritana é central para essa teologia da missão. Ela é a primeira personagem fora do círculo dos discípulos que: reconhece Jesus como profeta e messias; anuncia a outros aquilo que experimentou (“Vinde ver um homem...”, v. 29); e gera uma resposta comunitária de fé (v. 39). Para Köstenberger, isso aponta para o empoderamento de não judeus e de mulheres no testemunho cristão, algo inovador para o ambiente religioso da época. E, por sua vez, em relação ao “aspecto transcultural e inclusivo”, o texto revela a transgressão deliberada realizada por Jesus das fronteiras geográficas e religiosas. Jesus não evita a Samaria, como um judeu piedoso poderia fazer. Ele entra deliberadamente em território marginalizado, o que Köstenberger vê como um gesto programático da missão de Jesus: a boa nova deve ultrapassar divisões históricas e religiosas.

No tocante a elementos literários notáveis, há o uso do mal-entendido como recurso literário, algo típico do Evangelho de João. No texto, isto pode ser exemplificado quando a mulher interpreta literalmente o que Jesus fala de modo espiritual. Por exemplo, a “água viva” é compreendida como água física (v. 11). Conforme Francis Moloney (1998), esse recurso pedagógico conduz o leitor para um nível mais profundo de compreensão. Há também o uso do simbolismo: Água viva — símbolo do Espírito (Jo 7,37–39); Poço de Jacó — remissão à ancestralidade comum entre judeus e samaritanos; Alimento oculto — missão como fonte de saciedade (v. 34); Colheita — os samaritanos como primeiros a crerem (v. 38).

Sobre este aspecto, Craig Koester (2003) argumenta que João recorre a objetos concretos para expressar realidades transcendentais.

É preciso destacar ainda a forma como a mulher samaritana é representada no texto. Ela simboliza um grupo marginalizado (samaritanos), um gênero excluído das esferas teológicas e, paradoxalmente, uma agente da revelação. Elisabeth Schüssler Fiorenza (1983) interpreta a personagem como figura de transgressão de fronteiras sociais e religiosas. De ouvinte, ela se torna testemunha.

Fiorenza (1983) propõe que a Bíblia deve ser lida a partir de uma “memória alternativa” das mulheres que participaram ativamente das comunidades cristãs, mas que foram silenciadas pelas tradições interpretativas patriarcais. Ela desenvolve o que chama de uma “hermenêutica da suspeita” e uma “hermenêutica da lembrança”. Suspeita, porque questiona as narrativas dominantes que apresentam mulheres como passivas ou moralmente ambíguas; lembrança, porque procura recuperar as vozes e ações das mulheres como protagonistas na história da fé.

Na interpretação de Fiorenza, a mulher samaritana rompe múltiplas fronteiras:

- **Fronteiras sociais e de gênero:** A mulher aparece sozinha em público e dialoga com um homem judeu, algo culturalmente inaceitável à época. Ela não é silenciada por Jesus, é alguém que interroga, responde, argumenta e reflete, algo raro nas narrativas evangélicas. “A mulher samaritana personifica a voz da alteridade feminina, transgredindo as normas de silêncio e submissão impostas pelo patriarcado religioso” (Fiorenza, 1983, p. 128).
- **Fronteiras étnicas e religiosas:** Ela pertence a um grupo marginalizado e hostilizado pelos judeus. E, ainda assim, é acolhida por Jesus em diálogo teológico: discute sobre o local legítimo de adoração (Monte Gerizim ou Jerusalém), uma questão central para os conflitos inter-religiosos do período.

A interpretação de Fiorenza ilumina a personagem como símbolo de trânsito e mediação — tanto física quanto espiritual —, o que se conecta diretamente com os temas de migração, deslocamento e pluralismo religioso. Isto pode ser observado quando se presta atenção às seguintes dimensões:

- a) **Dimensão física:** A mulher sai de sua casa para buscar água — e, depois, para anunciar. Ela rompe com o espaço privado e circula pela cidade, símbolo da agência feminina e da comunicação de fronteira.
- b) **Dimensão de mobilidade social:** Supera seu status marginal, tanto pelo gênero quanto pela etnia, tornando-se protagonista e mediadora entre Jesus e os samaritanos.
- c) **Dimensão de mobilidade religiosa:** Jesus desloca a centralidade do culto para uma nova dimensão (“em espírito e verdade”), o que quebra as delimitações religiosas territoriais. A mulher participa ativamente dessa nova teologia do deslocamento.
- d) **Dimensão do testemunho intercultural:** Seu anúncio provoca a fé dos samaritanos, que depois reconhecem Jesus como “o Salvador do mundo” — título universalista, para além de judeus e samaritanos.

Disto, depreende-se que a mulher samaritana pode ser apresentada como paradigma bíblico de sujeitos em mobilidade — sujeitos que, embora marcados pela exclusão (gênero, etnia, religião), tornam-se ponte entre mundos e agentes da revelação. Essa abordagem oferece uma leitura fecunda da integração cultural e religiosa de migrantes em contextos plurais. A samaritana não é apenas destinatária da revelação, mas atuante no processo de transbordamento de fronteiras religiosas, sociais e de gênero — exatamente como ocorre em situações de migração contemporânea, em que identidades religiosas atravessam territórios e são reformuladas.

3 Implicações para o diálogo inter-religioso

É presente nas teorias da Modernidade a ênfase nas profundas transformações sociais em relação à experiência social anterior ao período pré-moderno. Isto no sentido das transformações históricas, consideradas sob a ótica do tempo. Com relação ao espaço, este não deve ser tomado apenas na acepção geográfica, mas com referência à abrangência e à extensão que as teorias conferem ao tipo de relações, processos e instituições sociais. Trata-se de entender como as formas modernas transcendem seu próprio contexto de nascimento, produzindo implicações globais. Pelo menos em sua fase fundadora, as teorias buscaram traçar o caráter da Modernidade a partir de um recorte histórico-temporal marcado pela oposição entre tradição e Modernidade.

Considerando essa oposição, Taylor (2010, p. 15) se ocupa com o exame da sociedade contemporânea, no sentido do que a define como sociedade secular, ao mencionar: “a mudança que quero definir e traçar é aquela que nos leva de uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, até mesmo para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana entre outras”.

Para dar conta deste fenômeno, na década de sessenta, observa-se o surgimento da teoria clássica da secularização com Peter Berger e Thomas Luckmann (Coutinho, 2018). Berger (1985, 2018, 2017) apresenta a secularização enquanto uma questão sociológica — tema abordado originalmente por teólogos e depois por filósofos —, compreendendo-a como declínio da religião na sociedade moderna, principalmente em textos dessa fase de sua produção acadêmica, tais como *Dossel sagrado*, *Rumor de anjos* e *Imperativo herético*. Ele seguiu um percurso intelectual no qual, em sua primeira fase, declarou que “a modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião”; em sua segunda fase, posicionou-se em favor da noção de “dessecularização do mundo”; para, por fim, admitir:

Contudo, agora estou preparado para conceder que os teóricos da secularização não estão tão errados como eu achava antes. Compreendo agora mais plenamente a

realidade global do discurso secular, não só na Europa e nas associações do corpo docente em todo o mundo, mas também na vida de muitos crentes comuns que conseguem ser tanto seculares quanto religiosos. Eu diria que são estas pessoas que realizam o ato de equilíbrio cognitivo prototípico da modernidade, e com este ato modificam a forte dicotomia entre os teóricos da secularização e aqueles que anunciam “o retorno dos deuses”. (Berger, 2017, p. 15)

Berger (2017) afirma que a maior mudança provocada pela Modernidade em relação à religião foi o surgimento do fenômeno do pluralismo, tanto nas mentes dos indivíduos quanto na ordem social. Anteriormente, havia concebido que o ambiente social pluralista, no qual coexistiam várias “estruturas de plausibilidade”, produziria o declínio da religião na sociedade. Todavia, posteriormente, declarou esta concepção como errônea, aderindo a um novo paradigma que fosse capaz de lidar com dois pluralismos — “a coexistência de diferentes religiões e a coexistência de discursos religiosos e seculares”, não somente nas mentes dos indivíduos, mas também no espaço social.

Deste modo, a existência humana na sociedade moderna consiste em estar submersa em uma realidade na qual este duplo pluralismo se impõe. E, quando se é obrigado a interagir com diferentes cosmovisões e com os comportamentos que elas engendram, um processo de relativização se inicia. Ou seja, “o pluralismo provoca uma situação na qual a relativização se torna uma experiência permanente”, afirma Berger (2017, p. 24).

Submersos nesta experiência de permanente relativização provocada pelo pluralismo, os seres humanos vivenciam o enfraquecimento das muitas certezas que costumavam cultivar. Nesta situação, segundo Berger (2017, p. 33–34), “há duas tentativas aparentemente opostas, mas de fato profundamente semelhantes, para aliviar a inquietação trazida pela relativização: o fundamentalismo e o relativismo”.

Berger (2017) explica que o fundamentalismo é um esforço para restaurar a certeza ameaçada e acrescenta que um olhar mais atento ao fundamentalismo ajudará a entender que os fundamentalistas são neotradicionalistas.

Há uma grande diferença entre tradição e neotradicionalismo. Para os seres humanos pré-modernos, a cosmovisão e o sistema de valores são dados como certos, e não é necessária qualquer reflexão ou decisão. Naturalmente, pode haver críticas dirigidas contra os estranhos, mas as pessoas firmemente enraizadas numa tradição podem permitir-se uma certa margem de tolerância em relação àqueles que não compartilham a tradição. Os neotradicionalistas não conseguem permitir esta tolerância. Para eles, a tradição não é simplesmente dada, eles a *escolheram* — e não podem esquecer isto. Consequentemente, eles podem sonoramente afirmar a tradição, tal como a autêntica pessoa pré-moderna fazia antigamente, mas haverá um tom velado de incerteza que contribui para uma situação muito diferente. Os fundamentalistas são agressivos na mesma medida em que são vulneráveis. (Berger, 2017, p. 35)

Por sua vez, Paul Tillich (1976) — em uma abordagem interdisciplinar envolvendo Teologia, Filosofia Existencialista, Sociologia e Psicanálise — discorre sobre três tipos de ansiedades que se constituem da própria dinâmica da existência humana: o conflito entre “ser” e o “não-ser” que todo indivíduo possui dentro de si. Tal dinâmica submete todo “ser” a ter que conquistar eternamente seu próprio “não-ser” por meio de sua autoafirmação, enquanto “coragem de ser”. Estas três ansiedades são: a ansiedade do destino e da morte; a ansiedade da vacuidade e da insignificação; e a ansiedade da culpa e da condenação. Ele demonstra a interdependência entre ansiedade e medo; porém, o medo, quando comparado à ansiedade, possui um objeto definido, enquanto a ansiedade é a experiência da existência sob a ameaça, sem o conhecimento da fonte dessa ameaça. Assim sendo, toda ansiedade pode ser transformada em medo por meio da atividade humana de atribuir sentido e significado às coisas e aos acontecimentos que envolvem a sua existência.

A ansiedade transformada em medo é a forma como, cultural e existencialmente, os seres humanos lidam com o que os ameaça. E isso é feito ao atribuir-se materialidade à experiência de se sentir ameaçado presente na ansiedade, construindo significados concretos para essa experiência a partir de elementos extraídos do

contexto sociocultural no qual se vive. Deste modo, a ameaça pode passar a ser representada por qualquer coisa a respeito da qual se atribua tal significado, em particular, os outros, os estrangeiros, os migrantes, as novas ideias, outros grupos culturais e religiosos, as mudanças na ordem social e econômica, etc.

Para contribuir com essa discussão teórica, principalmente no que se refere à postura fundamentalista diante da ameaça representada pelas incertezas, interessa entender a “ansiedade de vacuidade e de insignificação” (*meaninglessness*). Isto porque esta ansiedade se relaciona com ocasiões nas quais os seres humanos atuam “criadoramente nas várias esferas de significação” e possibilitam o surgimento de novas compreensões da realidade e de novos significados culturais para o anteriormente estabelecido, produzindo mudanças e permitindo-se experimentar novas compreensões acerca da realidade. Tillich (1976, p. 36) apresenta esta experiência como o surgimento de uma nova autoafirmação espiritual se sobrepondo à antiga e “uma vida espiritual na qual isto não é experimentado é ameaçada pelo não-ser nas duas formas pela qual ele ataca a autoafirmação: vacuidade e insignificação”. Assim, o termo “insignificação” é utilizado para a ameaça absoluta do não-ser à autoafirmação espiritual, e o termo “vacuidade” para a ameaça relativa a ela.

Em termos concretos, mudanças na ordem social ou transformações culturais rompem as certezas, o conteúdo da tradição, que anteriormente dava significado à existência, perde o seu poder de atribuir conteúdo na nova situação. Isto desperta a ansiedade de vacuidade, vista como ameaça ao conteúdo espiritual de uma tradição. A ansiedade de vacuidade pode conduzir ao abismo de insignificação. Esta situação pode ser superada quando se encontram novos significados para os conteúdos produzidos pelas mudanças. Tillich (1976, p. 37) acrescenta que: “A ameaça à vida espiritual não é a dúvida como um elemento, mas a dúvida total. Se a certeza de não haver engolfou a certeza de haver, a dúvida cessou de ser indagação metodológica e tornou-se desespero existencial”. Em lugar de questionar a realidade em busca de compreensão, assume-se uma postura reacionária e fanática:

A fim de evitar o risco de perguntar e duvidar, ele renuncia ao risco de perguntar e duvidar. Renuncia a si próprio, tentando salvar sua vida espiritual. [...] O fanatismo é o correlato de autorrendição espiritual: mostra ansiedade que supostamente estava dominada, atacando com violência desproporcionada àqueles que discordam e que demonstram, por sua discordância, elementos que o fanático deve suprimir ele mesmo de sua vida espiritual. Porque deve suprimi-los de dentro dele, tem ele que suprimi-los nos outros. Sua ansiedade força-o a perseguir os que dissentem. (Tillich, 1976, p. 38)

O fundamentalismo afirma o conteúdo de uma tradição em detrimento de outros conteúdos e o faz de forma fanática, pois não pode tolerar ou reconhecer valor e verdade nas demais tradições, porque são vistas como ameaças. Neste sentido, a ansiedade de vacuidade, gerada pela ameaça produzida pelas incertezas, é transformada em medo do outro. A alteridade não é percebida como fortalecimento para a própria identidade (o “eu” se reconhecendo diante do “tu”), possibilitando criar novos significados e preencher o vazio com novos conteúdos, mas é concebida como ameaça, algo a ser destruído. A alteridade não é acolhida como valor, mas como algo a ser temido, cuja existência deve ser aniquilada.

Até aqui, buscou-se apresentar noções que pudessem contribuir com a compreensão do contexto contemporâneo gerador de insegurança, de incertezas, ou seja, a situação de crise decorrente do atual contexto moderno e pluralista. Estas noções ajudam a entender a lógica das posturas reacionárias e fanáticas resultantes da experiência contemporânea de se estar permanentemente imerso na relativização produzida pelo pluralismo. Isso contribui para o entendimento de como se constituem as atitudes diversas de intolerância, sejam estas motivadas por razões seculares ou religiosas. A questão agora é como a sociedade (incluindo diferentes grupos culturais e religiosos) pode lidar com tal crise e contribuir para a construção cultural de novos significados positivos para conteúdos que estão sendo interpretados por certos grupos na sociedade como ameaçadores.

Esta discussão é relevante para a educação como enfrentamento à intolerância religiosa, em particular, porém com implicações para outros tipos de intolerância. Segundo declarou Paulo Freire (1996, p. 98–99), “como experiência especificamente humana, a educação é uma forma de intervenção no mundo”, que “implica tanto o esforço de *reprodução* da ideologia dominante quanto o seu *desmascaramento*”. “Neutra, ‘indiferente’ a qualquer destas hipóteses, a da reprodução da ideologia dominante ou a de sua contestação, a educação jamais foi, é, ou pode ser”. O processo pedagógico pode ser orientado com o intuito de reproduzir ou preservar certa ordem social que atenda aos interesses de uma classe dominante ou, em contrapartida, pode ser orientado com o propósito de desmascarar os mecanismos legitimadores de tal ordem social. A educação pode se orientar por uma pedagogia dos opressores ou por uma pedagogia dos oprimidos.

A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois elementos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se, na práxis, com sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação. (Freire, 1987, p. 41)

Em outras palavras, há a necessidade de se lidar com questões como: que tipo de sociedade se deseja construir por meio da educação? Quais valores devem orientar o processo pedagógico? O que conservar e o que desconstruir em relação às ideias, às práticas, às estruturas e às ações da atual sociedade? O processo educacional deve se pautar pelo reconhecimento de que a realidade social é multicultural, plurirreligiosa e que esta diversidade não deve ser hierarquizada, mas reconhecida e valorizada de forma justa e igualitária? E como lidar com os desafios de se viver imerso na existência em uma sociedade moderna, cujos fenômenos ganham amplitude do local para o global com extrema velocidade? Neste sentido, incluindo-se também o fenômeno do pluralismo e sua conseqüente relativização das tradições, cosmovisões e

crenças religiosas. Assim, a sociedade necessita urgentemente de uma educação que ajude os seus membros a lidar com essa realidade ou a fortalecer medos e posturas reacionárias e fanáticas? E, no tocante aos religiosos, o que fazer para auxiliá-los com a construção de novos significados teológicos para a forma como interpretam o pluralismo religioso? É indispensável ajudá-los a assumir a alteridade presente na diversidade religiosa como valor e não como ameaça, como fortalecimento da própria identidade e não como algo a ser destruído em nome da autopreservação?

Neste contexto, também se insere a questão da migração como experiência de coexistência plural. A migração não se restringe às pessoas; é um processo que carrega consigo mundos simbólicos, linguagens rituais, crenças, festas, memórias e modos de viver o sagrado. A circulação de tradições religiosas é, portanto, parte da mobilidade humana. Esse aspecto é frequentemente ignorado nas políticas de acolhimento, que tratam migrantes apenas como forças de trabalho ou como problemas logísticos.

No diálogo com a samaritana, Jesus não impõe sua tradição, mas estabelece um campo de escuta e reconhecimento. Ele acolhe a sede da mulher — não apenas física, mas espiritual — e propõe um novo modo de se relacionar com o sagrado: “os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade” (Jo 4,23). Esse versículo pode ser lido como um convite a repensar a religião não como sistema fechado, mas como espaço de busca compartilhada; bem como uma oportunidade de reinterpretar as tradições religiosas com o objetivo de superar os elementos que promovem a discórdia e alimentam o conflito. Desta forma, Jesus propõe uma terceira via para transcender os posicionamentos religiosos e culturais que tornam irmãos em inimigos. Jesus se recusa a decidir acerca da secular disputa política e teológica acerca do lugar central para adoração. Esta centralidade não está em Jerusalém ou no Monte Gerizim, mas o centro desta questão está nas atitudes dos adoradores, os que adoram “em espírito e verdade”.

Metanoia, termo grego que no Segundo Testamento costuma ser traduzido como conversão, etimologicamente traduzido significa “mudança de pensamento, de mentalidade: a. conversão, penitência: Mt 3,8; b. penitência, arrependimento” (Rusconi, 2003,

p. 305). Isto é um incentivo para ampliar o sentido da experiência existencial de conversão, não restrita à noção de mudar de religião, mas podendo ser compreendida como uma transformação na forma de compreender a própria tradição religiosa, mudando a atitude em relação ao reconhecimento do valor das experiências religiosas em outras tradições.

É possível ainda realizar uma analogia com a noção de mudança como movimento migratório de se deslocar no espaço, deslocamento que também implica mover-se em direção ao contato com outras identidades, etnias, culturas e mundos desconhecidos, implicando em experimentar novas formas de se compreender no mundo, de ser influenciado e influenciar por meio do simples fato de estar ali. As pessoas migram em direção a novos mundos, mas carregam consigo fragmentos do mundo que julgam ter deixado para trás.

A conversão, como mudança na forma de compreender a própria tradição religiosa, é um movimento necessário em contextos de diálogos inter-religiosos ou interculturais. Este tipo de conversão se traduz no esforço de reinterpretar elementos da própria tradição religiosa, não apenas como um cálculo frio e pragmático, mas como uma experiência de “êxtase”, no sentido do termo, uma ampliação da consciência, um renovado entendimento da realidade. O diálogo como o encontro com o outro (a alteridade), vivenciado não como ameaça à própria identidade (o “eu” diante do “tu”), mas como oportunidade de fortalecimento e transformação das identidades em diálogo.

No diálogo entre Jesus e a Samaritana, é perceptível que se, por um lado, é necessária a superação da “idolatria” de pensar que a presença de Deus esteja atrelada a um Templo ou a um monte; por outro, é igualmente relevante desenvolver a capacidade de transcender a importância antropológica do “território”, do “espaço” e dos referenciais identitários que condicionam nossa cosmovisão e nossa fé.

A narrativa de João 4 convida as comunidades religiosas a repensarem suas práticas frente aos desafios da migração. Em vez de reproduzir exclusivismos e barreiras simbólicas, o evangelho propõe a escuta do outro e o reconhecimento da sua dignidade e

experiência religiosa. Essa escuta é o início do diálogo verdadeiro e da possibilidade de uma convivência plural e respeitosa.

No mundo atual, em que cresce a intolerância religiosa e o fechamento identitário, o gesto de Jesus, ao dialogar com uma mulher estrangeira e desprezada, é profundamente subversivo. Ele nos desafia a imaginar práticas de hospitalidade que não apenas acolhem “o outro”, mas que são transformadas por esse encontro.

A narrativa de João 4,1–42 também oferece uma rica base teológica e simbólica para refletir sobre o diálogo inter-religioso no contexto contemporâneo, especialmente em situações de migração e pluralismo religioso. A interação entre Jesus e a mulher samaritana simboliza o encontro entre tradições divergentes, mas com raízes comuns. Jesus não evita o diálogo; ao contrário, ele o provoca e o conduz à revelação de um culto “em espírito e verdade”, que transcende locais sagrados e identidades étnico-religiosas.

Segundo Paul Knitter (2008), o diálogo inter-religioso exige não apenas tolerância, mas também abertura autêntica ao outro como portador de verdade. A narrativa em João 4 antecipa esse princípio ao mostrar que os samaritanos reconhecem Jesus a partir de sua própria experiência, não por imposição ou tendo que diluir a própria identidade.

Por sua vez, Jacques Dupuis (1997) argumenta que a revelação divina se manifesta de forma plural, em diferentes culturas e religiões. A figura da mulher samaritana, nesse sentido, representa a possibilidade de que o encontro com o divino se dê fora dos limites institucionais reconhecidos; o divino se recusa a ser monopolizado.

E Faustino Teixeira (2005) propõe que o verdadeiro diálogo inter-religioso deve nascer da escuta respeitosa e da abertura à alteridade como lugar teológico. Para ele, não se trata de apagar as diferenças, mas de cultivar uma convivência plural, em que as tradições religiosas se enriqueçam mutuamente a partir da confiança e da reciprocidade. Teixeira também destaca que o diálogo não deve ser visto como uma estratégia para tentar converter o outro, mas como um compromisso ético e espiritual com a dignidade do outro crente. Isso ressoa profundamente na narrativa de João 4, em que Jesus não busca converter a mulher samaritana em termos institucionais, mas a convida a uma experiência espiritual

profunda que parte de sua própria tradição. Além disso, Teixeira salienta que o diálogo autêntico só ocorre quando as feridas do passado são reconhecidas e ressignificadas. Nesse sentido, o encontro entre Jesus e a mulher samaritana pode ser interpretado como um momento de cura de uma memória ferida entre judeus e samaritanos — uma reconciliação que, embora simbólica, antecipa o que o autor chama de “espiritualidade da acolhida”.

Assim, a narrativa de João 4 oferece uma chave simbólica para pensar o diálogo inter-religioso como encontro transformador, fundado na escuta mútua, no reconhecimento das feridas históricas e na capacidade de anunciar uma boa nova que não exige homogeneidade, mas conversão mútua à verdade.

Considerações finais

Foi proposta uma leitura socioantropológica da narrativa de João 4,1–42, articulando os seguintes eixos principais: o contexto histórico-religioso das tensões entre judeus e samaritanos, a análise literária da narrativa e suas implicações para o diálogo inter-religioso em contextos de mobilidade humana.

A partir do estudo de Magnar Kartveit sobre as origens dos samaritanos, reconhecemos que a hostilidade entre judeus e samaritanos não se deve apenas a rivalidades teológicas, mas a um processo complexo de disputa por legitimidade religiosa, ancestralidade e autoridade sobre os lugares sagrados. Essa tensão ajuda a compreender a carga simbólica do encontro de Jesus com uma mulher samaritana, revelando a profundidade do gesto de diálogo ali empreendido.

A análise literária evidenciou como a perícopes está estruturada para revelar a progressiva manifestação de Jesus como Salvador, não apenas de Israel, mas do mundo. O texto utiliza recursos como mal-entendidos, simbolismos e transgressões de fronteiras religiosas e sociais para comunicar uma mensagem de reconciliação. A mulher samaritana emerge como figura paradigmática: mulher, estrangeira, marginalizada, mas também ouvinte e mediadora da revelação.

Finalmente, exploramos como esse encontro pode inspirar práticas contemporâneas de diálogo inter-religioso, especialmente

em sociedades marcadas pela migração, deslocamentos forçados e pluralismo religioso. À luz da valorização do diálogo inter-religioso, a narrativa de João 4 é reinterpretada como símbolo de uma espiritualidade da acolhida, que valoriza a escuta, a hospitalidade e o reconhecimento da dignidade religiosa do outro. Assim, João 4,1–42 se apresenta como um texto fundamental para refletir sobre o modo como comunidades de fé podem acolher migrantes e refugiados em sua integridade cultural e religiosa, reconhecendo que com eles também migram tradições, cosmovisões e esperanças. A teologia do encontro presente nesse relato evangélico convida as comunidades religiosas e a sociedade a cultivarem uma ética da hospitalidade e do reconhecimento mútuo.

Referências bibliográficas

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da Modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. **O imperativo herético**: possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa. Petrópolis: Vozes, 2017.

BROWN, Raymond E. **The Gospel According to John**. Anchor Bible, v. 1, Doubleday, 1966.

COUTINHO, José Pereira. O debate actual da secularização: teorias adeptas versus teorias adversárias. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 16, n. 49, p. 326–355, 2018. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2018v16n49p326-355>.

DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Loyola, 1997.

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

_____. **Pedagogia da autonomia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

KARTVEIT, Magnar. Theories of the Origin of the Samaritans—Then and Now. **Religions**, v. 10, n. 12, 2019. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10120661>.

KNITTER, Paul. **Introdução às teologias das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2008.

KOESTER, Craig. **Symbolism in the Fourth Gospel**. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

KÖSTENBERGER, Andreas. **John**. Grand Rapids: Baker Exegetical Commentary, 2004.

MALZONI, Cláudio Vianney. **Evangelho segundo João**. São Paulo: Paulinas, 2018.

MOLONEY, Francis. **The Gospel of John**. SPCK, 1998.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.

SCHNACKENBURG, Rudolf. **O Evangelho segundo João**. Vol. I. São Paulo: Paulus, 1980.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **In Memory of Her**. London: SCM Press, 1983.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. **Diálogo inter-religioso: herança e desafios**. São Paulo: Paulinas, 2005.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

5



MIGRAÇÃO FORÇADA E ESPERANÇA RELIGIOSA **Uma abordagem teológica ao fenômeno migratório**

Jennifer Victoria Gómez-Torres
Juan Esteban Santamaría-Rodríguez

Introdução

A migração forçada é um dos fenômenos sociais mais desafiadores e complexos em escala global. Em contextos marcados por desigualdades econômicas, proliferação de conflitos armados com apoio religioso, perseguições políticas por motivos de identidade racial ou étnica, bem como crises ambientais, hoje em dia milhões de pessoas são obrigadas a migrar de seus locais de origem em busca de segurança e dignidade.

A Europa, e particularmente a Espanha, encontra-se numa encruzilhada entre o respeito pelos direitos humanos das pessoas migrantes e as crescentes exigências da sociedade por um maior controle das fronteiras. Situações desse tipo configuram realidades em que a integração social e cultural entre pessoas migrantes e sociedades receptoras são questões cada vez mais urgentes e passíveis de debate. Em particular, porque, em meio a essas tensões, observam-se atitudes humanas e estruturas sociais que

desumanizam, discriminam e excluem aqueles que vivem a realidade migratória.

À análise econômica, política, cultural e social que se faz desse fenômeno, é preciso acrescentar um aspecto subestimado: o papel que a esperança religiosa e a espiritualidade desempenham como dimensões que fazem parte das pessoas em situação migratória. Para aqueles que se viram obrigados a deixar tudo para trás, a fé, as práticas religiosas e a esperança em um destino melhor provido por Deus se tornam um consolo e um pilar fundamental. Esses elementos são essenciais para enfrentar as adversidades, resistir à exclusão e encontrar sentido em meio à incerteza desse processo.

É assim que este texto propõe uma abordagem teológica ao fenômeno migratório. Nesse sentido, ele explora como a dimensão religiosa e espiritual está presente nas pessoas migrantes e, ao mesmo tempo, a forma como ela se constitui como um veículo de apoio emocional e existencial. Dessa forma, trata-se de um texto que apresenta algumas linhas de reflexão que abrem caminhos para compreender a perspectiva religiosa e espiritual presente nesse fenômeno. Ademais, trata-se de uma proposta que oferece critérios de ação para criar processos de reconciliação entre as sociedades de origem e as de acolhimento, cujo eixo fundamental é a construção de ambientes propícios ao encontro e à convivência não violenta, a partir dos valores pessoais, sociais e transcendentais que a fé e a espiritualidade representam.

Com o entendimento de que esta reflexão vai além de apenas apontar a proliferação de discursos de ódio, práticas xenófobas e a criação de mitos sobre a migração, sugere-se uma matriz de compreensão do fenômeno em nível contextual e teológico. É por meio delas — em seus níveis étnicos, sociais, políticos, econômicos, religiosos e culturais — que se consegue compreender a migração a partir de uma perspectiva que reconheça a dignidade, a resiliência e a profundidade humana daqueles que vivem por circunstâncias alheias à sua vontade. Só assim será possível responder, de forma ética e transformadora, ao desafio da humanização e da espiritualidade que a mobilidade humana traz para o nosso tempo.

1 Análise e avaliação do fenômeno migratório

1.1 *Perspectiva do fenômeno migratório no contexto europeu e espanhol*

Após extensas negociações entre 2016 e 2024, a União Europeia (UE) implementou o Novo Pacto sobre Migração e Asilo nos Estados-Membros (González, 2024; Scazzieri, 2024)¹. Um pacto que suscita dúvidas quanto à proteção dos direitos das pessoas migrantes. Com a implementação desta política, é reativada uma estratégia de retorno lançada em 2018 que aumenta o retorno forçado, as detenções e a base jurídica do modelo “Reino Unido-Ruanda/Itália-Albânia” (De Leo e Celoria, 2024). Isto ocorre ao reconhecer a possibilidade de estabelecer acordos com países terceiros para que estes acolham em “centros de retorno” migrantes com mandado pendente de execução, mesmo que esse país terceiro não seja o de sua nacionalidade, nem lhes garanta o respeito aos seus direitos.

Nesse contexto, é importante destacar as características conceituais com base nas quais se descreve e aborda a realidade migratória em termos jurídicos, militares e sociais. Em particular, porque, por se tratar de uma questão atendida primeiramente pelos Estados em suas fronteiras, tais conceitos descrevem a dinâmica do fenômeno migratório ao mesmo tempo em que também dão uma ideia dos impactos que isso tem sobre quem vive essa realidade em primeira pessoa. Existem seis conceitos básicos a serem considerados quando se fala da fronteira (Fuentes-Lara e Fanjul, 2024), a saber:

- a) **Externalização:** Trata-se do controle dos fluxos migratórios nos países de origem e de trânsito, antes que as pessoas cheguem aos países de destino ou receptores da UE. A estratégia de externalização vem acompanhada de um processo de desterritorialização das fronteiras europeias.

¹ Ver: “El Pacto de Migración y Asilo de la Unión Europea. Contexto, desafíos y limitaciones”: <<https://www.realinstitutoelcano.org/analisis/el-pacto-de-migracion-y-asilo-de-la-union-europea-contexto-desafios-y-limitaciones/>> e “The new migration and asylum pact: smoke and mirrors?”: <<https://www.cer.eu/insights/new-migration-and-asylum-pact-smoke-and-mirrors>>.

Esse processo exige uma colaboração direta e indireta dos países de origem e de trânsito das pessoas migrantes, como, no caso europeu, Marrocos, Líbia, Argélia, Tunísia e Mauritânia. Todos eles são países na fronteira externa da UE.

- b) **Fronteiras avançadas:** Trata-se do deslocamento militar da fronteira europeia para o continente africano. As fronteiras avançadas estão estreitamente relacionadas à luta contra o terrorismo e refletem a intenção de conter as ameaças antes que elas cheguem ao território nacional (UE). Esse conceito estabelece uma conexão entre migração e segurança, reforçando a ideia de que a migração está ligada ao terrorismo e à insegurança.
- c) **Fronteirização:** Termo que descreve o funcionamento atual do regime migratório europeu. Indica quando as fronteiras são abertas ou fechadas, a depender da nacionalidade das pessoas e da demanda por mão de obra na UE.
- d) **Indústria do controle migratório:** Trata-se de todas as atividades e interações econômicas destinadas ao controle dos fluxos migratórios. É um negócio milionário financiado com dinheiro público.
- e) **Militarização:** Trata-se das medidas de controle migratório implementadas por meio de estratégias militares e com equipamento militar. Elas são aplicadas nos países de origem e de destino das pessoas migrantes.
- f) **Securitização:** É o processo pelo qual se reforçam os sistemas de controle da circulação de certos grupos de pessoas — migrantes em situação irregular. Esse conceito reforça a construção social que se formou em torno da migração e sua relação com a retórica do medo, da crise e do caos.

É fundamental levar esses conceitos em consideração para compreender a dimensão da questão migratória e, mais ainda, o que ocorre nas fronteiras. Acima de tudo, aquilo que foi criado como narrativa e imaginário coletivo para reforçar a ideia de caos diante de um processo normal: a mobilidade humana. A questão

das fronteiras vai além do âmbito geopolítico e tem impacto na vida cotidiana das pessoas migrantes, mesmo quando elas já se encontram nos territórios de destino. Assim, tanto os instrumentos jurídicos quanto os conceituais influenciam o grau de impacto que isso tem e, consequentemente, a definição de um contrato social que se baseia em discursos e práticas de exclusão, ao invés de se basear naqueles que se referem ao acolhimento, à hospitalidade e à solidariedade humanas.

Em consonância com essa conceitualização e com o quadro estabelecido pela UE em matéria de controle migratório, é importante adotar uma visão mais ampla. Em particular, as medidas que vêm sendo tomadas desde janeiro de 2025 nos Estados Unidos da América, onde o presidente Donald Trump assinou o decreto presidencial intitulado *“Protecting the American people against invasion”*². O documento estabeleceu novas medidas relativas à regulamentação da política migratória neste país e, além disso, define diretrizes mais rigorosas para as pessoas sem documentos. Ao mesmo tempo, as políticas de deportação em massa aplicadas às pessoas migrantes têm sido levadas a cabo por meio de detenções arbitrárias e com base na seleção de perfis raciais. Tudo isso, de acordo com uma campanha de mentiras contra os migrantes que os apresenta como uma ameaça à identidade americana, sob a caracterização simplista de “invasores que só trazem crime, vagabundagem, violência e morte” (Frelick, 2025; Medrano, 2025; Pérez, 2025)³.

² Ver: “Protecting the American people against invasion”: <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/protecting-the-american-people-against-invasion/?utm_source=wh_social_share_button>.

³ Algumas análises sobre essa política migratória são as seguintes: “Dez políticas perigosas do governo Trump sobre migração e refugiados”: <<https://www.hrw.org/es/news/2025/02/20/diez-politicas-peligrosas-del-gobierno-trump-sobre-migracion-y-refugiados>>; “O impacto do segundo mandato de Donald Trump sobre os direitos das pessoas migrantes”: <<https://co.boell.org/es/2025/02/11/el-impacto-del-segundo-gobierno-de-donald-trump-en-los-derechos-de-las-personas>>; “Trump e sua promessa de conter a imigração: até que ponto isso se concretizou?”: <<https://www.france24.com/es/ee-uu-y-canad%C3%A1/20250430-trump-y-su-promesa-de-asfixiar-la-migraci%C3%B3n-qu%C3%A9-tanto-se-ha-materializado>>.

Por fim, é importante ressaltar que, na Espanha, o novo Regulamento de Estrangeiros⁴ entrou em vigor em 20 de maio de 2025⁵. Apesar de flexibilizar certos requisitos que regularizam a situação irregular de algumas pessoas estrangeiras, o texto omite aspectos fundamentais que terão um impacto negativo sobre seus direitos. Em especial, as requerentes de asilo a quem, com essa reforma, não será reconhecido o tempo de permanência anterior no território caso seu pedido seja aceito, o que as deixará em situação irregular, com todas as consequências que isso acarreta. Entre estas questões, o panorama atual da migração fica incompleto se não for mencionada a grave situação das crianças e dos jovens que migram sozinhos e que, no caso da Espanha, se encontram nas Ilhas Canárias à espera de serem transferidos para a Península, vivendo em situação de vulnerabilidade.

Nesse contexto, o fenômeno migratório global apresenta dinâmicas complexas. Estas situações geram grande tensão humanitária, impulsionadas por tensões políticas, campanhas que incitam o medo e o ódio contra os migrantes, bem como por lacunas jurídicas na legislação dos países onde o fenômeno é mais presente. No entanto, essas são realidades que evidenciam a transformação demográfica que isso representa para os países receptores, bem como a elaboração e implementação de marcos normativos restritivos, conforme se percebe em suas políticas. Da mesma forma, são situações humanas que levam à criação de narrativas com base nas quais se legitimam práticas de discriminação e violência.

1.2 Alguns dados importantes sobre a migração na UE

Em janeiro de 2023, a Europa contava com aproximadamente 63,6 milhões de pessoas estrangeiras. Em 2024, o aumento da população nascida no exterior atingiu 14,1%. Os países da UE que recebem o maior número de pessoas estrangeiras são a Alemanha,

⁴**Nota do tradutor:** No original, “Reglamento de Extranjería”.

⁵ Para consultar este documento, acesse: <<https://revista.seg-social.es/-el-gobierno-estrena-el-nuevo-reglamento-de-extranjer%c3%ada-tras-una-intensa-campa%c3%b1a-de-formaci%c3%b3n-y-refuerzo-en-las-oficinas>>.

a Espanha e a França. Em contrapartida, países como a Polônia, a Bulgária e a Eslováquia apresentam as porcentagens mais baixas de população nascida no exterior (Parlamento Europeu, 2024). De qualquer forma, é significativo que a grande maioria das pessoas entre na UE de forma regular e que apenas uma pequena fração de todas as pessoas migrantes o faça de forma irregular. Tudo isso, apesar de a mídia e algumas forças políticas insistirem em distorcer essa realidade, rotulando-as de “ilegais”.

A principal razão para a chegada dessas pessoas à Europa é profissional e familiar. Estima-se que cerca de 3,7 milhões de pessoas tenham recorrido a vias regulares e legais de migração. Por outro lado, é importante destacar que, ao longo do ano de 2023, foram registrados 1.129.649 pedidos de asilo, um aumento de 18% em relação a 2022 e a maior porcentagem desde 2016. Em contrapartida, em 2024, a UE registrou uma queda de 13% nos pedidos de asilo, totalizando cerca de 912.000 solicitações. Isso se deve, entre outras razões, às medidas cada vez mais restritivas que estão sendo impostas em relação a esses processos. No entanto, o país que registra o maior número de requerentes de asilo é a Alemanha, seguida pela Espanha, que recebeu um total de 167.366 pedidos em 2024. Nesse sentido, observa-se que a Espanha é o país com as taxas mais baixas de concessão de proteção, e apenas 18,5% desses pedidos foram aceitos em 2024 (CEAR, 2025).

Os principais países de origem dos requerentes de proteção na UE são a Síria, o Afeganistão, a Venezuela, a Turquia e a Colômbia. Os países africanos também constam da lista de países de solicitação dos requerentes de proteção. Entre eles, o Mali, o Marrocos, o Senegal e a Mauritânia. Por fim, não se pode esquecer que países como a Etiópia, o Quênia, o Chade e o Uganda continuam sendo os que acolhem um grande número de refugiados e requerentes de asilo.

Dito isso, é importante esclarecer que não é objetivo deste texto apresentar ao leitor os detalhes dos movimentos migratórios globais. Aqui é apresentada uma realidade que permite ter uma visão panorâmica dessa complexa situação. O que fica claro é que, pelo menos no caso europeu, as instituições e a sociedade civil se encontram na encruzilhada entre a segurança e os

direitos humanos. Refletindo isso, o Novo Pacto prioriza, como já foi indicado, o controle de fronteiras em detrimento de novas abordagens e modelos de integração que favoreçam a convivência intercultural e, conseqüentemente, a convivência inter-religiosa em um continente cada vez mais diversificado nesse aspecto.

1.3 Fenômeno migratório e integração. Tensão cultural e religiosa

A sociedade globalizada enfrenta diversas crises. São crises políticas, econômicas, sociais, culturais, ambientais, éticas e humanas (Cortina, 2017, p. 9–16). Nessas situações, raramente a dor do outro é motivo de reflexão. O Papa Francisco expressou isso em sua homilia durante sua visita a Lampedusa, em 2013. Lá, ele destaca como “neste mundo da globalização, caímos na globalização da indiferença. Acostumamo-nos ao sofrimento do outro: isso não tem nada a ver conosco, não nos importa, não nos diz respeito!” (Papa Francisco, 2013).

Nós, seres humanos, temos a tendência de nos refugiar em nossas certezas, em grupos ou comunidades que nos oferecem proteção e, inclusive, em nós mesmos. Para Adela Cortina (2017), isso ocorre devido à razão biológica que define nosso comportamento humano, o que leva a concluir que se trata de uma atitude natural do ser humano. No entanto, afirma a filósofa espanhola, essa atitude humana entra em conflito com outra dimensão da pessoa: sua capacidade de cuidado e de socialização. Em suas palavras, fazendo alusão a diversos estudos neurocientíficos realizados para compreender como o cérebro humano se configura (Cortina, 2017, p. 44–47), ela indica:

Nossa identidade neuronal nos torna ao mesmo tempo sociais e individualistas, pois as tendências que entram em conflito são, fundamentalmente, o interesse próprio, a orientação para o controle, a dissociação, a simpatia seletiva, a empatia e a xenofobia. Compreender o que cada uma dessas tendências implica é de suma importância. (Cortina, 2017, p. 48)

Os argumentos de Cortina oferecem uma base biológica e neurocientífica, o que, no entanto, não justifica a atitude geral da

humanidade a respeito do fenômeno migratório. Em relação a esse comportamento individual e seletivo, constata-se fatores que explicam as atitudes de rejeição, exclusão e marginalização. Todas elas, na maioria das vezes, são influenciadas por questões sociais, econômicas e políticas que direcionam a atitude humana para esse critério de proteção, bem-estar e identidade individual em relação ao que se apresenta como diferente (Castillo, 2020, p. 1).

Segundo Cortina (2017), “ter uma predisposição não significa estar determinado a agir nesse sentido, pois o cérebro possui uma enorme plasticidade que nos permite moldá-lo ao longo da vida” (p. 49). Dessa forma, trata-se de uma capacidade que amplia o funcionamento do cérebro para “outras tendências avaliativas universais que podemos reforçar para reduzir e até mesmo eliminar essas fobias, como é o caso da tendência de cuidar dos outros” (Cortina, 2017, p. 49). Um aspecto que, em sua essência, gera na sociedade formas de humanização — ou, se preferirem, de reumanização — diante dos desafios que se apresentam em nível global devido ao fortalecimento das fronteiras humanas, geográficas e simbólicas nas quais os fluxos migratórios estão presentes (Castillo, 2020, p. 1–5).

Segundo o Papa Francisco, “estamos mais sozinhos do que nunca neste mundo massificado, que privilegia os interesses individuais e enfraquece a dimensão comunitária da existência” (Papa Francisco, 2020, n° 12). Trata-se de uma situação em que “o avanço desse globalismo favorece normalmente a identidade dos mais fortes, que se protegem a si mesmos, mas procura diluir as identidades das regiões mais fracas e pobres, tornando-as mais vulneráveis e dependentes” (Papa Francisco, 2020, n° 12).

Com isso, o que o Bispo de Roma sugere coincide com o exposto por Adela Cortina (2017) a partir de uma perspectiva neurocientífica e ética. No entanto, os argumentos do Papa permitem aprofundar essa análise ao salientar que não se trata apenas de uma atitude biológica de proteção, mas também ocorre no âmbito político e social, de favorecimento dos países e culturas mais fortes. É também uma atitude em que “o isolamento e o fechamento em si mesmo ou nos próprios interesses nunca são o caminho para devolver a esperança e promover uma renovação”

(Papa Francisco, 2020, n.º 29). Diante disso, o Pontífice afirma: “é na proximidade, [na] cultura do encontro” (Papa Francisco, 2020, n.º 29) que essa atitude humana globalizada pode necessariamente ser subvertida.

Nos países que recebem fluxos migratórios, são evidentes as formas de discriminação que se impõem nas esferas política, social e cultural contra aqueles que provêm de países com culturas e tradições distintas, incluindo, nesse âmbito, suas dimensões espiritual e religiosa. Não se trata apenas de uma questão de isolamento, nas palavras do Papa Francisco (2020), mas também de uma questão de ordem humana, que na maioria das vezes é objeto de ideologização e, com isso, de capital político utilizado para alimentar ondas nacionalistas, xenófobas e de violência física, verbal, psicológica e simbólica supostamente legítima (Castillo, 2020, p. 1–5).

Hein de Haas aborda esse tema em seu texto “Os mitos da Imigração”, publicado em 2024. O professor holandês, especialista em migrações contemporâneas, desmonta os mitos mais comuns que a humanidade criou em torno desse fenômeno. Um desses mitos diz respeito à ideia que se enraizou na sociedade de que a integração dos migrantes fracassou (de Haas, 2024, p. 232–259). É evidente que existe uma preocupação crescente em relação ao grande número de migrantes não europeus na Europa, na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, devido à percepção de que essas pessoas não estão se integrando.

Geralmente, essa percepção costuma se referir às populações migrantes minoritárias que se viram presas à precariedade, ao desemprego prolongado e à dependência da assistência social. Em suma, à segregação. A esse respeito, em 2010, a ex-chanceler alemã Angela Merkel proferiu um discurso⁶ que aludia ao modelo de integração multicultural, apontando que o caso alemão havia fracassado, referindo-se especialmente à população muçulmana.

É importante lembrar que, após a Segunda Guerra Mundial, a Alemanha implementou, para sua reconstrução, o conhecido modelo “*Gastarbeiter*” (em português, “trabalhadores

⁶ Palestra para os jovens da União Democrática Cristã (CDU). Data: 16 de outubro de 2010.

convidados”⁷), fortemente baseado na integração de mão de obra estrangeira devido à escassez de mão de obra local (Von Koppelnfels, Höhne, 2017; Dinç, 2015). É em meio às tensões que essa política migratória gerou naquela época, assim como hoje, ao lado de Merkel, que outras vozes políticas europeias entoam o mesmo refrão de fracasso em relação à integração dos migrantes que chegam ao território da UE.

Com o passar do tempo, o mito sobre a falta de integração se espalhou e passou a dominar com grande força os debates em torno da migração. Segundo de Haas (2024), diante da pergunta “A integração fracassou? E são as culturas ou as religiões de certos grupos que se interpõem no caminho para o seu sucesso?” (p. 235), ele mesmo aponta que “a resposta curta é não” (p. 235). Embora seja verdade que os fenômenos migratórios gerem problemas em termos de integração ou discriminação, também é verdade que, após um período prolongado, tornam-se evidentes múltiplas formas de progresso nessas pessoas e comunidades (de Haas, 2024, p. 235–236).

Apesar disso, no discurso político e social, esse mito suscita preocupação. Não apenas pelo possível impacto econômico que isso pode representar em termos de carga tributária para os sistemas dos países receptores, mas também pelas consequências sociais e culturais que esses processos de integração geram. Basta citar aqui o que afirma de Haas (2024): “As políticas de imigração e integração não só ficaram aquém de seus objetivos, como também se revelaram contraproducentes, pois não se baseiam em uma compreensão científica do funcionamento real da migração” (p. 23). Nesse sentido, não se trata apenas de um mito, mas também de uma interpretação desse relato, que impede uma compreensão estrutural e aprofundada das dinâmicas presentes nesse fenômeno, deixando a resolução de um problema de ordem humana e social à mercê do manuseio de ideias e opiniões políticas e econômicas (de Haas, 2024, p. 24–28).

No que diz respeito às pessoas migrantes muçulmanas e seus descendentes, elas são consideradas “especialmente difíceis”. Isso porque as normas e os valores do Islã são incompatíveis com os

⁷ **Nota do tradutor:** No original, em espanhol: “Trabajadores invitados”.

valores laicos ou judaico-cristãos predominantes no Ocidente (de Haas, 2024, p. 233). Essa fórmula se repete no caso dos migrantes afro-caribenhos, especialmente na Grã-Bretanha e na Holanda, e no caso das pessoas hispânicas migrantes para os Estados Unidos — onde se afirma que elas ameaçam dividir a sociedade norteamericana em dois povos, duas culturas e duas línguas, pois rejeitam os valores anglo-protestantes que construíram o sonho americano (de Haas, 2024, p. 234).

Com base nesses argumentos, parece que a cultura e a religião são apresentadas como os principais obstáculos ao sucesso da integração. Tratando-se de um mito, os argumentos apresentados por de Haas (2024) demonstram que existe um padrão de sucesso nos processos de integração a longo prazo. É certo que, para as primeiras gerações, esses processos de integração na sociedade em que chegam são um pouco mais complicados, mas, com o passar do tempo, o sucesso se confirma nas segundas e terceiras gerações.

Assim sendo, só quando as sociedades de acolhimento interagem com os recém-chegados é que esse medo se dissipa. A chave para isso é o encontro (Papa Francisco, 2020, n.º 111). A antiga crença de que os “trabalhadores convidados” um dia retornariam aos seus países de origem já não se sustenta. Aqueles que chegaram ficaram, e assim continuará sendo; por isso, é importante concentrar o olhar nos processos de integração a partir de uma abordagem intercultural, em que prevaleça a convivência baseada no respeito à diferença.

No entanto, é claro que “a pessoa humana, com seus direitos inalienáveis, está naturalmente aberta aos laços. Na sua própria essência reside o chamado a transcender-se a si mesma no encontro com os outros” (Papa Francisco, 2020, n.º 111). Um caminho em que a interação e a cooperação geram possibilidades para criar sociedades plurais, diversificadas e humanas; e que, nas palavras do Papa Francisco, visem “desenvolver uma cultura do encontro, que vá além das dialéticas que enfrentam” (Papa Francisco, 2020, n.º 215).

Após examinar as dinâmicas políticas, culturais — entre elas, as de natureza religiosa —, jurídicas, geográficas e securitárias que hoje definem o fenômeno migratório, desde a externalização das

fronteiras na Europa até a criminalização nos Estados Unidos da América, a análise aqui proposta ficaria incompleta se fosse limitada apenas à denúncia dessas estruturas de exclusão. Partindo desses pressupostos, é necessário ir além da mera constatação política para acolher essa realidade como um verdadeiro campo teológico. A partir dessa hermenêutica, não só é possível observar certos dados e normas que giram em torno dela, mas também estabelecer uma aproximação ao mistério humano que habita na migração. Dessa forma, propõe-se a seguir uma leitura teológica em que a fé, a espiritualidade e a resistência das pessoas migrantes deixam de ser um aspecto anedótico e estatístico para se revelarem como fonte central de sentido, resiliência e esperança teológica em meio à sua realidade histórica e àquela que se impõe em seu cotidiano.

2. Abordagem teológica do fenômeno migratório⁸

2.1 A espiritualidade necessária. Um lugar de resiliência e possibilidades

Propor uma abordagem teológica ao fenômeno migratório pressupõe uma compreensão, em nível humano e social, da tendência xenófoba que surge nos países e sociedades que são destino dos fluxos migratórios. Assim, aprofundar-se no âmbito escatológico da vida de fé e nas práticas religiosas das pessoas migrantes — para quem isso representa esperança, espiritualidade e a possibilidade de uma vida melhor — revela duas lógicas. A primeira alude à condição de sub-humanidade a que essas pessoas são submetidas por fobias que as marginalizam com base num princípio de supremacia econômica, política, cultural e social (Papa Francisco, 2020, n° 71, 153).

⁸ Nota metodológica: A estrutura argumentativa deste capítulo segue a lógica do método teológico-pastoral “ver, julgar e agir”. A primeira e a segunda partes (Ver) realizaram uma análise socioanalítica da realidade, descrevendo as causas estruturais e políticas da migração forçada. Esta terceira seção (Julgar) inaugura o momento hermenêutico-teológico: ilumina a realidade descrita a partir da fé cristã e da teologia de Ignacio Ellacuría, identificando a migração como um “lugar de verificação” e que exige uma opção. Por fim, o texto culminará em propostas concretas (Agir) voltadas para a hospitalidade e a convivência, evidenciando assim que a reflexão teológica não é uma abstração, mas um compromisso transformador com a história à luz do Evangelho e sua implementação.

A segunda se refere aos caminhos de humanização que ali se encontram, marcados pelo desafio profético que sua presença no país de destino representa, junto das formas de resiliência, resistência e re-existência que constroem para tornar sua vida mais digna (Castillo, 2020, p. 8–10).

A base dessa abordagem teológica reside na espiritualidade que está na essência da tradição cultural e religiosa das pessoas migrantes. A esse respeito, é importante ter em mente que se trata de uma dimensão constitutiva do ser humano. Em particular, porque, a partir de uma visão integrada da pessoa, é por meio dela que se define uma forma de ser, de estar e de criar a realidade na qual ela existe (Ellacuría, 2007, p. 230–233).

No caso das pessoas migrantes, a espiritualidade é uma forma de integrar sua realidade de transição. Trata-se de uma mediação que proporciona resiliência, sentido, apoio emocional, fonte de identidade e força para catalisar as transformações socioculturais às quais estão sujeitos em virtude das mudanças geográficas, humanas, culturais e sociais que vivem entre seu local de origem, de passagem e de destino. Assim, em oposição ao “espírito solipsista difundido pela modernidade por meio do *cogito ergo sum* cartesiano” (Castillo, 2020, p. 3), essa espiritualidade é um modo de viver e de ser encarnado no qual eles reconhecem, à luz de sua fé, que seu “Deus não os deixa sozinho(s)” (Castillo, 2020, p. 8).

Do ponto de vista da ação social, tem sido aprofundado o significado que a dimensão espiritual representa (García, 2021, p. 99). Sem dar ênfase à sua origem cultural e/ou religiosa, trata-se de uma capacidade que “se projeta em três dimensões da pessoa: intrapessoal, interpessoal e transpessoal” (García, 2021, p. 100). A partir dessa perspectiva, não se pretende compreender essa dimensão a partir da visão daqueles que prestam serviços voluntários ou de apoio às pessoas migrantes. Em vez disso, reconhecendo o significado antropológico e psicológico que ela tem, ela é concebida “do outro lado, o de quem sofre as diferentes formas de exclusão social” (García, 2021, p. 99). Ou seja, a partir da narrativa das pessoas migrantes, que encontram ali um espaço de apoio emocional, de expressão e de realização existencial.

A espiritualidade não é apenas um dado antropológico. Sem dúvida, é a mediação que molda a identidade de uma pessoa segundo uma crença, por meio de práticas rituais e religiosas, e/ou de uma forma de compreender o seu entorno como manifestação de sua capacidade de religação (Zubiri, 1988, p. 371–372). No entanto, na singularidade das pessoas migrantes, há características influenciadas pela esperança de uma vida melhor, tranquila e segura no local de destino, onde os critérios orientadores, de acordo com sua tradição cultural e religiosa, abrem a possibilidade de viver, sentir, pensar e expressar seu percurso a partir da narrativa subjacente à sua experiência de fé.

Entender a espiritualidade como a capacidade que ajuda a enfrentar com dignidade e sentido situações de exclusão social vividas pelas pessoas migrantes é, portanto, um recurso humano que, em muitos casos, funciona como um motor que as mobiliza para criar significados e espaços de identidade. Na voz de um jovem que migrou sozinho da África para a Europa, esse aspecto ganha concretude graças ao testemunho que sua situação migratória encerra:

[...] tive muito medo e rezei a Alá para que não me matassem. No monte, a polícia marroquina nos descobriu e apontaram um rifle para a minha cabeça. Estou vivo graças a Alá, que é muito grande. (Gómez, 2024)⁹

As situações de angústia e de medo absoluto, como no caso deste jovem, encontram uma forma de interpretação a partir de sua experiência de fé. Segundo o seu testemunho, foi a obra de Alá que lhe permitiu continuar vivo em meio às dificuldades vividas durante seu trajeto migratório. Do exposto, conclui-se que, para esse jovem, é o sentido que ele atribui à sua experiência religiosa que lhe dá a possibilidade de se agarrar à vida, bem como de continuar vivendo. Nessa mesma perspectiva, é essa dimensão

⁹ O testemunho citado está documentado na pesquisa de doutorado “A teologia histórica de Ignacio Ellacuría como chave de interpretação da ideia de hospitalidade no SJM”, de Jennifer Gómez Torres, na Universidade Pontifícia Comillas, em 2024. (**Nota do tradutor:** O título da pesquisa, no original, “La teología histórica de Ignacio Ellacuría como clave de interpretación de la idea de Hospitalidad en el SJM”.)

espiritual que ajuda a encontrar sentido para a existência em meio a experiências difíceis, dolorosas e até mesmo naquelas em que se pensa que perderá a própria vida.

Para García (2021), fica claro que, entre as pessoas migrantes, não existe uma consciência de sua dimensão espiritual em termos categóricos. No entanto, por meio de suas narrativas, de suas experiências e dos significados que nelas se revelam, fica evidente a relevância que isso tem para suas vidas. Segundo ele, esse termo — espiritualidade — “não é utilizado pelas próprias pessoas em situação de exclusão social” (García, 2021, p. 101); no entanto, é parte integrante de sua identidade e da forma como se expressam na realidade migratória em que se encontram.

García (2021), ao analisar esses argumentos, enumera as experiências e os benefícios que a espiritualidade proporciona às pessoas migrantes. Reconhecendo sua presença implícita em seus depoimentos, ele identifica ali oito experiências, a saber: 1) sentido e inspiração, já que a dimensão espiritual nos leva a encontrar razões para viver; 2) motivação e impulso vital, uma vez que essas experiências geram movimentos, emoções e vitalidade para moldar um modo de vida; 3) esperança, ao permitir que as pessoas enfrentem a vida e as situações difíceis com confiança; 4) crença, confiança e gratidão, fruto da entrega existencial de uma pessoa àquilo que a transcende e define, como é o caso de seu próprio Deus ou fé; 5) resiliência, na medida em que representa uma forma de resistência e apoio em meio aos dramas que ocorrem na situação migratória; 6) relacionalidade, em particular com aqueles que vivem essa mesma situação, vindos de outras realidades e fronteiras, bem como com aqueles que têm outras tradições e culturas; 7) interioridade, sobre a qual se baseia um suporte psicoafetivo, emocional e identitário; e 8) reconciliação, de forma concreta, com as experiências que dilaceraram profundamente sua vida e, nesse processo, como a fé permite construir uma ponte para a cura (García, 2021, p. 101–102).

No entanto, segundo García (2021), essas experiências podem, por sua vez, ser agrupadas nas três dimensões mencionadas anteriormente. A primeira é a dimensão intrapessoal, na qual podem ser incluídos o sentimento de integridade (interioridade,

coerência e harmonia), a busca de sentido para a existência, o impulso vital e os processos de resiliência e dignidade. A segunda é a dimensão interpessoal. Nela, é possível identificar o sentimento de ser amado e a capacidade de amar, especialmente por meio da relacionalidade harmoniosa com relações passadas; da mesma forma, a possibilidade de um espaço de reconciliação. Por fim, a terceira dimensão é a transpessoal. Nela, podem ser situados a confiança, a gratidão, a esperança e a possibilidade de transcendência por meio da memória de seu processo e do espaço de possibilidades que ele oferece em meio ao trajeto migratório, mediado por um sentimento de fé e espiritualidade.

Os aspectos aqui descritos corroboram o que Gómez Carrillo (2012) aponta sobre o papel da religião e da espiritualidade em contextos de vulnerabilidade, deslocamento forçado e migração. Lá, ele afirma que ambas se tornam, “em muitos casos, a única e verdadeira fonte de sentido social, a[s] construtora[s] de modos de vida e de formas de relação social” (p. 82). Acima de tudo, porque a espiritualidade é “um constructo social de palavras, conceitos, ritos e mitos que permitem dar sentido ao mundo, criar uma resposta — muitas vezes não totalmente satisfatória, mas uma resposta, afinal de contas — aos acontecimentos que lhes ocorreram” (Gómez Carrillo, 2012, p. 82).

2.2. Uma dimensão teológica do fenômeno migratório

Vários estudos sobre a esfera espiritual consideram hoje que se trata de um assunto pessoal (Fuentes, 2018, p. 111–112). No entanto, trata-se de um modo de vida ligado à esfera religiosa da pessoa, caso ela adote um determinado sistema de crenças; ou, ainda, a uma dimensão de sentido quando tal adesão não existe. Contudo, segundo Fuentes (2018), “a espiritualidade é uma característica individual, que pode ou não incluir a crença em um deus, e que se configura como uma busca pessoal por respostas sobre o significado da vida, do universo e da relação com os outros” (p. 115).

No contexto dos fenômenos migratórios, fica claro que tanto a religião quanto a espiritualidade são elementos de coesão nas situações vividas pelas pessoas migrantes. Portanto, seria um erro

tentar restringi-la ou ignorá-la. Segundo Youkhana (2012), “a atenção que tem sido dada à religião nos estudos sobre migração nos últimos anos está ligada ao interesse pelas interações e interconexões que se apresentam entre os migrantes” (p. 112). Da mesma forma, porque é um elemento de ligação com “suas famílias, seus países e locais de origem, [aspecto que demonstra] a importância que a religião e suas práticas têm para os emigrantes” (Youkhana, 2012, p. 112).

A título de exemplo, na Península Ibérica, destaca-se como as pessoas migrantes expressam suas tradições religiosas sobretudo por meio de celebrações em templos ou nas associações onde podem praticar e compartilhar sua fé. Cada vez mais, as comunidades de origem migrante se reúnem em igrejas católicas e ortodoxas, em mesquitas ou em centros religiosos de diversos tipos (Albert-Blanco, 2022, p. 239–240). Ao mesmo tempo, é mais comum a celebração de devoções marianas provenientes de outras regiões, como no caso da celebração da Virgem do Quinche, padroeira do Equador, na já muito conhecida e popular paróquia do bairro de La Ventilla, em Madri (Ares, 2018, p. 99–118, Gaudelis, 2018, p. 119–144). Nessa mesma linha, o papel das lideranças religiosas ganha maior relevância. Mais especificamente, porque, para as pessoas migrantes, elas representam um lugar seguro onde se refugiar, uma pessoa com quem encontrar consolo e apoio espiritual e, em algumas ocasiões, apoio material e acolhimento.

Segundo Youkhana (2012), “os grupos migratórios vivenciam de forma mais intensa o caráter universal reivindicado pelas religiões mundiais” (p. 112). Isso significa que “a religião veicula representações de construções identitárias. Tal pretensão universalista se materializa e se representa por meio de objetos que [são] transportados por espaços transcontinentais e que atravessam épocas históricas” (p. 112). Dessa forma, a espiritualidade e as práticas religiosas constituem um recurso poderoso que atua como uma estrutura de suporte à dimensão emocional que pode ser gerada pelo estresse migratório. Mas são também um veículo que permite configurar novos modos de vida, enraizamento e identidade, mediados entre aqueles que realizam o deslocamento migratório e as construções coletivas que ali se tecem em termos de esperança, realização pessoal e sentido.

Vários estudos realizados na Espanha indicam que o contato com realidades de transcendência e esperança com base religiosa gera confiança nas pessoas que migram. Inclusive, em alguns casos, a perseverança ao longo do trajeto migratório e nas diversas situações de exclusão é associada a um “propósito divino”. Diante de realidades complexas do ponto de vista jurídico, como é o caso da falta de documentação, a oração e a meditação desempenham uma função reguladora interna para lidar com o estresse que essas situações geram (Ares, 2018, p. 105–107). Contudo, pode-se inferir que tanto a espiritualidade quanto “a religião [são] um instrumento relevante na articulação das diferenças sociais [geradas pelo fluxo migratório]”. “Opera[m] como estratégia para superar situações que são percebidas como degradantes e excludentes” (Youkhana, 2012, p. 119), ao mesmo tempo que servem também como fonte de esperança.

É importante ressaltar que, embora exista o mito da “não integração”, conforme descrito acima, a espiritualidade e a religião tecem uma relação especial que leva as pessoas a trilharem caminhos de integração nas sociedades de acolhida. Assim, a vivência da religião e da espiritualidade se torna um fator de coesão. Mas nem tudo são flores. Em alguns casos, a prática religiosa tem sido motivo de discriminação, aumentando assim a barreira cultural que separa umas tradições religiosas das outras e, em muitos casos, impedindo a integração entre as sociedades que migram e as que atuam como receptoras.

Para Castillo (2013), “o caráter comunitário da experiência de fé se manifesta durante a rota migratória, quando se estabelecem vínculos de solidariedade com outras pessoas que partiram ‘em busca de uma vida melhor’” (p. 378). Ao mesmo tempo, trata-se de um fator coletivo que possibilita “encontros interpessoais em casas de migrantes fundadas por missões ao longo das fronteiras [e que], ao chegarem ao país de destino, se integram a uma paróquia ou comunidade religiosa” (Castillo, 2013, p. 378). Esse aspecto reflete a dimensão de sentido que surge nesse contexto e como ela funciona, ao mesmo tempo, como um mecanismo de resiliência e realização.

A abordagem teológica ao fenômeno migratório permite observar as formas e os significados que a dimensão religiosa e espiritual assume para as pessoas que vivem processos de mobilidade humana. É evidente que ali se estabelecem realidades de esperança e de sentido em busca de uma vida melhor, da possibilidade de reunir o núcleo familiar ou de iniciar um processo de reparação e resiliência existencial, devido ao impacto que situações de marginalização, exclusão e violência de diversos tipos possam ter causado. Independente do motivo pelo qual uma pessoa ou uma comunidade decidem migrar, é evidente que a dimensão religiosa e espiritual dessa experiência constitui uma meditação emocional e existencial que acompanha seu caminho.

O processo de mobilidade humana transforma, em todos os níveis, aqueles que o vivem. Nesse contexto, suas crenças também passam por um processo de mudança, “que se inicia na fase da emigração, durante a preparação da viagem e por meio de novos rituais de despedida celebrados espontaneamente em suas casas e comunidades religiosas” (Castillo, 2013, p. 377). Essa transformação tem um valor simbólico se observarmos que, tanto entre aqueles que permanecem no local de origem quanto entre aqueles que empreendem essa jornada rumo a um novo destino, estabelece-se uma confiança nesse Deus ou nessa crença como fonte de amparo, companhia e segurança. Isso confirma o que Castillo (2013) aponta ao afirmar que “os migrantes interpretam sua fé como uma ponte que lhes permite sentir o apoio de Deus e a proximidade física de sua família e comunidade. Apoiados nela, encontram sentido para sua história de migração” (p. 377), que, na maioria das vezes, constrói-se como um reflexo das narrativas presentes em suas crenças nesse contexto.

O fenômeno migratório, segundo a perspectiva teológica aqui sugerida, leva a refletir que as transformações também afetam as sociedades receptoras, aquelas que acolhem e aquelas que demonstram hospitalidade. O mito da “não integração”, aliado às narrativas que legitimam medos, fobias, violência e exclusão, bem como às medidas executivas implementadas pelos Estados receptores dos fluxos migratórios, revela as resistências biológicas e sociais que as sociedades impõem diante da realidade daquele

que é diferente, vem de outra terra e pode ser fonte de caos e insegurança (Cortina, 2017). Apesar disso, é importante ressaltar que esses são sinais da mudança necessária que essa realidade exige e que, em essência, obriga a transformar a multiplicidade de imaginários coletivos que existem nos âmbitos humano, religioso, social e político.

No caso específico de uma perspectiva teológica, a dimensão subjacente ao fluxo migratório humano “suscita novas imagens de Deus, e os migrantes sentem-no próximo de si, como um Deus que migra ao seu lado, um companheiro de viagem; um Deus que permanece perto e acampa entre eles; um Deus sem fronteiras” (Castillo, 2013, p. 377). Um aspecto que também poderia implicar, para aqueles que fazem parte das sociedades de acolhida e hospitalidade, uma transformação do imaginário que se tem do migrante, bem como de sua própria experiência de fé.

Quando o Papa Francisco demonstra compreensão por aqueles que duvidam ou temem os migrantes, ele destaca que tal atitude é resultado do “instinto natural de autodefesa” (Papa Francisco, 2020, n° 41). No entanto, ele também ressalta que “uma pessoa e um povo só são fecundos se souberem integrar criativamente em si mesmos a abertura para com os outros” (Papa Francisco, 2020, n° 41). Isso significa que a realidade migratória não pode ser interpretada apenas de um ponto de vista teológico, à luz do sentido de fé e esperança daqueles que migram. É também um caminho para a fé, a humanidade e a capacidade de acolhimento daqueles que habitam as terras de chegada, aspecto que, em suma, implica transformações internas na maneira de ser humano, graças às quais é possível cuidar, acolher e acompanhar. Em última análise, significa humanizar quem migra e deixar-se humanizar pelo migrante.

Segundo o Papa Francisco (2020), o ideal é “criar nos países de origem a possibilidade efetiva de viver e crescer com dignidade, de modo que possam ser encontradas ali mesmas as condições para o próprio desenvolvimento integral” (n° 129). No entanto, uma vez que a realidade humana e global não reflete isso, e, pelo contrário, os desequilíbrios são ainda mais profundos, para o Bispo de Roma é fundamental salientar que a humanidade tem o compromisso de

“respeitar o direito de todo ser humano de encontrar um lugar onde possa não apenas satisfazer suas necessidades básicas e as de sua família, mas também realizar-se plenamente como pessoa” (Papa Francisco, 2020, n° 129). Aspecto que, em termos gerais, resume-se a quatro ações: “acolher, proteger, promover e integrar” (Papa Francisco, 2020, n° 129).

Para concluir esta seção, é importante relembrar as palavras que o Papa Francisco proferiu na Praça do Coliseu, em Roma. Mais especificamente, na cerimônia de encerramento do Encontro de Oração pela Paz de 2021. Lá, relembrando as palavras do Imã Ali, Francisco insistiu na importância do diálogo inter-religioso e em como, de maneira especial, esse diálogo envolve a humanidade inteira diante da realidade das pessoas migrantes e refugiadas, para compreendê-la, atendê-la e ser um espaço de possibilidade para construir humanidade e fraternidade. No entanto, o Sumo Pontífice proclamou:

Em nome da paz, por favor, desativemos em cada tradição religiosa a tentação fundamentalista, toda e qualquer insinuação a fazer do irmão um inimigo. Enquanto muitos se ocupam com antagonismos, com facções e jogos partidários, nós façamos ressoar aquele dito do Imã Ali: «As pessoas são de dois tipos: ou teus irmãos na fé ou teus semelhantes em humanidade». (Francisco, 2021)

A religião e a espiritualidade não devem ser fatores que prejudiquem a convivência humana. Em vez disso, devem ser caminhos que valorizem a diversidade entre as pessoas. Dessa forma, ambas devem ser vivenciadas a partir das linguagens do coração e da realidade de cada um, o que implica um compromisso existencial perante o espaço sagrado que representa a pessoa migrante. Especialmente porque nela se manifesta, hoje, o sinal histórico da presença de Deus (GS 4), o sinal da dor e do sofrimento, da tristeza e da angústia de quem deixa sua terra, e também o sinal da alegria e da esperança de quem constrói um futuro melhor em meio às vicissitudes de sua migração, de sua chegada ao destino e da possibilidade de criar para si um futuro melhor (GS 1).

A dimensão teológica do fenômeno migratório é um lugar por

meio do qual é possível compreender e dar sentido à realidade de fé e esperança das pessoas em situação de migração. É também uma realidade de interpelação, possibilidade e transformação para quem faz parte das sociedades de destino. Assim sendo, sem dúvida, nela surge uma espiritualidade em via dupla. A do migrante, que, com fé e esperança, caminha ao lado de Deus, que o acompanha. Aquela de quem acolhe, que também, em sua fé, deve necessariamente se questionar diante do espaço de humanidade e sacralidade que o migrante representa e encarna, em que a conversão fundamental deve ser em direção a uma humanidade mais permeada de fraternidade, sororidade e solidariedade, para além dos fundamentalismos e dos preceitos ideológicos que instauram narrativas e ações contrárias. É assim que se compreende que “a experiência da migração significa um recomeço na relação com Deus” (Castillo, 2020, p. 6). Uma relação que se reconfigura “ao longo das fronteiras internacionais e simbólicas que separam os grupos humanos” (Castillo, 2000, p. 6) e que exige a criação de pontes e caminhos para o encontro, o acolhimento, a proteção, a promoção e a integração mútua.

3 Pontos-chave para uma espiritualidade encarnada a partir do fenômeno migratório e no âmbito desse fenômeno

A análise deste texto parte do pressuposto de um “lugar de verificação”¹⁰ (Ellacuría, 1991, p. 115). Esta é a realidade da mobilidade humana que hoje é vivida por milhões de pessoas e que tem sido analisada com especial atenção no contexto europeu e espanhol.

Para Ignacio Ellacuría, esse “lugar de verificação” se caracteriza por ter “um momento de discernimento teórico, embora também tenha um momento de escolha iluminada” (Ellacuría, 1991, p. 115). Nesse contexto, tal “discernimento teórico” investigou, descreveu e analisou o fenômeno migratório de acordo com as condições políticas, jurídicas e sociais em que ele se apresenta atualmente. Por sua vez, o momento da “opção iluminada” é representado

¹⁰ **Nota do tradutor:** Em espanhol, “lugar-que-da-verdad”.

na abordagem teológica que se atribuiu a esse fenômeno. Uma abordagem feita a partir da perspectiva de fé e espiritualidade das pessoas migrantes, bem como daqueles que testemunham essa realidade.

Graças a esses dois momentos, é possível vislumbrar algumas chaves para definir uma abordagem espiritual que permita compreender, acompanhar e deixar-se acompanhar pela complexidade que o fenômeno migratório representa. Uma vez que há amplos estudos na literatura acadêmica, histórica e narrativa sobre a migração, analisá-la sob a perspectiva teológica abre caminho para definir uma forma de agir nesse âmbito. Em particular, a partir e junto daqueles que a vivem no plano do corpo, da mente e do espírito e em meio a percursos geográficos e simbólicos extremamente adversos, violentos e liminares.

Os fundamentos dessa espiritualidade encontram um momento de “discernimento teórico” no legado de Ignacio Ellacuría. Com base no princípio metafísico que descreve a realidade como “uma totalidade dinâmica, estrutural e dialética” (Ellacuría, 2007, p. 42), que se configura por efeito da capacidade operante da pessoa, esta é compreendida como “realidade puramente material”, a qual não pode existir “sem realidade biológica, sem realidade pessoal e sem realidade social” (Ellacuría, 2007, p. 43). É assim que se configura uma realidade que “é ‘mais’ e onde é ‘mais sua’, e é também ‘mais aberta’” (Ellacuría, 2007, p. 43).

A concepção metafísica que Ignacio Ellacuría apresenta sobre a realidade histórica transforma esse momento de “discernimento teórico” em uma “opção iluminada”. Ao considerar a análise proposta sobre a questão da mobilidade humana, esse fenômeno é um elemento constitutivo da realidade histórica que o ser humano está criando neste momento. Por um lado, por ser uma realidade dinâmica, estrutural e dialética, frente ao caráter de interpelação que a migração impõe hoje à humanidade, como resultado de estruturas sociais que deliberadamente se mostraram injustas, impedindo assim o desenvolvimento integral das pessoas (Papa Francisco, 2020, nº 129). Por outro lado, porque se trata de uma realidade biológica, pessoal e social que envolve a humanidade em sua capacidade de reconhecê-la, seja por meio da criação de ideias, imaginários e ações que legitimam práticas xenófobas, seja

por meio de esforços de humanização, acolhimento, proteção e integração.

O “lugar de verificação” e seus momentos de “discernimento teórico” e de “opção iluminada”, à luz da abordagem de Ignacio Ellacuría, não são abstrações. Em sua compreensão metafísica da realidade histórica, o Mártir salvadorenho insiste que toda realidade histórica é uma construção opcional e possibilitadora por parte do sujeito histórico (Ellacuría, 2007, p. 481). Um sujeito que se caracteriza por ser agente, ator e autor de sua própria realidade (Ellacuría, 2007, p. 349). Um sujeito do qual se visa, por um lado, “destacar a importância que a ação pessoal tem no curso da história e, por outro, alcançar uma certa clareza sobre o que é a pessoa humana como possível autor, ator e agente tanto de sua biografia pessoal quanto dos acontecimentos históricos” (Ellacuría, 2007, p. 315–316). É por isso que esse “lugar de verificação” não é apenas uma realidade material repleta de elementos físicos e biológicos. É, ao mesmo tempo, um “lugar” que, por sua densidade e autenticidade, oferece “mais”, é “mais dele” e está aberto a ser moldado de acordo com o caráter opcional e criativo que caracteriza esse sujeito histórico.

A realidade da migração que foi analisada e o desafio que ela impõe, em virtude da crise humana e social ali denunciada profeticamente, fazem com que esse “lugar de verificação” aponte um caminho para essa “opção iluminada”. É uma possibilidade que, em termos espirituais e de fé, implica a ação do sujeito histórico em consonância com o âmbito de sua crença, e como nela a opção não recai sobre um construto ideológico que argumente politicamente o fenômeno, assume uma postura hegemônica ou fundamentalista diante da realidade migratória, ou estabeleça práticas de estigmatização para as pessoas migrantes. Trata-se, antes, de uma opção que se percebe como humanizante e humanizadora em meio às situações lacerantes de violência, xenofobia e discriminação que a própria humanidade decidiu criar e das quais, biológica, pessoal e socialmente, ela procura fugir quando o caráter profético desse fenômeno a desmascara.

A “opção iluminada” que aqui se intui, em continuidade ao legado do Mártir salvadorenho, deve ser necessariamente

entendida como um “hábito”. Ou seja, “um modo primário que possui a capacidade de interagir com os outros precisamente devido às estruturas que possui e antes de qualquer ação ser realizada” (Ellacuría, 2007, p. 230). O termo “realidade”, sugerido por Ignacio Ellacuría, refere-se ao conjunto de processos que o sujeito histórico cria por meio de sua atividade humana. Assim, esse “modo primário” de estar na realidade e de “lidar” (enfrentá-la) com ela depende da maneira de atuar que decide tanto para criá-la (agente), agir (ator) e fazer parte dela (autor). Uma forma que “é algo que atualmente conforma todo o modo de lidar com o ser humano” (Ellacuría, 2007, p. 231); e que, ao mesmo tempo, é “um hábito de alteridade, pelo qual tudo o que é humano e, especialmente os outros homens, apreendidos como outros, atualizam-se como outros, mas como outros que se derramam mutuamente entre si” (Ellacuría, 2007, p. 231).

Os fundamentos de uma espiritualidade encarnada a partir do fenômeno migratório têm uma base biológica, pessoal e social. Da mesma forma, um aspecto transcendente. Todos eles, articulados na dimensão orgânica e histórica do sujeito, que se define por sua capacidade de agência, atuação e autoria. Uma capacidade que não é individual, mas que está relacionada com a totalidade daqueles que integram e fazem parte dessa realidade e, portanto, com aqueles com quem está “ligado” (implicado e dedicado) mutuamente. Uma capacidade em que “lidar” com a realidade implica compreendê-la ou ignorá-la, em virtude da faculdade de escolha que ela possui. Mas que, devido ao seu caráter de interpelação, verdade e ação, exige uma forma de ser e agir que deve estar encarnadas com e a partir daqueles que sofrem pelas lógicas de marginalização e exclusão que ali se impõem.

Os sujeitos históricos dessa espiritualidade não são outros senão aqueles que fazem parte da realidade histórica: migrantes e sociedades de acolhida, cidadãos deste mundo que, ou são testemunhas desse fenômeno, ou o sofrem por motivos que lhes são impostos. Não é uma espiritualidade alheia ao mundo e fora do contexto histórico. Trata-se, antes, de uma espiritualidade que brota da dimensão do desafio que o migrante representa em sua situação de sofrimento e dor, de esperança e de fé; assim como

do desafio humano para quem é testemunha — consciente ou não — dessa situação. Em suma, trata-se de uma espiritualidade em que o critério de verdade não é definido pelo suporte ideológico sobre o qual o fenômeno é analisado, mas sim pela dimensão de compaixão, misericórdia e humanidade que ela exige e, com isso, pela prática que impõe como resposta para sua superação e transformação.

De acordo com a forma como o sujeito histórico define um hábito de estar e de lidar com sua realidade, Ignacio Ellacuría destaca que isso ocorre na inteligência humana. Em consonância com o exposto até agora, essa inteligência também é orgânica e histórica, pelo que se manifesta a partir da dimensão da sensorialidade e da racionalidade do sujeito, de forma intramundana. Nas palavras do Mártir, é uma “inteligência senciente¹¹” (Ellacuría, 2007, p. 537), que assume uma tripla dimensão:

“enfrentar-se com a realidade¹², o que pressupõe estar na realidade das coisas — e não meramente estar diante da ideia das coisas no sentido delas mesmas —, um estar ‘real’ na realidade das coisas que, em seu caráter ativo de estar sendo, é exatamente o oposto de um estar cosmo e inerte e implica um estar entre elas, por meio de suas mediações materiais e ativas” (Ellacuría, 2000, p. 208).

“carregar a realidade¹³, expressão que aponta para o caráter ético fundamental da inteligência, que não foi concedida ao homem para que ele se esquivasse de seus compromissos reais, mas para que assumisse sobre si o que as coisas realmente são e o que elas realmente exigem” (Ellacuría, 2000, p. 208).

“encarregar-se da realidade¹⁴, expressão que aponta para o caráter prático da inteligência, a qual só cumpre o que é — inclusive em sua função de conhecedora da realidade e compreendedora de seu sentido — quando assume a responsabilidade por uma ação concreta” (Ellacuría, 2000, p. 208).

¹¹ **Nota do tradutor:** Em espanhol: “inteligencia sentiente”.

¹² **Nota do tradutor:** Em espanhol: “el hacerse cargo de la realidad”.

¹³ **Nota do tradutor:** Em espanhol: “el cargar con la realidad”.

¹⁴ **Nota do tradutor:** Em espanhol: “el encargarse de la realidad”.

Ao considerar o horizonte de uma espiritualidade encarnada que busca se conceber a partir do fenômeno migratório e dentro dele, a dimensão intelectual e sensível do sujeito histórico estabelece uma correspondência com as características expostas. Em particular, porque, se essa espiritualidade brota de uma realidade como é a mobilidade humana, na voz daqueles que a vivem, sua concretização é orgânica e histórica e, com isso, atravessa a totalidade dos sujeitos históricos que a vivem e são testemunhas dela.

Nesse sentido, a dimensão que se refere a *“enfrentar-se com a realidade”* é, em essência, uma postura honesta diante do real da realidade. Isso implica compreendê-la de forma intelectual e emocional, sem dissimulações e sem preconceitos ideológicos. À luz da fé cristã, o fato de ser *“real”* na realidade deve ocorrer *“de acordo com o Espírito de Jesus, pois a espiritualidade cristã é essencialmente a espiritualidade de Jesus crucificado por nossos pecados e ressuscitado para nossa salvação”* (Ellacuría, 2002, p. 51). Isso significa que se trata de uma espiritualidade que se insere na história a partir de e ao lado daqueles que sofrem com as lógicas xenófobas impostas pelas sociedades atuais diante desse fenômeno. E, também, uma espiritualidade em que o *“lugar de verificação”* é um lugar de salvação por meio do gesto profético de esperança e humanização que o migrante oferece a uma sociedade desumanizada.

Nesse contexto, trata-se de *“enfrentar-se com a realidade”* a partir de suas implicações nos planos humano, social e histórico, em que, segundo a espiritualidade cristã, devemos agir de acordo com o Espírito de Cristo. Um espírito *“que é, inicialmente, o Espírito do Jesus histórico, [que] é aquele que nos conduz ao conhecimento e à posse do Espírito Santo”* (Ellacuría, 2002, p. 50) e que, por isso, *“nos abre o caminho criador da história”* (Ellacuría, 2002, p. 50) em termos de humanização, acolhimento, proteção, promoção e integração, o que implica e interpela a partir daqueles que hoje sofrem com esse fenômeno.

A dimensão que se refere a *“carregar a realidade”* aborda a dimensão ética que implica o estar conscientemente inserido nela e a apropriação do que ali ocorre de forma estrutural. Não se trata,

portanto, de uma espiritualidade que mistifica ou espiritualiza aqueles que vivem essa realidade hoje. Trata-se, antes, de uma espiritualidade que abraça a realidade de sofrimento, dor e esperança imposta pela migração e, com isso, explicita as ações decorrentes dos verbos nos quais o Papa Francisco (2020) insiste: “acolher, proteger, promover e integrar” (nº 129).

Segundo Ignacio Ellacuría (2002), se “a espiritualidade cristã deve orientar-se segundo o espírito do Sermão da Montanha e, especialmente, pelo espírito das bem-aventuranças” (p. 55), uma das chaves da espiritualidade encarnada a partir do e no fenômeno migratório implica contemplar aqueles que percorrem caminhos diversos, muitas vezes marcados pela injustiça, opressão e perseguição. Trata-se, segundo o plano da dimensão intelectivo-sensitiva em que ocorre esse “*carregar a realidade*”, de uma contemplação que exige uma postura profética, a qual “deve configurar-se de modo a ter como elemento essencial a opção preferencial pelos pobres [migrantes], dado o contexto histórico universal” (Ellacuría, 2002, p. 56) em que ocorre esse flagelo. Uma opção que exige, de forma sutil, um senso de compaixão e justiça para com o migrante e para com quem testemunha essa situação, e que oferece caminhos de conversão e transformação, seja ela inspirada no plano de uma espiritualidade com quem se é “semelhante na humanidade” (Francisco, 2021), ou com quem se é “irmão na fé” (Francisco, 2021).

Por fim, a dimensão que se refere a “*encarregar-se da realidade*” não pode ser compreendida sem as duas primeiras. O fato de ser “real” e o posicionamento ético diante desse aspecto da realidade histórica são o prenúncio de sua transformação. O “caráter prático da inteligência” a que se refere Ignacio Ellacuría é a maneira como o sujeito histórico cria sua realidade. Assim, diante do panorama que se impõe no fenômeno migratório, tal caráter constitui uma ação transformadora, libertadora e salvadora, tanto para si mesmo quanto para o seu entorno.

Esse caráter prático se concretiza em uma ação profética de compaixão, misericórdia e solidariedade. É um processo que humaniza quem foi desumanizado pelos efeitos da migração forçada (Castillo, 2020, p. 3), ao mesmo tempo em que é também

um trânsito de humanização daquele que, por efeito da interpelação que esse fenômeno traz, reconfigura sua existência a partir do “lugar de verificação”, a partir do signo histórico da presença de Deus e de acordo com a demanda teológica que ali emerge.

À luz da espiritualidade cristã, essa missão na realidade se baseia na fé, que é a “aceitação agradecida de Deus, que se nos dá em Jesus” (Ellacuría, 2002, p. 57). Ao mesmo tempo, na “esperança como impulso e abertura do homem para o futuro, a caminho de se realizar, e como espera de uma promessa — tornada definitiva em Jesus — de que o reino virá, pois, de certa forma, já está presente” (Ellacuría, 2020, p. 57). Por fim, na prática do amor, ao ser “uma resposta ao Deus que nos amou primeiro e em cujo amor originário podemos nos entregar totalmente aos outros, no sentido de uma entrega até a morte, que traz consigo a plenitude de uma vida nova ressuscitada” (Ellacuría, 2002, p. 57).

Segundo Castillo (2002), “a espiritualidade da migração está relacionada ao significado que descobrimos na experiência de desumanização e à grande esperança presente no cotidiano do migrante” (p. 8). Nesse sentido, os elementos fundamentais que configuram uma espiritualidade encarnada a partir de e no próprio fenômeno migratório emergem da realidade desafiadora que ali se instala e dos sinais de conversão que ela oferece e exige. Aquilo que se oferece, em resposta àqueles que migram, e, com isso, entre as angústias e esperanças que marcam sua existência ao longo de seu local de origem, de passagem e de destino. O que se exige de uma sociedade que, ao ser interpelada em sua humanidade diante desse flagelo, é desmascarada em sua desumanidade e evasão e, portanto, obrigada a configurar uma prática que transforme sua existência e, por meio dela, contribua para uma esperança de justiça para aqueles que migram e para si mesma.

O momento de discernimento que configura uma “opção iluminada” a partir do “lugar de verificação” revela o sentido implícito dessa realidade. As abordagens metafísicas propostas por Ignacio Ellacuría para compreender o dinamismo do sujeito histórico em sua qualidade de agente, ator e autor de sua biografia e realidade estabelecem as bases para inferir uma espiritualidade encarnada a partir de sua dimensão orgânica e histórica. É uma

espiritualidade que, no caso dos migrantes, manifesta-se em sua esperança e na fé que eles vivem em sua realidade de trânsito. No caso das sociedades de acolhida e de quem testemunha essa situação, trata-se de uma espiritualidade que interpela a pessoa diante desse flagelo, exige dela uma conversão a partir da humanidade e da fé que vive, e a orienta para uma ação histórica pela qual, ao se transformar, também transforma essa realidade.

É, assim, uma espiritualidade em que o elemento fundamental é *“deixar-se carregar pela realidade”*. Ou seja, ser interpelado, acompanhado e transformado a partir do *“lugar de verificação”*; e que, ainda, em sua miséria e desumanidade, é um lugar de salvação e redenção, pelo retorno que proporciona à atitude humana essencial: o amor e a fraternidade com quem também é pessoa. À luz do legado de Ignacio Ellacuría, Cardenal (2002) indica que esta é uma *“dimensão de gratuidade, que pode ser expressa com outra frase característica dele (...), o ‘carregar-se mutuamente’ da solidariedade”* (p. 21). E que, para Sobrino (2010), significa estar *“ativamente inserido na realidade de um mundo crucificador”*, buscando tirá-lo da cruz e redimi-lo a partir de suas próprias formas de enfrentar a realidade e transformá-la em um espaço de humanidade, dignidade e esperança.

Os fundamentos para uma espiritualidade encarnada a partir de e no fenômeno migratório abrem caminho para a construção de uma realidade biográfica e histórica por parte do sujeito histórico. De acordo com o dinamismo metafísico e teológico exposto à luz de Ignacio Ellacuría, a realidade da mobilidade humana exige que assumamos essa espiritualidade como um modo de vida, que continuamente nos interpela e exige práticas de conversão, transformação e superação desse flagelo, a partir de um sentido de humanidade e fraternidade. No entanto, trata-se de uma abordagem que abre a possibilidade de se criar ações concretas, tanto para definir o sentido dessa espiritualidade quanto para sua contínua encarnação por parte daqueles que migram e daqueles que oferecem acolhimento, proteção, promoção e integração. Nesse sentido, é fundamental destacar o que García (2021) já observou a respeito dessa espiritualidade, a qual deveria:

- a) Sair do âmbito privado para o âmbito comunitário. Esse aspecto implica proporcionar espaços para que essa experiência seja vivida de forma ecumênica e inter-religiosa, em que todos os atores envolvidos participem desse modo de vida.
- b) Oferecer espaços de diálogo inter-religioso nos quais haja a possibilidade de compartilhar experiências provenientes de diferentes tradições religiosas e que permitam o conhecimento, o contato e o respeito pela voz daqueles que compartilham suas vivências e seus percursos, bem como pelas características que esse relato assume na especificidade de sua cultura, tradição e fé.
- c) Criar espaços para vivenciar e aprofundar a espiritualidade das pessoas que acompanham processos de intervenção social junto às pessoas migrantes. Isso permitirá fortalecer essa dimensão, enriquecendo não apenas a sua esfera pessoal, mas também a sua capacidade de desenvolvimento profissional.
- d) Enriquecer os processos de acompanhamento de pessoas migrantes e daqueles que prestam serviços de intervenção nas esferas social e espiritual. Questão que implica uma abordagem e um acompanhamento de forma integral, intercultural e interseccional.
- e) Criar espaços de escuta ativa¹⁵ nos quais as pessoas possam falar sobre suas experiências migratórias em um ambiente de confiança e respeito.
- f) Apostar na criação de comunidades de hospitalidade, nas quais o lema seja a abertura e o acolhimento ao rosto do outro. (Gómez, 2025, p. 204–228)

¹⁵ Provavelmente, há diversas iniciativas nesse mesmo sentido de escuta ativa; no entanto, mencionamos aqui o projeto “Escucha Vital”, lançado pela Cáritas Diocesana de Barcelona. É um espaço concebido como um ambiente de acompanhamento integral que não deixa de lado a dimensão espiritual das pessoas. Pelo contrário, ele a integra, sabendo que o espiritual sustenta a vida, inclusive para além da segurança material. Ver: “Cómo ayudamos: Acogida y acompañamiento”: <<https://caritas.barcelona/es/acogida-y-acompanamiento/>>.

Esses pontos-chave são apenas algumas orientações que podem ajudar de duas maneiras: seja no apoio oferecido aos migrantes, seja às próprias pessoas que se deslocam pelo mundo. O objetivo é trazer para o aqui e agora da nossa realidade histórica concreta a tão necessária dimensão da espiritualidade, de modo que se perceba que a ação teológico-pastoral não está desvinculada, nem da realidade histórica, nem da espiritualidade. De fato, compreender essa conexão permitirá concretizar a ação do Espírito e viver de forma adequada o seguimento de Jesus.

Referências bibliográficas

ALBERT-BLANCO, Víctor. Inmigración y religión en España: Un paisaje plural y en transformación. **Revista Mediterráneo Económico**, n. 36, p. 239–249. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8814864>>. Acesso em: 18.09.2025.

ARES, Alberto. Iglesia como espacio transnacional. La religiosidad popular que viaja de Ecuador a España: la devoción a la Virgen del Quinche. In: ROMIZI, Francesco (ed.). **Migrantes peregrinos**. Trayectorias identitarias de la diáspora ecuatoriana en el espacio católico transnacional. Ediciones Abya-Yala, p. 99–117, 2018. Disponível em: <<https://books.google.es/books?id=P-RZEAAAQBAJ&lpg=PA99&dq=Virgen%20del%20Quiche%20AND%20migraci%C3%B3n&pg=PA99#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: 18.09.2025

CARDENAL, Rodolfo. El P. Ignacio Ellacuría (1930–1989). In: REYES, Rocío (ed.). **Archivo de Ignacio Ellacuría, S.J.** Universidad Internacional de Andalucía, p. 13–27, 2002. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10334/3788>>. Acesso em: 18.09.2025.

CASTILLO, Jorge. Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas. **Theologica Xaveriana**, v. 63, n. 176, p. 367–401, 2013. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.tx63-176.tmmh>.

_____. Migración y espiritualidad inter-liberadora. **Poiesis. Revista de Filosofía**, v. 21, n. 2, p. 1–10, 2020. Disponível em: <<https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis/article/view/4795>>. Acesso em: 28.07.2025.

Cómo ayudamos: Acogida y acompañamiento. **Cáritas Diocesana de Barcelona**. Disponible em: <<https://caritas.barcelona/es/acogida-y-acompanamiento/>>. Acceso em: 28.07.2025.

CEAR. Informe 2025. **Las personas refugiadas en España y Europa**. Madrid, 2025. Disponible em: <<https://www.cear.es/informes/>>. Acceso em: 28.07.2025.

CONCILIO VATICANO II. Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual. In: **Documentos del Concilio Vaticano II**. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1965.

CORTINA, Adela. **Aporofobia**. El rechazo al pobre. Un desafío para la democracia. Madrid: Paidós Estado y Sociedad, 2017.

DE HAAS, Hein. **Los mitos de la inmigración**. 22 falsos mantras sobre el tema que más nos divide. Barcelona: Península, 2024.

DE LEO, Andreina; CELORIA, Eleonora. The Italy-Albania Protocol: A new model of border-shifting within the EU and its compatibility with Union law. **Maastricht Journal of European and Comparative Law**, v. 31, n. 5, p. 595–618, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1177/1023263X241309601>.

DINÇ, Cüneyt. *Gastarbeiter* in Germany. In: SMITH, Anthony; DENNIS, Rutledge; RIZOVA, Polly; HOU, Xiaoshuo; STONE, John (eds.). **The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism**. WILEY Blackwell, 1–4, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781118663202.wberen408>.

El Gobierno estrena el nuevo Reglamento de Extranjería tras una intensa campaña de formación y refuerzo en las oficinas. **La Revista de la Seguridad Social**. 20.05.2025. Disponible em: <<https://revista.seg-social.es/-el-gobierno-estrena-el-nuevo-reglamento-de-extranjer%c3%ada-tras-una-intensa-campa%c3%b1a-de-formaci%c3%b3n-y-refuerzo-en-las-oficinas>>. Acceso em: 28.07.2025.

ELLACURÍA, Ignacio. **Filosofía de la realidad histórica**. San Salvador: UCA Editores, 2007. Disponible em: <<http://hdl.handle.net/11674/2566>>. Acceso em: 28.07.2025.

_____. Función liberadora de la filosofía. In: ELLACURÍA, Ignacio (ed.). **Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)**. Escritos políticos I. San Salvador: UCA Editores, p. 93–122, 1991. Disponible em: <<http://hdl.handle.net/11674/2580>>. Acceso em: 28.07.2025.

_____. Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano. In: _____ (ed.). **Escritos teológicos I**. San Salvador: UCA Editores, p. 187–218, 2000. Disponible em: <<http://hdl.handle.net/11674/1076>>. Acceso em: 28.07.2025.

_____. Espiritualidad. In: ELLACURÍA, Ignacio (ed.). **Escritos teológicos IV**. San Salvador: UCA Editores, p. 47–58, 2002. Disponible em: <<http://hdl.handle.net/11674/1076>>. Acceso em: 28.07.2025.

FUENTES, Leonidas. La Religiosidad y la Espiritualidad ¿Son conceptos teóricos independientes? **Revista de Psicología**. v. 14, n. 28, p. 109–119, 2018. Disponible em: <<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/8870/1/religiosidad-espiritualidad-conceptos.pdf>>. Acceso em: 18.09.2025.

FUENTES-LARA, Cristina; FANJUL, Gonzalo. **Externalización**. Caos, corrupción y control migratorio bajo la apariencia de cooperación europea. Madrid: Fundación porCausa, 2024. Disponible em: <https://porcausa.org/wp-content/uploads/2024/04/InformeExternaliz_COMPLETO_04_25.pdf>. Acceso em: 28.07.2025.

FRANCISCO, Papa. **Carta encíclica *Fratelli Tutti* del Santo Padre Francisco sobre la fraternidad y la amistad social**. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2020. Disponible em: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>. Acceso em: 28.07.2025.

_____. **Ceremonia de clausura del encuentro de oración por la paz organizado por la Comunida de Sant'Egidio: “Pueblos hermanos, tierra futura**. Religiones y cultura en diálogo”. Discurso del Santo Padre Francisco. Ciudad del Vaticano: Dicasterio para la Comunicación, 2021. Disponible em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/october/documents/20211007-incontro-preghiera-perlapace.html>>. Acceso em: 28.07.2025.

FRELICK, Bill. Diez políticas peligrosas del gobierno Trump sobre migración y refugiados. 20.02.2025. Disponible em: <<https://www.hrw.org/es/news/2025/02/20/diez-politicas-peligrosas-del-gobierno-trump-sobre-migracion-y-refugiados>>. Acceso em: 26.06.2025.

GARCÍA, Carlos. La espiritualidad: capacidad y recurso para la inclusión social. **Iglesia Viva**, v. 288, p. 99–106, 2021. Disponible em: <<https://iviva.org/archivo/?num=288>>. Acceso em: 22.07.2025.

GAUDELIS, Juan Manuel. La religiosidad popular en la experiencia de la movilidad. La rearticulación de la devoción a la Virgen de El Quinche en La Ventanilla (Madrid). In: ROMIZI, Francesco (ed.). **Migrantes peregrinos**. Trayectorias identitarias de la diáspora ecuatoriana en el espacio católico transnacional. Ediciones Abya-Yala, 119–144, 2018. Disponible em: <<https://books.google.es/books?hl=en&lr=&id=P-RZEAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA99&dq=Virgen+del+Quiche+AND+migraci%C3%B3n>>

ts=LuUtgfXEOk&sig=Ucjh-GSKZpR0Q84vDYe3QoTW36M#v=onepag
e&q&f=false> . Acesso em: 28.07.2025.

GÓMEZ, Jennifer. La hospitalidad ante el desafío de la movilidad humana. In: ROJAS, Marilú; BARROS, Wellington (orgs.). **Movilidad humana. Lugar teológico**. CSEM – CLAR, 2025, p. 204–228. Disponível em: <https://www.csem.org.br/pt_br/livros/movilidad-humana-lugar-teologico/> .

GÓMEZ, Jennifer. **La teología histórica de Ignacio Ellacuría como clave de interpretación de la idea de Hospitalidad en el SJM** (Tesis de doctorado). Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones, 2024. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11531/88500>> . Acesso em: 22.07.2025.

GOMEZ CARRILLO, Eduardo Ignacio. Espiritualidad y desplazamiento: consideraciones para los estudios de migración. **Theol. Xave** [online], v .62, n. 173, p. 61–84, 2012.

GONZÁLEZ, Carmen. El Pacto de Migración y Asilo de la Unión Europea. Contexto, desafíos y limitaciones. **Real Instituto Elcano**, 10 de maio de 2024. Disponível em: <<https://www.realinstitutoelcano.org/analisis/el-pacto-de-migracion-y-asilo-de-la-union-europea-contexto-desafios-y-limitaciones/>> . Acesso em: 26.06.2025.

MEDRANO, Celia. El impacto del segundo gobierno de Donald Trump en los derechos de las personas migrantes. **Heinrich-Böll-Stiftung**, 11 de fevereiro de 2025. Disponível em: <<https://co.boell.org/es/2025/02/11/el-impacto-del-segundo-gobierno-de-donald-trump-en-los-derechos-de-las-personas>> . Acesso em: 26.06.2025.

PARLAMENTO EUROPEU. Asilo y migración en la UE. Cifras y hechos. **Parlamento Europeo**, 21 de novembro de 2024. Disponível em: <<https://www.europarl.europa.eu/topics/es/article/20170629STO78630/asilo-y-migracion-en-la-ue-cifras-y-hechos>> . Acesso em: 26.06.2025.

PÉREZ, Maximiliano. Trump y su promesa de asfixiar la migración: ¿qué tanto se ha materializado? **France 24**, 30 de abril de 2025. Disponível em: <<https://www.france24.com/es/ee-uu-y-canad%3%a1/20250430-trump-y-su-promesa-de-asfixiar-la-migraci%3%b3n-qu%3%a9-tanto-se-ha-materializado>> . Acesso em: 26.06.2025.

SCAZZIERI, Luigi. The new migration and asylum pact: smoke and mirrors? **Centre for European Reform**, 23 de maio de 2024. Disponível em: <<https://www.cer.eu/insights/new-migration-and-asylum-pact-smoke-and-mirrors>> . Acesso em: 26.06.2025.

SOBRINO, Jon. El Ellacuría olvidado. Lo que no se puede dilapidar. **Revista Latinoamericana de Teología**, v. 79, n. 29, p. 69–96, 2010. DOI: <https://doi.org/10.51378/rlt.v27i79.4928>.

THE WHITE HOUSE. Protecting the American people against invasion. **The White House**, 20 de janeiro de 2025. Disponível em: <<https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/protecting-the-american-people-against-invasion/>>. Acesso em: 26.06.2025.

VON KOPPENFELS, Amanda; HÖHNE, Jutta. Gastarbeiter migration revisited: Consolidating Germany's position as an immigration country. In: LAFREUR, Jean- Michel; STANEK, Mikolaj (eds.). **South-North migration of EU citizens in times of crisis**. Springer OPEN, p. 149–174, 2017. Disponível em: <<https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/27958/1/1002041.pdf>>. Acesso em: 28.07.2025.

YOUKHANA, Eva. Formas de pertenencia religiosa y procesos de construcción del espacio en la migración latinoamericana: entre vínculos colonizados y redenciones creativas. **Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia**, n. 36, p. 111–142, 2012. Disponível em: <<https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/procesos/article/view/1857>>. Acesso em: 18.09.2025.

ZUBIRI, Xavier. **El hombre y Dios**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.



A RELIGIOSIDADE NOS PROCESSOS DE RECONSTRUÇÃO DA VIDA DE MIGRANTES O caso de mulheres hondurenhas retornadas com deficiência física

Roberto Marinucci

À primeira vista, ‘mudança’ e ‘religião’ parecem conceitos tendencialmente antagônicos. Em termos gerais, a ideia de religião está atrelada a algum tipo de ‘revelação’ que deve ser transmitida e preservada, mantendo fidelidade ao(s) fundador(es), às origens, aos textos sagrados, à tradição. Isso diz respeito tanto ao que, na linguagem cristã, chamamos de *fides qua* — a religiosidade e fé interior do indivíduo —, quanto, e sobretudo, à *fides quae* — o conteúdo doutrinal. Nesse sentido, a religião se relaciona muito mais com a conservação do que com o progresso.

Salvo, claramente, quando a mudança diz respeito ao ingresso de novos adeptos: neste caso, a transformação — comumente denominada de ‘conversão’ — é muitas vezes incentivada e cultuada por meio de itinerários e cerimônias de iniciação, sendo considerada, no entanto, como a ‘derradeira’ no processo espiritual. A iniciação, em geral, estabelece um caminho de não retorno, ou seja, novas mudanças não são mais toleradas. Sem entrar em detalhes, ainda hoje não são poucos os lugares em que a conversão

para outras tradições ou denominações religiosas é proibida ou duramente reprimida, direta ou indiretamente, inclusive pelo Estado.

Apesar disso, um olhar mais aprofundado e cuidadoso atesta como o tema da mudança é inerente à dimensão religiosa, tanto na esfera institucional (crenças, rituais, preceitos), quanto — e sobretudo — na esfera pessoal. O contato com a diversidade e, por vezes, com a hostilidade do ambiente externo (Pace, 2009) tende a produzir dinâmicas de “negociação”, que dão origem a novas interpretações e novos enfoques, gerando uma inevitável evolução sincrética. Não seria difícil mostrar as transformações que ocorreram nas várias tradições e denominações religiosas quando inseridas em novos contextos geográficos e culturais, principalmente sob a perspectiva diacrônica: no catolicismo, por exemplo, não são poucos os rituais ou preceitos do passado que se tornaram obsoletos e foram gradativamente abandonados ou substituídos. Gera-se, nesse sentido, uma dialética entre a necessidade de manter a fidelidade ao passado, à tradição, mas também de promover o diálogo com a diversidade do ambiente social e cultural do presente. Toda tradição e denominação religiosa enfrenta — e sempre enfrentou — esse desafio.

Neste trabalho, antes do que nas mudanças institucionais e doutrinárias, estou interessado pelas mudanças que ocorrem na religiosidade da pessoa (*fides qua*). Mais do que sobre a “fé institucional”, quero refletir sobre a “fé vivida” (*lived religion*; Cadge, Ecklund, 2007, p. 371) pelas pessoas migrantes no dia a dia, nas interações cotidianas e sobre como as dinâmicas migratórias podem interferir nesse processo. Parto do pressuposto de que a religiosidade da pessoa, para além das orientações institucionais, é moldada sempre por processos de negociação relacionados a experiências da cotidianidade, a desafios materiais, existenciais, relacionais e sociais, na constante busca de sentido e enfrentamento de situações adversas (Pace, 2009; Maduro, 1994). A religiosidade, mobilizada para interpretar e enfrentar a realidade, acaba passando, inevitavelmente, por modificações.

Este trabalho terá como base uma pesquisa realizada em Honduras pelo Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios (CSEM) de Brasília junto a mulheres migrantes retornadas que adquiriram

uma deficiência após sofrerem um acidente na rota migratória. Meu objetivo é refletir sobre como essas mulheres mobilizam suas cosmovisões religiosas para interpretar e enfrentar a realidade desafiadora, bem como identificar as mudanças que ocorrem em decorrência dessas experiências.

A seguir, vou trabalhar de forma sucinta alguns dos desafios migratórios das últimas décadas, a fim de contextualizar a pesquisa; depois disso, vou pontuar o tema da mudança da religiosidade em contexto migratório para, finalmente, debruçar-me sobre a pesquisa, focando o tema em tela.

1 Contexto migratório contemporâneo

Antes de entrar na temática específica de Honduras, vale a pena introduzir a temática com uma breve análise de conjuntura acerca da (i)mobilidade humana contemporânea. São apenas algumas considerações gerais, que não visam aprofundar casos específicos, mas apenas enquadrar a reflexão sobre a temática do artigo. Sem qualquer pretensão de exaustividade, gostaria de ressaltar quatro aspectos:

1. *Criminalização de migrantes e refugiados.* Trata-se de uma tendência geral e seletiva, direcionada principalmente contra os chamados migrantes ‘indesejáveis’. Em um círculo vicioso, a criminalização fomenta a xenofobia que, por sua vez, retroalimenta e legitima práticas criminalizantes e políticas de contenção e ilegalização, como no caso da construção de muros, militarização e externalização de fronteiras (Simonneau, 2022; Ruiz-Estramil, 2023; Ceja, 2025, entre outros). Os acontecimentos do 11 de setembro de 2001 levantaram o espectro — na realidade, sem respaldo empírico — de um nexo entre migração e terrorismo. A posterior crise econômico-financeira de 2007/2008 e a pandemia de Covid-19 (Oliveira *et al.*, 2024) só alimentaram outros estigmas: ao espectro do migrante ‘terrorista’ se acrescentou aquele do migrante ‘parasita’ e ‘vetor de doenças’. Esse clima generalizado de aversão

a migrantes e refugiados é confirmado e fortalecido pela espraçada utilização instrumental da temática migratória em disputas eleitorais, sendo o caso estadunidense o mais emblemático e desafiador.

2. *Demonização da solidariedade.* Consequência direta da criminalização de migrantes e refugiados é a crescente hostilidade contra a sociedade civil solidária (Ambrosini, 2025). A Lei anti-imigratória HR4437, em 2006, que gerou protestos em massa nos EUA (Durand, 2007), foi um primeiro sinal de um processo de oposição à sociedade civil solidária que se tornou sistemático e ‘governamental’ no Mediterrâneo, com a perseguição das ONGs de resgate de náufragos. Hoje, há casos no mundo inteiro, inclusive na América Latina. Fala-se em ‘crime de solidariedade’ ou ‘crime humanitário’¹. A matança indiscriminada de civis — inclusive crianças —, agentes humanitários, médicos, enfermeiros e jornalistas em Gaza é um claro reflexo de uma nova realidade que começou no Mediterrâneo e que atesta o fim de um ciclo histórico começado no período pós-Segunda Guerra Mundial, marcado pela centralidade — ainda que não raramente apenas formal ou instrumental — da defesa e promoção dos direitos humanos. A oposição cada vez mais comum às políticas de ‘cortafuegos’ e aos ‘santuários’ — civis e religiosos — de proteção a migrantes e refugiados constitui mais uma evidência dessa deriva ética (Morales, 2024).
3. *Discriminação, exploração, retenção e deportabilidade de migrantes e refugiados.* Neste clima de criminalização do ato de migrar — basicamente dos migrantes indesejados — e de perseguição da sociedade civil solidária, a cotidianidade das pessoas em mobilidade se torna cada vez mais desafiadora. A lógica da fronteirização inclui tanto políticas de externalização, que geram rotas cada

¹ Enquanto estou revisando este artigo, ocorreram os assassinatos em Minneapolis de Alex Pretti e Renee Good, mais dois exemplos de criminalização da solidariedade.

vez mais arriscadas, bem como a imobilidade de milhares de pessoas por temporalidades indefinidas, como também barreiras internas que dificultam a integração cidadã (Villarreal-Puga, 2024) em todos os âmbitos da vida: no trabalho (Martínez Buján, 2022; Brage, 2022, entre outros), na educação (Buratovich, 2023; Generali, Cogo, 2023, entre outros), na saúde (Sampaio et al., 2023) e, mais em geral, nas relações sociais e familiares. Dentre as várias formas de discriminação, gostaria de destacar sobretudo os processos de racialização das pessoas migrantes (Branco-Pereira, 2025; Gil, Pizzinato, 2023; Audebert et al., 2023), num clima de ‘deportabilidade’ (DeGenova, 2003) que produz uma inclusão “segmentada” dos não-nacionais (Portes et al., 2008) — inclusive, das segundas e terceiras gerações —, reduzindo-os, de fato, a “refugo humano”, como dizia Bauman (2004), ou pessoas “não passíveis de luto”, como diria Judith Butler (2024).

4. *Lutas migrantes*. Nesse contexto tão desafiador, inserido numa conjuntura que aponta o expressivo aumento de migrações forçadas, induzidas, inclusive, por mudanças climáticas e eventos ambientais (Avallone, 2024), multiplicam-se também as ações protagonicas de resistência e luta por parte da população migrante, em busca da superação das situações de adversidade enfrentadas. Dito de outra forma, apesar das e em resposta às dinâmicas de contenção, subjugação e discriminação, desenvolvem-se também processos de resistência e subjetivação (Mezzadra, Neilson, 2016) — por vezes, apenas em âmbito individual e privado, mas, outras vezes, também em âmbito coletivo e público por meio de movimentos e organizações migrantes, mais ou menos institucionalizados, de luta, resistência e reivindicação (Triandafyllidou, 2018; Voscoboinik, 2025), não raramente com o apoio da sociedade civil solidária (Cantalapiedra, 2024).

É nessa conjuntura migratória geral que se insere o caso das mulheres hondurenhas retornadas com deficiência. A seguir, vamos refletir sobre o tema da mudança religiosa em contexto migratório para, em seguida, entrar no tema específico da pesquisa.

2 Religião, mobilidade e mudança

Como apontado na introdução, a mobilidade humana, em termos gerais, implica o contato com um ambiente externo diferente e, não raramente, heterogêneo e hostil, bem como o afastamento de mecanismos de controle social (Odger-Ortiz, 2006, p. 407), de referenciais identitários e, inclusive, de “interlocutores significativos” (Berger, 1985, p. 59–60) que auxiliam na preservação das cosmovisões. Assim sendo, o deslocamento geográfico tende a produzir uma ‘reação’ por parte dos sujeitos migrantes, que são levados a reinterpretar e, não raramente, a modificar suas próprias cosmovisões, não apenas em busca de sentido, mas de orientações para enfrentar os novos desafios e superar situações adversas, principalmente nas relações com os interlocutores da terra de chegada. Tudo isso, como vimos no capítulo anterior, num contexto de vulnerabilidade, marcado não apenas pela ‘diferença’ do ambiente externo, mas, com frequência, pela sua ‘hostilidade’ (Rivera Sánchez et al., 2017).

Cabe, então, a pergunta: diante dessa conjuntura, qual ‘reação’ costuma ocorrer entre as pessoas migrantes que possuem uma cosmovisão religiosa? Que tipo de reinterpretação ou mudança tende a ser mais frequente? Não há uma resposta uniforme a essas perguntas (Odgers Ortiz et al., 2015), pois há numerosas variáveis contextuais e individuais que devem ser consideradas (Fortuny, 2017).

Uma corrente de pensamento sustenta que, em contexto migratório, diante dos desafios supracitados, as pessoas com uma cosmovisão religiosa tendem a se tornar ainda mais religiosas (a conhecida “*theologizing hypothesis*” de Timothy Smith, *apud* Warner, 2000). A religião seria o recurso acionado para responder aos novos desafios. A migração, nessa perspectiva, é considerada uma experiência teologal, pois levanta perguntas existenciais e

identitárias. Nessa vertente, podemos incluir também as correntes que abordam a ‘radicalização religiosa’ em contexto migratório (Yang, Ebaugh, 2001; Nagra, 2011): diante das hostilidades enfrentadas, uma reação comum é a radicalização — no sentido etimológico de volta às raízes da própria fé. É o caso, por exemplo, de muçulmanas que, na terra de chegada, optam por usar o véu, algo que não costumavam fazer no próprio país, ou de cristãos que frequentam as festas religiosas com muito mais fervor do que na terra de origem.

No entanto, a resposta religiosa pode ser diferente. É o caso, por exemplo, da “adesão” ou “conversão” de migrantes e refugiados a novas tradições ou denominações religiosas (Allievi, 2017). Os dois termos usados não são sinônimos: a conversão geralmente envolve uma ruptura com o passado, o que não acontece com a adesão, que pode ocorrer também como filiação sincrônica a vários grupos religiosos.

Seja como for, há vários motivos que levam à conversão ou a uma nova adesão. Às vezes, a tradição religiosa do país de origem não está presente na terra de chegada ou não é acessível por questões geográficas ou por dificuldades do próprio migrante (falta de recursos ou de tempo livre). Em outros casos, a mudança responde mais a uma escolha do sujeito que, diante de uma pluralidade de ofertas religiosas — muitas vezes, inexistentes na terra de chegada —, opta por uma nova denominação cuja cosmovisão responde melhor aos desafios na nova realidade e promove uma integração ao novo tecido social². O clima pluralista e as reduzidas estruturas

² Odgers Ortiz (2013) cita o caso de Rita, mexicana, que abandonou os “santitos” para se converter à Igreja Mórmon. As razões, a própria explica: “Ahora no sé qué voy a hacer [con la contribución a la fiesta patronal] porque yo ya guardé mis santitos. Me dice mi hija ¿porqué hace eso? [y yo respondo]: ya viví mucho tiempo teniendo fe en mis santitos pero veo que no me dieron nada. Apenas llevo un mes que me entregué a padre celestial [conversión mormona] y ya veo lo centavos. Ya vivo mejor. Ya vivo bien. Ya no lloro. Ya tengo mucha amiga de la iglesia” (p. 152). A intercessão dos deuses, nestes casos, seria comprovada por mudanças positivas na vida do fiel. (Tradução: “Agora não sei o que vou fazer [com a contribuição para a festa patronal] porque já guardei meus santinhos. Minha filha me pergunta: “Por que você faz isso?” [e eu respondo]: “Já vivi muito tempo tendo fé nos meus santinhos, mas vejo que eles não me deram nada. Faz apenas um mês que me entreguei ao Pai Celestial [conversão mórmon] e já estou vendo os centavos. Já vivo melhor. Já vivo bem. Já não choro mais. Já tenho muitas amigas da igreja”).

de controle tornam o ‘custo social’ da mudança mais aceitável (Allievi, 2017).

Há casos, inclusive, em que a conversão/nova adesão está associada também a relações familiares ou de amizade: por vezes, a presença de cônjuge, outro parente ou amigo próximo em outra tradição ou denominação religiosa, na ausência de estruturas sociais de controle, é suficiente para uma conversão talvez impensável na terra de origem. A decepção ou conflitos com membros da própria denominação religiosa também podem gerar um afastamento e um desejo de mudança. Finalmente, merece destaque também o caso de conversões em presença de ‘experiências fortes’, sobretudo de sofrimento, não raras entre as pessoas migrantes vítimas de racismo, xenofobia ou exploração: nessas situações, a presença solidária de membros de outros grupos religiosos pode ser o estopim para uma mudança (Marinucci, 2012).

Aprofundando ainda mais, há casos em que a mudança não envolve o trânsito para outra religião (conversão), mas uma *reconfiguração da maneira de viver a adesão à própria denominação ou tradição religiosa*. O contato com a diversidade do ambiente externo e, principalmente, com novas formas de praticar a fé na mesma denominação — como, por exemplo, no caso dos “convertidos” oriundos da terra de chegada (Allievi, 2017) — pode provocar mudanças significativas. Por vezes, o contexto pluralista leva as pessoas a praticar a fé “à sua maneira” ou, então, ocorre uma ressignificação de crenças e rituais, para além das orientações institucionais das lideranças religiosas. Levando em conta o contexto cada vez mais transnacional das migrações contemporâneas (Odgers Ortiz et al., 2015), nesses casos, gera-se certo conflito entre a interação com a terra de origem, que tende a fortalecer a continuidade, e a vida cotidiana na terra de chegada, que incentiva mudanças.

Finalmente, há também relatos de *redução ou abandono da participação comunitária ou até de crise da cosmovisão religiosa*, o que não é raro de acordo com o Survey de Massey e Higgins (2011) sobre imigrantes nos EUA³. Acredito que isso ocorra

³ De acordo com os autores, “when we compare religious participation before and after admission to permanent residence, it quickly becomes clear that immigration to the United States is generally associated with a reduction in the frequency of service attendance, in contradiction to the theologizing hypothesis” (Massey, Higgins, 2011,

principalmente por três motivos. O primeiro é de ordem prática: dificuldade de participar por falta de recursos ou, sobretudo, de tempo livre, levando em conta o ritmo de trabalho que muitos migrantes assumem — ou que lhes é imposto — na terra de chegada. Neste caso, pode ocorrer o abandono da própria fé ou, talvez com mais frequência, o abandono da participação comunitária, sendo sempre possível a manutenção de rituais individuais e domésticos. Em outros casos, o problema pode ser a decepção ou algum tipo de conflito com a própria tradição ou denominação religiosa na terra de chegada: rituais diferentes, ausência de vínculos de amizade, dificuldade com o idioma, pouco espaço protagonico (Ambrosini, 2019), falta de solidariedade; e, por vezes, uma hostilidade latente podem gerar um afastamento, que, em determinadas situações, não é compensado pela entrada em outro grupo religioso. Por fim, existe também o caso de quem, diante da crise da própria cosmovisão religiosa — que não responde mais aos desafios do ambiente externo—, é levado não a mudar de denominação ou religião, mas a abandonar, *tout court*, não apenas a participação religiosa, mas a própria cosmovisão religiosa.

A partir desse sucinto quadro sobre o tema da mudança religiosa em contexto migratório, vou apresentar, a seguir, os resultados de uma pesquisa realizada pelo Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios de Brasília sobre mulheres hondurenhas retornadas da migração rumo aos EUA com uma deficiência física: vou trabalhar, por um lado, a mobilização da cosmovisão religiosa como recurso de interpretação e enfrentamento da realidade adversa e, por outro, a questão da mudança religiosa decorrente do retorno forçado a Honduras após um acidente que resultou na deficiência⁴.

p. 9). O Survey mostra, contudo, que há mudanças significativas de participação de acordo com a variável da nacionalidade, sobretudo entre os católicos. (Tradução: “quando comparamos a participação religiosa antes e depois da concessão do visto de residência permanente, fica rapidamente claro que a imigração para os Estados Unidos está, em geral, associada a uma redução na frequência da participação em cultos, o que contradiz a hipótese teológica”).

⁴ Mais informações sobre essa pesquisa, sua metodologia e os principais resultados, em termos gerais, podem ser encontrados em: Dondé, Botega (2020), Marciano (2022) e Botega (2022). No caso específico da questão religiosa, ver: Marinucci, Botega, Marciano (2024).

3 A religiosidade diante da experiência de retorno forçado de mulheres hondurenhas após um acidente que resultou numa deficiência⁵

Este capítulo aborda os resultados de uma pesquisa realizada pelo Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios (CSEM) em 2019 sobre o tema da reinserção de mulheres migrantes hondurenhas que retornaram com deficiência física após terem sofrido acidentes na rota migratória mesoamericana rumo aos Estados Unidos. Com o título *“Salud mental y mujeres migrantes retornadas con discapacidad y mujeres cuidadoras de migrantes retornados con discapacidad”* e o apoio da Pastoral de Movilidad Humana de Honduras, a pesquisa visava analisar o processo de reelaboração da subjetividade após o acidente e o retorno, levando em conta as dimensões subjetivas e sociais, sobretudo em três âmbitos: a saúde física e mental, as relações sociais e o *“seguir adelante”* (ir em frente).

Antes de entrar diretamente nos resultados da pesquisa, é importante apresentar, ainda que sucintamente, o contexto das migrações no corredor mesoamericano. Honduras é um país da América Central, caracterizado ao mesmo tempo pela intensa emigração, pelo trânsito e pelo retorno de migrantes. A emigração, motivada sobretudo por violações de direitos humanos, violência generalizada, insegurança econômica e mínimas perspectivas de futuro digno, direciona-se tendencialmente para os EUA via México, em geral por meio de um trem de carga chamado *‘La Bestia’*, sobre o qual viajam muitos migrantes de forma extremamente precária e perigosa⁶. Todas as mulheres hondurenhas consideradas neste estudo tiveram partes do corpo amputadas, lesionadas ou mutiladas por acidentes ocorridos enquanto viajavam nesse meio de locomoção.

A esse respeito, parte da literatura trabalha com a ideia de ‘construção social do risco’, entendido aqui tanto como narrativa que conecta alguns grupos sociais a determinados perigos ou

⁵ Alguns dos resultados apresentados neste capítulo foram já desenvolvidos em Marinucci, Botega, Marciano (2024).

⁶ Nos últimos tempos, tem-se registrado uma diversificação das rotas e, por isso, uma diminuição das viagens por esse meio de locomoção.

ameaças — na ótica da criminalização das pessoas migrantes — quanto no sentido de que, num contexto de externalização e militarização das fronteiras, as rotas migratórias se tornam cada vez mais perigosas e ‘arriscadas’, sendo comum a ocorrência de acidentes (Tobar Estrada, 2013; Ruiz Marrujo, 2001), que, nessa perspectiva, não são uma mera fatalidade, mas uma estratégia de contenção da migração. Dito de outra forma, na ótica securitária, a mutilação no corpo da pessoa migrante se torna advertência e desincentivo à migração.

Diante desse quadro, vamos analisar agora como, nos relatos de algumas das mulheres entrevistadas, a dimensão religiosa é acionada e modificada para reinterpretar e enfrentar (*seguir adelante*) o fracasso do projeto migratório⁷.

Mirian⁸, mulher de 47 anos (à época da entrevista) de Tegucigalpa e mãe solteira, conta ter emigrado por razões econômicas, visando dar uma vida mais digna a seus 5 filhos (*“sacarlos adelante dignamente”*). Viajou junto a alguns vizinhos, confiando na proteção de Deus (*“yo le decía a mi Dios: No, yo pongo todo en su mano y yo sé que a mi todo me va a salir bien”*⁹), mas, apesar de ter ciência dos perigos, o trânsito no México se mostrou muito mais adverso do que imaginava. Foi sequestrada e vítima de tráfico de pessoas. Após dois meses, conseguiu fugir e retomar o caminho rumo aos EUA. Foi nesse momento que ocorreu o acidente: para evitar um posto de controle da imigração, tentou saltar do trem em movimento, mas escorregou e teve as duas pernas mutiladas. Recebeu os primeiros cuidados de saúde no México, mas, assim que teve a saúde estabilizada, sem nenhum apoio para reabilitação, foi deportada para seu país de origem.

Em seu relato, Mirian destaca a dramaticidade dos desafios enfrentados, não apenas pela ‘mudança’ física, mas também pela decepção com o fim do sonho de proporcionar uma vida melhor para seus filhos e, sobretudo, pelo medo de se tornar um fardo

⁷ De um ponto de vista metodológico, cabe sinalizar que a pesquisa não visava trabalhar, explícita e diretamente, a religiosidade. No entanto, nas entrevistas, a dimensão religiosa foi frequentemente acionada pelas entrevistadas de forma espontânea, o que deu uma ampla margem para uma reflexão sobre essa temática.

⁸ Os nomes das entrevistadas foram alterados para preservar a sua identidade.

⁹ Nota do tradutor: em português: “eu dizia ao meu Deus: ‘Não, eu coloco tudo nas Suas mãos e sei que tudo vai dar certo para mim’”.

para seus familiares: o sonho se transformou num pesadelo. Mas é aqui que a interpretação religiosa da realidade assumiu um papel central. Ao relatar a superação das adversidades e dos obstáculos na reinserção em Honduras — com o apoio de familiares, de amigos e da Pastoral da Mobilidade Humana —, Mirian recorre a uma interpretação da realidade a partir da ação de Deus: longe de manifestar algum tipo de ressentimento, ela destaca sua gratidão, não apenas pela vida, mas também pela “*sabiduría*” que recebeu. Em um trecho de seu relato, ela diz:

[...] he dado gracias a Dios porque tengo vida y que Dios *me ha dado la sabiduría* para poder desempeñarme aún con esta silla pues [...] *la gente a mí me ve como un ejemplo*, como una mujer que ha podido, que, a pesar de las dificultades todos los obstáculos que me ha tocado vencer, lo he hecho y que aquí estoy, dando el todo por el nada como dicen, pero, eh... con mucho amor, con mucho empeño.¹⁰ (o grifo é meu)

Vimos no capítulo anterior que as decepções do percurso migratório podem ser motivo de arrefecimento da religiosidade, mas, no caso de Mirian, podemos inferir que houve uma manutenção ou até um fortalecimento dela. Em sua interpretação, Deus lhe deu a “*sabiduría*” para superar as adversidades e, inclusive, em outro trecho, ela fala em um “*don*” recebido:

[...] le digo a mi hija que nosotros tenemos como ese *don* y que la gente se aferra a nosotros, nos busca, nos pide ayuda. Y ahí estamos pues, cuando podemos extender una mano no decimos que no. Ahí estamos para poder apoyar a quien lo necesite. Yo digo que ese también es un *don* que Dios nos ha dado.¹¹ (o grifo é meu)

¹⁰ Nota do tradutor: em português: “...dou graças a Deus por estar viva e por Ele ter *me dado a sabedoria* para poder me virar mesmo nesta cadeira de rodas, pois [...] as pessoas *me veem como um exemplo*, como uma mulher que conseguiu, que, apesar das dificuldades e de todos os obstáculos que tive de superar, consegui e aqui estou, dando tudo de mim por nada, como dizem, mas, enfim... com muito amor, com muita dedicação.”

¹¹ Nota do tradutor: em português: “...digo à minha filha que nós temos esse *dom* e que as pessoas se apegam a nós, nos procuram, pedem nossa ajuda. E lá estamos nós, então: quando podemos estender a mão, não dizemos não. Estamos lá para apoiar quem precisar. Eu digo que esse também é um *dom* que Deus nos deu.”

A interpretação religiosa permite a transformação de um fracasso em uma dádiva: o insucesso do projeto migratório e o fracasso do sonho de ajudar economicamente os familiares se transformaram em um *“don que Dios nos ha dado”*, uma dádiva reconhecida pela comunidade (*“la gente se aferra a nosotros, nos busca, nos pide ayuda”*¹²). Na minha visão, o recurso a Deus não é instrumental ou provocado pela ausência de outra opção. Tampouco é uma aceitação passiva da realidade. Faz parte, ao contrário, de uma visão de mundo em que Deus está presente e age na vida das pessoas, abençoando-as, protegendo-as e acompanhando-as, especialmente nos momentos mais desafiadores. Retomando o pensamento de Otto Maduro (1994), a cosmovisão — inclusive aquela religiosa — oferece chaves interpretativas que permitem dar sentido aos eventos históricos e traçar, como um *“Mapa para a festa”*, um caminho para compreender, reelaborar e enfrentar simbolicamente a cotidianidade adversa em busca da transformação da realidade e da *“celebração”* de uma vida digna.

Profundamente marcado por uma interpretação religiosa é também o relato de Karol, mulher de 46 anos (à época da entrevista) de Lima/Honduras, separada e mãe de dois filhos. Viajou movida por razões econômicas — pelo repentino desemprego e a necessidade de proporcionar um tratamento terapêutico ao filho doente — e sofreu um acidente no trem, tendo a perna direita amputada no hospital no México. Do relato de Karol, gostaria de focar a narrativa de uma experiência que vivenciou durante a travessia e que, na visão dela, comprova a *“potestad divina”* e um *“milagro sobrenatural”*. Enquanto caminhava por um terreno baldio com dois outros migrantes, de repente, começaram a se aproximar uma gangue (*pandilla*) formada por cerca de 20 pessoas. Karol afirma que ficou tão assustada que fechou os olhos e começou a rezar, pedindo a Deus para que os tornassem invisíveis aos olhos dos homens que se aproximavam. *“Dios actuó en lo sobrenatural”*¹³, diz ela, pois o grupo passou adiante como se fossem invisíveis. Karol relata ter experimentado *“lo que Dios hizo en su momento”*¹⁴, sua presença sobrenatural e protetora.

¹² Nota do tradutor: em português: “as pessoas se apegam a nós, nos procuram, pedem nossa ajuda”.

¹³ Nota do tradutor: em português: “Deus agiu no sobrenatural”.

¹⁴ Nota do tradutor: em português: “o que Deus fez naquele momento”.

Como escrevemos em outro texto, o relato de Karol

[...] pode ser interpretado no contexto dos estudos sobre “religiosidade popular” na América Central/México e a produção dos assim chamados ex-votos ou *retablitos*. Segundo González (2000), nos ex-votos, as experiências de milagres ou intervenções divinas são descritas por meio de uma sequência que inclui: 1) uma situação de necessidade, 2) um pedido de graça, 3) a intervenção divina, 4) a graça concedida, bem como 5) uma oferenda votiva, 6) a exibição pública do ex-voto e 7) o reconhecimento do poder daquele que concedeu a graça (González, 2000, p. 196). No relato de Karol, temos 1) uma descrição da situação extremamente perigosa, com a gangue de criminosos se aproximando, 2) a oração intensa e o pedido de graça, 3) a intervenção divina e a consequente 4) concessão da graça [...]. Tudo isso culmina no 7) reconhecimento público do poder da divindade. Na perspectiva de Karol, um evento que poderia ser narrado de muitas outras maneiras é visto como uma clara manifestação da ‘*potestad divina*’. (Marinucci, Botega, Marciano, 2024, p. 88, tradução minha)

A prática da ‘oração’ é muito presente na entrevista de Karol, inclusive quando estava no hospital, diante da possibilidade não apenas de ter as duas pernas amputadas, mas também de falecer (*‘yo quería ver a mis hijos no quería morir allá, empecé a orar nuevamente para que Dios me salvara porque me decían que no lo iba a lograr’*¹⁵), o que corrobora sua confiança na *potestad divina*, amparada — assim como no caso de Mirian — por um conjunto de interlocutores encontrados no caminho — parentes, amigos ou até desconhecidos, sobretudo no México — que, com sua solidariedade, testemunharam a proximidade de Deus.

Esta é também a experiência de Dora, 32 anos (na época da entrevista), solteira e mãe de dois filhos, que também teve uma perna amputada por causa de um acidente enquanto estava no trem, um trem que logo lhe pareceu assustador: “*cuando yo*

¹⁵ Nota do tradutor: em português: “eu queria ver meus filhos, não queria morrer lá; comecei a orar de novo para que Deus me salvasse, porque me diziam que eu não ia conseguir”.

miré por primera vez el tren yo casi me desmayo. Me dio mucho pánico, porque jamás imaginé que una cosa de esas iba a pasar en mi mente; el tren era lo que había visto en las películas, que van adentro de las personas sentados como que es un bus. Eso era en mi mente"¹⁶. Sua decisão de migrar, como a de Mirian e a de Karol, teve motivações principalmente econômicas.

De Dora, gostaria de sublinhar um aspecto: como para as demais entrevistadas, o acidente, as mudanças que ocorreram no corpo, obrigaram-na a se reinterpretar como ser humano: "*... después de ser una mujer normal quedé hecha un monstruo...*"¹⁷. Este termo — *monstruo* — é mencionado três vezes por Dora ao longo da entrevista para identificar sua nova condição após o acidente. Essa mudança corporal afetou também sua religiosidade, como atesta este comentário: "*...lo que yo quería en el hospital, Dios me perdone, yo solo deseaba morirme (...) me sentía que era un monstruo, que era alguien diferente...*"¹⁸. O acidente, a mutilação do corpo e o fracasso do projeto migratório, em um contexto não familiar (hospital no México), afetaram a cosmovisão religiosa, gerando um desejo claramente contrário à sua tradição religiosa. Ser um "*monstruo*" talvez não tenha tanto a ver com um padrão capacitista ou estético, mas com os custos sociais e emocionais que isso implica, principalmente para alguém que queria ser provedora de seus familiares e agora se tornou alguém a ser amparado por eles. Mais adiante, retomarei o tema da "monstruosidade".

Seja como for, na entrevista de Dora, pode-se perceber que a cosmovisão religiosa passou por uma evolução que talvez complexifique um pouco a reflexão sobre mudança religiosa em contexto migratório. Poder-se-ia dizer que houve uma 'crise' — ou, no léxico religioso, uma 'provação' ou um 'deserto' — que abalou a própria cosmovisão. Contudo, na dinamicidade do processo, antes

¹⁶ Nota do tradutor: em português: "quando vi o trem pela primeira vez, quase desmaiei. Fiquei muito apavorada, porque nunca imaginei que algo assim pudesse acontecer na minha cabeça; o trem era como eu tinha visto nos filmes, com as pessoas sentadas dentro dele, como se fosse um ônibus. Isso era o que eu imaginava".

¹⁷ Nota do tradutor: em português: "[...] depois de ser uma mulher normal, acabei me transformando em um monstro..."

¹⁸ Nota do tradutor: em português: "[...] o que eu queria no hospital, que Deus me perdoe, eu só queria morrer [...] sentia que eu era um monstro, que eu era alguém diferente [...];"

que de um fato temporário, tratou-se de uma evolução em ‘espiral’. Ela teve que reinterpretar sua cosmovisão religiosa. Na conclusão da entrevista, Dora, mesmo reconhecendo todas as dificuldades do presente em sua reinserção em Honduras, reafirma sua fé e sua convicção no valor que cada ser humano tem aos olhos de Deus: “[...] *muchas ideas se forman en la cabeza que no valen nada, de que uno es un monstruo, de que uno no es alguien en la vida; y no reconoce uno que todo ser humano valemos mientras vivimos en este mundo. Dios nos permite vivir entonces porque tenemos un valor*”¹⁹.

O caso de Dora atesta que as mudanças de cosmovisão que ocorrem em contexto migratório são sempre dinâmicas e sujeitas a novas alterações. Isso complexifica as rígidas classificações que citamos no segundo capítulo, que devem ser interpretadas sempre como modelos epistemológicos. As cosmovisões, enquanto elementos identitários, são sempre dinâmicas e sujeitas a alterações (Bauman, 2005). Apesar dos enormes desafios e, possivelmente, de momentos de ‘deserto’, poder-se-ia dizer que Dora não retornou à idêntica cosmovisão. Inspirados nas reflexões de Sayad (2000; Dias, Avallone, 2024), pode-se afirmar que nenhum migrante retorna exatamente ao mesmo lugar social e tampouco, eu diria, à mesma cosmovisão religiosa. É um retorno na perspectiva de uma ‘espiral ascendente’ ou ‘descendente’. Dora agora é uma migrante retornada com uma profunda mudança no corpo, com todas as implicações que isso comporta em termos existenciais e de inserção familiar, social e laboral. Mas ela é também uma migrante retornada com deficiência que deve reinterpretar sua relação com Deus após uma profunda provação e diante da perspectiva de um “*seguir adelante*” totalmente diferente daquele almejado e planejado.

Mirian enxerga o “*don*” e a “*sabiduría*” que recebeu em seu retorno a Honduras; Karol relata o “*milagro sobrenatural*” e a “*potestad divina*” que presenciou em sua jornada; Dora, por sua vez, destaca a dificuldade de lidar com o fracasso da sua jornada migratória e de seu retorno para Honduras como ‘derrotada’ — um

¹⁹ Nota do tradutor: em português: “[...] muitas ideias surgem na cabeça que não valem nada, de que somos um monstro, de que não somos ninguém na vida; e não reconhecemos que todos os seres humanos temos valor enquanto vivemos neste mundo. Deus nos permite viver, então, porque temos valor”.

fracasso que exigiu uma reinterpretação de sua vida, mas também da sua relação com o sagrado. Agora ela sabe que se *“Dios nos permite vivir entonces porque tenemos un valor”* e *“si Dios permite, tengo vida, yo voy a luchar por mis frijoles”*²⁰.

Algumas reflexões complementares

Os relatos das três mulheres entrevistadas atestam como a religiosidade pode ser mobilizada e reconfigurada como ferramenta para interpretar e enfrentar situações adversas, neste caso, o fracasso do projeto migratório e a deficiência física. Antes de encerrar, gostaria de destacar mais duas perspectivas analíticas para a compreensão do tema em tela, perspectivas que vão além dos relatos das entrevistadas e que são construídas em diálogo com a epistemologia teológica e a literatura migratória.

Numa ótica especificamente teológica, é interessante sublinhar que, na tradição cristã, sobretudo na medieval, as pessoas com deficiência foram frequentemente objeto de marginalização, culpabilização ou ajuda caridosa (Masters, 2020; Marinucci, 2011), a partir de abordagens teológicas que focavam no nexo entre a deficiência e o pecado, o castigo ou o sofrimento catártico e salvífico. Acreditava-se que, mediante a deficiência, Deus castiga, purifica, põe à prova ou salva²¹. Para além disso, era também bastante comum a utilização do termo “monstro” — em relação às pessoas com deficiência, sobretudo do ponto de vista físico — na acepção etimológica de “mostrar”, “revelar”: mediante as pessoas “monstruosas” ou “deficientes”, a divindade estaria se comunicando, revelando algo à humanidade (Mancuso, 2008, p. 66). Uma verdadeira ‘epifania’ do sagrado.

Como vimos, Dora utiliza por três vezes o termo *“monstruo”* em relação a si mesma, o que, na minha interpretação, está relacionado não apenas à deformidade física e, sim, sobretudo, aos

²⁰ Nota do tradutor: em português: “se Deus permitir, enquanto eu estiver vivo, vou lutar pela minha comida”.

²¹ Sobre as pessoas com deficiência e o cristianismo, ver o número da revista Concilium, “Pessoas com capacidades diferentes: para uma Igreja à qual todos pertencem”, n. 5, 2020, organizado por Gruber, Po-Ho e Montaldi. Aconselho sobretudo os artigos de Luca Badetti, Markus Schiefer Ferrari e Anne Masters.

custos sociais e emocionais de sua nova condição. Ela, em nenhum momento, relaciona o acidente a um pecado ou a um castigo. Tampouco o relaciona a uma forma de purificação ou a um “don”, como no caso da Mirian.

Tomo a liberdade, no entanto, de utilizar o termo “*monstruo*” para além da intencionalidade de Dora. Tomo-o como ponto de partida para uma reflexão especificamente teológica, relacionada à dimensão ‘revelativa’ ou ‘epifânica’: no contexto da atual “construção social do risco”, a deficiência física de pessoas migrantes nos ‘mostra’ a barbárie das necropolíticas de contenção, securitização e externalização das fronteiras. A ‘mudança’ física se torna quase um ‘sacramento’ que, a) enquanto ‘sinal’, revela a crueldade das políticas migratórias necrófilas, bem como o capacitismo que norteia a construção social de nossas sociedades, as quais limitam, quando não negam, os direitos à acessibilidade e à participação das pessoas que não se enquadram em um determinado padrão; e, b) enquanto ‘instrumento’, pavimenta caminhos de enfrentamento, individual e coletivo, das estruturas opressivas e contribui ao fortalecimento da agência das pessoas retornadas com deficiência, na consciência da parcialidade de Deus em favor do povo violentado e crucificado. Significativo é o fato de que duas das três mulheres entrevistadas, de diferentes maneiras, estão hoje envolvidas na luta pelos direitos das pessoas ‘*discapacitadas*’ (com deficiência) e das pessoas migrantes e refugiadas.

Por fim, outra possível chave analítica, em diálogo com a literatura migratória, é a teoria de Cassarino (2013) sobre os migrantes retornados. De acordo com a tipologia desse autor, o “*return of failure*” indica o regresso motivado pelo fracasso da migração, o que se enquadra bem à situação das entrevistadas. No entanto, Cassarino fala também do “*return of innovation*”, o retorno das pessoas migrantes que exploram as habilidades adquiridas no exterior, como o aprendizado de um idioma ou outras competências profissionais, sociais e culturais. Seria possível enquadrar as três mulheres entrevistadas nesta tipologia? O caso delas, na realidade, é bastante específico, pois o retorno não é voluntário e, sobretudo, a ‘habilidade’ adquirida no exterior é bastante atípica: refere-se à autoridade adquirida pelo enfrentamento e pela superação de uma grave provação.

Mas é aqui que entra novamente em jogo a dimensão religiosa, que permite transformar o fracasso da jornada em um talento ou um “*don*”, como vimos no caso da Mirian. A tradição cristã possui recursos teológicos para isso: a ‘passagem’ da morte à vida de Jesus de Nazaré é um elemento central da pregação e da teologia das primeiras comunidades. Deus pode transformar o mais árido dos desertos em terra fértil. Entendo, contudo, que essa reinterpretação de um ‘fracasso’ como um ‘dom’ não seja algo automático, nem tampouco fácil, mesmo para os adeptos da tradição cristã. Sublinho isso para destacar como o “*seguir adelante*” das entrevistadas passou, na minha visão, por um processo inevitável de reinterpretação da própria vida e, inclusive, da própria religiosidade. Mesmo permanecendo no interior do cristianismo, elas tiveram que se reinterpretar como cristãs, buscando nessa tradição chaves hermenêuticas para dar sentido à nova realidade, enfrentar seus desafios e vivendo “*seguir adelante*”.

Se entendemos a religiosidade como uma ferramenta que dá sentido e, ao mesmo tempo, que permite enfrentar e superar realidades adversas do cotidiano — repito, para pessoas com cosmovisão religiosa —, posso afirmar que a experiência da migração e, no nosso caso, de um retorno forçado com uma “deficiência adquirida”, tenha produzido alguma mudança na visão de mundo das pessoas entrevistadas. No caso em tela, essa mudança não gerou o trânsito para outra denominação ou uma crise de fé definitiva, mas uma reinterpretação da própria cosmovisão, com três focos diferentes: para Mirian, os dons recebidos na reinserção em Honduras; para Karol, a experiência da “*potestad divina*” durante a jornada migratória; para Dora, a experiência do ‘deserto’ e da posterior consciência do valor que cada ser humano tem diante de Deus.

Referências bibliográficas

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

AMBROSINI, Maurizio. Civil society and migration policy. Advocacy and solidarity. In: MARINUCCI, Roberto. **Life and agency at the borders: advocacy for the right of migrants and refugees to have rights**. Brasília: CSEM, 2024, p. 28–46.

_____. Fratelli ma non troppo. La Chiesa cattolica e gli immigrati in Italia. **Mondi Migranti**, n. 1, p. 9–27, 2019. DOI: <https://doi.org/10.3280/MM2019-001001>.

AUDEBERT, Cédric; JOSEPH, Handerson; MIRANDA, Bruno. Diásporas negras: las negritudes en movimiento y los movimientos de las negritudes. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 67, p. 15–35, 2023. DOI: 10.1590/1980-85852503880006703.

AVALLONE, Gennaro. A Critique of the Definitions of Climate and Environmental Migration: Toward a Political Ecology of Migration. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 32, e321907, 2024. DOI: 10.1590/1980-858525038800032202.

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BOTEGA, Tuíla. **Pastoral de Movilidad Humana y Migrantes Retornados con Discapacidad**: Construyendo caminos para la reintegración. Tegucigalpa: FLACSO; Brasília: CSEM, 2022. Disponível em E-book em: <<https://www.csem.org.br/csem-livros/>>.

BRAGE, Eugenia. El trabajo “duro” de sostener la vida: reflexiones a partir de una etnografía con mujeres (cis) bolivianas que viven en São Paulo, Brasil en el contexto de la pandemia de Covid-19. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 30, n. 65, 2022. DOI: 10.1590/1980-85852503880006504.

BRANCO-PEREIRA, Alexandre. Flutuações raciais e modelos de racialização entre imigrantes brasileiros em Toronto, Canadá. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 33, e332202, 2025. DOI: 10.1590/1980-858525038800033205.

BURATOVICH, Paula Luciana. Derecho a la educación de la población migrante en Argentina y en Chile: revisión de antecedentes sobre acceso, brechas y obstáculos para la inclusión educativa. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 69, p. 153–174, 2023. DOI: 10.1590/1980-85852503880006910.

BUTLER, Judith. **Vite precarie**. Contro l’uso della violenza in risposta al lutto collettivo. Meltemi, 2024.

CADGE, Wendy; ECKLUND, Elaine Howard. Religion and Immigration: Current Research and Future Directions. **Annual Review of Sociology**, v. 33, p. 359–379, 2007.

CANTALAPIEDRA, Eduardo T. Organizaciones de la sociedad civil y caravanas: el fortalecimiento de la agencia migrante. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 32, e321812, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880003210>.

CEJA, Iréri. Amazonía, crisis humanitaria y logística: la intervención militar de la migración venezolana en Brasil como una guerra de conquista. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 33, e332118, 2025. DOI: 10.1590/1980-85852503880003315.

De GENOVA, Nicholas. Migrant «illegality» and deportability in everyday life. **Annual Review of Anthropology**, n. 31, p. 419–447, 2003.

DIAS, Gustavo; AVALLONE, Gennaro. Por que ler Sayad? A produção de uma sociolinguística crítica sobre a representação do migrante. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 32, e322038, 2024. DOI: 10.1590/1980-858525038800032117.

DONDÉ, Nyzelle. Juliana; BOTEGA, Tuila. Migrantes retornados con discapacidad y sus luchas por reconocimiento: una mirada desde la Pastoral de Movilidad Humana de Honduras. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 28, n. 60, p. 263–270, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880006015>.

DURAND, Jorge. Otra vez en primavera. los inmigrantes salen a las calles. **Migración y Desarrollo**, n. 8, primer semestre, p. 108–122, 2007.

FORTUNY, Patricia Loret de Mola. Lugar de los migrantes en territorio sacro. **Desde el Sur**, v. 9, n. 1, p. 145–165, 2017. DOI: <https://doi.org/10.21142/DES-0901-2017-145-165>.

GENERALI, Sabrina; COGO, Denise. Imigração venezuelana, fronteira e interculturalidade: uma análise das experiências de educadoras e educadores em escolas públicas de Boa Vista (Roraima). **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 69, p. 91–108, 2024. DOI: 10.1590/1980-85852503880006907.

GIL, Pedro; PIZZINATO, Adolfo. Análise psicossocial do processo migratório de haitianos(as) ao Brasil: Uma perspectiva interseccional de raça-etnia, gênero e idade. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 68, p. 165–183, 2023. DOI: 10.1590/1980-85852503880006811.

GRUBER, Margareta; PO-HO, Huang; MONTALDI, Gianluca. Pessoas com capacidades diferentes: para uma Igreja à qual todos pertencem. **Concilium**, v. 388, n. 5, 2000.

MADURO, Otto. **Mapas para a festa**. Reflexões latino-americanas sobre crise e conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1994.

MANCUSO, Vito. **Il dolore innocente**. L'handicap, la natura e Dio. Milano: Mondadori, 2008.

MARIANO, Ricardo. **Os neopentecostais e a teologia da prosperidade**. São Paulo: Novos Estudos CEBRAP, 1996.

MARINUCCI, Roberto. Reconfiguração da identidade religiosa em contexto migratório. **Estudos de Religião**, v. 26, n. 42, p. 169–191, 2012.

_____. Uma criança autista, um mundo autista, um Deus... **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 71, n. 284, p. 861–879, 2011. DOI: 10.29386/reb.v71i284.963.

MARINUCCI, Roberto; BOTEAGA, Tuila; MARCIANO, Barbara. “Dios actuó en lo sobrenatural”: La religiosità come risorsa interpretativa di donne migranti honduregne ritornate con disabilità. **Mondi Migranti**, n. 3, p. 77–94, 2024. DOI: 10.3280/MM2024-003-005.

MARCIANO, Barbara. Las mujeres y la reproducción de la vida: tejiendo relaciones entre cuidados, género y Migración. In: DONDÉ, Nyzelle Juliana (org.). **Fuerza de la vida: Mujeres migrantes retornados con discapacidad física y cuidadoras de migrantes**. Brasília: CSEM, 2022, p. 27–42. Disponível em E-book em: <<https://www.csem.org.br/csem-livros/>>.

MARTÍNEZ BUJÁN, Raquel. Migration, Domestic Care Work and Public Policies on Long-Term Care in Spain. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 30, n. 65, 2022. DOI: 10.1590/1980-85852503880006506.

MASSEY, Douglas; HIGGINS, Monica Espinoza. The Effect of Immigration on Religious Belief and Practice: A Theologizing or Alienating Experience? **Soc Sci Res**, v. 40, n. 5, p. 1371–1389, 2011. DOI: 10.1016/j.ssresearch.2010.04.012.

MASTERS, Anne. Repensando a caridade. **Concilium**, v. 388, n. 5, 2020, p. 67–78.

MEZZADRA, Sandro; NEILSON, Brett. **La frontera como método**. O la multiplicación del trabajo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2016.

MORALES, Felipe Gonzáles Las “barreras cortafuegos” y los derechos humanos de las personas migrantes. **REMHU: Revista Interdisciplinar Da Mobilidade Humana**, v. 32, e321974, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880003218>.

NAGRA, Baljit. “Our Faith Was Also Hijacked by Those People”: Reclaiming Muslim Identity in Canada in a Post-9/11 Era. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 37, n. 3, p. 425–441, 2011.

ODGERS ORTIZ, Olga. Religión e integración: Creencias y prácticas de los inmigrantes. **Migración y desarrollo**, v. 12, p. 133–157, 2013.

ODGERS ORTIZ, Olga; RIVERA SÁNCHEZ, Liliana; HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Alberto. 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.

OLIVEIRA, Guilherme; OSÓRIO SEVERO, Denise; HOEFEL, Maria da Graça Luderitz. Políticas públicas e acesso à saúde de migrantes e refugiados durante a pandemia da Covid-19: perspectiva global comparada. **REMHU: Revista Interdisciplinar Da Mobilidade Humana**, 32, e321966, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880003220>.

PACE, Enzo. Narrar Deus: a religião como meio de comunicação. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 24, n. 70, p. 9–15, 2009.

PORTES, Alejandro; HALLER, William; FERNANDEZ-KELLY, Patricia. Filhos de imigrantes nos Estados Unidos. **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**, v. 20, n. 1, p. 13–50, 2008.

RIVERA SÁNCHEZ, Liliana; ODGERS ORTIZ, Olga; HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Alberto **Mudar de credo en contextos de movilidad: las interconexiones entre la migración y el cambio religioso**. Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos; Tijuana, Baja California: El Colegio de la Frontera Norte, 2017.

RUIZ MARRUJO, Olivia. Riesgo, migración y espacios fronterizos: una reflexión. **Estudios Demográficos y Urbanos**, v. 16, n. 2, p. 257–284, 2001. DOI: <https://doi.org/10.24201/edu.v16i2.1120>.

RUIZ-ESTRAMIL, Ivana Belén. La tercerización de la responsabilidad de proteger en el Nuevo Pacto sobre Migración y Asilo en Europa. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 68, p. 27–43, 2023. DOI: [10.1590/1980-85852503880006803](https://doi.org/10.1590/1980-85852503880006803).

SAMPAIO, Mariá L.; ALMEIDA, Alexandra Cristina G.; SILVEIRA, Cássio; MATSUE, Regina Y.; MARTIN, Denise. Repercussões socio sanitárias

da pandemia por Covid-19 para imigrantes e refugiados no Brasil: Uma revisão narrativa da literatura. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 68, p. 219–239, 2023. DOI: 10.1590/1980-85852503880006814.

SAYAD, Abdelmalek. O Retorno: elemento constitutivo da condição do imigrante. **Travessia**, revista do migrante, v. 13, 2000.

SIMONNEAU, Damien. “We need a fence!”: The spectacle of border militarization in Israel and in the USA. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 30, n. 64, p. 139–158, 2022. DOI: 10.1590/1980-85852503880006409.

TOBAR ESTRADA, Anneliza. Discapacidad migración hacia México y Estados Unidos: un análisis desde la exclusión social. In: RODRÍGUEZ, Enrique B.; MARRONI, María da Gloria; VILLAFUERTE SOLÍS, Daniel (coords.). **Viejas y nuevas migraciones forzadas en el Sur de México, Centroamérica y el Caribe**. Mexico: D.R. Editores e Impresores Profesionales EDIMPRO, S.A. de C.V, p. 173–214, 2013.

TRIANDAFYLLIDOU, Anna. The Migration Archipelago: Social Navigation and Migrant Agency. **International Migration**, v. 57, n. 1, p. 5–19, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1111/imig.12512>.

VILLARREAL PUGA, Josué; ARAUJO-ALBARRAN, Karen Eloina. Desafíos en la Integración de Estudiantes Venezolanos en el Subnivel Medio de la Educación General Básica en Ecuador. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 32, e321975, 2024. DOI: 10.1590/1980-85852503880003222.

VOSCOBOINIK, Nadia. Mercado de artesanías qom: dinámicas de producción y venta en La Plata. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 33, e332019. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-858525038800033101>.

WARNER, R. Stephen. Religion and New (Post-1965) Immigrants: Some Principles Drawn from Field Research. **American Studies**, v. 41, n. 2/3, p. 267–286, 2000.

YANG, Fenggang; EBAUGH, Helen Rose. Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications. **American Sociological Review**, v. 66, 2001, pp. 269–288.



MIGRANDO A FÉ

O fenômeno religioso em contextos de mobilidade humana na América Latina

Génesis Sandoval Mondaca

Nas últimas décadas, os fluxos migratórios aumentaram significativamente, transformando e desafiando as sociedades de acolhida. Na América Latina, esse fenômeno se intensificou devido a fatores econômicos, políticos e sociais, gerando novas configurações sociais e culturais, o que leva a questionar como se estruturam atualmente os processos migratórios vividos pelas pessoas na região.

Nesse contexto, o artigo a seguir analisa a relação entre migração e religião na América Latina, argumentando que a religião se torna um aspecto fundamental para compreender as experiências migratórias. De uma perspectiva transnacional, considera-se que as pessoas migram com uma “bagagem simbólica” que inclui práticas e crenças religiosas, as quais adquirem novos significados nos países de destino e acabam se tornando um recurso social e simbólico nos processos de integração.

Em termos metodológicos, o trabalho adota uma abordagem qualitativa de caráter teórico-analítico, baseada em uma revisão bibliográfica especializada em sociologia da religião e estudos migratórios, junto da análise documental de relatórios internacionais recentes sobre o tema. Os estudos empíricos aos

quais se faz referência foram selecionados devido à necessidade de ilustrar a abordagem transnacional aplicada ao fenômeno religioso na América Latina, não com o objetivo de realizar comparações em nível regional, mas sim de desenvolver uma interpretação conceitual fundamentada em evidências empíricas pertinentes para compreender esse fenômeno social.

1 Migração através das fronteiras

Nos últimos tempos, a migração tem sido um fenômeno social que tem marcado o cenário mundial. O uso de novas tecnologias e a popularização das redes sociais conferiram ainda mais visibilidade aos movimentos migratórios (Almenara Niebla, 2022), tornando evidentes as grandes mudanças pelas quais as sociedades atuais tiveram de passar e politizando cada vez mais essa questão.

De acordo com o *Relatório sobre as Migrações no Mundo 2024* da Organização Internacional para as Migrações [OIM], o número de pessoas que se deslocam para um local diferente de seu país natal tem aumentado nos últimos 30 anos e, embora a população mundial também tenha crescido, a mobilidade humana tem apresentado tendências que chamaram a atenção dos governos locais, razão pela qual é necessário compreender a natureza desse fenômeno.

[...] Os dados de longo prazo sobre a migração internacional nos mostram que a migração não é uniforme em todo o mundo, mas responde a fatores econômicos, geográficos, demográficos e de outra natureza que geram padrões claros de migração, como os “corredores” migratórios que se estabelecem ao longo dos anos. (McAuliffe, Oucho, 2024, p. 3)

Estima-se que, em 2020, haveria 281 milhões de migrantes internacionais no mundo, o que representa 3,6% da população mundial, um aumento significativo em comparação com a década de 90, quando esse número era de 153 milhões (McAuliffe, Oucho, 2024). De acordo com o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados [ACNUR] (2025), no final de 2024 foi registrado um

número recorde de pessoas deslocadas à força devido a conflitos ou perseguição: 123,2 milhões de pessoas. Esses números mostram como o fenômeno migratório não só vem mudando e aumentando em nível global, mas também assumindo características diferentes, sendo que a gestão desses movimentos representa um desafio tanto para as instituições mundiais quanto para as nacionais.

Embora existam diversas motivações que levam as pessoas a migrar, geralmente se identificam motivos econômicos, profissionais, familiares ou relacionados a estudos e saúde, visto que as pessoas buscam melhores condições de vida para si mesmas e para suas famílias. “No entanto, há pessoas que abandonam suas casas e seus países por uma série de motivos imperiosos e, às vezes, trágicos, como conflitos, perseguições ou desastres” (McAuliffe, Triandafyllidou, 2022, p. 21).

De acordo com o ACNUR (2025), os conflitos armados e as crises políticas enfrentados por diversos países em todo o mundo têm gerado migrações forçadas, o que faz os Estados e as organizações sociais implementarem projetos e programas para ajudar as milhares de pessoas deslocadas de seus locais de origem.

No caso da América Latina e do Caribe, isso se tornou evidente diante dos diversos acontecimentos dos últimos anos, como desastres naturais e crises econômicas, políticas e sociais, com um crescimento exponencial de seus números, passando de 7 milhões de imigrantes para quase 15 milhões em 2020 (Cruces *et al.*, 2023), o que a coloca entre as regiões com maior fluxo populacional nos últimos 15 anos. O aumento da imigração na América Latina se deve principalmente à migração interna, sobretudo da comunidade venezuelana em direção ao sul e ao norte, atingindo números históricos na região. “Até dezembro de 2024, 4.844.909 autorizações de residência haviam sido concedidas a cidadãos venezuelanos. A título de comparação, no Brasil — desde janeiro de 2017 —, somam-se 551 mil; e, na Colômbia — desde 2021 —, mais de 2 milhões (2.133.071) de autorizações concedidas” (OIM, 2025).

Além disso, é importante mencionar um momento crucial dos últimos 10 anos para a população mundial: a crise sanitária causada pela Covid-19. Esse acontecimento alterou o panorama da migração intrarregional e internacional devido às restrições

à mobilidade impostas por cada país, como o fechamento de fronteiras e quarentenas intermitentes, o que acentuou os problemas relacionados à migração, agravando crises humanitárias e atrasando os processos de regularização migratória.

Diante disso, cabe perguntar-se como é a realidade dessas pessoas que migram, quais são suas principais motivações, como enfrentam o processo migratório no país de acolhida e o que se deixa para trás e o que se leva na travessia das fronteiras.

2 A religião como elemento estruturante na vida das pessoas

Quando se decide pesquisar sobre a migração, é necessário abordar todas as dimensões que compõem esse fenômeno, não apenas as relacionadas aos aspectos econômicos, sociais ou jurídicos, mas também todo o conjunto de variáveis simbólicas que caracterizam esse processo, como é o caso da religião.

Desde a sociologia clássica, a religião tem sido entendida como parte fundamental das sociedades, constituindo um princípio organizador de significados e práticas coletivas. Por um lado, para Émile Durkheim, o fenômeno religioso é um fenômeno coletivo relevante na vida social, definindo-o claramente como “um sistema solidário de crenças e práticas relativas às coisas sagradas — isto é, coisas separadas, proibidas —; crenças e práticas que unem, em uma mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a elas aderem” (2012, p. 100). Para ele, a religião é o reflexo da sociedade e deve ser estudada como um fato social, uma vez que não se explicaria simplesmente por experiências subjetivas, mas abrangeria um todo social e, portanto, deve ser explicada a partir de outros fatos sociais. É um sistema constituído por partes, dogmas, ritos e crenças, que permite estabelecer vínculos entre todas as pessoas que dela fazem parte.

À medida que o sujeito vai conhecendo este mundo, a religião deixa de ser apenas um objeto externo e se transforma em mais um elemento de seu mundo interior, estabelecendo-se como parte da consciência do sujeito e, para ele, tornando-se um princípio fundamental que orienta suas ações. (Beltrán, 2007, p. 83)

Por outro lado, para Max Weber, a religião se situa no plano da ação social, enfatizando que, mais do que um mecanismo de coesão, a religião funciona como uma ética orientadora que confere sentido ao comportamento individual das pessoas (2002). Assim, as crenças religiosas oferecem marcos de interpretação que permitem racionalizar a própria experiência; por isso, na perspectiva do autor, a religião influencia a construção das trajetórias de vida, configurando disposições práticas diante de possíveis cenários futuros.

Em contextos migratórios, em que há uma ruptura de referências sociais, culturais e territoriais, essa função de produção de sentido adquire especial relevância. A migração implica o desenraizamento, a fragmentação das redes e a exposição das pessoas a situações de vulnerabilidade. Nesses contextos, o aspecto religioso funciona como uma matriz interpretativa que permite reinterpretar o deslocamento não apenas como uma perda, mas também como uma provação, uma missão ou um projeto moral. A religião funciona, assim, como um recurso simbólico que ajuda a (re)construir a identidade da pessoa migrante, (re)configurando-a com elementos de seu local de origem e do local de acolhida.

Ademais, no plano estrutural, a religião funciona como um recurso social no processo de integração das e dos migrantes, sendo o sentimento de pertencimento à comunidade um elemento central desse processo. Dentro de uma comunidade religiosa, os indivíduos se identificam com seus pares, compartilhando práticas e crenças que garantem seu sentimento de pertencimento e seu vínculo com ela; e, no caso das pessoas que migram, segundo Levitt (2007), a comunidade pode ser entendida como um espaço transnacional em que se articulam redes de solidariedade que conectam os locais de origem e de destino. Na América Latina, diversos estudos têm demonstrado que as igrejas católicas, evangélicas e pentecostais têm desempenhado um papel fundamental na acolhida da população migrante, oferecendo apoio material, orientação jurídica e capital relacional (Odgers-Ortiz, 2008; De la Torre, Arias, 2017; Orellana, 2022). Nesse sentido, a religião não apenas estrutura significados, mas também gera mecanismos de integração social.

A literatura latino-americana tem enfatizado, além disso, que o panorama religioso regional ainda está em transformação, marcado pela pluralização das crenças, pela mobilidade humana e por processos de recomposição identitária (Parker, 2005; De la Torre, 2013). Nesse contexto, a migração não apenas se insere em um cenário religioso já conhecido, mas também começa a contribuir ativamente para a sua reconfiguração. As práticas religiosas “transplantadas” não se limitam a reproduzir as tradições de origem, mas são negociadas e reinterpretadas em interação com os contextos culturais do país de acolhida, dando origem a configurações híbridas e dinâmicas transnacionais.

Nessa perspectiva, a religião em contextos migratórios deve ser compreendida em sua dupla dimensão: como estrutura de sentido que orienta a ação (Weber) e como mecanismo de coesão e produção simbólica dentro de uma comunidade (Durkheim). Ao integrar os estudos transnacionais (Glick Schiller, Levitt, 2004), é possível reconhecer que as pessoas migrantes não apenas se deslocam territorialmente, mas também mobilizam universos simbólicos que organizam sua experiência. A religião, longe de ser apenas um simples elemento, configura-se como um componente constitutivo da “bagagem simbólica” que acompanha e reinterpreta a mobilidade humana, orientando assim as ações das pessoas.

3 Religião e mobilidade humana: uma conexão fundamental para compreender os processos migratórios

Atualmente, poderia parecer que as pessoas não demonstram grande interesse social pelo tema religioso, tratando-se de um tema que não tem grande relevância no cotidiano de suas vidas. No entanto, segundo o Pew Research Center (2014), na América Latina, a religião seria algo fundamental que assume grande importância na vida das pessoas, sendo essa uma das regiões do mundo em que as crenças religiosas fazem parte da história e do presente de cada país. Assim, ao nos perguntarmos como as e os migrantes chegam ao país de acolhida e reconfiguram suas vidas nesse território, quais recursos utilizam e como se dá o processo de integração nas

sociedades, percebe-se que a religião é um elemento central para compreender esse fenômeno.

Em particular, a América Latina e o Caribe têm se caracterizado por serem uma região de crenças e movimentos religiosos, onde o catolicismo foi a religião predominante no território até aproximadamente a primeira década do século XXI, chegando a representar entre 80% e 90% da população latino-americana (Parker, 2005). No estudo “O Papa Francisco e a religião no Chile e na América Latina. Latinobarómetro 1995—2017”, elaborado pelo Latinobarómetro (2018), fica evidente que o catolicismo na região vem diminuindo, apresentando tendências diferentes entre os países. Em 2013, havia quatro países onde a religião católica não era dominante (Guatemala, Honduras, Nicarágua e Uruguai); mas, em 2017, esse número subiu para sete (República Dominicana, Chile, Guatemala, Nicarágua, El Salvador, Uruguai e Honduras), o que demonstra como esse fenômeno tem se intensificado.

Frente a esse cenário, é importante analisar o que ocorre atualmente nas sociedades latino-americanas, tendo em vista o forte declínio do catolicismo, o aumento significativo do número de pessoas sem religião, agnósticas ou ateias, o surgimento de novos movimentos religiosos e a combinação de crenças e práticas a que aderem as pessoas na atualidade (Latinobarómetro, 2018). Assim, embora a adesão religiosa tenha diminuído, as práticas e crenças religiosas continuam presentes no cotidiano das sociedades latino-americanas. Por isso, é importante analisar como o fenômeno migratório atua como um fator de mudança religiosa na região. A chegada de comunidades migrantes, estejam elas ligadas ou não a uma determinada fé que se diferencia da realidade local, leva a compreender as diversas mudanças sociais que ocorrem nas sociedades de acolhimento. Observar como as pessoas migrantes reconfiguram suas vidas no território, os recursos que empregam e as estratégias que utilizam para se integrar, levando em conta as diferenças culturais, permite compreender a realidade migratória na América Latina e no Caribe sob uma nova perspectiva.

4 Migrantes em movimento: a religião na bagagem

Ao cruzar as fronteiras de seus países de origem, as comunidades migrantes não trazem consigo apenas bens materiais, mas também todo um mundo de vivências e expectativas individuais e coletivas que acabam por formar uma bagagem material e simbólica, na qual a religião está incluída. A pessoa que migra não leva consigo apenas bens materiais, mas também uma rede de referências sociais e culturais que vem em uma “pequena mochila”, na qual a religião ocupa um lugar importante. Nesse sentido, é pertinente revisar a tipologia proposta por Verónica Giménez Béliveau (2011), que, com base em estudos sobre globalização e transnacionalismo, distingue três formas pelas quais a religião “migra”:

“A expansão missionária” se articula em torno dos deslocamentos organizados por instituições religiosas [...]. “A religião na bagagem” se consolida nas trajetórias dos migrantes que levam consigo suas crenças. E, finalmente, [...] a “Circulação global de especialistas” se concentra na circulação e na formação de redes a partir de núcleos/pontos de referência fixos. (Giménez, 2011, p. 1)

Destas três modalidades, a categoria “religião na bagagem” é a que melhor se adapta a essa realidade e é tomada como referência para compreender a religião em um contexto migratório, uma vez que a pessoa que migra traz consigo uma bagagem simbólica, na qual a religião de origem está incluída como parte fundamental de sua trajetória de vida. Como observa a autora, nesse cenário, “a religião não organiza o movimento, mas funciona como mais um dos marcadores identitários que os migrantes carregam consigo” (Giménez, 2011, p. 2). Por isso, entende-se que a mobilidade humana não é gerada pela religião, mas que esta acompanha a viagem e o estabelecimento, integrando-se nos processos de acolhida e de reinterpretação pelos quais muitas vezes passam as pessoas migrantes.

Assim, a religião moldaria a visão de mundo do indivíduo, conferindo sentido à sua própria vida em todas as suas esferas, com impacto tanto no âmbito individual quanto no coletivo (Odgers-

Ortiz, 2008). As e os migrantes que acreditam em alguma fé levariam consigo essas práticas e crenças religiosas, uma vez que se trata de aspectos profundamente enraizados em sua identidade e que ocupam um lugar central em suas ações. Portanto, o aspecto religioso se apresentaria não apenas como um recurso espiritual, mas também como um recurso cultural e/ou social diante da nova realidade. Conforme afirma David Machacek, citado por Levitt (2007), a fé é utilizada como um recurso fundamental para negociar ativamente os termos da vida social e cultural, permitindo que a comunidade migrante, por meio de suas crenças, adapte-se à sociedade e até mesmo transforme ou diversifique alguns de seus aspectos. Isso demonstra que a religião com a qual se migra também pode sofrer mudanças, uma vez que a experiência migratória introduz novas condições normativas, sociais e culturais que podem reconfigurar as práticas e crenças religiosas anteriores; por isso, a fé também passa por transformações, reinterpretações ou até mesmo afastamentos em relação à comunidade religiosa de origem.

Diante desse cenário, é fundamental abordar o conceito de transnacionalismo no contexto religioso-migratório, pois, embora tenha sido por muito tempo caracterizado como um termo próprio da economia, hoje ele está relacionado aos movimentos migratórios, propondo uma interpretação mais atualizada desse fenômeno. O transnacionalismo se refere à formação de campos sociais que ultrapassam as fronteiras nacionais, nos quais as e os migrantes mantêm vínculos simultâneos com as sociedades de origem e de destino (Levitt, Glick Schiller, 2004). Segundo Moctezuma (2008), o transnacionalismo se refere às relações de identidade e pertencimento entre migrantes, proporcionando-lhes a capacidade de estabelecer vínculos entre o local de origem e o local de acolhida, criando laços que se formam entre o ponto de partida e o ponto de chegada, aludindo a um aspecto mais simbólico do sujeito. “Analisar, de uma perspectiva transnacional, os migrantes e aqueles que permanecem em sua terra natal permite reconhecer, além disso, que suas vidas são influenciadas por pessoas e organizações localizadas em muitos outros lugares e níveis de experiência social” (Levitt, 2007, p. 74). Ou seja, é

possível observar na vida das e dos migrantes a influência que os grupos sociais de origem e de acolhida podem exercer e, neste caso, a influência e o vínculo que o migrante pode ter com a comunidade religiosa, suas crenças e suas práticas.

No entanto, é necessário aprofundar um pouco mais essa noção, uma vez que as pessoas migrantes apresentam características diferentes, pelo que a possibilidade de desenvolver uma vida transnacional pode variar de uma para a outra. A manutenção de vínculos constantes com a sociedade de origem depende de recursos financeiros, acesso aos meios de comunicação, condições de trabalho e, em alguns casos, do domínio do idioma local, entre outros fatores. Por exemplo, em contextos de precariedade socioeconômica ou situação migratória irregular, a capacidade de manter práticas religiosas ligadas ao país de origem pode ser limitada, fazendo com que esses vínculos comecem a se fragmentar. Consequentemente, o transnacionalismo deve ser entendido como uma prática contextualizada, que deve levar em conta as particularidades das diferentes realidades migratórias.

Além disso, a experiência migratória pode gerar diferenças entre as práticas religiosas de origem e as atuais. A exposição a novos contextos culturais, a interação com outras realidades religiosas ou a necessidade de adaptação institucional podem levar a mudanças na fé das pessoas. Assim sendo, o transnacionalismo religioso nem sempre implica uma mera continuidade da religião de origem, mas pode incluir transformações, negociações e, às vezes, um distanciamento da comunidade religiosa de origem.

Nesse contexto, as instituições religiosas desempenham um papel fundamental nos processos de integração social dos migrantes. Vários estudos têm demonstrado que as comunidades religiosas não funcionam apenas como locais de culto, mas também como instâncias de interação social, espaços de encontro e de articulação de redes de apoio (Hirschman, 2004; Ebaugh, Chafetz, 2000). Em contextos de mobilidade humana, essas instituições podem facilitar o acesso a informações, recursos de emprego e apoio psicológico e emocional, atuando como plataformas de integração que complementam — e, por vezes, substituem — a ação do Estado (Hirschman, 2004; Orellana, 2022; Aguilar, Sandoval, Gissi, 2024).

Embora dados recentes indiquem que a migração regular continua sendo a forma predominante de mobilidade na América (OIM, 2025), o que se traduz na emissão de mais de um milhão de autorizações de residência permanente entre 2023 e 2024 em países como Estados Unidos, Chile, México, Argentina e Canadá, isso não elimina a complexidade das trajetórias migratórias nem os desafios que se enfrentam. O acesso efetivo a serviços e direitos básicos nem sempre é imediato nem uniforme, e, nesse contexto, as comunidades religiosas se tornam espaços de acolhida mais acessíveis, especialmente para aqueles que enfrentam barreiras institucionais.

A partir da perspectiva transnacional proposta por Glick Schiller e Levitt (2004), a comunidade migrante perceberia “seu acesso ao poder de Deus” como uma forma de proteção contra os poderes do Estado, sendo uma fonte de legitimidade e proteção simbólica diante de figuras estatais vistas como distantes. Nesse caso, a instituição estatal se organizaria em torno de requisitos de admissão e procedimentos burocráticos, enquanto a instituição religiosa funcionaria segundo outras lógicas de pertencimento, baseadas principalmente em uma crença comum e na participação comunitária constante. Essa diferença não implica na ausência de normas internas, mas sim em uma forma de integração que pode ser percebida como mais aberta e acolhedora. Nesse sentido, a religião pode oferecer um quadro de reconhecimento que não depende exclusivamente do status migratório, mas da identificação compartilhada em torno de crenças e práticas comuns.

Portanto, a comunidade religiosa pode se constituir simultaneamente como um espaço de integração, uma rede de apoio e um campo de disputa simbólica. Sua importância na experiência migratória reside não apenas em sua capacidade de oferecer proteção ou apoio, mas também em sua função como espaço onde se negociam identidades, se constroem sentimentos de pertencimento e se articulam formas de agência diante das estruturas institucionais da sociedade de acolhida.

5 As comunidades religiosas como porta de entrada para as sociedades

Tendo em conta o exposto na seção anterior, fica claro, neste contexto, que os grupos ou organizações sociais são atores centrais para compreender os processos de integração da população migrante nas sociedades, uma vez que é neles que ocorrem diversas interações e se manifestam as problemáticas das comunidades. Em particular, as organizações religiosas têm desempenhado um papel central no acolhimento de migrantes, sendo uma das principais instituições que prestam assistência a essa população, o que torna relevante analisar a relação existente entre migrantes e a comunidade religiosa.

As igrejas, as comunidades ou as organizações religiosas são consideradas o espaço social onde ocorre o encontro entre fiéis de uma mesma religião. Segundo Durkheim, a Igreja é “uma sociedade cujos membros estão unidos por se representarem da mesma maneira o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e por traduzirem essa representação comum em práticas idênticas” (2012, p. 97). Ou seja, as pessoas se reúnem em torno de um mesmo espaço, de uma mesma crença e compartilham práticas comuns, o que as leva a interagir entre si, muitas vezes independente de sua origem.

Os espaços religiosos para as comunidades migrantes são, de certa forma, um dos primeiros locais que abrem suas portas sem pedir nada em troca, onde não é necessário apresentar nenhum documento de identificação para participar. São locais de acolhimento e de apoio no processo de estabelecimento; e, como afirma Gerhard E. Lenski, sociólogo da religião, citado por Cipriani (2011, p. 215–217), aqui se formam vínculos comunitários e associativos — em que os primeiros unem os indivíduos em comunidades religiosas, e os segundos os relacionam em associações, o que leva os fiéis a estabelecerem uma coesão social que os torna parte de uma comunidade religiosa, mas, ao mesmo tempo, também parte de uma comunidade social.

É assim que as comunidades religiosas são identificadas como espaços onde as e os migrantes encontram laços mais acolhedores com as sociedades de acolhida, o que lhes permite lidar melhor

com sua nova vida e com os choques culturais que ocorrem ao longo de suas trajetórias migratórias.

6 Pesquisas sobre crenças religiosas e o fenômeno migratório na América Latina

Com base no exposto, é necessário recorrer a estudos realizados sobre religião e migração. Nos últimos tempos, esse tipo de pesquisa tem ganhado relevância, sobretudo com o aumento da migração em nível global, conforme mencionado no início. Na América Latina e no Caribe, foram realizados estudos sobre o tema, mas, como aponta Orellana (2022), eles ainda não conseguiram se consolidar como tal, uma vez que “a pesquisa sobre a vida religiosa dos novos migrantes nos países desta região é limitada — se comparada com a pesquisa nos Estados Unidos ou na Europa, onde há evidências abundantes” (p. 36).

A fim de fundamentar as reflexões teóricas desenvolvidas nas seções anteriores em pesquisas empíricas concretas, esta seção analisa duas contribuições fundamentais produzidas no âmbito latino-americano que têm abordado a relação entre migração e religião a partir de uma perspectiva transnacional. A seleção não pretende ser exaustiva, mas sim estratégica, uma vez que esses trabalhos foram escolhidos por sua relevância na consolidação do campo na região e por sua capacidade de ilustrar como as práticas religiosas funcionam como dispositivos de construção identitária, produção de vínculos e reconfiguração territorial em contextos de mobilidade. Ambos os estudos permitem observar empiricamente os processos discutidos neste artigo, oferecendo evidências contextualizadas que reforçam o quadro analítico proposto.

Por um lado, Olga Odgers-Ortiz, doutora em Sociologia e pesquisadora do Departamento de Estudos Sociais do El Colegio de la Frontera Norte, concentra suas pesquisas na relação entre migração, identidade e religião; por isso, a análise de seus trabalhos serve como base para compreender esse fenômeno no contexto latino-americano. Um de seus estudos publicados é o artigo *Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados*

*Unidos*¹ (2008), no qual a autora busca compreender o sentido que as pessoas atribuem às práticas religiosas tradicionais em contextos de mobilidade, particularmente no caso das devoções dirigidas aos Santos Padroeiros locais na migração México-Estados Unidos. Aqui, a pesquisadora reflete sobre a importância de compreender o significado que os próprios fiéis atribuem às suas ações e, com isso, pensar em como as religiões, em geral, constituem marcos de referência para a tomada de decisões e o cotidiano das pessoas em um determinado espaço.

Neste estudo, observa-se como os espaços sociais se fragmentam no momento da migração, o que transforma o cotidiano das pessoas, bem como suas práticas e crenças religiosas. Além disso, destaca-se a importância de levar em conta que esses deslocamentos afetam tanto aqueles que migram quanto aqueles que permanecem no local de origem. Por isso, é necessário analisar esse fenômeno a partir de uma perspectiva transnacional, já que o cotidiano acaba se manifestando em espaços sociais transnacionais, onde as fronteiras não determinam as formas de interação em comunidade.

É aqui que a autora destaca a importância central das práticas religiosas na consolidação de vínculos transnacionais, especificamente aquelas relacionadas à veneração dos santos padroeiros. Esse tipo de prática se revela fundamental para a construção ou a reinterpretação de identidades coletivas, uma vez que as celebrações de festas patronais transnacionais ajudam as e os migrantes a se manterem ligados ao seu local de origem, reforçando seu sentimento de pertencimento tanto no local de origem quanto no local de destino.

Os novos nômades, ao contrário das diásporas, mantêm uma relação estreita e cotidiana com seus respectivos locais de origem; por isso, não é possível compreender nenhum aspecto da vida cotidiana — nem de seus projetos para o futuro — sem levar em conta os laços pessoais com diversos pontos do espaço pelo qual transitam. (Odgers-Ortiz, 2008, p. 10–11)

¹ Nota do tradutor: em português, “Construção do espaço e religião na experiência da mobilidade. Os Santos Padroeiros como laços espaciais na migração México/Estados Unidos”.

Um exemplo dessa prática religiosa é o caso que a autora investiga na comunidade de chinantlecos que emigra para os Estados Unidos. A crença e a devoção ao Padre Jesús levam as e os migrantes a se unirem em comunidade, devido a essa fé comum; eles se identificam como “filhas e filhos de um mesmo pai”, independente do local de nascimento. Essa celebração do santo padroeiro permite unir as comunidades além das fronteiras, criando laços transnacionais; a prática religiosa é transformada pela migração, mas também se torna um elemento de pertencimento comunitário em um espaço muitas vezes fragmentado.

Por outro lado, Renée de la Torre, doutora em Ciências Sociais, professora pesquisadora do *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social* (CIESAS), unidade Oeste, e cofundadora da *Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México* (RIFREM), tem focado suas pesquisas no estudo das culturas e identidades urbanas, analisando principalmente as mudanças religiosas na sociedade contemporânea. Um de seus trabalhos mais relevantes sobre esse tema foi o livro publicado em coedição com Patricia Arias, intitulado *Religiosidades transplantadas. Recomposições religiosas em novos cenários transnacionais* (2017), no qual abordam a forma como as diferentes dinâmicas migratórias impactam as reconfigurações religiosas vividas pela comunidade mexicana, considerando a maneira como as tradições, em particular as religiosas, são mobilizadas e transplantadas, e as mudanças que ocorrem nas formas de pertencimento e crença.

[...] a importância que o aspecto religioso adquire na formação de laços, vínculos e novas apropriações territoriais e identitárias das comunidades de mexicanos, que se percebem como comunidades ou redes multilocais devido aos efeitos das dinâmicas migratórias. (Arias, De la Torre, 2017, p. 16)

O livro mostra que as religiões não são apenas parte da trajetória migratória das pessoas, quando observadas sob uma perspectiva espiritual, mas também funcionam como estratégias táticas de adaptação, resistência e reconstrução do sentimento de pertencimento no país de acolhida. Assim, as crenças e práticas

religiosas ajudam as e os migrantes a lidar melhor com essa nova realidade, muitas vezes incerta, complexa e hostil. Nesse sentido, a religião se torna uma ferramenta de apoio emocional e social que facilita a integração e a adaptação social, ao mesmo tempo em que mantém viva a identidade e os laços com a comunidade de origem. Este trabalho destaca que as religiões “transplantadas” conseguem atuar como espaços de mediação entre o local e o global, uma vez que se transformam em resposta aos novos contextos culturais, legais e simbólicos que as e os migrantes encontram. Dessa forma, constata-se que a religião não é um elemento estático na trajetória migratória, mas passa a ser um campo de negociação cultural que contribui para a sobrevivência e a reconstrução da vida do migrante (Arias, De la Torre, 2017).

O texto mostra a diversidade de espaços sociais que os migrantes mexicanos têm construído e vivido atualmente. Salienta-se que analisar esse fenômeno sob uma perspectiva transnacional permite ampliar o panorama dos processos migratórios, levando em conta não apenas os deslocamentos de pessoas através das fronteiras mediados por instituições, mas também o papel das comunidades migrantes, as relações sociais que ali se estabelecem e os aspectos mais simbólicos e significativos do ato de migrar. Neste compilado de capítulos, é abordado como as e os migrantes redefinem suas relações sociais com base em sua fé e como os locais, santuários, imagens, celebrações e rituais se transformam no lugar de destino, ajudando a pessoa a (re)construir sua identidade.

Em resumo, a obra oferece uma perspectiva inovadora e relevante sobre a relação entre religião e mobilidade humana, destacando a agência das e dos migrantes e a vitalidade das práticas religiosas em um mundo globalizado e em constante mudança. Destaca-se, portanto, como a religião não desaparece nos processos migratórios, mas se adapta, se reconfigura e se torna uma ferramenta de resiliência e construção de identidade, tanto individual quanto coletiva.

Em conjunto, os trabalhos de Odgers-Ortiz (2008) e de Arias e De la Torre (2017) permitem observar que as práticas religiosas não constituem meras continuidades culturais transportadas intactas pelas e pelos migrantes, mas sim espaços dinâmicos de

ressignificação onde se negociam o pertencimento, territorialidades e formas de agência. Enquanto o estudo de Odgers enfatiza a dimensão simbólica e espacial das devoções como mecanismos de articulação transnacional, o volume coordenado por Arias e De la Torre amplia a análise para as reestruturações institucionais e comunitárias que surgem em contextos multilocais. Ambas as abordagens convergem ao mostrar que a religião não desaparece nem permanece estática na experiência migratória, mas se transforma em um campo de negociação cultural que contribui tanto para a integração social quanto para a reconstrução de identidades coletivas em contextos de mobilidade.

Reflexão final

A análise da religião em contextos migratórios permite reconhecer que a mobilidade humana não implica apenas deslocamentos geográficos, mas também transformações e reconstruções simbólicas, culturais e espirituais. A fé, em suas diversas expressões religiosas, constitui-se como um recurso fundamental para a vida das e dos migrantes, pois lhes proporciona sentido, coesão social e ferramentas concretas para se adaptarem e se integrarem socialmente. Nesse sentido, as comunidades religiosas se tornam atores relevantes para compreender os processos de integração e reconstrução identitária das pessoas migrantes nas sociedades de acolhida, uma vez que oferecem espaços de encontro e pertencimento, sendo uma das poucas instituições que os acolhe fraternalmente.

Trabalhos como os das pesquisadoras Olga Odgers-Ortiz e Renée de la Torre destacam a relevância de se realizar estudos que relacionem os fenômenos migratórios com a dimensão religiosa, tanto na América Latina quanto em outros contextos, sobretudo considerando a dinâmica dos novos movimentos migratórios e as mudanças nas crenças e afiliações religiosas em todo o mundo. Compreender as transformações contemporâneas da migração implica reconhecer que os deslocamentos humanos não envolvem apenas um trânsito físico, mas também simbólico. Assim, estudar a relação entre religião e migração a partir de uma perspectiva

transnacional permite dar visibilidade às experiências das e dos migrantes, que não apenas transportam crenças e práticas religiosas, mas também as reinventam e reconfiguram para adaptá-las às suas novas realidades sociais.

Nesse sentido, observar como as comunidades migrantes reconstroem e redefinem suas crenças nos países de acolhida constitui uma oportunidade para compreender melhor suas formas de ser e de pertencer (Glick, Levitt, 2004). Portanto, ao trabalhar com essas temáticas, recomenda-se adotar uma perspectiva centrada nos próprios atores migrantes, uma vez que isso permite captar a complexidade de suas experiências, entendendo que as pessoas migram não apenas com uma bagagem material, mas também com uma bagagem simbólica repleta de significados, memórias e práticas. Ter a visão da pessoa que migra ajuda a enxergar a realidade social sob outra perspectiva, um olhar a partir das margens que contribui para a compreensão dessas dinâmicas sociais atuais.

Em suma, refletir sobre o papel da religião na mobilidade humana é uma forma de reconhecer a dimensão humana e social da migração. A religião, como parte da bagagem simbólica, acompanha, ressignifica e sustenta as pessoas em suas trajetórias migratórias, reforçando que as fronteiras físicas não são um obstáculo para manter vivas as crenças religiosas individuais e coletivas de origem.

Referências bibliográficas

AGUILAR, Hedilberto; SANDOVAL, Génesis; GISSI, Nicolás. Haitianos evangélicos en Santiago de Chile: convivencia, fronteras étnicas y religiosidad migrante (2018–2022). **Revista de Estudios Sociales**, n. 87, p. 61–77, 2024. DOI: <https://doi.org/10.7440/res87.2024.04>.

ALMENARA NIEBLA, Silvia. Los estudios migratorios digitales: perspectivas teóricas y metodológicas para un campo de estudio emergente en Canarias. In: ASCANIO, Carmen; ROSTECKA, Barbara; BURASCHI, Daniel (eds.). **Migraciones y derechos humanos: Miradas desde Canarias**. Ediciones Idea, 2022, p. 379–410.

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados [ACNUR]. **Tendencias Globales:** Desplazamiento forzado en 2024. 2025. Disponible en: <<https://www.acnur.org/tendencias-globales>>.

ARIAS, Patricia; DE LA TORRE, Renée. **Religiosidades trasplantadas.** Reconstrucciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales. México: El Colegio de la Frontera Norte – Juan Pablos Editor, 2017.

BELTRÁN, William Mauricio. **La sociología de la Religión:** Una revisión del Estado del arte. Universidad Nacional de Colombia, repositorio institucional, 2007. Disponible en: <<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/10738>>.

CIPRIANI, Roberto. **Manual de sociología de la religión.** Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

CRUCES, Guillermo; FAJARDO-GONZALEZ, Johanna; HERNÁNDEZ, Pablo; IBÁÑEZ, Ana María; LUZES, Marta; MELÉNDEZ, Marcella; MUÑOZ GÓMEZ, Felipe; RODRÍGUEZ GUILLÉN, Lucina; TENJO, Laura. **Un mundo mejor para la población migrante en América Latina y el Caribe.** Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2023. Disponible en: <<https://www.undp.org/latin-america/better-world-migrants-latin-america-and-caribbean>>.

DE LA TORRE, Renée. **Religiosidades nómadas:** Creencias y prácticas religiosas en contextos de globalización. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2013.

DURKHEIM, Émile. **Las formas elementales de la vida religiosa.** El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento). México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

EBAUGH, Helen Rose; CHAFETZ, Janet S. **Religion and the new immigrants:** Continuities and adaptations in immigrant congregations. Inglaterra: AltaMira Press, 2000.

GIMÉNEZ, Verónica. Religión y transnacionalismos, apuntes de investigación. **Newsletter 21**, ACSR, 2011. Disponible en: <https://www.academia.edu/35244803/Newsletter_21_Octubre_2011>.

GLICK-SCHILLER, Nina; LEVITT, Peggy. Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. **Migración y Desarrollo**, n. 3, p. 60–91, 2004. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/660/66000305.pdf>>.

HIRSCHMAN, Charles. The role of religion in the origins and adaptation of immigrant groups in the United States. **International Migration Review**, v.

38, n. 3, p. 1206–1233, 2004. Disponible em: <https://www.researchgate.net/publication/227714668_The_Role_of_Religion_in_the_Origins_and_Adaptation_of_Immigrant_Groups_in_the_United_States1>.

Latinobarómetro. El Papa Francisco y la Religión en Chile y América Latina. **Latinobarómetro** 1995–2017. 2018. Disponible em: <https://www.cooperativa.cl/noticias/site/artic/20180112/asocfile/20180112124342/f00006494_religion_chile_america_latina_2017.pdf>.

LEVITT, Peggy. Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso. **Migración y Desarrollo**, n. 8, p. 66–88, 2007. Disponible em: <<https://www.redalyc.org/pdf/660/66000804.pdf>>.

McAULIFFE, Marie; TRIANDAFYLIDOU, Anna (eds.). **Informe sobre las Migraciones en el Mundo 2022**. Organización Internacional para las Migraciones (OIM), 2022. Disponible em: <<https://publications.iom.int/books/informe-sobre-las-migraciones-en-el-mundo-2022>>.

McAULIFFE, Marie; OUCHO, Linda A. (eds.). **Informe sobre las migraciones en el mundo 2024**. Organización Internacional para las Migraciones (OIM), 2024. Disponible em: <<https://publications.iom.int/books/informe-sobre-las-migraciones-en-el-mundo-2024>>.

MOCTEZUMA, Miguel. Transnacionalidad y Transnacionalismo (prácticas, compromisos y sujetos migrantes). **Papeles de población**, v. 14, n. 57, p. 1–26, 2008. Disponible em: <http://meme.phpwebhosting.com/~migracion/rimd/documentos_miembros/13875Transnacionalismo-trasnacionalidad.pdf>.

ODGERS-ORTIZ, Olga. Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad: Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos. **Migraciones internacionales**, v. 4, n. 3, p. 5–26, 2008. Disponible em: <https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062008000100001>.

ORELLANA, Felipe. Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. **Revista Cultura y Religión**, v. 16, n. 1, p. 33–64, 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272022000100003>.

Organización Internacional para las Migraciones [OIM]. **Tendencias de migración en las Américas**: Informe trimestral octubre-diciembre 2024. Oficina Regional de la OIM para América Latina y el Caribe, 2025. Disponible em: <<https://lac.iom.int/es/datos-y-recursos>>.

PARKER, Cristián. ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. **América Latina Hoy**, n. 41, p. 35–56, 2005. DOI: <https://doi.org/10.14201/alh.2431>.

Pew Research Center. **Religion in Latin America**: Widespread Change in a Historically Catholic Region. 2014. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/chapter-2-religious-commitment-and-practice/>

WEBER, Max. **Economía y sociedad**: Esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.



ESPIRITUALIZAÇÃO SITUADA?

Agências religiosas informais entre mulheres migrantes filipinas na Alemanha

Davi de Carvalho Malheiros

Introdução

Nas últimas décadas, consolidou-se um importante campo de estudos sobre religião e migração, evidenciando o papel das práticas religiosas na produção de sentido, no apoio subjetivo e na estruturação comunitária de migrantes (Levitt, 2001; Vertovec, 2009; Mariz, 1994). Ao articular trajetórias individuais e experiências coletivas, a religião emerge como recurso frente a desafios como isolamento, saudade, precariedade laboral e rupturas familiares (Tweed, 1997; Blanes, Sarró, 2013). No caso das mulheres migrantes, essa dinâmica se entrelaça de maneira particular a papéis de cuidado, vínculos transnacionais e formas de organização comunitária frequentemente invisibilizadas pelas abordagens centradas nas instituições religiosas formais (Furseth, Repstad, 2024).

Neste artigo, exploramos essas práticas religiosas a partir do conceito de espiritualização situada, entendido, de forma preliminar, como um processo relacional e contextualizado de reconfiguração da prática religiosa em contextos migratórios, no qual fé, cuidado e vínculos sociais se entrelaçam em espaços informais e híbridos. Tal noção permite deslocar o olhar das doutrinas e das instituições para as práticas concretas do cotidiano, nas quais a espiritualidade é

vivida, negociada e mobilizada como recurso diante das condições específicas da vida migrante.

A escolha do termo espiritualização, e não apenas espiritualidade, visa enfatizar o caráter processual dessas dinâmicas. Trata-se de captar movimentos de reconfiguração prática e relacional da fé no cotidiano migrante, e não um estado fixo ou um tipo estável de espiritualidade. Ao qualificá-la como situada, afastamo-nos de abordagens abstratas ou universalizantes, desvinculadas de condições sociais concretas — como gênero, etnicidade, língua, dispersão migratória e mediações institucionais. A noção de espiritualização situada permite, assim, compreender a fé como um processo socialmente ancorado, produzido nas interações e nas infraestruturas que sustentam a vida migrante. Chamamos de espiritualidade situada as formas empíricas que esse processo assume no cotidiano das mulheres migrantes observadas.

O material empírico mobilizado neste artigo provém de uma pesquisa de doutorado em Sociologia, intitulada *Résistances des femmes migrantes philippines en Allemagne. Modalités, contradictions et limites*¹, desenvolvida entre 2015 e 2022. A pesquisa teve caráter qualitativo e etnográfico, combinando observação participante e entrevistas biográficas aprofundadas com mulheres migrantes filipinas residentes no sul da Alemanha, particularmente na região de Ortenau. Ao longo desse período, foram acompanhados grupos religiosos informais, encontros domésticos de oração, celebrações ocasionais, bem como iniciativas vinculadas à Igreja Católica institucional, permitindo observar a pluralidade das formas de vivência religiosa em contexto de dispersão migratória.

Com base nessas observações de campo, argumenta-se que a religião, mais do que prática privada ou mera herança cultural, atua como força social estruturante, criando vínculos, sociabilidades e formas de cuidado mútuo em contextos marcados pela invisibilidade estatística e institucional da migração filipina na Alemanha. Em um cenário caracterizado pela dispersão geográfica e pela presença limitada e pouco capilarizada de estruturas comunitárias formais,

¹ Nota do tradutor: em português: “Resistências das mulheres migrantes filipinas na Alemanha. Formas, contradições e limites”.

são frequentemente os grupos informais, organizados pelas próprias mulheres, que assumem um papel central na produção de pertencimento e na sustentação da vida cotidiana.

Nesses espaços informais — que incluem encontros domésticos, viagens, retiros, aniversários, almoços coletivos e grupos de escuta —, a prática religiosa se ancora no bem-estar, na resiliência e na reconstrução subjetiva, revelando formas contemporâneas de espiritualidade que escapam às definições tradicionais de religiosidade institucional. Propõe-se, assim, compreender essas práticas como expressões de agência espiritual, entendida não como categoria autônoma, mas como uma dimensão específica da agência migrante no campo religioso, que se manifesta por modos de ação situados. Trata-se de práticas que, embora não rompam necessariamente com os códigos religiosos tradicionais, reconfiguram suas formas de expressão e sua função social, adaptando-as às exigências, vulnerabilidades e constrangimentos concretos da experiência migratória.

Do ponto de vista teórico, o artigo dialoga com a noção de *believing without belonging*² (Davie, 1994), relida por Tromp, Pless e Houtman (2020) não como simples indício de secularização, mas como expressão de transformações nas formas de vivência da religião, com maior ênfase nas dimensões subjetivas, relacionais e práticas da fé. Apoia-se também em estudos sobre migração filipina que evidenciam o papel das igrejas e dos grupos religiosos como espaços de sociabilidade, identidade e apoio mútuo (Fresnoza-Flot, 2013; Shinozaki, 2015), bem como em abordagens que concebem a agência migrante como situada, relacional e produzida em contextos de dominação e vulnerabilidade (Constable, 2009; Payet, Giuliani, Laforgue, 2008).

Essa perspectiva se articula ainda a pesquisas latino-americanas que exploram a espiritualidade como dimensão relacional e situada da experiência migratória (Parker, 1996; Matsue, 2018), contribuindo para deslocar o foco analítico das instituições religiosas formais para as infraestruturas simbólicas e afetivas que sustentam a vida em mobilidade.

² Nota do tradutor: em português: “acreditar sem pertencer”.

O artigo se inicia com uma breve apresentação do percurso metodológico, seguida de uma revisão da literatura sobre espiritualidade, agência e migração. Na sequência, contextualiza-se a migração filipina na Alemanha e descrevem-se os tipos de agrupamentos religiosos observados. A seção empírica desenvolve narrativas de vida que dão centralidade às vozes das interlocutoras, seguidas de uma discussão analítica dos resultados. Por fim, propõe-se a noção de espiritualização situada como chave interpretativa para compreender a articulação entre fé, cuidado e agência na experiência migratória feminina.

1 Percurso metodológico: entre inserção e escuta situada

A pesquisa na qual este artigo se baseia — apresentada sinteticamente na Introdução — foi conduzida entre 2015 e 2022 na região do Ortenau, no sul da Alemanha, e teve como foco mulheres migrantes filipinas inseridas em contextos conjugais, religiosos e laborais diversos. Inspirada na abordagem etnográfica e nos pressupostos da sociologia compreensiva (Schütz, 2015; Bourdieu, 1989), a investigação combinou observação participante e 21 entrevistas narrativas em profundidade, realizadas majoritariamente em inglês. As entrevistas, concebidas como práticas de co-construção de sentido (Bertaux, 2010; Chamberlayne, Bornat, Wengraf, 2000), permitiram acessar as experiências vividas a partir da ótica das próprias migrantes, favorecendo a emergência de significados situados.

A escolha do inglês como língua de interação, utilizada como meio de comunicação entre pesquisador e participantes, implicou deslocamentos linguísticos e culturais que marcaram tanto a construção das narrativas quanto a expressividade emocional e a produção de sentidos, em consonância com os dilemas apontados por Temple e Young (2004) sobre tradução e pesquisa qualitativa.

A entrada no campo ocorreu de forma progressiva e relacional, por meio de redes informais e recomendações entre migrantes. A observação direta de encontros, celebrações e atividades comunitárias possibilitou compreender a dimensão situada das

práticas e da agência cotidiana, valorizando o olhar atento ao contexto e à experiência vivida.

Todas as entrevistas foram integralmente transcritas e codificadas a partir de categorias emergentes da análise. As narrativas que apresentaremos adiante foram selecionadas por sua densidade empírica e potencial analítico, representando três formas distintas de articular espiritualidade, cuidado e reorganização subjetiva no contexto migratório.

A pesquisa foi conduzida segundo os princípios éticos da confidencialidade, do consentimento informado e da reciprocidade, com uma postura reflexiva permanente em relação ao papel do pesquisador no campo e às relações de poder implicadas na produção do conhecimento (Bourdieu, 2001; Haraway, 1988).

2 Religião, espiritualidade e migração: perspectivas teóricas

A relação entre religião e migração tem sido objeto de crescente interesse nas ciências sociais, especialmente no que se refere à experiência subjetiva, às redes de apoio e aos modos de organização coletiva dos migrantes em contextos de instabilidade e deslocamento. A religião, entendida como prática social situada, adquire uma importância renovada nos processos migratórios ao oferecer não apenas um repertório simbólico de sentido, mas também recursos afetivos, morais e relacionais que contribuem para a construção da vida em novos territórios (Levitt, 2007).

Em contextos marcados por precariedade material, descontinuidade biográfica e dispersão social, práticas religiosas informais podem se configurar como espaços de acolhimento, cuidado mútuo e reconfiguração identitária. Para mulheres migrantes, essas práticas adquirem ainda maior densidade ao se entrelaçarem com suas trajetórias de cuidado, maternidade à distância, pertencimento comunitário e reestruturação dos vínculos familiares (Hondagneu-Sotelo, 2008). No caso filipino, essas dinâmicas são ainda mais evidentes, dada a forte presença histórica do catolicismo e a centralidade das práticas religiosas no tecido social e familiar (Fresnoza-Flot, 2013; Parreñas, 2005).

O conceito de *believing without belonging*, cunhado por Grace Davie (1994), tem sido amplamente mobilizado para descrever formas contemporâneas de religiosidade nas quais a fé é vivida à margem das instituições religiosas tradicionais. Ao contrário das leituras que veem nesse fenômeno um sintoma de secularização, Tromp, Pless e Houtman (2020) propõem interpretá-lo como expressão de uma espiritualização da religião: um deslocamento da ênfase da prática religiosa institucional para uma religiosidade vivida, personalizada, relacional e voltada para o bem-estar. Essa abordagem se aproxima da noção de *lived religion*, tal como formulada por Ammerman (2014, p. 190), que prioriza a análise das práticas cotidianas, flexíveis e contextuais, frequentemente situadas fora dos espaços formais do culto.

Esse deslocamento é particularmente visível entre migrantes filipinas na Europa, como mostram os trabalhos de Fresnoza-Flot (2013) e Shinozaki (2015). Ambas destacam como a religião — especialmente o catolicismo — é mobilizada não apenas como herança cultural, mas como espaço de sociabilidade, reconstrução de identidade e resiliência emocional. Ao mesmo tempo, apontam para a importância dos grupos religiosos informais, muitas vezes invisíveis para as estatísticas e para a análise institucional, mas essenciais na organização cotidiana da vida migrante.

No contexto alemão, estudos recentes mostram que mulheres migrantes do Sul global desenvolvem práticas religiosas nas margens institucionais, articulando espiritualidade, cuidado e agência em situações de vulnerabilidade. Debele (2020), por exemplo, analisa as orações coletivas realizadas por requerentes de asilo etíopes em Nuremberg, evidenciando como esses encontros se tornam espaços de resistência simbólica, elaboração do sofrimento e fortalecimento de redes de solidariedade. De forma complementar, Diehl e Koenig (2013) demonstram que migrantes poloneses e turcos na Alemanha reorganizam suas práticas religiosas após a migração, criando vínculos comunitários e espirituais que contribuem para o enfrentamento das rupturas e incertezas vividas no novo contexto. Em ambos os casos, a religiosidade vivida assume um papel central na produção de bem-estar e pertencimento, frequentemente em espaços informais e fora do alcance das instituições religiosas tradicionais.

Essas contribuições permitem repensar a relação entre migração e religião não apenas a partir das estruturas eclesiais formais, mas como um campo de práticas flexíveis e situadas, onde espiritualidade e agência se entrelaçam. Mais do que aderência a dogmas ou participação em cultos organizados, o que está em jogo é a capacidade de produzir formas de resiliência espiritual, que reorganizam afetos, fortalecem vínculos e oferecem respostas subjetivas e coletivas às rupturas e violências da experiência migratória.

Neste artigo, propomos compreender essas práticas como expressões de uma agência espiritual em contexto migratório — conceito que busca captar a criatividade, reflexividade e capacidade de ação das mulheres migrantes no campo religioso, mesmo em condições de vulnerabilidade. Essa agência não se expressa necessariamente por formas explícitas de resistência, mas pela reconfiguração de códigos religiosos, pela produção de redes de cuidado e pela criação de espaços próprios de escuta e acolhimento. Como veremos a seguir, é nessa fronteira entre fé, cuidado e reorganização comunitária que emergem formas de espiritualidade profundamente enraizadas nas trajetórias migratórias de mulheres filipinas na Alemanha.

3 As migrantes filipinas na Alemanha: contexto e dispersão

A migração filipina para a Alemanha permanece pouco visível nas estatísticas e nas agendas públicas, devido ao seu caráter minoritário e à predominância de canais privados, como casamento, reagrupamento familiar e circuitos do cuidado (Hardillo-Werning, 2007; Lauser, 2006). Historicamente, contudo, esse movimento inclui também iniciativas estatais de recrutamento de mão de obra na área da saúde — particularmente de enfermeiras e cuidadoras — que, com diferentes formatos e intensidades, marcaram períodos distintos desde a segunda metade do século XX e foram retomadas de maneira mais estruturada a partir dos anos 2000, diante da crescente escassez de pessoal no sistema sanitário alemão, como ilustra o *Triple Win Programme* (GIZ/BA).

Embora as Filipinas sejam um dos maiores emissores de trabalhadores migrantes do mundo, especialmente nos setores doméstico e hospitalar, a presença filipina na Alemanha é numericamente modesta em comparação a destinos como Estados Unidos, Canadá ou países do Golfo. Ainda assim, essa presença se revela sociologicamente relevante pela densidade dos vínculos transnacionais e pela complexidade das formas de inserção social.

Segundo o *Statistisches Länderprofil: Philippinen* (Destatis, 2023), havia cerca de 22.845 cidadãos filipinos com residência oficial na Alemanha em 31 de dezembro de 2021, com concentração predominante nas regiões Sul e Oeste, particularmente na Baviera, Baden-Württemberg e Renânia do Norte-Vestefália. Trata-se, no entanto, de uma estimativa parcial, que não inclui migrantes em situação irregular, pessoas naturalizadas, descendentes ou trajetórias migratórias antigas, contribuindo para a invisibilidade estatística dessa população.

As trajetórias migratórias dessas mulheres diferem das migrações laborais coletivas, como as de turcos e italianos nas décadas de 1960 e 1970, mesmo quando incluem programas formais de recrutamento na área da saúde, por se basearem predominantemente em percursos individualizados, contratos dispersos e inserções profissionais fragmentadas, e não na constituição de comunidades de trabalho territorialmente concentradas. Essa configuração favoreceu uma forte dispersão geográfica e institucional da migração filipina na Alemanha.

Muitas dessas mulheres vivem isoladas em pequenas cidades, com acesso limitado a redes de apoio e a serviços religiosos em sua língua. Essa dispersão dificulta a criação de espaços comunitários formais e duráveis, tornando os vínculos religiosos e afetivos — frequentemente organizados de modo informal — fundamentais para sustentar um senso de pertencimento e continuidade social.

A relação dessas mulheres com a Igreja Católica institucional não se caracteriza por ruptura, mas por circulação e composição prática entre diferentes espaços religiosos. As observações de campo e entrevistas informais indicam que muitas migrantes filipinas combinam a participação em missas celebradas por comunidades autóctones — frequentemente enfrentando obstáculos linguísticos,

culturais e pastorais — com o envolvimento em grupos religiosos informais organizados entre conterrâneas.

Quando possível, sobretudo em cidades maiores, essa circulação inclui também a participação em celebrações conduzidas por padres filipinos, bem como iniciativas pastorais da Igreja institucional alemã voltadas para migrantes — como missões linguísticas, celebrações ocasionais ou ações conduzidas por padres particularmente engajados —, ainda que de alcance limitado e distribuição territorial desigual. A centralidade dos sacramentos no catolicismo contribui para a manutenção desses vínculos institucionais, ainda que de modo seletivo e negociado.

Observa-se, assim, a coexistência de práticas institucionais e informais, que desempenham funções diferenciadas na experiência religiosa dessas mulheres. Enquanto as estruturas eclesiais permanecem sobretudo como referência simbólica e sacramental, são os grupos organizados entre mulheres que assumem papel central no cuidado cotidiano, na escuta e no apoio mútuo.

Essa reconfiguração da prática religiosa — menos institucionalizada e mais relacional — expressa uma agência espiritual situada, e não uma fragilidade. Como destacam Fresnoza-Flot (2013) e Shinozaki (2015), a experiência religiosa dessas migrantes se articula à criação de laços comunitários, ao enfrentamento das dores da migração e à elaboração de novas subjetividades. As seções seguintes analisam essa articulação entre fé, cuidado e reorganização coletiva, com base em observações etnográficas no sul da Alemanha, onde essas mulheres constroem, apesar da dispersão, microcosmos espirituais que funcionam como redes de apoio e espaços de reconstrução do cotidiano.

4 Grupos religiosos informais: entre espiritualidade e organização comunitária

Em meio à dispersão territorial e à escassez de estruturas eclesiais adaptadas às suas necessidades, muitas mulheres migrantes filipinas na Alemanha desenvolvem e participam de grupos informais, geralmente organizados por iniciativa própria. Esses grupos, às vezes invisíveis para as instituições religiosas tradicionais

e para os registros formais de associação, desempenham um papel central na construção da vida comunitária, no enfrentamento das dificuldades cotidianas e na produção de formas de espiritualidade ancoradas no cuidado, no bem-estar e na resiliência.

A configuração desses grupos depende do contexto local, dos espaços disponíveis e das redes sociais entre as mulheres. Em geral, são encontros periódicos realizados em casas, com orações, leituras, partilhas e momentos de convivência. Alguns grupos organizam retiros, viagens ou peregrinações, por vezes com o apoio da Igreja institucional, sobretudo por meio de padres que acompanham pastoralmente grupos de migrantes no território. Mesmo nesses casos, os grupos mantêm certo grau de autonomia organizacional, com os padres dialogando diretamente com as lideranças dos grupos informais — frequentemente mulheres mais velhas, com longa trajetória migratória —, que participam ativamente da definição e organização das atividades. A marca central desses grupos é, assim, uma autonomia organizacional negociada, com lideranças rotativas e decisões coletivas, horizontais e adaptadas a cada realidade.

O espaço doméstico adquire, assim, uma dimensão simbólica e espiritual: os gestos cotidianos de acolhimento, escuta e partilha assumem um valor ritual. Essa resignificação do cotidiano é central na constituição de uma espiritualidade vivida (*lived religion*), que não depende da mediação institucional, mas se enraíza na experiência concreta das participantes. Como sublinha Ammerman (2014, p. 190–194), a espiritualidade cotidiana não se reduz a um conjunto de crenças, mas se expressa por meio de práticas relacionais, emocionais e corporais, integradas à vida diária, que conferem sentido à experiência e possibilitam enfrentar situações de vulnerabilidade.

Durante o trabalho de campo, observou-se que os grupos religiosos informais funcionam como espaços de escuta e apoio mútuo, onde as mulheres compartilham orações, histórias de vida, dificuldades conjugais, experiências de trabalho e dilemas familiares. Nesses contextos, a fé opera como linguagem comum para narrar o sofrimento, expressar esperança e reforçar vínculos solidários — sendo, muitas vezes, o único espaço de acolhimento empático e escuta sem julgamento.

Esses grupos também desempenham um papel importante na reprodução e circulação de saberes religiosos e culturais, como cânticos tradicionais para períodos-chave como o Natal, modos de rezar, práticas devocionais típicas das Filipinas e até receitas culinárias associadas a festividades religiosas. Assim, operam como núcleos de transmissão cultural e reconfiguração identitária, permitindo às participantes cultivar elementos de sua herança filipina ao mesmo tempo em que os adaptam ao contexto alemão. Essa dinâmica reforça o sentimento de pertencimento a uma comunidade transnacional e de continuidade com o mundo de origem, mesmo quando o cotidiano está atravessado por rupturas e distâncias.

Embora em diálogo com a Igreja Católica, esses grupos operam paralelamente às estruturas eclesiais, diante da pouca acolhida percebida nas paróquias alemãs — marcada por barreiras linguísticas e falta de sensibilidade pastoral. Esse distanciamento não reflete rejeição da fé, mas uma reconfiguração da vivência religiosa, que se desloca da institucionalidade clerical para espaços relacionais, domésticos e femininos.

Como mostra Debele (2020), grupos religiosos informais funcionam como espaços de resistência simbólica e elaboração do sofrimento, oferecendo suporte emocional onde Estado e instituições falham. Entre as mulheres filipinas, esses grupos sustentam uma agência espiritual situada na interseção entre fé, cuidado e migração, permitindo afirmar pertencimento e tecer redes de apoio que enfrentam solidão, racismo, precariedade e deslocamento.

Essa espiritualidade situada não se limita a consolar: ela ativa, organiza, acolhe e conecta. É nesse entrelaçamento entre oração e cuidado, fé e partilha, que reside a força silenciosa desses grupos religiosos informais — um espaço onde a migração se transforma em comunidade e a fé em agência.

5 Espiritualidade como agência: bem-estar, resiliência e cuidado

A espiritualidade vivida pelas migrantes filipinas em grupos religiosos informais não pode ser compreendida apenas como expressão de uma religiosidade herdada ou como compensação simbólica diante das dificuldades da migração. Ao contrário, ela deve ser entendida como forma ativa de produção de sentido, de cuidado de si e dos outros, e de reorganização subjetiva e relacional diante das condições desafiadoras da vida migrante. Essa espiritualidade cotidiana articula fé, escuta, reciprocidade e resistência, configurando o que propomos aqui como agência espiritual — e, de modo mais amplo, como uma espiritualização situada, articulada a contextos de precariedade, rupturas e recomposição dos vínculos sociais.

Inspirando-se em autores como Ammerman (2013), Payet, Giuliani e Laforgue (2008) e Constable (2009), é possível pensar a agência não como capacidade heroica de transformação estrutural, mas como ação situada, discreta e contínua, que se exerce mesmo em contextos de dominação. As práticas religiosas das migrantes filipinas revelam formas de agência que operam nos interstícios do cotidiano: a escolha de se reunir para rezar, a criação de espaços próprios de espiritualidade, a escuta mútua, o cuidado entre mulheres, a circulação de saberes e afetos. Trata-se de uma agência que não desafia abertamente as estruturas, mas que permite às mulheres recompor-se subjetivamente e constituir redes de apoio duráveis.

Em muitos dos encontros observados, a fé aparecia intercalada com relatos de vida profundamente marcados pelo sofrimento: solidão conjugal, discriminação no trabalho, dificuldades com filhos, doenças, medo do envelhecimento em um país estrangeiro. Nesses contextos, a espiritualidade opera como uma linguagem de partilha e escuta, na qual a dor pode ser dita e acolhida. Ao verbalizar seus conflitos e encontrar eco no olhar da outra, essas mulheres vivenciam formas de reconhecimento que escapam às lógicas burocráticas ou terapêuticas dominantes. O que se configura é um espaço de cuidado ético-afetivo, no qual fé e relação se entrelaçam para produzir bem-estar e resiliência.

Esse bem-estar não se reduz a um ideal abstrato, mas atua como recurso prático para enfrentar as adversidades migratórias. Longe de se limitar ao consolo, a espiritualidade desses grupos fortalece emocionalmente, reorganiza tempo e corpo, elabora coletivamente o sofrimento e cria pequenas alegrias partilhadas. Como destaca Hondagneu-Sotelo (2008, p. 6–11), a religião pode constituir uma plataforma de agência, oferecendo uma estrutura simbólica e relacional que legitima experiências, afirma capacidades e sustenta aspirações.

Essa agência espiritual também se expressa na forma como as mulheres articulam sua fé com os cuidados mútuos no cotidiano migrante. É comum que os grupos assumam funções práticas de solidariedade: visitar alguém doente, apoiar quem está em luto, ajudar nas tarefas domésticas de uma companheira sobrecarregada, orientar juridicamente uma recém-chegada. Essas ações não são vividas como exteriores à fé, mas como extensões concretas dela — práticas do cuidado e do amor cristão que conferem sentido à vida em contextos de precariedade e isolamento. O cuidado, nesse sentido, é profundamente espiritual — e a espiritualidade, profundamente situada e concreta.

Para compreender como essa articulação entre espiritualidade, cuidado e agência se constrói nas trajetórias individuais, a seção seguinte apresenta narrativas empíricas detalhadas de mulheres filipinas migrantes na Alemanha. A partir das histórias de Eudora, Rosa e Sampaguita, busca-se mostrar como a espiritualidade vivida se inscreve em experiências marcadas por perda, mobilidade, organização coletiva e circulação entre espaços institucionais e informais, oferecendo uma base empírica densa para a discussão analítica que se seguirá.

6 Resultados empíricos e narrativas de vida

6.1 Narrativa empírica 1 — Eudora: fé, cuidado e reconstrução em meio à perda

Eudora é originária de Bohol, nas Visayas centrais, uma ilha conhecida tanto por suas paisagens turísticas quanto pela forte presença do catolicismo no cotidiano social. Nascida em 1971,

filha de agricultores, foi a única entre sete irmãos a concluir o ensino superior. Para isso, trabalhou desde cedo como empregada doméstica e garçomete, conciliando trabalho e estudo: “Trabalhava em casas, claro, e ia à escola. Eles [a família] financiaram o colégio, mas a universidade era muito cara. Eu tive que fazer o impossível para pagar” (Entrevista com Eudora, 2019).

Formada em engenharia agrícola, Eudora não conseguiu inserção profissional nas Filipinas e passou a integrar o circuito migratório internacional como trabalhadora doméstica no Oriente Médio, onde permaneceu por alguns anos na Arábia Saudita. Ao narrar esse percurso, ela enfatiza tanto as dificuldades quanto o orgulho associado ao trabalho de cuidado: “Ensinei a menina da casa a estudar, ajudei muito aquela família. Quando vejo que ela se tornou a primeira da classe, fico feliz. Isso também é uma conquista” (2019).

Em 2001, após conhecer seu futuro marido alemão, mudou-se para a região de Ortenau, no sul da Alemanha. A morte do marido, em 2010, marcou uma ruptura profunda em sua trajetória. Desde então, Eudora cria sozinha a filha e alterna empregos precários no setor de serviços: “Quando ele morreu, minha filha tinha só 10 anos. Eu precisava ser tudo: mãe, pai, sustento. Trabalhar, cuidar da casa, cuidar dela... é pesado” (2019).

É nesse contexto que a participação em grupos informais de oração com outras mulheres filipinas assume centralidade em sua vida cotidiana. Esses encontros ocorrem, em geral, em casas particulares e combinam oração, canto, partilha de experiências e refeições. Eudora costuma levar seu violão e é reconhecida pelas demais como alguém que anima os encontros: “A gente reza, canta, conversa. Às vezes choramos juntas. Não é só rezar, é estar juntas” (2019).

Questionada sobre a relação com a Igreja Católica institucional, Eudora descreve uma prática composta. Ela frequenta missas em paróquias alemãs próximas de sua casa, mas relata dificuldades de integração: “Eu vou à missa, sim. Mas é diferente. É mais silencioso, cada um no seu lugar. A gente não conversa muito” (2019). Já nos encontros entre filipinas, ela encontra um espaço de expressão mais próximo de sua experiência: “Com as filipinas, posso falar,

rir, chorar. É como se Deus estivesse mais perto, porque a gente se entende” (2019).

Os grupos informais, portanto, não substituem totalmente a Igreja institucional, mas cumprem funções específicas de escuta, cuidado e reconhecimento mútuo. Para Eudora, esses espaços foram fundamentais para atravessar o luto, reorganizar a vida cotidiana e sustentar emocionalmente a maternidade em contexto migratório. Sua espiritualidade se constrói, assim, no entrelaçamento entre fé, relações e práticas concretas de cuidado, mais do que na adesão exclusiva a estruturas institucionais.

6.2 Narrativa empírica 2 — Rosa: fé, autoridade moral e redes de ajuda mútua

Rosa chegou à Alemanha em 1983, após iniciar uma relação afetiva com um cidadão alemão que conheceu no aeroporto de Manila. Diferentemente de Eudora, sua trajetória anterior à migração é urbana e profissional: Rosa trabalhou como bancária nas Filipinas. Na Alemanha, enfrentou um processo de requalificação social e linguística, comum a muitas migrantes do Sul global.

Desde os primeiros anos de residência, Rosa passou a frequentar cursos de aprendizagem da língua alemã, que se tornaram espaços centrais de sociabilidade e troca entre mulheres migrantes. Foi a partir desses encontros — posteriormente prolongados em conversas informais após a missa e em outros momentos do cotidiano — que se constituiu um grupo de mulheres filipinas na região de Ortenau. Inicialmente informal, o grupo rapidamente adquiriu dinâmica própria, com reuniões regulares, momentos de oração, aconselhamento e apoio prático.

Rosa descreve sua atuação menos como liderança formal e mais como responsabilidade moral: “As mulheres me ligam quando têm problema. Às vezes é com o marido, às vezes com o trabalho, às vezes só solidão. A gente reza, mas também conversa muito” (Entrevista com Rosa, 2017). O grupo organiza visitas a pessoas doentes, acompanha mulheres recém-chegadas e, em algumas ocasiões, articula apoio com padres locais ou filipinos convidados para celebrações específicas.

Ao falar da Igreja institucional, Rosa não expressa rejeição, mas seletividade: “A igreja alemã ajuda, sim. Tem padres bons, abertos. Mas nem sempre entendem nossa cultura, nossa forma de viver a fé” (2017). Quando possível, o grupo participa de missas celebradas por padres filipinos em cidades maiores, especialmente em datas importantes do calendário religioso.

Para Rosa, a dimensão coletiva é central: “Se eu ficasse só em casa, com o marido, acho que ficaria deprimida. O grupo é como uma família. Podemos falar nossa língua, rir, rezar do nosso jeito” (2017). Essa fala evidencia que a pertença é simultaneamente religiosa e étnica, sem que uma dimensão se reduza à outra.

A trajetória de Rosa mostra como a espiritualidade pode assumir também uma dimensão organizacional e normativa, estruturando redes de ajuda mútua e atribuindo sentido à ação cotidiana. Sua prática não se limita à crença individual, mas envolve coordenação, mediação de conflitos e produção de vínculos duráveis. Nesse sentido, sua experiência problematiza oposições rígidas entre religiosidade institucional e práticas informais, revelando formas híbridas e negociadas de viver a fé em contexto migratório.

Sua trajetória ilustra como a agência espiritual pode ser compreendida a partir de três dimensões interligadas:

1. Subjetiva: reconstrução emocional diante das rupturas da migração, mobilizando a fé como força de resiliência;
2. Relacional: vínculos de confiança e reciprocidade entre mulheres, baseados em partilha espiritual e apoio mútuo;
3. Organizacional: formação de grupos, gestão de encontros, mobilização de recursos e estruturação de redes de cuidado.

A importância do grupo aparece com força nas palavras de Rosa: “Acho que talvez eu ficasse muito deprimida ou algo assim. A vida seria monótona, só com o marido, falando de qualquer coisa...” — confidencia, para em seguida completar: “Esse grupo é como a nossa família. [...] Sim, é importante. Podemos falar nossa língua, conversar entre nós” (Entrevista com Rosa, 2017). Sua fala evidencia como a religiosidade vivida se entrelaça ao cuidado, ao

pertencimento e à possibilidade de partilhar afetos e experiências num espaço seguro.

Essas práticas constroem uma espiritualidade situada, que articula fé e vida, pertença e autonomia, cuidado e resistência. Como propõe Constable (2009), é nas zonas ambíguas entre submissão e reinvenção que se produz a agência migrante. Ao iluminar essas zonas pela lente da espiritualidade, este artigo busca repensar o lugar da fé nas migrações, deslocando o foco dos dogmas para os vínculos e da religião institucional para a espiritualidade vivida no cotidiano. Trata-se, assim, de compreender a fé não apenas como crença, mas como prática relacional que sustenta e transforma a experiência migratória.

6.3 Narrativa empírica 3 — Sampaguita: circulação, sociabilidade e enquadramento institucional

Sampaguita chegou à Alemanha pela primeira vez no início dos anos 1990, ainda jovem, em um contexto de mobilidade marcado por deslocamentos sucessivos e redes familiares já estabelecidas. Sua irmã mais velha havia migrado nos anos 1980, após se casar com um cidadão alemão, o que abriu um primeiro canal de apoio para sua inserção no país. Sampaguita permaneceu por um período limitado, retornando posteriormente às Filipinas, onde enfrentou dificuldades financeiras. Em meados dos anos 2000, decidiu migrar novamente para a Alemanha, desta vez com o apoio mais direto da irmã: “Eu vim primeiro como *au pair* para trabalhar em uma família de advogados, depois voltei para as Filipinas. Não foi fácil financeiramente, então resolvi tentar de novo. Minha irmã já estava aqui, isso ajudou” (Entrevista com Sampaguita, 2019).

Ao contrário de Eudora e Rosa, sua trajetória migratória não é marcada por uma experiência prolongada de precariedade extrema ou isolamento social. Atualmente, Sampaguita trabalha em tempo parcial em uma pequena indústria na região do Ortenau e mantém uma circulação transnacional intensa. Ela é proprietária de um restaurante nas Filipinas, cuja gestão acompanha à distância com o apoio da mãe. Essa posição lhe confere uma relativa autonomia econômica e uma inserção migratória menos vulnerável: “Eu estou sempre um pouco aqui e um pouco lá. O restaurante está lá, minha mãe cuida do dia a dia, e eu acompanho tudo de longe” (2019).

Na Alemanha, Sampaguita participa de alguns espaços comunitários frequentados por migrantes filipinos. Entre eles, destaca-se um grupo organizado por um padre filipino fortemente vinculado à Igreja Católica institucional e a iniciativas articuladas à embaixada filipina. Os encontros ocorrem, em geral, em paróquias ou salões comunitários e combinam momentos religiosos e atividades sociais. Após a missa — celebrada em *tagalog* ou inglês —, é comum que os participantes permaneçam para almoços coletivos, churrascos, festas ou eventos comemorativos ligados a datas nacionais filipinas. A organização dessas atividades envolve o padre, algumas lideranças comunitárias e associações próximas à embaixada.

Sampaguita também frequenta, de maneira mais episódica, grupos informais organizados por mulheres filipinas em casas particulares. Sua presença nesses diferentes espaços revela uma lógica de circulação mais do que de pertencimento exclusivo. Ao falar de sua participação, ela relativiza explicitamente a centralidade da fé: “Para mim, não é tanto pela religião. Eu vou mais para encontrar as pessoas, conversar, passar o tempo. Ficar em casa sozinha é pior” (2019). A oração e a missa aparecem como parte do encontro, mas não como seu principal motor: “A gente reza, claro, mas depois come, conversa, ri. É mais isso que me faz ir” (2019).

Na narrativa de Sampaguita, a Igreja institucional surge menos como espaço de transformação subjetiva e mais como um enquadramento organizacional legítimo. O grupo ligado ao padre filipino é valorizado pela estrutura, pela regularidade e pelo reconhecimento oficial: “Com o padre é mais organizado. Tem apoio da igreja, às vezes da embaixada. Dá uma sensação de que está tudo certo, que é sério” (2019). Esse enquadramento oferece segurança simbólica e logística, facilitando a circulação social e a participação em eventos comunitários amplos.

Sua experiência evidencia, assim, um terceiro modo de relação com a espiritualidade em contexto migratório. Para Sampaguita, a religião funciona sobretudo como infraestrutura social que permite socializar, circular entre espaços e manter vínculos étnicos em um contexto marcado pela mobilidade e pela autonomia relativa. A

fé está presente como referência cultural e ritual, mas ocupa um lugar secundário frente às dimensões de convivência, lazer e pertencimento comunitário.

A trajetória de Sampaguita amplia o espectro analítico do artigo ao mostrar que a espiritualidade situada não se expressa apenas como recurso de cuidado ou de reconstrução subjetiva, mas também como dispositivo de sociabilidade e ancoragem institucional. Seu caso evidencia que a relação com os espaços religiosos pode ser mais instrumental e intermitente, sem que isso implique ausência de vínculos comunitários ou afastamento completo da moldura religiosa. Ao contrário, mesmo quando a fé não é central, a religião permanece como linguagem legítima de encontro, circulação e pertencimento no contexto migratório filipino na Alemanha.

7 Discussão analítica: espiritualidade, agência e etnicidade

As três narrativas empíricas apresentadas — Eudora, Rosa e Sampaguita — permitem compreender a agência espiritual em contexto migratório como um fenômeno plural, relacional e situado, que se manifesta de formas diferenciadas conforme trajetórias, posições sociais e modos de inserção migratória. Longe de configurar um modelo único de religiosidade, essas experiências revelam modalidades distintas, porém articuladas, de mobilização da espiritualidade na vida cotidiana.

A trajetória de Rosa ilustra de forma particularmente clara como a agência espiritual pode ser compreendida a partir de três dimensões interligadas. Em primeiro lugar, uma dimensão subjetiva, marcada pela reconstrução emocional diante das rupturas da migração, na qual a fé é mobilizada como força de resiliência. Em segundo lugar, uma dimensão relacional, sustentada por vínculos de confiança e reciprocidade entre mulheres, baseados na partilha espiritual, na escuta e no apoio mútuo. Por fim, uma dimensão organizacional, que envolve a formação de grupos, a gestão de encontros, a mobilização de recursos e a estruturação de redes de cuidado no cotidiano migrante.

No caso de Eudora, a espiritualidade aparece sobretudo como recurso de reconstrução subjetiva, mobilizado para atravessar o luto, a solidão e a precariedade material. Os grupos informais de oração assumem, para ela, uma função central de sustentação emocional e reorganização da vida cotidiana, particularmente no contexto da maternidade solo em situação migratória. A fé se manifesta menos como adesão institucional e mais como prática relacional, ancorada em gestos concretos de escuta, partilha e cuidado mútuo.

A trajetória de Sampaguita, por sua vez, amplia o espectro analítico ao evidenciar um terceiro modo de relação com a espiritualidade. Diferentemente de Eudora e Rosa, sua participação nos grupos religiosos não se estrutura prioritariamente em torno da busca de apoio espiritual ou da reconstrução subjetiva, mas da sociabilidade, da circulação entre espaços e do enquadramento institucional oferecido pela Igreja. Em seu caso, a fé ocupa um lugar secundário, enquanto a Igreja institucional — por meio de padres filipinos e iniciativas articuladas à embaixada — funciona sobretudo como infraestrutura social legítima, que permite manter vínculos étnicos, participar de eventos comunitários e sustentar uma vida migratória marcada pela mobilidade e pela autonomia relativa.

Consideradas em conjunto, essas narrativas mostram que a espiritualidade não se reduz à crença individual nem pode ser compreendida como simples substituto da institucionalidade religiosa. Ao contrário, ela se manifesta como prática relacional, capaz de articular cuidado, pertencimento, organização coletiva e, em alguns casos, sociabilidade e circulação transnacional. Trata-se, portanto, de formas de religiosidade vivida que se situam em um *continuum*, no qual a fé pode assumir centralidade variável sem desaparecer como referência simbólica e prática.

A dimensão étnica é, sem dúvida, central na constituição desses grupos, uma vez que a língua compartilhada, as referências culturais comuns e as trajetórias migratórias semelhantes favorecem a criação de vínculos de confiança. No entanto, o material empírico sugere que a etnicidade, por si só, não explica a centralidade desses espaços na vida das participantes. Em alguns casos, como

o de Sampaguita, a moldura religiosa opera sobretudo como infraestrutura de sociabilidade étnica e de circulação comunitária; em outros, como nos de Eudora e Rosa, repertórios explicitamente religiosos funcionam como gramática moral do cuidado, da agência e da reorganização subjetiva.

Essas práticas constroem o que aqui propomos chamar de espiritualidade situada, que articula fé e vida, pertença e autonomia, cuidado e resistência. Ao iluminar essas zonas pela lente da espiritualidade, este artigo busca repensar o lugar da fé nas migrações, deslocando o foco dos dogmas para os vínculos e da religião institucional para a espiritualidade vivida no cotidiano.

É a partir dessa articulação entre fé, vínculos sociais e práticas concretas que definimos a noção de espiritualização situada, entendida não como interiorização abstrata da religião, mas como um processo relacional e contextualizado de reconfiguração da prática religiosa em contextos migratórios, no qual se entrelaçam afetos, cuidado mútuo, redes de apoio e referências institucionais. Essa espiritualização situada expressa agências espirituais enraizadas e negociadas, exigindo uma leitura densa e empiricamente situada da religião em migração

Em outras palavras, o que chamamos de espiritualização situada não é uma crença privatizada, mas a refabricação social da fé como infraestrutura de cuidado e pertença em condições migratórias concretas.

Considerações finais

As trajetórias das mulheres filipinas migrantes na Alemanha revelam formas específicas e situadas de mobilização da espiritualidade diante das rupturas e desafios impostos pela migração. Longe de constituir uma simples reprodução de padrões religiosos herdados ou de se restringir a práticas devocionais individualizadas, a espiritualidade observada nos grupos informais organizados por essas mulheres emerge como um recurso ativo de cuidado, de reorganização subjetiva e de construção coletiva de pertencimento.

Neste artigo, propusemos os conceitos de agência espiritual e, de forma original, de espiritualização situada para compreender a articulação entre fé, reciprocidade e resistência em contextos migratórios. Inspirados por autoras como Ammerman, Constable, Payet e Laforgue, deslocamos o foco das estruturas eclesiais formais para as práticas cotidianas da fé, destacando suas dimensões relacionais, situadas e organizacionais. A espiritualização situada descreve formas de religiosidade que, em contextos de migração, entrelaçam cuidado mútuo, vínculos afetivos e reconfiguração subjetiva em espaços informais e híbridos, constituindo uma manifestação concreta e plural da agência espiritual.

As narrativas de Eudora, Rosa e Sampaguita ilustram a diversidade dessas experiências. Elas mostram que a espiritualidade migrante não se deixa apreender por oposições rígidas — como institucional ou informal, clerical ou leiga —, mas se constrói em zonas de mediação e negociação, nas quais práticas de cuidado, organização cotidiana e pertença religiosa se articulam de modos variados.

Do ponto de vista analítico, a incorporação da espiritualidade como dimensão legítima da vida migrante permite enriquecer os estudos sobre agência, cuidado e subjetivação em contextos de mobilidade. O material empírico evidencia, em particular, como práticas de cuidado — escuta, apoio mútuo, partilha e organização coletiva — podem constituir formas situadas de resistência, frequentemente invisibilizadas pelas análises centradas exclusivamente na institucionalidade religiosa.

Do ponto de vista institucional, os resultados sugerem também a importância de que as religiões instituídas reconheçam, valorizem e apoiem essas experiências espirituais que se desenvolvem às margens de suas estruturas formais. Longe de representarem uma fragilidade ou um afastamento da pertença religiosa, tais práticas constituem recursos comunitários e espirituais vivos, já articulados — ainda que de forma desigual — a referências pastorais e sacramentais. Seu fortalecimento passa menos por processos de enquadramento ou normalização do que pelo reconhecimento de sua autonomia relativa e de sua função central na sustentação da vida migrante.

Por fim, este artigo é um convite à escuta — escuta das palavras, dos gestos e das práticas espirituais que atravessam a vida de mulheres migrantes. Escutá-las é reconhecer formas concretas de agência espiritual que, no cotidiano, sustentam o cuidado, o pertencimento e a resistência em contextos de mobilidade global.

Referências bibliográficas

ALEMANHA. Bundesagentur für Arbeit; DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR INTERNATIONALE ZUSAMMENARBEIT (GIZ). Triple Win Programme: Fair recruitment of nurses for Germany. Disponível em: <<https://triple-win-programm.de/en/>>. Acesso em: 03.07.2025.

AMMERMAN, Nancy T. **Sacred Stories, Spiritual Tribes**: Finding Religion in Everyday Life. Oxford: Oxford University Press, 2013.

AMMERMAN, Nancy T. 2013 Paul Hanly Furfey Lecture: Finding Religion in Everyday Life. **Sociology of Religion**, v. 75, n. 2, p. 189–207, 2014. DOI: 10.1093/socrel/sru013.

BERTAUX, Daniel. **Le récit de vie**: l'enquête et ses méthodes. 3. ed. Paris: Armand Colin, 2010.

BLANES, Ruy; SARRÓ, Ramon. **The social life of spirits**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. **Science de la science et réflexivité**. Paris: Raisons d'Agir, 2001.

CHAMBERLAYNE, Prue; BORNAT, Joanna; WENGRAF, Tom (orgs.). **The Turn to Biographical Methods in Social Science**: Comparative Issues and Examples. London: Routledge, 2000.

CONSTABLE, Nicole. The Commodification of Intimacy: Marriage, Sex, and Reproductive Labor. **Annual Review of Anthropology**, v. 38, p. 49–64, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.37.081407.085133>.

DAVIE, Grace. **Religion in Britain since 1945**: believing without belonging. Oxford: Blackwell, 1994.

DEBELE, Serawit. Waiting as a site of subject formation: examining collective prayers by Ethiopian asylum seekers in Germany. **Critical African Studies**, v. 12, n. 1, p. 52–64, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1080/21681392.2019.1697311>.

DIEHL, Claudia; KOENIG, Matthias. God can Wait: Polish and Turkish new immigrants in Germany between early adaptation and religious reorganization. **International Migration**, v. 51, n. 3, p. 8–22, 2013. (Também publicado como NORFACE Migration Discussion Paper n. 2013-04). DOI: <https://doi.org/10.1111/imig.12093>.

FRESNOZA-FLOT, Asuncion. Migration, Family Arrangement, and Gender Roles: The Experiences of Filipino Women in France. **Journal of Marriage and Family**, v. 75, n. 5, p. 1310–1325, 2013.

FURSETH, Inger; REPSTAD, Pål (orgs.). **An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives**. 2. ed. London: Routledge, 2024.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575–599, 1988.

HARDILLO-WERNING, Maria Lourdes. The Filipino women migrants in Germany. In: HØGSHOLM, F. Mongaya (org.). **In De Olde Worlde: views of Filipino migrants in Europe**. Quezon City: Philippine Social Science Council, 2007, p. 270–282.

HONDAGNEU-SOTELO, Pierrette. **God's Heart Has No Borders: How Religious Activists Are Working for Immigrant Rights**. Berkeley: University of California Press, 2008.

LAUSER, Andrea. **Ein guter Mann ist harte Arbeit: eine ethnographische Studie zu philippinischen Heiratsmigrantinnen**. Bielefeld: transcript Verlag, 2006.

LEVITT, Peggy. **The transnational villagers**. Berkeley: University of California Press, 2001.

_____. **God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape**. New York: The New Press, 2007.

MARIZ, Cecília Loreto. **Coping with poverty: Pentecostals and Christian base communities in Brazil**. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

MATSUE, Regina Yoshie. “Sentir-se em casa longe de casa”: vulnerabilidade, religiosidade e apoio social entre os migrantes brasileiros no Japão. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 23, n. 11, p. 3817–3826, 2018.

MEYER, Birgit; MOORS, Annelies (orgs.). **Religion, media, and the public sphere**. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

PARREÑAS, Rhacel Salazar. **Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes**. Stanford: Stanford University Press, 2005.

PARKER GUMUCIO, Cristián. **Otra lógica en América Latina**: religión popular y modernización capitalista. México/Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1996.

PAYET, Jean-Paul; GIULIANI, Frédéric; LAFORGUE, Daniel (dirs.). **La voix des acteurs faibles**: de l'indignité à la reconnaissance. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

PLESS, Steffen; TROMP, Paul; HOUTMAN, Dick. 'Believing without Belonging' in Twenty European Countries (1981–2008): Deinstitutionalization of Christianity or Spiritualization of Religion? **Review of Religious Research**, v. 62, n. 4, p. 509–531, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13644-020-00432-z>.

SCHÜTZ, Alfred. **El problema de la realidad social**. 3. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.

SHINOZAKI, Kyoko. **Migrant Citizenship from Below**: Family, Domestic Work and Social Activism in Irregular Migration. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2015.

_____. Migrant Women's Transnational Relationships: The Tensions Between Structural Constraints and Agency. **Sociology**, v. 49, n. 1, p. 56–73, 2015.

STATISTISCHES BUNDESAMT (Destatis). **Philippinen: Statistisches Länderprofil**. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt, 28 jul. 2023. Disponível em: <<https://www.destatis.de/DE/Themen/Laender-Regionen/Internationales/Laenderprofile/philippinen.html>>. Acesso em: 03.07.2025.

TEMPLE, Bogusia; YOUNG, Aisha. Qualitative research and translation dilemmas. **Qualitative Research**, Manchester, v. 4, n. 2, p. 161–178, maio 2004. Disponível em: <<https://research.manchester.ac.uk/en/publications/qualitative-research-and-translation-dilemmas-2>>. Acesso em: 03.07.2025.

TWEED, Thomas A. **Our lady of the exile**: diasporic religion at a Cuban Catholic shrine in Miami. New York: Oxford University Press, 1997.

VERTOVEC, Steven. **Transnationalism**. London: Routledge, 2009.



DISCURSOS DE ÓDIO E MOBILIDADE HUMANA

Rumo a uma Teologia do Acolhimento

Elena Romero Enríquez

Introdução: a Mobilidade Humana como desafio pastoral contemporâneo

A mobilidade humana se tornou uma das características estruturais da globalização, capaz de redefinir não apenas os mapas demográficos, mas o próprio ritmo das sociedades. Nos últimos anos, a questão migratória ganhou grande relevância; os debates em torno desse fenômeno abordam diferentes eixos, tais como: o impacto econômico vs. o ônus social (saturação dos serviços públicos, acesso à moradia, etc.); a segurança e as fronteiras (o controle da migração irregular, intimamente ligado ao discurso anti-imigração); a integração e a cultura (políticas de inclusão, modelos de integração social, etc.); entre outros. Diante desse panorama de “preocupação”, é interessante observar alguns dados, como os apresentados pela FRONTEX¹, que indicam que as travessias irregulares nas fronteiras externas da UE diminuíram em mais de um quarto, ou seja, 26% em 2025. Esta fotografia confirma o que o relatório da OIM indicava sobre o número de

¹ É a Agência Europeia da Guarda de Fronteiras e Costeira. Os dados mencionados podem ser consultados em: <<https://www.frontex.europa.eu/>>.

pessoas que se deslocam pelo mundo: apenas 3,6% da população mundial é composta por migrantes internacionais (OIM, 2025), o que confirma que, em sua maioria, as pessoas permanecem em seus países de origem.

Mesmo assim, a visão sobre o fenômeno migratório está cada vez mais distorcida, impulsionada por diferentes interesses. Não se trata apenas de um aumento ou diminuição no número de pessoas que cruzam as fronteiras, mas devemos e podemos falar de um fenômeno complexo, que influencia a forma como as comunidades de fé, os espaços civis e as narrativas sobre o “outro” estão sendo construídos em nossas sociedades. Isso implica, portanto, uma reconfiguração dos territórios, das identidades e do sentimento de pertencimento, tanto no âmbito social quanto no religioso.

De uma perspectiva pastoral, o fenômeno da migração gera tensões em diferentes níveis: na experiência das pessoas migrantes, expostas à inevitável ruptura com suas raízes, à precariedade jurídica e laboral, à solidão e/ou à violência simbólica; nas comunidades de origem, onde a partida de seus membros é vivida como uma perda e, às vezes, como uma oportunidade; e nas comunidades de acolhida, que se veem confrontadas com a presença de outras línguas, maneiras de ver o mundo, experiências históricas e ritos diferentes. Nesses níveis, a dimensão religiosa se mistura com questões políticas, econômicas e culturais, dando origem a processos de mudança que se manifestam em novas formas de pertencimento, na hibridização de práticas e na resignificação de símbolos ou expressões religiosas (Ameigeiras, 2022).

A pastoral da mobilidade humana² é chamada a uma reorientação, na linha do Papa Francisco, para passar de uma lógica predominantemente assistencial ou administrativa para uma proposta mais integral, capaz de articular o acompanhamento humano-espiritual, a defesa de direitos, a mediação intercultural e a construção de espaços comunitários (CEE, 2024). A questão fundamental é como deixar-se evangelizar por essa realidade e

² Recomenda-se a leitura da Exortação Pastoral publicada pela Conferência Episcopal Espanhola “Comunidades acogedoras y misioneras. Identidades y marco de la pastoral con migrantes”. Disponível em: <<https://www.conferenciaepiscopal.es/presentacion-exhortacion-pastoral-comunidades-acogedoras-y-misioneras-identidad-y-marco-de-la-pastoral-con-migrantes/>> .

acolher sua mensagem de fraternidade universal, reconhecendo as próprias pessoas migrantes como um lugar teológico que permita à Igreja repensar sua missão.

1 Os Discursos de Ódio: ameaça ao encontro intercultural

1.1 Construção sociocultural do ódio contra as pessoas migrantes

Os discursos de ódio não surgem espontaneamente. Atualmente, a construção desse discurso não é acidental, mas sim uma estratégia política definida, deliberada e legitimada pelas estruturas de poder, que lhes permite não apenas justificar intervenções, mas também consolidar fanatismos (Sierra, 2017). Os discursos de ódio se articulam a partir de alguns mecanismos: psicológicos, retóricos e sociais, que estão intimamente interligados.

Seguindo Sierra (2017), concordamos que os discursos de ódio se articulam: em *primeiro* lugar, por meio do desenvolvimento de uma lógica binária — por exemplo, amigo/inimigo, nós/eles, bem/mal — que nos conduz a aderir a algum dos grupos existentes e irreconciliáveis entre si. Assim, constrói-se a figura de um “inimigo” ao qual se retira o rosto, a humanidade, para transformá-lo em uma expressão abstrata e metafísica de tudo o que há de maligno. Ao transformar esse inimigo no denominador comum de todos os males sociais, consegue-se habilmente um consenso social negativo, de tal forma que a sociedade se une não mais por um projeto comum, mas por seu ódio compartilhado em relação a esse chamado “inimigo”.

Segundo: nesse processo de construção do discurso, a “desumanização do outro” se torna um elemento-chave. Como já dissemos anteriormente, é necessário privar o outro de todas as características humanas, de modo que a sociedade não sinta nem compaixão nem empatia. A vida desse “outro” (que é o inimigo) é banalizada, transformando essa eliminação em uma medida a ser tomada, justificada sob a falsa ideia de segurança e defesa.

Terceiro: outro elemento que entra em jogo nessa articulação perigosa dos discursos de ódio está relacionado à cultura da

vitimização. Quem detém o poder apresenta-se como vítima, de modo que suas ações são justificadas em nome da libertação ou da defesa.

Quarto: a construção do discurso de ódio recorre ao que Sierra (2017) denomina “o travestismo” da linguagem, em que as palavras passam a significar o oposto de sua definição original. Assim, os conceitos de justiça, terrorismo ou paz são redefinidos para se adaptarem a interesses políticos e, ao mesmo tempo, esse travestismo adentra o campo da identidade, de tal forma que a diversidade não se apresenta como um elemento enriquecedor, mas como uma ameaça que deve ser combatida para proteger a própria identidade, a nação.

Quinto: por fim, o discurso de ódio busca a adesão emocional e não tanto a deliberação racional; assim, a emoção prevalece sobre a razão. Esse elemento se caracteriza principalmente pela anulação do consenso e pela marginalização do direito, de tal maneira que o outro não é considerado um sujeito legítimo e a violência ganha terreno.

Se aplicarmos essa questão do discurso de ódio aos migrantes, descobrimos rapidamente que:

- As pessoas migrantes se tornam o “estrangeiro inimigo”; a lógica binária do discurso de ódio, “nós contra os outros”, entra em ação, de tal forma que o migrante encarna a figura do “inimigo”. As pessoas migrantes são colocadas à margem da cena política e do ordenamento jurídico (ainda mais se não tiverem “documentos”). Colocá-los à margem do cenário social e legal permite a estigmatização e a banalização de suas vidas: *“eles vêm para nos tirar o emprego”, “eles ficam com todos os auxílios e nós, os nacionais, ficamos sem nada”*.
- As pessoas migrantes colocam em jogo “a própria identidade”; assim, a chegada de pessoas aos países de acolhimento não é entendida como um enriquecimento, mas sim como uma ameaça, como um perigo que deve ser afastado: *“os muçulmanos querem islamizar a Europa”*.
- As pessoas migrantes se tornam sempre “suspeitas”, razão

pela qual precisam provar constantemente sua inocência perante as autoridades e a sociedade: *“os migrantes são terroristas...”*

- As pessoas migrantes serão, então, desumanizadas. O discurso de ódio alimenta um sentimento de superioridade moral e cultural: *“eles são como selvagens, não têm cultura, não se integram”*.

Os discursos de ódio exercem um impacto profundo no fenômeno das migrações, transformando uma realidade humana em uma dimensão metafísica do mal, na qual o controle, a exclusão e a aniquilação simbólica se apresentam como a única via capaz de garantir a sobrevivência cultural.

Por outro lado, e tendo em vista um mundo cada vez mais globalizado e “interconectado”, tanto as redes sociais quanto a digitalização desempenham um papel importante. O discurso de ódio nos ambientes digitais tem apresentado um aumento significativo em nível global (UNESCO, 2023) e se consolida como um fenômeno persistente, que se amplifica graças aos algoritmos e à desinformação. Os principais objetivos e temas dos discursos de ódio se concentram principalmente na população migrante, em especial nas pessoas do Norte da África, nos afrodescendentes, nos muçulmanos e na comunidade LGBTQ+. O gênero é outro elemento fundamental: as mulheres (especialmente as migrantes) são as principais vítimas das mensagens de ódio, com um alto índice de violência sexual e misoginia. Além disso, outros temas recorrentes nas redes sociais ou em ambientes digitais estão relacionados ao racismo, à xenofobia, ao antissemitismo e à islamofobia. Essas notícias falsas são fruto da desinformação; elas utilizam imagens, memes e conteúdo gerado por inteligência artificial para divulgar informações falsas sobre as pessoas e os grupos visados.

Especialmente no contexto espanhol, os discursos de ódio circulam principalmente nas redes sociais como Facebook, X, Instagram, TikTok e YouTube; segundo dados do Ministério da Inclusão, esses discursos aumentaram em mais de 600 mil conteúdos, nos quais predominam a desumanização, a incitação à violência e a hostilidade contra os migrantes (OBERAXE, 2024). O relatório

indica que predominam mensagens hostis dirigidas a pessoas do Norte da África (35%), seguidas por pessoas afrodescendentes (24%), imigrantes (21%) e pessoas muçulmanas (20%). Também se destaca a hostilidade contra crianças e adolescentes desacompanhados, que representam 5% das mensagens relatadas. Indica-se também que, em várias ocasiões, episódios concretos são instrumentalizados, como a catástrofe causada pela DANA³ em Valência, mostrando como certas crises são aproveitadas para alimentar o discurso de ódio e criminalizar migrantes ou pessoas de origem estrangeira. Por outro lado, é importante ressaltar que, de todas essas mensagens, 35% foram removidas das plataformas digitais graças às denúncias e aos relatos dos usuários.

Nesse contexto, os discursos de ódio dirigidos contra as pessoas migrantes não podem ser interpretados apenas como um fenômeno comunicativo ou sociopolítico, mas também como um desafio pastoral que interpela diretamente as comunidades eclesiais. Na medida em que esses discursos contribuem para legitimar dinâmicas de exclusão, estigmatização e desumanização, a Igreja católica é chamada a refletir criticamente sobre seu papel na promoção de narrativas alternativas que reconheçam a dignidade intrínseca de toda pessoa. Nessa perspectiva, a pastoral da mobilidade humana adquire uma relevância especial como âmbito eclesial voltado para o acompanhamento, a defesa dos direitos e a construção de práticas comunitárias de acolhimento e inclusão.

O magistério recente tem reiteradamente enfatizado essa responsabilidade. Em particular, o pontificado do falecido Papa Francisco insistiu na necessidade de abordar as migrações a partir de uma ética da fraternidade e da cultura do encontro. Na encíclica *Fratelli tutti*, Francisco alerta para os riscos dos discursos que alimentam o medo e a rejeição em relação às pessoas que migram, ao mesmo tempo em que propõe uma orientação pastoral baseada nos quatro verbos: acolher, proteger, promover e integrar as pessoas migrantes e refugiadas. Nesse contexto, o combate aos

³ A DANA (Depressão Isolada em Altitudes Elevadas, em espanhol: *Depresión Aislada en Niveles Altos*), conhecida popularmente como “gota fria”, é uma massa de ar frio polar isolada da circulação geral nas camadas superiores da atmosfera. Ao colidir com o ar quente do Mediterrâneo, gera chuvas torrenciais, tempestades intensas e ventos fortes, causando graves inundações na Espanha, especialmente no outono.

discursos de ódio surge não apenas como uma questão ética ou social, mas como uma dimensão constitutiva da missão eclesial em sociedades marcadas pela diversidade e pela mobilidade humana.

1.2 Impacto na experiência religiosa e no tecido comunitário

O ódio produz um “efeito silenciador” nas pessoas que são alvo desses discursos, fazendo com que, por medo da humilhação, da agressão ou da estigmatização, elas se afastem do espaço público, social e também eclesial. Elas são colocadas em uma situação de invisibilidade, vulnerabilidade e desproteção. Isso leva à erosão da participação ativa na vida comunitária e do reconhecimento de sua dignidade e de seus direitos. Além disso, a internalização desses discursos pode distorcer o autoconceito, levar à autoculpabilização e à desafeição espiritual e, inclusive, pode levar ao abandono da crença e da prática religiosa, especialmente quando os discursos de ódio provêm de figuras de referência eclesiais ou líderes religiosos.

Por outro lado, quando as narrativas de ódio se tornam comuns nas comunidades de acolhimento, o tecido eclesial se rompe. Assim, a comunidade deixa de ser um sinal de unidade e passa a funcionar como um mecanismo de reprodução das desigualdades e divisões sociais, chegando a justificar atitudes de indiferença diante da dor e do sofrimento das pessoas migrantes e a apoiar posições políticas contrárias ao Evangelho. O clima social gerado pelos discursos de ódio dificulta a construção de projetos compartilhados.

Esse processo afeta gravemente a ação pastoral. Em primeiro lugar, a credibilidade da Igreja como lugar de acolhimento, hospitalidade e reconciliação é posta em dúvida, o que dificulta a percepção de que se trata de um espaço seguro. Em segundo lugar, isso diminui a capacidade evangelizadora da comunidade, pois é incoerente — do ponto de vista da fé — a rejeição do irmão e a falta de misericórdia, fazendo com que nosso testemunho perca sua força profética.

2 Resposta Magistral: Fundamentos para uma Teologia do Acolhimento

A resposta do magistério diante do fenômeno das migrações se configura como uma autêntica teologia do acolhimento, enraizada na Doutrina Social da Igreja e expressa por meio de diversos documentos que buscam orientar a ação pastoral diante da mobilidade humana. Desde os primeiros textos pontifícios sobre as migrações — entre os quais destacamos a conhecida Carta Magna das migrações: *Exsul Familia Nazarethana*, de Pio XII (1952), e outros documentos marco, como, por exemplo: *De Pastoralis Migratorum Cura* (1969) e *Iglesia y Movilidad Humana* (1978), ambos de Paulo VI —, tem-se desenvolvido uma reflexão coerente sobre a importância da hospitalidade, da solidariedade e da defesa da dignidade das pessoas migrantes. Essa linha foi profundamente reforçada pelo magistério do Papa Francisco, que colocou o acolhimento e a inclusão no centro da missão eclesial, e atualizada, no contexto espanhol, por meio da Exortação Pastoral “Comunidades Acolhedoras e Missionárias” da Conferência Episcopal Espanhola, que propõe uma Igreja comprometida, pastoral e estruturalmente, com a inclusão de pessoas migrantes e refugiadas.

2.1 Do Concílio Vaticano II à encíclica *Fratelli Tutti*: evolução do pensamento católico

Um ponto de inflexão na compreensão eclesial da relação entre a Igreja, o mundo e a mobilidade humana foi o Concílio Vaticano II, especialmente nos documentos *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*. Ambas as constituições definem a eclesiologia da comunhão como “*senal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano*” (LG 1), o que implica assumir uma responsabilidade concreta em contextos marcados pela fragmentação e pela rejeição do ser humano. A partir disso, pode-se afirmar que todo discurso ou prática desumanizante é contrário à identidade profunda da Igreja como povo convocado de todas as nações.

Pertencer ao Povo de Deus é uma vocação universal, conforme se afirma em LG 13: “Ao novo Povo de Deus todos os homens são chamados”. Essa afirmação pode ser traduzida em implicações concretas na teologia do acolhimento: ninguém fica de fora nem é excluído da comunidade eclesial por causa de sua origem, etnia, situação administrativa ou cultura de origem. Pelo contrário, a diversidade de línguas e povos é reconhecida como uma riqueza que antecipa o Banquete do Reino e o torna presente aqui e agora.

Após o Concílio, o Magistério tem aprofundado sua reflexão sobre a globalização e as novas formas de exclusão, entre elas, a migração. A Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Ecclesia in Europa* (2003), de João Paulo II, procura dar resposta à crise de valores identificada naquela época no velho continente. Ao longo dos seis capítulos deste documento, o papa apresenta um diagnóstico da realidade europeia daquela época, apresenta o Evangelho como fonte de esperança, bem como a importância do anúncio, da celebração e do serviço próprios do Evangelho de Jesus Cristo. O capítulo cinco é particularmente interessante para a reflexão que temos apresentado. Neste capítulo, nos parágrafos 100 a 103, o papa aborda o desafio e a oportunidade do fenômeno migratório, concentrando-se em dois elementos-chave: a hospitalidade e a integração. Segundo João Paulo II, o fenômeno das migrações se apresenta como um desafio à solidariedade; por isso, o papa polonês descreve a imigração como um desafio que põe à prova a capacidade da Europa de praticar a solidariedade e o acolhimento. A Igreja deve responder a esse desafio promovendo uma “cultura da hospitalidade”, que veja no imigrante não apenas uma pessoa necessitada, mas um sinal da vitalidade da fé e um presente para a comunidade.

Em seguida, o papa aborda a questão da *Dignidade humana e o equilíbrio social*. Ele apela às autoridades e à sociedade para que conciliem a justa preocupação com a ordem e o equilíbrio social com o *respeito absoluto pela dignidade de cada ser humano*. Ele ressalta que a Igreja deve se comprometer com a defesa dos direitos dos migrantes e de suas famílias, promovendo uma legislação que facilite sua integração social e profissional. Nesse sentido, coloca no centro da reflexão as pessoas migrantes que se encontram em

situação irregular. O documento aborda com especial sensibilidade a realidade daqueles que não possuem documentos. Afirma que, independentemente de sua situação legal (administrativa), essas pessoas possuem *direitos fundamentais inalienáveis* que devem ser respeitados, como o acesso a serviços básicos e um tratamento humano.

Reconhecendo essa situação, o Papa afirma, então, que a Igreja deve aprofundar a pastoral dos (com) migrantes e o enriquecimento eclesial, entendendo que a presença de nossos irmãos e irmãs migrantes é considerada uma riqueza para a Igreja local; assim, a pastoral deve responder a esse sinal dos tempos em duas vertentes: com os *católicos*, buscando sua plena integração nas paróquias e permitindo que contribuam com suas próprias tradições espirituais; e com aqueles que pertencem a *outras denominações cristãs ou que não são cristãos*, pois eles são uma oportunidade para o diálogo ecumênico e inter-religioso, bem como para um “diálogo de vida” que permita dar testemunho do Evangelho por meio da caridade e do acolhimento.

Esta exortação é de grande valor, pois coloca no centro da reflexão três questões de importância fundamental: o caráter essencial do acolhimento na Igreja, a defesa das pessoas que se encontram em situação administrativa irregular (e que hoje são vítimas de discursos de ódio) e a reformulação de nossas pastorais.

No entanto, poderíamos, nesta seção, aprofundar ainda mais o legado de João Paulo II sobre as migrações; poderíamos até mesmo traçar as grandes linhas que Bento XVI nos legou nessa matéria; contudo, por uma questão de extensão, isso não será possível. De qualquer forma, não queremos deixar de lado esse impulso magistral sem dedicar algumas palavras ao que a Encíclica *Fratelli tutti*, publicada pelo Papa Francisco em 2020, significou para a nossa Igreja.

Esta Encíclica apresenta a fraternidade universal e a amizade social como o quadro ético a partir do qual se deve refletir sobre a realidade migratória, insistindo que as pessoas migrantes e refugiadas não podem ser tratadas como um problema, mas como sujeitos dotados de dignidade inalienável. Nas seções dedicadas às migrações, Francisco afirma que: as pessoas têm o *direito*

de migrar, razão pela qual se deve respeitar o direito de buscar melhores condições de vida em outro lugar; ao mesmo tempo, ele destaca especialmente que as pessoas também têm o direito de *não migrar*. Para isso, é necessário criar condições de vida dignas nos países de origem.

A encíclica destaca que as migrações exigem um equilíbrio entre a proteção dos direitos da população de acolhimento e a assistência e o acolhimento a quem chega. Nesse sentido, o Papa propõe os quatro verbos que se tornaram fundamentais na pastoral da mobilidade humana: acolher, proteger, promover e integrar.

- Acolher e Proteger: O verbo “acolher” se traduz em propostas para ampliar e garantir canais regulares e seguros de entrada, corredores humanitários e procedimentos mais voltados para a defesa dos direitos, evitando que as pessoas que migram sejam empurradas para rotas irregulares e perigosas. O verbo “proteger” tem significado reforçar garantias jurídicas, proteção contra a exploração e atenção específica a menores, mulheres e vítimas de tráfico humano.
- Promover e Integrar: O verbo “promover” tem inspirado iniciativas de cooperação para o desenvolvimento, capacitação, acesso a direitos básicos e apoio à autonomia pessoal e profissional dos migrantes, com o objetivo de que a resposta não se limite à assistência imediata. O verbo “integrar”, por sua vez, tem levado a uma ênfase na inclusão escolar, comunitária e no mercado de trabalho, na reunificação familiar e em uma integração recíproca que evite tanto a assimilação forçada quanto a segregação.

Francisco também ressalta que a resposta a esse grande desafio contemporâneo não pode se limitar a medidas de emergência, mas requer uma visão de longo prazo, cooperação internacional e um conceito de “cidadania plena” que evite a exclusão e a discriminação. Por isso, a *Fratelli tutti* entende a migração não apenas como um desafio social, mas também como uma oportunidade para colocar a

pessoa humana no centro, renovar a cultura do encontro e construir comunidades mais fraternas.

2.2 Leão XIV: migrantes, missionários da esperança

No âmbito do Jubileu da Esperança celebrado em 2025, no dia 5 de outubro, o Papa Leão XIV fez coincidir a celebração da 111ª Jornada Mundial dos Migrantes e Refugiados com o Jubileu do Migrante e do Mundo Missionário, sob o lema “Migrantes, missionários da Esperança”.

A mensagem do Papa Leão XIV para esta celebração, que a Igreja vem realizando desde 1914, insere-se explicitamente no contexto de uma crise global caracterizada por conflitos armados persistentes, desigualdades socioeconômicas estruturais e o impacto crescente das mudanças climáticas. Esses fatores, como tem sido reiteradamente destacado pelo Magistério recente, geram deslocamentos forçados que interpelam não apenas os Estados, mas também a consciência ética e teológica da Igreja (FT 37). Diante desse cenário, Leão XIV propõe uma compreensão da esperança que se distancia de qualquer interpretação ingênua ou evasiva: a esperança cristã não constitui uma mera expectativa subjetiva, mas está enraizada no desígnio salvífico de Deus, voltado para a plena dignidade da pessoa humana e para a edificação de uma paz fundamentada na justiça.

Nessa perspectiva, o fenômeno migratório é interpretado como uma manifestação concreta do desejo de felicidade inscrito por Deus no coração humano. O Pontífice retoma explicitamente o ensinamento do Catecismo da Igreja Católica, segundo o qual a esperança responde ao anseio profundo de bem e plenitude que caracteriza a condição humana (CIC, n. 1718). Assim, os migrantes surgem não apenas como sujeitos vulneráveis, mas como testemunhas privilegiadas dessa virtude teologal: sua decisão de empreender caminhos incertos, frequentemente marcados por riscos extremos e pela ameaça de morte, apresenta-se como uma forma radical de confiança na possibilidade de um futuro diferente. Nessa perspectiva, a migração adquire uma dimensão teológica específica, na medida em que é um lugar onde a esperança se torna visível como prática existencial.

Um segundo eixo significativo da mensagem gira em torno da eclesiologia do povo de Deus em caminho. O Papa Leão XIV retoma a concepção clássica da Igreja como *civitas peregrina*, ressaltando que a experiência migratória lembra à comunidade cristã sua condição essencialmente itinerante (LG 48). A presença dos migrantes impede, assim, que a Igreja corra o risco de absolutizar estruturas, culturas ou certezas históricas, mantendo viva a tensão escatológica em direção à pátria definitiva. A mobilidade humana se torna, nesse sentido, um sinal profético que denuncia toda forma de “sedentarização eclesial” incompatível com a natureza missionária da Igreja.

Uma das contribuições teologicamente mais inovadoras da mensagem é a formulação explícita da *missio migrantium*. Na continuidade do ensinamento de Paulo VI e de São João Paulo II sobre o caráter missionário de todo o povo de Deus (*Evangelii nuntiandi*, 14; *Redemptoris missio*, 71), Leão XIV afirma que os migrantes — especialmente aqueles que professam a fé cristã — não são meros destinatários da ação pastoral, mas autênticos agentes de evangelização. Seu testemunho de vida revitaliza aquelas comunidades eclesiais que, em contextos de secularização avançada, correm o risco de cansaço espiritual ou de retraimento identitário. Além disso, o cotidiano dos migrantes se torna um espaço privilegiado para o diálogo inter-religioso, onde o encontro ocorre não tanto no plano doutrinário, mas na prática compartilhada de valores fundamentais como a solidariedade, o cuidado mútuo e a abertura ao transcendente.

Essa releitura teológica da migração implica, conseqüentemente, um sério desafio às comunidades de acolhimento. O papa exorta pela *superação das narrativas de medo e exclusão*, convidando a reconhecer no migrante uma verdadeira bênção de Deus para a vida eclesial e social. A hospitalidade cristã surge aqui como uma categoria teológica central, em consonância com a tradição bíblica e patrística (Hb 13,2), e como uma forma concreta de abertura à graça. Reconhecer plenamente a dignidade dos migrantes significa não apenas prestar assistência, mas também possibilitar sua participação ativa na vida comunitária e na missão da Igreja, valorizando seus dons culturais e espirituais (EG 210).

Por fim, a mensagem da Jornada se encerra com uma clara orientação escatológica, confiando os migrantes e aqueles que os acompanham à intercessão da Virgem Maria, figura paradigmática da Igreja peregrina. Essa perspectiva final situa a questão migratória no contexto mais amplo do caminho da humanidade rumo ao Reino de Deus, entendido como a pátria definitiva para a qual todos são chamados (GS 1). O compromisso cristão com os migrantes se apresenta, assim, não apenas como uma exigência ética ou pastoral, mas como uma antecipação histórica do Reino, que a Igreja é chamada a prefigurar já em meio às realidades fragmentadas do mundo contemporâneo.

2.3 O chamado dos Bispos espanhóis: sermos comunidades acolhedoras e missionárias

A Exortação Pastoral da Conferência Episcopal Espanhola, publicada em 2024, propõe uma profunda renovação na abordagem eclesial das migrações, convidando a passar de uma “*pastoral para os migrantes*” para uma *pastoral junto das pessoas migradas*, entendendo a mobilidade humana não como uma questão marginal, mas como um eixo constitutivo da vida eclesial contemporânea. Essa mudança de perspectiva implica reconhecer a diversidade cultural como um dom que enriquece a experiência da catolicidade e fortalece a fraternidade, integrando a pastoral da mobilidade humana de forma transversal e sinodal na pastoral de conjunto das dioceses, de modo que ela permeie a liturgia, a catequese, a pastoral familiar e a ação social.

Inspirada no magistério do Papa Francisco, essa pastoral se articula em torno dos quatro verbos — acolher, proteger, promover e integrar —, voltados para uma promoção humana integral que atenda tanto às dimensões sociais quanto às espirituais das pessoas migradas, e se fundamenta em um quadro ético de direitos e deveres que reconhece o direito de não ser forçado a migrar e, quando isso for necessário, de fazê-lo de forma segura e digna, avançando em direção a uma concepção de cidadania mundial na qual a dignidade humana prevalece sobre as fronteiras políticas.

A partir de uma leitura da realidade inspirada na fé, a migração é entendida como um sinal dos tempos e como um elemento-chave

para o futuro da Igreja e da sociedade, reconhecendo nos migrantes uma voz profética que questiona o individualismo e as dinâmicas econômicas excludentes, ao mesmo tempo em que promove uma cultura firme da vida que denuncia a morte nas fronteiras e a exploração das máfias.

Em consonância com essa visão, a exortação propõe transformar paróquias e comunidades em espaços verdadeiramente acolhedores e missionários por meio da participação ativa e corresponsável das pessoas migradas nos órgãos de decisão, da promoção de uma hospitalidade de portas abertas que rejeite tanto a exclusão quanto a assimilação, da formação sistemática contra preconceitos xenófobos e aporófobos, da criação de Mesas de Hospitalidade para o trabalho em rede entre delegações e entidades eclesiais, do incentivo a narrativas verdadeiras e positivas sobre a migração, do desenvolvimento de projetos solidários interdiocesanos e do fortalecimento do diálogo ecumênico e inter-religioso como caminho de convivência, paz e bem comum.

3 Caminhos de Esperança: Práxis Pastoral para o Acolhimento Intercultural

Pedagogia do encontro e competência intercultural

Se os discursos de ódio se baseiam em preconceitos, medo e desconhecimento dos outros, o primeiro caminho para a esperança é desenvolver uma verdadeira pedagogia do encontro. Essa pedagogia se baseia numa convicção fundamental: o outro deixa de ser visto como uma ameaça quando se lhe dá um nome, um rosto e se conhece sua história; ou seja, quando se criam espaços para a escuta e para o encontro, abrindo caminho para o reconhecimento da dignidade de cada pessoa.

Essa abordagem pedagógica se traduz na criação de espaços seguros onde tanto as pessoas migrantes quanto as pessoas da sociedade de acolhimento possam se encontrar em pé de igualdade, onde possam compartilhar histórias de vida, expressar seus receios e construir projetos comuns. O objetivo é derrubar estereótipos e preconceitos, gerando confiança. Esses espaços exigem acompanhamento, tempo e paciência.

Outro componente fundamental é a formação intercultural; para isso, é necessário o desenvolvimento de competências interculturais. As competências interculturais⁴ podem ser definidas como um conjunto integrado de conhecimentos, atitudes e habilidades que possibilitam uma interação eficaz, respeitosa e contextualizada com pessoas e grupos pertencentes a contextos culturais diversos. Seu alcance vai além da simples acumulação de informações sobre outras culturas, na medida em que incorpora uma abordagem relacional e ética voltada para o reconhecimento da alteridade, o diálogo intercultural e a construção de relações sociais baseadas no respeito mútuo. Nesse sentido, constituem uma competência fundamental para a convivência em sociedades plurais e cada vez mais interdependentes.

De uma perspectiva teórica e formativa, a competência intercultural pressupõe autoconsciência cultural, entendida como a capacidade de examinar criticamente os próprios referenciais, valores, pressupostos e preconceitos interpretativos. Essa dimensão reflexiva é decisiva, pois permite identificar a influência que a própria cultura exerce sobre a percepção, a comunicação e a tomada de decisões. Além disso, promove uma atitude de abertura, flexibilidade e disposição para aprender diante de sistemas simbólicos, práticas sociais e modos de vida distintos.

Soma-se a isso uma dimensão processual relacionada às habilidades de interação. Entre elas, destacam-se a escuta ativa, a observação atenta, a interpretação contextual, a adaptação comunicativa e o manejo construtivo da ambiguidade. Essas habilidades permitem reduzir mal-entendidos, prevenir conflitos decorrentes de interpretações etnocêntricas e promover formas de relacionamento mais simétricas e cooperativas. Por isso, a competência intercultural não tem apenas um valor comunicativo, mas também um alcance social e pedagógico de primeira ordem.

Em termos de formação, o desenvolvimento dessa competência requer processos sistemáticos de reflexão, análise crítica da diversidade e experiências de contato significativo

⁴ Recomenda-se a leitura do estudo “Competencias Interculturales, Una propuesta emancipadora” de María José Aguilar e Daniel Buraschi. Disponível em: <https://quadernsanimacio.net/biblioteca/index_htm_files/Competencias_interculturales_Una_propuesta_emancip.pdf>.

com realidades culturais diversas. Seu objetivo não se limita à aprendizagem de códigos culturais específicos, mas visa à formação de sujeitos capazes de se relacionar de maneira ética, competente e responsável em contextos interculturais. Dessa forma, a educação intercultural surge como um domínio essencial para a construção de comunidades mais inclusivas, abertas ao diálogo e socialmente justas, além de fraternas.

3.2 Construção de narrativas alternativas e redes de solidariedade

Os discursos de ódio vão se dissipando à medida que se constroem narrativas alternativas⁵ capazes de oferecer uma compreensão mais verdadeira e humanizante da realidade. Essas narrativas, no âmbito da migração, deveriam destacar a complexidade das trajetórias migratórias, as contribuições que elas trazem para a sociedade que as acolhe e as injustiças estruturais que levam muitas pessoas a serem obrigadas a se deslocar ou migrar.

A pastoral pode desempenhar um papel importante nessa tarefa, promovendo relatos que deem voz à vida das pessoas migrantes, criando espaços para a narrativa comunitária, publicando suas histórias pessoais e realizando projetos artístico-culturais. Ao mesmo tempo, é fundamental criar redes de solidariedade que vão além de esforços isolados. A experiência mostra que os discursos de ódio perdem força quando se deparam com alianças entre organizações eclesiais, entidades sociais, movimentos de defesa dos direitos humanos, instituições de ensino e atores políticos comprometidos com a dignidade humana. Essas redes podem atuar em diferentes níveis: local (em paróquias, bairros, municípios), nacional e internacional, aproveitando as oportunidades oferecidas pelas tecnologias da comunicação para coordenar campanhas de sensibilização, denunciar violações de direitos e divulgar boas práticas de acolhimento. Assim, a pastoral migratória contribui não

⁵ Recomenda-se a leitura do estudo publicado pela Fundación PorCausa “Narrativas del Amor”, sobre a importância e o impacto da criação de novas narrativas no contexto das migrações. Disponível em: <<https://porcausa.org/somos-lo-que-hacemos/narrativas-del-amor/>>.

apenas para a assistência direta, mas também para a transformação das percepções sociais que alimentam o ódio.

3.3. A cultura do cuidado como resposta integral

Diante da cultura do descarte, que alimenta os discursos de ódio, o Papa Francisco propôs a cultura do cuidado como horizonte ético e espiritual. Essa abordagem surge da consciência da profunda interdependência entre todos os seres humanos e do reconhecimento de que o bem-estar individual está intrinsecamente ligado ao dos outros, com especial atenção aos mais vulneráveis.

Quando aplicada à mobilidade humana, a cultura do cuidado implica colocar as pessoas migrantes no centro das preocupações pastorais, políticas e sociais. Não se trata de considerá-las meros receptores passivos de assistência, mas sim como pessoas com plenos direitos e capazes de protagonismo. Isso implica a implementação de ações concretas para um acompanhamento integral, tais como o acolhimento inicial, o apoio jurídico, o acesso à moradia e ao emprego digno, a assistência psicossocial, a criação de espaços para a participação comunitária e o discernimento vocacional.

No âmbito pastoral, essa cultura do cuidado se traduz em comunidades onde ninguém fica sozinho. Por trás de cada gesto visível de acolhimento, há uma rede sólida e organizada de pessoas e recursos que sustentam processos longos, muitas vezes frágeis e dolorosos. A experiência das organizações eclesiais dedicadas ao trabalho social e caritativo demonstra que somente uma comunidade coesa — com voluntários bem-preparados, equipes interdisciplinares e em coordenação com outros serviços e entidades públicas e privadas — pode combater o abandono e a solidão que muitos migrantes enfrentam. A dimensão política dessa cultura também é fundamental. Ela exorta a Igreja a levantar a voz quando as políticas migratórias violam direitos fundamentais, promovem a criminalização da solidariedade ou legitimam práticas que colocam em risco a vida das pessoas em trânsito. A promoção de corredores humanitários, o apoio a vias seguras e legais para a migração, bem como a denúncia de abusos em centros de detenção ou nas fronteiras, fazem parte dessa missão.

Por fim, a cultura do cuidado exige uma transformação espiritual. Não basta alterar leis ou programas; é imprescindível ouvir o clamor e as esperanças expressadas pelas pessoas migrantes, reconhecer nelas o rosto de Cristo e permitir que transformem nossa percepção sobre temas como segurança, propriedade, identidade e pertencimento. Só assim a teologia do acolhimento se concretiza em comunidades que não apenas cuidam e compartilham, mas também se deixam cuidar.

4 Conclusões: rumo a uma Igreja Migrante com os migrantes

A análise apresentada ao longo desta reflexão visa destacar que os discursos de ódio dirigidos à população migrante representam um dos desafios mais preocupantes para a pastoral da mobilidade humana e, de maneira geral, para a credibilidade evangélica da Igreja no contexto contemporâneo. Essas narrativas de ódio, ao retratarem o “outro” como uma ameaça, impedem as possibilidades de encontro intercultural, deterioram o tecido comunitário e afetam profundamente a vivência religiosa daqueles que se movem pelo mundo.

Diante desse desafio, o Magistério da Igreja oferece uma perspectiva sólida para estruturar uma teologia baseada no acolhimento. Desde o Concílio Vaticano II, que entende a Igreja como um sacramento de unidade e reconhece a vocação universal de fazer parte do povo de Deus, até a encíclica *Fratelli tutti*, que condena os nacionalismos excludentes e defende uma fraternidade aberta a todos, traça-se uma linha de continuidade que nos exorta a repensar a pastoral migratória com um enfoque de comunhão, justiça e cuidado.

Em diálogo com a tradição social iniciada por Leão XIII, o pontificado do Papa Francisco oferece chaves concretas para essa transformação: o foco nas periferias, a denúncia profética da cultura do descarte, a defesa de uma “política melhor” voltada para o bem comum e os quatro verbos — acolher, proteger, promover e integrar — que servem como eixo orientador para a ação eclesial diante da mobilidade humana. Por sua vez, Leão XIV deu continuidade

a essas ideias e denunciou, em diversas ocasiões, os ataques e as perseguições contra as pessoas migrantes, especialmente promovidos pelo governo de D. J. Trump. Da mesma forma, na mensagem da Jornada do Migrante e do Refugiado de 2025, ele apresentou uma sólida reflexão teológica sobre as migrações em relação à esperança.

Tudo isso exige uma profunda transformação, tanto pastoral quanto estrutural. Não se trata simplesmente de acrescentar uma nova pastoral dedicada às migrações entre tantas outras, mas sim de permitir que a realidade da mobilidade humana redefina a autocompreensão da Igreja como povo de Deus em caminho. Uma Igreja que reconheça sua própria natureza “migrante”, sempre em êxodo rumo ao Reino, estará mais bem preparada para se solidarizar com aqueles que cruzam fronteiras geopolíticas e simbólicas.

Por fim, o combate ao discurso de ódio não pode se resumir a atitudes politicamente corretas ou a uma gestão mecânica da diversidade. É uma questão de fidelidade ao Evangelho: acima de tudo, acreditar que cada pessoa migrante é um irmão ou uma irmã com uma história sagrada que, em meio à sua vulnerabilidade e coragem, continua sendo um canal pelo qual Deus fala à Igreja e ao mundo. Somente as comunidades que se deixam interpelar por essa verdade poderão se tornar um símbolo autêntico daquela fraternidade sem limites que o Evangelho proclama e que uma teologia baseada no acolhimento é chamada a construir e acompanhar na perspectiva da mobilidade humana.

Referências bibliográficas

AGUILAR, Maria José; BURASCHI, Daniel. **Competencias Interculturales**. Una propuesta emancipadora. Ediciones Universidad Castilla la Mancha, 2023. Disponível em: <https://quadernsanimacio.net/biblioteca/index_htm_files/Competencias_interculturales_Una_propuesta_emancip.pdf>.

AMEIGEIAS, Aldo. **Religión, migración e interculturalidad**. Perspectivas desde el Gran Buenos Aires. Ediciones UNGS, 2022.

CECCHINI MURÚA, Bianca; MARTÍN VARELA, Milagros. Los discursos de odio como estrategia de las nuevas derechas: una aproximación a los límites de la libertad de expresión en el entorno digital. **Dixit**, v. 38, e4023. Epub 01 de dezembro de 2024. DOI: <https://doi.org/10.22235/d.v38.4023>.

CEE. Exhortación Pastoral Comunidades acogedoras y misioneras. Identidad y marco de la pastoral con migrantes. 2024. Disponible em: <<https://www.conferenciaepiscopal.es/wp-content/uploads/2024/05/Exhortacion-pastoral-Comunidades-acogedoras-y-misioneras-Identidad-y-marco-de-la-pastoral-con-migrantes.pdf>>.

Concilio Vaticano II. **Documentos completos**. Disponible em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.ht>.

FINOTELLI, Claudia; RINKEN, Sebastian. La realidad migratoria española y su gestión: hechos y percepciones. **Estudios sobre la Economía Española**, FEDEA, n. 5, 2025.

Francisco. Exhortación Apostólica **Evangelii Gaudium**. 2013. Disponible em: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>.

Francisco. Carta Encíclica **Fratelli tutti**. Sobre la fraternidad y amistad social. 2020. Disponible em: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>.

FRONTEX. **Datos sobre irregularidad**. Disponible em: <<https://www.frontex.europa.eu>>.

João Paulo II. Exhortación Apostólica Postsinodal **Ecclesia in Europa**. 2003. Disponible em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html>.

Leão XIV. **Mensaje de la 111ª Jornada del Migrante y del Refugiado. Migrantes, misioneros de esperanza**. 2025. Disponible em: <<https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/messages/migration/documents/20250725-world-migrants-day-2025.html>>.

OBERAXE. **Informe de monitorización del discurso de odio en redes sociales** 2024. 2025. Disponible em: <https://www.inclusion.gob.es/documents/6602794/7031492/Monitorizacion-discurso-del-odio_2024_def+acc.pdf/312a720a-2fbd-5247-0fd0-3bd3a2fc8ed4?t=1758535468956>.

OIM. **Informe sobre las migraciones en el mundo** 2025. Disponible em: <<https://worldmigrationreport.iom.int/es>> .

Paulo VI. **Pastoralis Migratorum Cura**. 1969. Disponible em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690815_pastoralis-migratorum-cura.html> .

Paulo VI. **Evangelii nuntiandi**. 1975. Disponible em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html> .

Pio XII. Exhortación Apostólica **Exsul Familia Nazarethana**. 1952. Disponible em: <https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19520801_exsul-familia.html> .

SIERRA, Ángela. Los discursos del odio. **Cuadernos del Ateneo**, n. 24, p. 5–17, 2017. Disponible em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2604988>> .

UNESCO. **Discursos de ódio**. 2023. Disponible em: <<https://www.unesco.org/es/countering-hate-speech>> .

PERFIL DE AUTORAS E AUTORES

Alexandre de Jesus dos Prazeres: Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe – UFS, mestre em Ciências da Religião e bacharel em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, licenciado em Sociologia pelo Centro Universitário Internacional – UNINTER. Atualmente é bolsista pelo Programa Institucional de Pós-Doutorado – PIPD/CAPES e o Programa de Pós-graduação em Sociologia – PPGS/UFS, e professor no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião – PPGCR/UFS.

Davi de Carvalho Malheiros: Doutor em Sociologia pela Universidade de Estrasburgo (França) e pesquisador associado ao Laboratoire Interdisciplinaire en Études Culturelles (LINCS) (CNRS, Universidade de Estrasburgo). Desenvolve pesquisas nas áreas de migrações internacionais, trabalho, cuidado, gênero e desigualdades sociais, com enfoque nas trajetórias de mulheres filipinas na Europa. Seus trabalhos abordam as relações entre mobilidade, reprodução social, envelhecimento e solidariedades transnacionais, privilegiando métodos qualitativos e etnográficos. É autor de artigos publicados em periódicos nacionais e internacionais e participa de projetos e redes de pesquisa sobre migrações e cuidado.

Elena Romero Enríquez: professora de Educação Infantil na Universidade de Granada. Concluiu o curso de graduação em Ciências Religiosas pela Universidade Vicente Ferré, de Valência. Cursou o mestrado em Direção e Gestão de Instituições Educacionais na Universidade de Deusto. Concluiu a pós-graduação em Medição e Gestão do Impacto Social na Universidade de Comillas. Possui mais de 15 anos de experiência como professora nas etapas da educação infantil, ensino fundamental, ensino médio e ensino médio superior, principalmente como orientadora e professora de Religião. Além disso, integrou equipes de direção e de pastoral, tendo atuado como coordenadora dessa área. Impulsionou projetos de Pastoral Juvenil. Atualmente, trabalha na Fundação Edelvives como consultora

pedagógico-pastoral na área de Gestão Educacional Institucional. Junto da equipe de consultoria, acompanha instituições no desenvolvimento de planos estratégicos e de formação.

Génesis Sandoval Mondaca: Socióloga pela Universidade do Chile, mestre em Métodos de Pesquisa Social e diplomada em Ética da Pesquisa. Atualmente, coordena o Comitê Ético Científico em Ciências Sociais, Artes e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Chile. Possui experiência em pesquisa social, avaliação ética de projetos e gestão de iniciativas sociais. Participou de projetos do FONDECYT e desenvolveu pesquisas sobre religião, migração e integração social, com publicações científicas e participação em congressos nacionais e internacionais.

Jennifer Victoria Gómez Torres: Doutora em Migrações Internacionais e Cooperação para o Desenvolvimento pela Universidade Comillas. Possui mestrado em Serviço Social pela Catholic University of Applied Sciences, na Alemanha. Mestrado em Formação de Professores, com especialização em Filosofia, pela Universidade Pontifícia Comillas. Teóloga pela Pontifícia Universidade Javeriana. Participou de diversas pesquisas sobre migrações, acolhimento e exclusão social. Faz parte da Equipe de Inclusão da Cáritas Espanhola. Professora do Mestrado em Doutrina Social da Igreja da Fundação Paulo VI – Universidade de Salamanca e também professora do Instituto de Teologia Pastoral de Madri. Pesquisadora colaboradora da Cátedra José María Martín Patino de Cultura do Encontro da Universidade Comillas.

Juan Esteban Santamaria Rodriguez: Professor. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Javeriana (Colombia).

Luiz Alexandre Solano Rossi: Biblista leigo, professor no Mestrado e Doutorado em Teologia da PUCPR. Mestre em teologia pelo ISEDET (Buenos Aires), Doutor em Ciências da Religião (UMESP), pós-doutor em História Antiga (UNICAMP) e pós-doutor em Teologia (Fuller Theological Seminary). Possui mais de 120 livros publicados no Brasil e no exterior. Email: luizalexandrerossi@yahoo.com.br

Roberto Marinucci: Mestre em Missiologia. Vice-diretor do CSEM e editor-chefe da Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana (REMHU).

Rodolfo José Lourenço: Licenciatura Plena em Letras (Português, Inglês e respectivas literaturas), UNISA, 2010. Bacharel em Teologia, PUC Minas, 2015. Especialização em Revisão de Textos, PUC Minas, 2017. Mestrado (2018) e Doutorado (2023) em Teologia Bíblica pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor de exegese e de teologia bíblicas no curso de Teologia IFTDJ e do quadro permanente do PPG Profissional

em Teologia Prática, ambos na PUC Minas. Atualmente, desenvolve pesquisas na área de livros proféticos, históricos e sapienciais, evangelhos sinóticos e formação das juventudes no Brasil.

Victor Hugo de Oliveira Marques: Reverendo da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, oblato da Ordem de São Bento Episcopal Anglicana e Doutor em Desenvolvimento Local (UCDB). É Coordenador e docente do Bacharelado em Filosofia, Teologia e Direito da UCDB. Pesquisador do LABEC e Membro da Associação Brasileira de Filosofia da Religião e da Fellowship of Anglican Scholars of Theology.



CSEM

**Centro Scalabriniano
de Estudos Migratórios**

 @csembrasil

 @csembrasil

 CSEM



**Conferência Latinoamericana
de Religiosos**

 @clar_vc

 CLAR

 CLAR