Wallace Gois
Organizador

EDUCAÇÃO TEOLÓGICA para um MUNDO MIGRANTE

Wallace Gois
Organizador

Educação Teológica para um Mundo Migrante

São Paulo, 2023

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

Educación teológica para um mundo migrante [livro eletrônico] / organização Wallace Gois. -- 1. ed. -- Porto Alegre, RS: Editora e Livraria Inclusividade: Theological Education in the Anglican Communion (TEAC), 2023.
PDF

Vários autores.
Vários colaboradores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-85164-12-2

1. Cristianismo - América Latina 2. Educação cristã 3. Evangelização 4. Emigração e imigração - Aspectos religiosos - Cristianismo 5. Migrantes - Aspectos sociais 6. Missão cristã 7. Teologia cristã I. Gois, Wallace.

23-182036 CDD-230

Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia cristã 230

Aline Graziele Benites - Bibliotecária - CRB-1/3129

Educação Teológica para um Mundo Migrante

Wallace Góis
Organizador

Theological Education in the Anglican Communion (TEAC)
Anglican Communion Office, Saint Andrew's House, 16 Tavistock Crescent, London W11 1AP
in partnership with
The Global Partnerships Office, The Episcopal Church, 815 Second Avenue, New York NY 10017

Educação Teológica para um Mundo Migrante
1ª edição
Outubro de 2023
Educação Teológica na Comunhão Anglicana – TEAC
Copyright © Conselho Consultivo Anglicano 2023

Esta publicação pode ser baixada, copiada, utilizada e distribuída na íntegra gratuitamente; mas nenhuma exploração comercial, incluindo venda ou contratação cobrada é permitida. O uso de extratos para fins educacionais é permitido gratuitamente, desde que os créditos a seguir sejam mencionados na íntegra (incluindo a URL): "'Educação Teológica para um Mundo Migrante'" é copyright © do Conselho Consultivo Anglicano 2023 e é usado com permissão. www.anglicancommunion.org/teac."

HYMNS Ancient & Modern 1861/153
Bookselling | Publishing | Distribution | Grants | Events

Conselho Consultivo Anglicano
Saint Andrew's House
16 Tavistock Crescent
London W11 1AP United Kingdom

Sumário

Prefácio | *Stephen Spencer* 9

Chamado da Guatemala para realocar a educação teológica 13

Autores e Autoras 19

Apresentação | *Glenda McQueen* 23

1. "E a Palavra se fez migrante": lugares e potenciais da Educação Teológica no Brasil das migrações
Wallace de Góis Silva, Brasil 29

2. Migração e desaparecimento forçado no México: um inescapável ecumenismo de base e epistemologias do Sul
E. Arturo Carrasco Gómez, México 53

3. Encontrar fronteiras, achar abrigos: o papel da Educação Teológica em um contexto de mobilidade global
David Ulloa Chavez, USA 63

4. Falando de Deus no exílio: rumo à uma educação teológica migrante
Elisabeth M. Cook, Costa Rica 79

5. O Deus forasteiro: uma interpelação da realidade migratória à formação teológca
Loida Sardiñas Iglesias, Colombia 91

6. Necropolíticas e migração: ler a vida e a Bíblia para uma educação teológica hospitaleira
Mario Antonio Luna Rivas, El Salvador 111

7. A fronteira: entre a Missão e a Educação Teológica
Asdrubal Toledo Izquierdo, Uruguai 133

8. Mulheres migrantes: de Rute ao momento presente, um chamado a enfrentar a realidade
María Gabriela Merayo, Argentina 143

9. Ser gente é estar em movimento: educação teológica, missão cristã e a nossa natureza nômade
M. A. Neli Miranda, Guatemala 153

10. Da hostilidade à hospitalidade: enxergar a migração para além da fronteira
Victor Hugo de Oliveira Marques, Brasil 163

Prefácio

A crise climática tem forçado populações de todo o mundo a juntarem o que podem e migrarem para outras regiões, países e continentes. Isto fica mais do que evidente se prestarmos atenção ao nosso redor. À medida que as mudanças climáticas se intensificam, aumenta também a pressão sobre as pessoas para se deslocarem. Precisamos, como comunidade humana, mudar nossa visão de mundo, deixar de acreditar que a vida é essencialmente fixa e estável, para entender que o estar em movimento e a mudança são parte integrante de nossas vidas.

A educação teológica, seja em seminários, universidades, cursos de curta duração nas igrejas ou mesmo no próprio estudo pessoal, deve objetivar uma aprendizagem e um ensino que respondam aos desafios e os potenciais que emergem da migração em massa. A ideia de deixar a vida comum e se isolar em busca de estabilidade, longe da realidade, está totalmente desconexa do mundo em que vivemos hoje, e isso em nada ajudará as igrejas a responderem à crise atual. Até porque a Igreja não é alheia à migração, pelo contrário. O povo de Israel começou sua vida como arameus errantes e

o próprio Cristo se faz migrante quando, ainda bebê, foi levado por Maria e José para o Egito. Mesmo seu ministério de ensinar e formar discípulos aconteceu na estrada, enquanto viajava da Galileia para Jerusalém. Esses discípulos se tornaram, então, apóstolos que partiram pelo mundo a estabelecer igrejas em diversas localidades.

Este livro é uma contribuição inspiradora, que chega em boa hora para discutirmos e refletirmos sobre a atual oferta de educação teológica em face de todos esses aspectos. Partindo do contexto latino-americano, no qual a migração é um fator importante na vida das igrejas e comunidades, esta obra é, para a igreja em geral, um rico recurso de discernimento, conhecimento e sabedoria para enfrentar os desafios de forma informada e construtiva. Devemos nossos agradecimentos a todas as pessoas que colaboraram e, especialmente, ao professor Wallace de Góis Silva por organizar a escrita, a edição e a tradução dos preciosos artigos que compõem este volume, um presente para toda a igreja em sua jornada por este mundo migrante.

Rev. Con. Dr. ***Stephen Spencer***

Assessor para a Educação Teológica na Comunhão Anglicana

Londres, Reino Unido

Chamado da Guatemala para realocar a educação teológica

Dez educadoras e educadores em teologia, das igrejas anglicanas na América Central e do Sul se reuniram na Cidade da Guatemala de 26 a 29 de maio de 2022 para uma consulta fundamental sobre como as igrejas, seus seminários e programas de treinamento podem responder à crise migratória. O Escritório de Relações Globais para a América Latina (TEC) e um representante dos Ministérios Latinos (TEC) também ofereceram sua contribuição para a discussão. Organizada pela TEAC, a consulta produziu este Chamado para suscitar mais discussão e implementação. O grupo na Guatemala foi acompanhado online por cerca de 50 outros participantes para parte da consulta.

Introdução

As muitas crises de nosso tempo têm como uma de suas consequências a migração em massa de povos em todas as regiões do mundo, chegando agora à marca de 280 milhões de pessoas em movimento. Destas, 100 milhões são refugiadas. É a primeira vez na história que esse número é tão elevado. Além disso, muitos migrantes enfrentam grandes impasses decorrentes da exploração, xenofobia e racismo. Para usar uma região como exemplo, na América Latina, que tem cerca de 20% do número total de migrantes, essas violações levaram a mais de 100.000 desaparecimentos no México e na América Central nos últimos anos. Muitas dessas pessoas buscavam uma vida melhor do outro lado da fronteira.

A educação teológica tradicionalmente tem sido associada a seminários isolados do mundo, onde candidatos/as ao ministério religioso e outros estudam em relativa reclusão. Eles deixam suas casas e igrejas e passam a fazer parte de comunidades distintas de suas realidades, frequentemente herméticas, e acabam aprendendo a pensar como elas. Agora, porém, ouvimos um forte

clamor para movermos a educação teológica da sacada e colocá-la na estrada, para usar a analogia de John Mackay. Há que se transferir sua localização de um ponto isolado para lugares onde a educação e a formação possam, de fato, encarar a realidade das crises que enfrentamos.

O presente Chamado vem somar sua voz às outras vozes que clamam. Ele nasce de uma consulta a educadores/as teológicos das igrejas anglicanas e escolas superiores de toda a América Central e do Sul, reunidos na Cidade da Guatemala, em maio de 2022. Um encontro de discernimento sobre como as igrejas, seus seminários e programas de treinamento podem responder à crise migratória. Organizada pelo **TEAC** (Educação Teológica da Comunhão Anglicana), a consulta foi acompanhada online por cerca de 50 outros/as participantes de um webinar, com oradores da Colômbia, Argentina, Brasil, México, El Salvador, Panamá, EUA e Costa Rica. Não apenas escutaram sobre as realidades da migração na atualidade, mas buscaram na exegese da Bíblia e na história da Igreja recursos para analisar o que está acontecendo, julgar e refletir sobre os fatos, propor caminhos para o futuro dos programas de educação teológica.

Ponto de Partida

A migração é parte determinante da Bíblia, desde a jornada que Abraão faz saindo de Ur, passando pelo Êxodo do povo hebreu e pelo episódio formativo do Exílio e a restauração. Podemos dizer que a Bíblia foi escrita por migrantes e para migrantes. A migração é, assim, o integral da missão de Deus, encarnada por seu povo, de Abraão até Jesus e o nascimento e expansão da igreja. Mais do que isso, a atividade missionária é a mãe da teologia, como vimos em Paulo, cujas cartas nasceram de sua jornada missionária pelo mundo antigo. Escritos subsequentes das comunidades cristãs antigas surgiram dos desafios e das oportunidades de crescimento da igreja em todas as regiões do Império Romano e além. Somente com a criação das universidades, na Idade Média, a teologia

adquiriu um caráter mais estável e sedentário, embora mesmo aqui seus episódios mais criativos tenham sido em geral ligados ao encontro dinâmico de diferentes tradições culturais e históricas, como a redescoberta dos escritos de Aristóteles, traduzidos para o árabe no mundo muçulmano, possibilitando a grande síntese de Tomás de Aquino com a teologia de Santo Agostinho.

Mais recentemente, muitos dos mais criativos e influentes desenvolvimentos da teologia surgiram da vida missionária das igrejas. Para as pessoas anglicanas, o emergir da teologia evangélica pode ser traçado desde as jornadas de pregação de John Wesley e George Whitefield no início do século 18, na Grã-Bretanha e América, para as pessoas que migravam das áreas rurais para os centros industriais ou para além das fronteiras dos condados.

Também a trajetória da teologia anglo-católica se desenha do encontro do Anglicanismo da Alta Igreja tradicional com a crescente secularização na sociedade britânica e da necessidade de plantar igrejas nas áreas industriais em crescimento na Grã-Bretanha e em outros lugares. Noutras partes do mundo, muitos dos movimentos teológicos mais dinâmicos surgiram das lutas de populações em movimento, tais como as teologias da Libertação, Negras, Feministas e *Minjung*. Quando lembramos que missão é um conceito amplo e rico, como definido pelas *Cinco Marcas da Missão*[1] , esses exemplos podem se multiplicar incontavelmente.

Enquanto isso, em muitas partes da Comunhão Anglicana, a educação teológica por vezes se dá em ambientes universitários e acadêmicos distantes da vida nas igrejas locais. A pressão sobre as instituições para obter certificação profissional e reconhecimento acadêmico internacional significa que seus programas e as obras e publicações de sua equipe são, frequentemente, voltados para tais

---

1 A missão da Igreja é a missão de Cristo: 1) ***Contar*** - Proclamar as boas novas do reinado de Deus por meio de nosso culto e na vida diária; 2) ***Ensinar*** - Ensinar, batizar e nutrir os novos crentes por meio de nossas igrejas locais; 3) ***Cuidar*** - Responder às necessidades humanas com amor, de todas as formas que pudermos; 4) ***Transformar*** - Procurar a transformação das estruturas injustas da sociedade, desafiar toda espécie de violência, e buscar a paz e a reconciliação; 5) ***Valorizar*** - Lutar para salvaguardar a integridade da Criação, sustentar e renovar a vida da terra.

objetivos, em vez de encorajar a vida missionária da igreja local entre migrantes e em outras frentes. Precisamos sair das sacadas para fazer teologia na estrada.

Um Chamado a partir da Guatemala

Por isso, conclamamos as instituições e práticas em torno da teologia e da educação teológica a se posicionarem na vida missionária da Igreja hoje, tal como professamos nas Cinco Marcas da Missão e, especialmente, no envolvimento de nossas igrejas na crise migratória.

Rogamos a nossos/as bispos e bispas, assim como às Províncias e Dioceses, a fazer deste tipo de educação teológica uma prioridade no planejamento e alocação de recursos;

Conclamamos nossas escolas, seminários e programas de treinamento a posicionarem intencionalmente o *local* de seu trabalho educacional dentro no interior da vida missionária das igrejas que servem, seja com estudantes que vivam em internato ou em casa. Isto significa que o estudo e a reflexão formarão raízes e se expandirão pelos contextos de missão de onde, respectivamente, vêm e para onde irão, principalmente envolvendo nossas igrejas na crise migratória;

Chamamos estudantes de teologia a não encararem seus estudos como fuga para uma realidade alternativa, separada da vida missionária de suas igrejas, e sim como um modo de ver, refletir e agir nessa vida com propósito renovado e fidelidade à missão de Deus;

Conclamamos todo o povo anglicano, homens e mulheres, pessoas jovens e idosas, a dedicar tempo para ver, refletir e agir em favor da fé e da vida de suas igrejas ao servirem à missão de Deus, para que possam abraçar esta vida com propósito e fidelidade constantemente renovados.

Acompanhar

Pedimos à nova Comissão da Comunhão Anglicana para a Educação Teológica que encoraje e acompanhe o progresso nesta transformação.

Autoras e Autores

Arturo Carrasco-Gómez

Reitor da Paróquia da Sagrada Família, na Cidade do México. É professor do Seminário de San Andrés, do *Centro de Estudios Teológicos de San Andrés*, bem como professor visitante do Centro de Estudos Teológicos e de Liderança San Agustín de Canterbury, Comunidade Teológica do México e Escola Nacional de Antropologia e História. Ele também participa de diferentes grupos ecumênicos e inter-religiosos pela paz que fornecem apoio às vítimas do sistema. É especialista em ciências da comunicação e membro do *Diplomado en Antropologia de las Religiones*.

Asdrubal Toledo Izquierdo

É clérigo da Igreja Anglicana do Uruguai, onde trabalha como coordenador do escritório territorial do Ministério do Desenvolvimento Social, na divisa de Rivera (Uruguai) com Santana do Livramento (Brasil). Atende à população migrante com projetos de inclusão, integração social, exercício de direitos, acesso à informação e conhecimento da regulamentação sobre mobilidade migratória. Formado em Sociologia (*Universidad de la Habana, Cuba*), e em Teologia (Seminário Evangélico de Teologia, Cuba), também realiza diversas articulações com instituições públicas, sociedade civil e com organizações internacionais. Participa também do *Soul Institute*, que integra perspectivas de espiritualidade, psicologia, pedagogia, sociologia e arte, com abordagens clássicas e contemporâneas do cristianismo celta.

David Ulloa Chavez

É clérigo anglicano e Reverendo Canônico dos Ministérios de Fronteiras na Diocese Episcopal do Arizona. Mestre em Divindade e em Teologia pelo *Princeton Theological Seminary*, Padre David atua como representante diocesano no comitê diretor do *Cruzando Fronteras*, um ministério ecumênico binacional que fornece abrigo, apoio e defesa para solicitantes de asilo e migrantes ao longo da fronteira Arizona (EUA)-México. Ele é um pregador visitante e conferencista na igreja e em ambientes acadêmicos, e coordena e lidera peregrinações imersivas nas fronteiras para estudantes visitantes, grupos religiosos e indivíduos. Atualmente é membro da Associação de Estudos de Fronteiras (*Assocition of Borderlands Studies*) e atua como membro do Conselho Consultivo dos Ministérios

Hispano-Latinos da Igreja Episcopal, do comitê do Convênio México do Concílio Geral e do conselho do Centro Absalom Jones de Reconciliação Racial.

Elisabeth Cook

É reitora da *Universidade Bíblica Latino-Americana em San José,* Costa Rica, onde leciona na Escola de Ciências Bíblicas. Sua área de especialização é a Bíblia hebraica, literatura do período persa e hermenêutica bíblica em uma perspectiva de gênero e masculinidade. É PhD em Teologia e Religião pela *University of Exeter*, Reino Unido e mestre em Ciências Bíblicas pela Universidade Bíblica Latino Americana. Também é presidente da Associação de Instituições de Educação Teológica e membro da Sociedade de Literatura Bíblica.

Glenda McQueen

É presbítera ordenada, e serve na equipe do Bispo Presidente da Igreja Episcopal como Oficial de Fraternidade para a América Latina e Caribe. Sua responsabilidade inclui desenvolver e fortalecer relacionamentos com Províncias e Dioceses episcopais anglicanas na região. Além disso, facilita as ligações com a Comissão de Educação Teológica para a América Latina e o Caribe (CETALC). Sua sede está localizada na Cidade do Panamá, Rep. do Panamá.

Loida Sardiñas Iglesias

É ministra ordenada da Igreja Episcopal Anglicana na Colômbia, onde exerce seu ministério na Missão San Juan Evangelista. É professora da Faculdade de Teologia da *Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá*. É graduada em medicina pela Universidade de Havana, Cuba; mestra em Teologia pela Universidade Bíblica Latino-Americana, San José, Costa Rica; doutora em Teologia pela Universidade de Hamburgo, Alemanha; e pós-doutora em Educação e Interculturalidade pela Universidade de Santo Tomás em Bogotá. Entre suas publicações está o livro "A dignidade humana e seu fundamento: diálogo teológico na perspectiva latino-americana" e diversas outras pesquisas. Suas áreas de interesse são teologia sistemática, ecumenismo e ética teológica.

Mario Luna

Teólogo, atua como coordenador da área pastoral ecumênica da Igreja Episcopal de El Salvador, na América Central. Atua também como encarregado do programa bíblico-teológico da Associação de Conscientização para a Recuperação Espiritual e Econômica do Ser Humano (CREDHO).

Neli Miranda López

Presbítera ordenada pela Diocese da Guatemala. Atualmente é ministra responsável pela congregação St. Alban na cidade de Antigua Guatemala e diretora do seminário diocesano Santo Tomás Apóstolo. É licenciada em Teologia e em Psicologia, com mestrado em Educação Superior. Também é professora da Faculdade de Teologia numa universidade local.

Victor Hugo de O Marques

É diácono da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. É coordenador do curso de filosofia da Universidade Católica Dom Bosco. Onde também é pesquisador dos laboratórios de Ética e Prevenção e de Humanidade. É pesquisador da Equipe de Trabalho em Hermenêutica e Estudos Bíblicos. Também integra o Comitê de Ética da mesma Universidade. Atua nas áreas de Fenomenologia-Hermenêutica, Desenvolvimento Sustentável e Ética da Precaução.

Wallace Gois

Editor e revisor deste livro, é teólogo leigo e membro da Catedral Anglicana da Santíssima Trindade, São Paulo, Brasil. É mestre em Ciências da Religião pela *Universidade Metodista de São Paulo*, licenciado em Filosofia pelo *Centro Universitário Claretiano* e pós-graduado em Filosofia Política e Teoria do Direito pela *Escola Superior do Tribunal de Contas do Município de São Paulo*. Integra o *Young Anglican Theology* e desde 2021, tem assessorado a Educação Teológica na Comunhão Anglicana (Londres), na produção de materiais escritos e audiovisuais de formação. Tanto no Brasil, quanto em Palestina/Israel, atua em frentes de educação, direitos humanos, liberdade de crença e saúde, nas esferas civil e governamental. Também é professor de Teologia na História, Filosofia e de Novo Testamento em seminários confessionais.

Apresentação

Quero lhes apresentar este trabalho feito à várias mãos e que proporcionam uma oportunidade ímpar de conhecer propostas de reflexão teológica e de experiências pastorais a partir de diversas perspectivas e lugares da América Latina. Esta produção pretende inspirar outras iniciativas, inclusive projetos que temos discutido sobre o contexto latino-americano de migração.

De fato, sabemos como anda a situação política, o problema da xenofobia, e que esse ódio é real, e continua levando à exclusão das pessoas, inclusive no caso dos migrantes. Quando analisamos a questão a partir de uma perspectiva bíblica e da teologia que vem se desenvolvendo na Comunhão Anglicana, há algumas referências que podemos mencionar. A teologia do acompanhamento, de Lucas 24,13-35, ou seja, do caminho de Emaús, nos faz lembrar da missão e do discipulado que acontece no andar junto até a revelação de Cristo no partir do pão.

As Cinco Marcas da Missão estão nas bases das contribuições apresentadas aqui. Também a nossa Aliança Batismal: "Procurarão transformar as estruturas injustas da sociedade, desafiando toda

sorte de violência, respeitando a dignidade de toda pessoa humana e buscando a paz e a reconciliação" [*LOC Brasileiro*]. Creio que esta declaração não pode ser mera formalidade, mas servir de guia, inspiração e direção para nossas ações.

Nesse sentido, frente à realidade latino-americana, e ao imperativo da missão da Igreja de responder às constantes mudanças nos últimos anos, tanto a Aliança Anglicana como o Departamento de Parcerias Globais, ou Relações Globais, assumimos um compromisso com o qual queremos caminhar, queremos ouvir e testemunhar. Acreditamos que não é um trabalho que diz respeito apenas a nós, mas que deve se integrar com outros Setores, tanto da Comunhão Anglicana quanto das igrejas episcopais anglicanas na América Latina. Em especial nas questões que tocam a migração.

Iniciativas anteriores já vinham acontecendo. Por exemplo, em 2017, fizemos uma primeira reunião para trabalhar a questão da imigração. A Aliança Anglicana estava lá, e o escritório de relações institucionais da Igreja Episcopal (EUA) também. Reunimos pessoas da América Latina que, naquela época, trabalhavam com a imigração de maneira prática para explorar experiências e compartilhar os ministérios, na esperança de buscar e propor perspectivas do serviço para a América Latina.

Infelizmente, os frutos não vingaram para além dos lugares onde já estavam. Nesse sentido, contudo, serviu para lançar as sementes e criar conexões entre nós. Agora, propomos que a partir desta experiência trabalhemos a educação teológica que emerge e que se direciona às questões migratórias, discutamos quais têm sido as respostas da educação, e que papel a educação teológica deve exercer.

De olho no futuro, tratemos também as possibilidades de expandir a reflexão na América Latina e Caribe, na qual sentimos serem os temas da educação e da missão tão necessários. Esperamos que cada localidade, em nosso continente, onde haja pessoas anglicanas, possamos mobilizar propostas de ações, envolver os ministérios e as práticas pastorais na causa das pessoas migrantes.

Cremos que três passos possam ser dados daqui para frente: no primeiro momento, promover conversas, em cada uma das Províncias da América Latina e Caribe: **México, IARCA** (América Central), **Brasil, América do Sul** (Argentina, Bolívia, Chile, Paraguai, Peru e Uruguai) e a **Província 9 da Igreja Episcopal** (Colômbia, Equador, Honduras, Rep. Dominicana e Venezuela). Na verdade, as províncias e suas dioceses podem, por iniciativa própria, provocar o diálogo sobre migração, exatamente a partir de suas realidades. Apesar de elementos comuns e situações transversais nos unirem como continente e Igreja, cada localidade tem suas próprias demandas, experiências e desafios. As peculiaridades precisam ser entendidas, discutidas, enumeradas, colocadas sobre a mesa para que a tarefa missionária e de educação teológica sejam pensadas mirando a vida concreta.

O passo seguinte é que as dioceses, regiões, províncias se articulem em nível continental para um diagnóstico da questão, atualizar as problemáticas em torno da migração na América Latina, entender onde ela se cruzam: o que há de comum e o que há de distinto entre os países e províncias? Como se poderá ajudar umas às outras? Que ações conjuntas podem ser promovidas? Que tipo de educação teológica será necessária? Quais implicações teológicas, pastorais e missionárias haverá nos cenários em que estamos? Que perspectiva adotar para lidar com a questão migratória? Temos questionado as relações de poder e a dimensão colonial?

Temos conectado nossas instituições de formação teológica à vida comunitária, à sociedade com as quais lidamos? Desse modo, exercitamos um trabalho interpretativo da realidade concreta e o que pode ser feito a partir dela, desde um ponto de vista contextual, e que vise transformar a realidade no entorno de cada comunidade, paróquia, diocese.

Das ações diocesanas e provinciais, o terceiro passo é consolidar um grupo de trabalho para a América Latina, que possa dar seguimento às discussões, à busca de soluções e possibilidades, inclusive em constante diálogo com a Comunhão Anglicana, especialmente nas áreas que discutem a migração, a educação

teológica, a missão, tanto quanto em outras entidades com quem possamos manter uma via de mão dupla, para municiar as instâncias globais do anglicanismo e do cristianismo, e também de ouvir delas propostas e obter o apoio necessário para o trabalho que está sendo feito e elevando a perspectiva latino-americana.

Nossa principal intenção é não só fortalecer o diálogo e promover a escuta na América Latina, provocando as igrejas da Comunhão a se atentarem ao contexto migratório em toda parte, como tal é verdade que intentamos integrar as províncias anglicanas, de tal modo que possamos fortalecer o trabalho que está sendo feito com as pessoas migrantes ou aqueles que poderão se iniciar. Quem sabe não tenhamos aqui uma agenda para 2023 em diante, a começar pelas discussões internas, avançando para as etapas seguintes. Junte-se a nós, traga suas ideias, envie suas sugestões. Toda ajuda será bem-vinda e útil a essa empreitada que há muito vem sendo motivo de nossas orações e ardendo em nossos corações pela compaixão e pelo mandato profético de cuidar das órfãs, viúvas e estrangeiras. Muito obrigada!

Revda. ***Glenda McQueen,*** Panamá
Diretora de Relações Globais para a América Latina e Caribe
The Episcopal Church

Capítulo 1

"E a Palavra se fez migrante": lugares e potenciais da Educação Teológica no Brasil das migrações

Prof. Me. ***Wallace de Góis Silva,*** Brasil

Introdução

Eu, um migrante? Na mais recente experiência que tive como estranho num país, fui inquirido pelo controle de imigração do aeroporto La Aurora, na Guatemala, se eu possuía visto para os EUA. Como meu visto "americano" já estava vencido e estampado em outro passaporte, não pensei em levá-lo comigo. Entretanto, o queriam, na verdade, era saber se eu estava só de passagem pela Guatemala para chegar aos EUA, legal ou ilegalmente.

Mas, antes que pudesse me explicar, fui conduzido a uma sala de entrevistas onde, já temendo não entrar no país, procurei no meu e-mail carta-convite, passagens aéreas e outras coisas para provar que eu ia participar de um encontro de reflexão sobre Educação Teológica que, ironicamente, teria um olhar especial para o contexto das migrações, e não que arriscaria minha vida tentando atravessar a fronteira rumo à "terra prometida" de muitos brasileiros jovens como eu.

Naquele momento, me dei conta que estava no principal corredor migratório do mundo, e passei a observar o quanto as instituições e o modo de vida guatemalenses assumiram políticas internas e acordos com a principal potência mundial para a qual, por contingências geográficas, a Guatemala é meio de caminho de muita gente da América Latina e de outras partes do mundo em busca de realizar o "sonho americano".

Eu pensava que iria para o evento como um outsider, e falaria sobre os/as migrantes, na perspectiva da alteridade, da missão, da compaixão. De repente, vi a mim mesmo em situação de migrante, assim como todo ser humano é, mesmo que em dimensões distintas. Nossos mais remotos antepassados se moviam pelo planeta, e a vocação nômade não deixou de acompanhar o povo da Bíblia, tampouco se extinguiu até hoje. As rotas humanas, com frequência se aproximam, se cruzam, se mesclam, geram diversidades; as mesmas que cada pessoa, cultura, época, sociedade trazem em si.

Inspirando-nos no chamado da Conferência de Lambeth de 2022 sobre ser Igreja de Deus para o mundo de Deus, refletiremos neste texto quanto ao lugar e o potencial da educação teológica e da missão no contexto das migrações, a partir da história do cristianismo no Brasil e à luz de enfoques bíblicos e teológicos que possam nos abrir aos pressupostos, métodos e abordagens que melhor respondam aos desafios do tempo presente e que promovam verdadeiras transformações, a começar pelo entorno de nossas comunidades e instituições de formação teológica.

De saída, relembramos a declaração do centenário da Conferência Missionária de Edimburgo, de 1910:

> Reconhecendo a necessidade de formar uma nova geração de líderes com autêntica inclinação para a missão, num mundo marcado pelas diversidades do século 21, somos chamadas/os a trabalhar em conjunto por novas formas de educação teológica. E, porque todas/os nós somos feitas/as à imagem de Deus, essas novas formas se basearão nos carismas de cada pessoa, e também no desafiar uns aos outros a crescer em fé e compreensão, a compartilhar recursos de forma equitativa em todo o

> mundo, a envolver o ser humano todo e toda a família de Deus (The Common Call, 2010, tradução nossa).

Esperamos que, cada vez mais, nossas Províncias e Dioceses ao redor do mundo, compreendam não só a importância de investir tempo, dinheiro e carismas na formação bíblica e teológica de nosso clero e lideranças leigas, como também atentarmos para o fato de que a visão que temos de Deus — especialmente aquela que conseguimos enxergar em sua criação — impactará, inescapavelmente, nas ações e palavras que tornaremos públicas em nossa vida cristã pessoal e como Igreja.

Terra de Santa Cruz: a educação teológica entre o crucifixo e a espada no cristianismo colonial

Na cartografia dos navegadores europeus de meados do ano 1500, a área que corresponde hoje ao Brasil era ilustrada como uma grande ilha, a meio caminho das especiarias das Molucas, atual Indonésia, e das Índias Orientais, sudeste asiático. A então Ilha de Vera Cruz ou Terra de Santa Cruz, serviria de apoio e vantagem sobre a concorrência dos desbravamentos das navegações portuguesas.

Ela foi assim batizada pelos europeus no ano seguinte ao seu "descobrimento", refletindo haver nas incursões colonizadoras também a propagação da fé cristã pelo Novo Mundo, ação que ganharia ainda outra ignição quando inspirada pela reforma tridentina, em reação ao protestantismo que se alastrava pela Europa. Como hoje sabemos, o que ocorreu não foi uma descoberta acidental, mas a execução de um projeto expansionista, com sequestro dos corpos, da espiritualidade, dos recursos naturais e das terras ameríndias.

Numa mão, o cristianismo empunhava a espada da doutrina imperial, do Cristo vencedor e implacável, operando uma conversão coercitiva e violenta; na outra mão, o crucifixo fazia lembrar aquele que carregou em seu corpo as dores do mundo, que inspirava algumas poucas vozes na defesa de uma abordagem mais pacífica e humanizada. Em cada punho uma teologia e seus respectivos métodos de colonização, de evangelização e iniciação à fé cristã, bem como o

sentido da vocação que cada expedição trazia em suas caravelas.

O Cristo coroado como imperador era, muitas vezes, pintado à imagem e semelhança dos monarcas. A realeza como continuadora da obra de Cristo era tema de pregadores eloquentes como o padre Antônio Vieira (1608-1697) que, paradoxalmente, encontrava traços de Deus também nos índios e índias (Franco, 1999, p. 153-245). De um jeito ou de outro, a missão era vista como imprimir nos povos das Américas as crenças e o modo de vida do Velho Mundo.

Nesse contexto, contudo, o Jesus crucificado, por vezes se compadecia de toda aquela gente injustamente castigada pelo pecado colonial. Bartolomé de Las Casas (1484-1566), pregador emblemático, embora constantemente esquecido, cresceu rodeado pelas questões das Índias: seu pai e seu tio mercadores estiveram na segunda expedição de Cristóvão Colombo (Tosi, 2010, p. 24). Em 1503, o jovem aportaria nas ilhas de Hispaniola, fazendo jus à sua herança de explorador e mercantilista. Ordenado padre em 1507, em Roma, voltaria à Hispaniola e depois Cuba como missionário dominicano. Apesar da insistência de seus confrades, permanecia defensor do escravismo e do colonialismo, dos quais até se beneficiava.

Contudo, ao ouvir uma pregação arrebatadora do Frei Montesinos, em 1511, "converteu-se" à causa indígena e, dali por diante, direcionou esforços e o pensamento pela extinção da escravidão, e renunciou à posse de seus próprios escravizados e propriedades. Um cardeal o alcunhou "protetor dos índios", e seu ministério passou a se identificar cada vez mais com o sofrimento dos povos da América colonizada como em São Domingos, Peru, Nicarágua, Guatemala, México. Propunha um modelo de colonização pacífico, baseado no trabalho de missionários e de lavradores, o que conseguiu com relativo sucesso.

O legado de Las Casas também ficaria registrado em sua vasta obra filosófico-teológica, que mesmo estando aquém dos cânones acadêmicos da época, contribuiu para a causa indígena e para muitas áreas do saber: jurídico, histórico, teológico, antropológico, filosófico, político. Em sua denúncia ao processo de conquista e do

genocídio, reconhecia a alteridade oprimida, humilhada, ocultada dos povos nativos, que a seu ver foram criados à imagem de Deus. Para ele, aliar teoria e práxis era como usar um remo em cada mão para que a missão cristã não girasse em torno de si mesma. Não à toa, e apesar das contradições, oposições, críticas e polêmicas que enfrentou, Las Casas é considerado o primeiro teólogo/filósofo latino-americano da libertação (Tosi, 2010, p. 27).

Uma migração desejada para a formação do Brasil Império

Quando independente de sua metrópole europeia no século 19, o Brasil instituiu sua própria monarquia, denominada de Império, mas seus dois únicos monarcas tinham nacionalidade portuguesa, da família real lusitana.

Resquício da ganância colonizadora, o "braço escravo" de povos africanos e descendentes ainda era amplamente explorado. Tratados como seres sem alma, podiam ser subjugados e violentados sem qualquer culpa. As religiosidades tradicionais africanas eram demonizadas e proibidas, precisando ser maquiadas de cristianismo ou praticadas em segredo. Até quando queriam ser cristãos e cristãs, o povo preto tinha que frequentar paróquias separadas, destinadas a ele.

O Brasil, buscando delinear sua identidade e desenvolvimento, queria embranquecer sua composição étnica e diversificar a mão de obra negra, cuja exploração já se tornava dispendiosa para boa parte dos latifundiários e considerada desumana pela política internacional. Doravante, a nova e independente nação se abriria para receber migrantes em busca de trabalho e novas perspectivas de vida, ainda mais se de procedência europeia.

Na verdade, essa abertura promovida pelo Segundo Reinado brasileiro era uma ampliação das políticas de imigração estabelecidas ainda sob o domínio do Rei de Portugal. Com a República, o projeto fortaleceria ideais liberais e secularizantes no lugar que já foi chamado de Terra de Santa Cruz. O Catolicismo Romano, sua

religião oficial, mesmo à contragosto e com fortes ressalvas, foi aos poucos tolerando a presença de outros grupos religiosos.

O anglicanismo chegou ainda nos tempos do Brasil Colônia, na forma de capelanias religiosas dos ingleses. O movimento foi facilitado por um tratado comercial de 1810, entre Portugal e Inglaterra, autorizando estabelecer cemitérios, hospitais, igrejas e clubes nos territórios do reino português, desde que as celebrações fossem feitas em inglês, frequentadas apenas por britânicos, e as construções não tivessem aparência exterior de templo (Calvani, 2005, p. 40).

Posteriormente, aportariam as primeiras comunidades luteranas alemãs e batistas do sul dos EUA, também fundando colônias. Naquele contexto, não importava aos grupos somente ocupar novos espaços, mas fazer encarnar, cultural e socialmente, o que criam ser a Palavra de Deus vivida no antigo lar.

Importantes instituições educacionais se estabeleceriam como desdobramento dessa trajetória, e parte significativa da elite econômica estudaria em ambientes confessionais. Responsabilidade social e valores republicanos seriam discutidos teologicamente, e a formação de ministros religiosos e a educação da sociedade em geral ora confrontariam, ora justificariam o regime de exploração desumana.

A educação nas migrações e nas missões protestantes

A Igreja da Inglaterra se expandiu junto com o Império Britânico, estabelecendo capelanias e paróquias em todas as terras controladas pela Coroa ou com as quais ela tivesse interesses comerciais: Austrália, Nova Zelândia, África, Ásia, Hong-Kong, Índia, América do Sul e Central, assim por diante. Quando o poder imperial diminuiu e a maioria das colônias se emancipou, igrejas anglicanas já constavam nesses países, numa relação dialética com o modo de vida local (Calvani, 2005, p. 39).

Entrementes, na África do Sul de 1883, metade dos sacerdotes anglicanos jamais frequentou uma faculdade teológica, e o sistema de formação existente se mostrava bastante segregador. Uma escola de teologia central era exclusiva para candidatos brancos às

sagradas ordens, organizada em Grahamstown em 1898, enquanto sete outras faculdades diocesanas foram abertas para negros no mesmo período. Na década de 1930, entretanto, seriam apenas duas instituições para pessoas de cor: a St. Peter's College, em Joanesburgo, e a St. Bede's, em Umtata (Denis, 2012, p. 516).

De acordo com John Corrie (2015, p. 283), a Igreja Católica Romana estabeleceu muitos seminários e universidades bem-conceituadas ao longo de sua história nas Américas, o que não impediu, por razões inúmeras, que as vocações (e mesmo o número de fiéis) sofressem perceptível declínio nos últimos anos.

Entre evangélicos, perdura uma insistente desconexão entre a linguagem dos seminários e a das igrejas, mas também é fato que uma lógica dicotômica ainda ronda o ambiente religioso, assumindo erroneamente que as práticas pastorais ou eclesiais não são determinadas por alguma teologia que pode ser submetida a um olhar crítico.

Muitas igrejas organizam pequenos seminários próprios, tentando preservar sua identidade doutrinária e garantir a formação denominacional de seus líderes. Nesse caso, os seminários podem ajudar as igrejas a produzir educação teológica "interna" de boa qualidade (Corrie, 2015, p. 283).

Na América Latina, mesmo entre países de língua espanhola, há grandes diferenças históricas, culturais e religiosas, embora existam tendências gerais, como o crescimento explosivo de evangélicos e protestantes. Os primeiros, bem mais que igrejas históricas como anglicanas, metodistas ou presbiterianas, em cenário de profundas desigualdades sociais e econômicas.

A Igreja Anglicana é a mais antiga denominação não-romana em funcionamento ininterrupto no Brasil desde sua chegada (Calvani, 2005, p. 37). Entrementes, os vários fluxos de migração independentes geraram diversas paróquias anglicanas, tanto de origem britânica quanto japonesa.

Inicialmente as capelanias resistiam à inculturação e mantinham a liturgia apenas em inglês. No Brasil Império, entretanto, o anglicanismo atuaria numa perspectiva de conversão. Em 1889 dois jovens missionários da Igreja Protestante Episcopal dos EUA

chegariam ao Brasil. Recém-formados pelo Seminário Teológico de Virgínia, James Morris e Lucien Lee Kinsolving (futuramente o primeiro bispo para o Brasil), ambos "inflamados pelo ardor evangelístico que tomou conta das igrejas protestantes norte-americanas na segunda metade do século 19" (id., p. 40), atuaram no Rio de Janeiro e São Paulo, e então partiram para Porto Alegre, onde celebraram o primeiro culto anglicano em português para brasileiros, em 1º de junho de 1890.

Dali para frente, muitas comunidades "episcopais" se formariam, seguindo a denominação norte-americana, que abandonara a nomenclatura "anglicana" desde a Guerra da Independência. Mais missionários estrangeiros também se somavam e, por décadas, a missão no Brasil estaria sob a tutela estadunidense, ao passo que o contato com os imigrantes britânicos permanecia esporádico e sem grande envolvimento.

A dupla de pioneiros tentou aprender português e até organizaram missões e paróquias, mas aos poucos viram crescer a necessidade de capacitar pessoas vocacionadas para o serviço pastoral, embora os primeiros diáconos ordenados não tivessem prévia formação teológica (Calvani, 2008, p. 239).

Destarte, Corrie (2015, p. 283) observa que no movimento missionário protestante ocidental a educação andava de mãos dadas com a civilização e a transformação cultural. Evangelismo, educação e saúde, portanto, eram preocupações centrais, e "missionários mais esclarecidos viam sua tarefa educacional como capacitar a população local para resistir à influência corruptora da cultura ocidental e das ambições imperiais" (Corrie, 2015, p. 283, trad. nossa).

Em Latino-américa, os protestantes fizeram escolas primárias e secundárias, até para terem mais condições de "competir com os católicos" na conquista de fiéis e de destaque social, tarefa impossível "sem o poder e a influência da educação" (Fonseca; Santos, 2014, p. 214 *apud* Corrie, 2015, p. 283). Porém, a educação teológica, inicialmente, não foi priorizada nesse arcabouço.

A Igreja Episcopal do Brasil teria autonomia em 1964, e passaria aos poucos incorporar as capelanias e paróquias britânicas, e a

Comunhão Anglicana a reconheceu como uma província independente. A diversidade sempre foi marcante, a começar pelo encontro entre as migrações inglesas e nipônicas com as missões norte-americanas e os convertidos brasileiros, cuja nação já é suficientemente miscigenada e plural. A alteridade está sempre posta, até nas distintas correntes litúrgicas, pastorais e teológicas observáveis também em nível global, extrapolando a dimensão étnica; é o que Calvani (2005, p. 42) chama de "três grandes tendências teológicas (que às vezes se misturam, de acordo com interesses políticos circunstanciais): são os 'anglo-católicos', os 'evangélicos' e os 'liberais'".

Resiliência e relevância da educação teológica no anglicanismo brasileiro

O primeiro seminário episcopal em terras brasileiras foi inaugurado em 15 de junho de 1903, com oito alunos, numa residência em Porto Alegre, no sul do Brasil, data lembrada até hoje pela IEAB como o Dia da Educação Teológica. O seminário se voltava ao público local, enfatizando a história do Brasil, a língua portuguesa e a preparação dos alunos para atividades missionárias rurais e urbanas, nas prisões e em outras situações.

1909, num cenário nacional economicamente instável e uma igreja ainda muito dependente de sua matriz norte-americana, como primeira contenção de custos veio a educação teológica. O bispo Kingsolving decidiu pelo fechamento do seminário, e acabou abrindo um precedente que ocorreria com frequência (Calvani, 2008, p. 240).

O convite a James Morrison, em 1920, para coordenar as atividades de formação teológica significaria uma nova chance a esse projeto. Mas, 13 anos depois o seminário foi novamente interrompido por dois anos, agora por falta de candidatos ao sagrado ministério.

Pelos idos de 1950, segundo Calvani (2008, p. 240), a Igreja, sob novo ânimo, investiu fortemente no ensino teológico, e o seminário tornou-se uma Faculdade de Teologia que incluía em seu corpo docente professores da Universidade Federal do Rio Grande

do Sul e da Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, duas instituições de prestígio no Brasil. Teólogos da Europa e dos EUA, assim como grandes nomes da teologia na América Latina eram convidados para compartilhar suas pesquisas. Buscava-se manter "um padrão de excelência", de "rigor acadêmico, vida devocional, compromisso com a missão e contextualização" (Calvani, 2008, p. 240). A faculdade, no ano 1963, se mudaria de Porto Alegre para São Paulo, onde replicou os padrões educacionais enquanto expandiu sua influência e interesse nos círculos ecumênicos.

O Brasil de 1964 sofreria um golpe militar, seguido por uma ditadura que duraria 23 anos. As patrulhas ideológicas ultraconservadoras, dentro ou fora da religião, afetariam a educação teológica em várias denominações. Conforme instituições de ensino iam se fechando, muitos alunos se matriculavam no seminário anglicano, que resistia em sua missão de ser lugar de pensamento vanguardista, experimentação, análise e discussão aberta das ideias teológicas mais recentes (Calvani, 2008, p. 241). Nesse sentido, Corrie (2015, p. 282) perceberia que, por estas razões e outras, iniciativas ecumênicas do protestantismo latino-americano estruturariam seminários interdenominacionais.

Devido às investidas de grupos contrários à discussão crítica e atual da teologia, e à falta de recursos financeiros das dioceses para investir em seminaristas, criaram-se centros locais de educação teológica, o que enfraqueceu ainda mais o seminário nacional e, mesmo que na década seguinte pessoas de origem presbiteriana, católica e anglicana se matriculasse, o pagamento de mensalidades não era suficiente para manter o nível de excelência anterior, e acabaria fechando de novo.

Outra tentativa aconteceu em 1984, novamente em Porto Alegre, e com um orçamento bastante reduzido e partilhado com os programas de educação teológica diocesana. Esse modelo ainda está em vigor hoje (Calvani, 2008, p. 241).

Mesmo com todos esses desafios, a maior parte da liderança e dos bispos anglicanos brasileiros atuais obtiveram sua formação no seminário brasileiro. Graças ao consistente ensino que ofereceu,

a modesta Província brasileira tem assumido importantes posturas sobre as realidades religiosa, política e social, se engajado na causa do ecumenismo e se empenhado em iniciativas pastorais contextuais.

Não obstante, as idas e vindas entre manutenção e interrupção da educação teológica trouxeram sérios prejuízos à atividade pastoral anglicana, e quase uma geração inteira se viu desmotivada a assumir ministérios clericais ou leigos. Ainda assim, os brasileiros reconhecem que o seminário nacional, ao longo dos anos de sua existência, liderou discussões teológicas, identitárias, litúrgicas, culturais e de temas como a ordenação de mulheres (Calvani, p. 240).

Até mesmo as mudanças do nome oficial da Igreja revelam sensibilidade histórica e leitura contextual: de Igreja Episcopal Brasileira (1900-1965) passou a ser Igreja Episcopal do Brasil (de 1965 em diante), afinando a identidade gentílica e nacional de uma religião originada do outro lado do mundo. Em 1990 seu nome foi novamente atualizado, desta vez para Igreja Episcopal Anglicana do Brasil ou IEAB, reafirmando sua fidelidade ao episcopado histórico, explicitando vínculos e relações com a Comunhão Anglicana e assumindo sua missão para o Brasil (Fernández, p. 216 *In* Alvarez, 2010).

Das migrações nascem e se expandem os Pentecostalismos

O movimento religioso de maior crescimento no Brasil atual é o dos pentecostais, que aliás existe em razão da própria dinâmica migratória. O estilo de vida pentecostal pressupõe a crença na continuidade dos fenômenos milagrosos do Novo Testamento, ou seja, "uma Palavra revestida de poder", como diz uma letra pentecostal tradicional.

É comum designá-los, junto com as demais igrejas protestantes históricas, como "evangélicos" (Corrie, 2015, p. 282). Compreendem uma enorme variedade de identidades e denominações, que se pulverizam pelos grandes centros urbanos e nas mais remotas periferias das cidades, do campo e entre comunidades tradicionais afastadas. A dinâmica se repete pelo mundo a fora, especialmente no hemisfério sul.

O pentecostalismo clássico tem origem nos encontros de "avivamento" da Rua Azusa, nos EUA, e trouxe consigo seus próprios métodos de evangelização e de formação cristã. Mesmo que com o passar do tempo o corpo pastoral das igrejas pentecostais fossem mais e mais se constituindo de nativos, permaneciam por tempo razoável na dependência econômica e estrutural de missões estrangeiras. De igual modo, a educação e o treinamento ministerial eram baseados do norte global, ainda que guardando fortes raízes da cultura popular católica, das igrejas protestantes mais antigas (Alvarez, p. 62 *In* Alvarez, 2010).

Alastrando-se pelo Brasil e no restante da América Latina, os pentecostalismos traziam consigo o ethos de suas sociedades de origem, bem como pressupostos e ações aprendidas nas interações ao longo do caminho, quer dizer, literalmente do contato outros grupos, quer de nativos, quer de colonos. Quando veio a década de 60, muitos grupos finalmente reconheceram a importância de instruir pastores e líderes para um conhecimento bíblico adequado e para desenvolver habilidades práticas (Corrie, 2015, p. 285).

Confluíam, ao lado de uma população com mais acesso à educação regular, as novas configurações socioeconômicas. Mesmo assim, os modelos eclesiológicos norte-americanos ainda eram a principal referência para conceber os centros de formação, fazendo do intercâmbio uma ação muito presente entre pastores pentecostais e líderes protestantes tradicionais. Os pentecostais, no entanto, não tinham experiência em educação teológica, e quase sempre faltavam recursos, o que os levava a buscar apoio entre os demais evangélicos (Corrie, p. 285).

Conquanto tenham demorado a estabelecer instituições de formação, a teologia vivenciada no cotidiano teve bastante acolhida da população brasileira, especialmente nas regiões periféricas. É possível mapear a disseminação das igrejas pentecostais em territórios brasileiros observando-se os ciclos econômicos e migratórios, ocasiões em que fiéis eventualmente aproveitavam o deslocamento para fundar uma filial de sua igreja de origem, em um novo lugar. O envio de missionários e missionárias, muitas

vezes, objetivou evangelizar ou atender nichos específicos como comunidades de operários, trabalhadores rurais ou colônias estrangeiras, e formar lideranças locais.

Na América Latina, é comum pastores pentecostais serem nomeados com pouca ou nenhuma formação teológica, às vezes por serem da família do pastor, o que facilmente se perpetua numa espécie de dinastia sacerdotal. Reflexo das sociedades de países em desenvolvimento, não é raro que características como carisma pessoal, habilidade retórica e demonstrações de poder (político e religioso) façam mais bem-sucedidas as lideranças pentecostais do que uma sólida educação teológica e pastoral. Em contrapartida, salvo raras exceções, há grande resistência à contextualização da teologia entre evangélicos e pentecostais conservadores (Corrie, p. 289).

E a Palavra se fez migrante como nós

Tanto o Antigo quanto o Novo Testamento foram vividos e, depois, escritos pelo chamado povo de Deus, que se constituía das mais variadas origens, lugares e culturas. Inclusive, formas mais antigas, tanto do nome quanto do culto a YHWH apareciam entre sociedades mais antigas e relativamente distantes da Judeia e de Israel. O nome divino teria de cruzar fronteiras, topografias e variações idiomáticas em direção ao lugar onde surgiria a antiga nação israelita, formada de distintos povos e experiências religiosas.

A voz de Deus na Bíblia, que coincide com a criação (Gn 1), define o momento em que o ser divino migrou do silêncio e do mistério, e falou ao mundo humano em sua linguagem, viveu seu modo de vida, caminhou com as pessoas oprimidas e excluídas, e mostrar a todos os povos do mundo, em todas as classes sociais, que a justiça deve correr como um rio.

O Deus migrante, com seu povo pelo deserto e pelos exílios, se levantou em defesa dos novos estrangeiros quando os "hebreus" já haviam se estabelecido junto aos povos que habitavam Canaã e seus arredores. A família Jesus de Nazaré se tornou refugiada em outro país, ainda na sua infância, fugindo de um massacre (Mt 2).

Já adulto e anunciando o Reino de Deus, era aquele que vem de onde "coisa boa alguma poderia vir" (Jo 1,46), um forasteiro por suas origens humildes e opções políticas e religiosas, até o ponto de ser julgado e condenado à morte, considerado um perigo para seu povo e um traidor do império de Roma.

De igual modo, suas discípulas e discípulos vivenciaram a dispersão por causa da perseguição, da fome e pelo imperativo da missão (e.g, At 11,19). Nesse meio tempo, atentaram-se para levar as boas novas aos não-judeus e aos judeus que viviam em diáspora pelo mundo romano. Povo de Deus, ficava cada vez mais claro, é o povo de toda a Terra.

O Antigo Testamento registra grandes questões da humanidade: as origens do mundo, das leis, dos ordenamentos sociais e religiosos. O povo no deserto ilumina nosso próprio processo de peregrinação pelos não-lugares, pelas privações, pelos deslocamentos nem sempre voluntários. Falam das transformações no mundo todo e no nosso mundo em particular. Ainda hoje muitos de nós atravessamos desertos enquanto fugimos da opressão, das guerras, da intolerância. Cruzamos lugares ermos deixados por desastres naturais, perdas familiares, crises de toda ordem ou simplesmente pelo desejo de viver melhor num mundo em que muita riqueza se acumula em poucos lugares.

No Novo Testamento, os contextos de cada comunidade e período histórico suscitam questões de inclusão e exclusão de gênero, as querelas entre grupos étnicos, a complexidade do status econômico, as diásporas, viagens missionárias, a perseguição. Mas também testemunham a força da unidade, da comunhão eucarística, da chama e do vento de Pentecostes (At 2).

Disso podemos tirar lições e diretrizes para que a educação teológica exerça impacto positivo na vida concreta e que promova a transformação das estruturas injustas, a inclusão e a libertação dos corpos e das mentes oprimidas, e com o Mestre, aprendam sua visão acurada, sua leitura da realidade, suas ações e palavras.

Por uma Educação Teológica orientada pelos passos de

Jesus, que anda entre nós

Se a educação teológica não reconhece sua dimensão migrante, também não recebe a Cristo e à sua Palavra, já que ele é a imagem da migração de Deus para o nosso mundo e nossa história (1Jo 4,20). Assim como ao estar em prisão, privação, ser "estrangeiro", ter fome ou doença, deve ser socorrido, respeitado, dignificado por seus discípulos e discípulas, que com o coração aberto e as mãos dispostas aceitaram seu chamado.

No universo da educação teológica, como na educação em geral, as mudanças acontecem muito rapidamente, o que pode representar momentos de crise, mas também de oportunidade. Aparentemente, as igrejas pentecostais têm números melhores, mas é comum a falta de originalidade ou de perspectivas críticas e diretamente relacionadas ao contexto. A pandemia, pela qual nenhum seminário ou faculdade passou ilesa, aprofundou problemas, evidenciou que as escolas que não se adaptam à nova realidade digital, inclusive para a oferta de cursos à distância, ficam muito aquém de seu potencial.

Historicamente, foi somente após a 2ª Grande Guerra que a educação teológica no Sul Global foi priorizada e gradualmente mais estruturada (Corrie, 2015, p. 283). Em 2015, o Brasil, com bastante limitações, ainda assim obtivera maiores avanços na educação teológica do que o mundo de língua espanhola (id., p. 281).

Não obstante, na década de 1960, o movimento teológico latino-americano já reivindicava uma profunda revisão no currículo das instituições teológicas que, até então, estava predominantemente permeado pelo sistema do Norte. Na contramão dessa dependência, a proposta de Samuel Escobar, por exemplo, era pela "redescoberta da natureza missionária da Igreja" em seu próprio contexto (Corrie, p. 284).

O desafio que nos toca é o de promover uma mudança de paradigma, alinhada com as necessidades e conjunturas de nosso tempo, e, como no dizer de Corrie, passar de uma teologia monocultural para uma abordagem intercultural: mirar uma teologia

relacional, integral, interdisciplinar. Certamente, tais percepções possibilitam engajamento com a diversidade cultural latino-americana, amplia o diálogo entre as tradições teológicas e permite uma abordagem muito mais contextualizada das realidades.

Sendo assim, ao invés de ruptura, propomos uma interdependência transcultural, a começar pela América Anglo-Saxônica com a América Latina e Caribe, desfazendo as relações de dependência ou de isolacionismo, ambas heranças ou efeitos doentios do colonialismo histórico. Se, por um lado, estar a reboque de uma única fonte de saber e de poder é prejudicial, por outro, a postura de completa autonomia também pode impedir as potencialidades das ações conjuntas, de interdependência, inclusão, intercâmbio, do reconhecimento da diversidade, incorporar um olhar cada vez mais holístico da vida, da humanidade, da missão.

Fazer teologia como foi a prática de Jesus é teologar em e para um mundo globalizado, conectando ousadamente teólogas e teólogos latino-americanos com indígenas locais, e mais além, pelas Áfricas, médio-orientais, asiáticos, e que penetre, para transformar, o pensamento teológico ocidental da periferia para o centro.

Nesse sentido, é importante unir flexibilidade e consistência, explorar recursos tecnológicos, habilidades pessoais, os saberes dos povos originários e tradicionais, ao lado de uma busca por excelência acadêmica e científica, em constante diálogo com as várias áreas do saber humano (Corrie, 2015, p. 292).

Calvani registrou, em 2008, que no início do século 21 via-se crescer, nos círculos teológicos brasileiros, o interesse pela cultura, não sendo ela mais uma exclusividade da antropologia ou da sociologia. Em meio às enxurradas do apelo cultural estadunidense do cinema, da música, a reflexão teológica passou a valorizar traços locais, a olhar para o chão onde pisa e para as pessoas ao redor, a reconhecer o aprendizado que se pode ter nas artes, nas tradições, no modo de vida (Calvani, 2008, p. 250).

No momento presente, experimentamos um recuo na busca por teologias contextuais, geralmente acusadas de serem "esquerdistas" ou corruptoras da Bíblia. Ao mesmo tempo, parecem

prevalecer visões pouco afeitas ao diálogo contemporâneo, e isso, creio, acontece em intensa dialética com o atual cenário social, graças, inclusive, à falta de aprofundamento de políticas sociais, o que culminaria nas manifestações de junho de 2013, na cassação meramente política da presidenta Dilma Rousseff em 2016, e aos eventos que se sucederiam, sempre com o apoio fiel de grupos religiosos, especialmente evangélicos e católicos.

Ato contínuo, a educação teológica no Brasil enfrenta os desafios de seu passado recente de exploração, escravismo e colonização. Igualmente, lida com o mundo presente, totalmente novo, repleto de facilidades e de novas dificuldades. As instabilidades sociais, políticas e econômicas, que permeiam o cenário geral da América Latina, também se dão no Brasil, seu maior país em extensão territorial. Ainda assim, a história da comunidade anglicana brasileira tem mostrado importante aprendizado, pois se anima por constante revisão litúrgica, deseja teologias que cada vez mais reflitam a experiência de fé cotidiana, tanto quanto a cultura popular e as artes fazem (Calvani, 2008, p. 254).

Métodos e práticas para uma educação teológica transformadora

O Brasil tem um papel bastante singular no continente, em várias dimensões. Penso que uma de suas maiores contribuições para o mundo foi o educador Paulo Freire (1921-1997), cujas ideias circularam partes inimagináveis do planeta. Em sua obra mais conhecida, *Pedagogia do Oprimido*, é indispensável partir da realidade, do contexto histórico-cultural, para que a educação seja, de fato, transformadora e libertadora.

Assim, elegeria o diálogo como ponto de partida pedagógico, seu método, inclusive para o que entendia como missão, no contexto específico da religião. Aliás, Freire foi, por toda a vida, cristão de convicção ecumênica e praticante da fé católica romana. Dinâmico como a raça humana, ia das esquinas urbanas aos rincões do Brasil, de Harvard ao Conselho Mundial de Igrejas, da

escola pública para as comunidades eclesiais de base, da alfabetização de trabalhadores do campo à erudição filosófica.

Para o professor, o diálogo é horizontal, e educadores/as e educandos/as são, ao mesmo tempo, sujeitos participantes democrática, criativa e reflexivamente em todo o processo. Educandos e "evangelizandos", diria Freire, são agentes, e nunca simplesmente objetos vazios esperando ser preenchidos, manipulados ou dominados. A educação dialógica, portanto, é uma práxis mutuamente libertadora, de "reflexão e ação em relação ao mundo para transformá-lo" (George, p. 24 *In* Alvarez, 2015).

Sua pedagogia crítica seria amplamente debatida e reconhecida, não só na América Latina e Caribe, mas em todo o mundo, até porque sua linguagem e metodologia alcançam e incluem as pessoas marginalizadas e empobrecidas, situação em que muito frequentemente se encontram os migrantes. Assim, ela se torna força auxiliar para entender a realidade vivida e para encontrar caminhos de mudança das estruturas sociais.

Tanto em Freire, como em grande parte da reflexão teológica contextual da América Latina e Caribe, "descolonizar" a mente ainda é necessário, e não somente para as populações que foram alvo da colonização, ou que ainda estejam em situação de desterro, mas também dos colonizadores/opressores. Mesmo que grande parcela de norte-americanos e, talvez, europeus, se sintam ofendidos com a classificação de "colonizadores" contemporâneos, diz Holman (p. 221 *In* Alvarez, 2015), junto ao atual fenômeno da globalização, concorrem, ainda, forças coloniais. Sim, tanto aqui quanto na Índia, na Palestina, em Uganda, ou na região do Pacífico.

As reflexões contextuais e pedagogias libertadoras têm produzido ações que servem de exemplo, e podem ser utilizadas no âmbito da educação teológica. Uma forma de tornar a vida mais próxima dos conteúdos das disciplinas, a teologia mais achegada à vida, o seminário mais envolvido com a igreja, é a narrativa ou contação de histórias. Simultaneamente simples e profundo, é uma prática bastante utilizada (e efetiva) no contexto latino-americano, e em muitas partes do sul global.

De muitos modos, a vida no hemisfério muito se aproxima da vida do povo da Bíblia. É um exercício poderoso escrever, revisitar, interpretar sua narrativa pessoal, compartilhá-la com o grupo, assimilá-la aos conceitos teológicos e às dinâmicas eclesiais. Todo ser humano tem algo a ser partilhado, tanto mais se estiver chegando ou partindo, só de passagem, em fuga ou tentando se reencontrar. As narrativas trazem concretude à teologia e situam o indivíduo e o conhecimento no mundo vivido, aproxima indivíduos, faz evidenciar o que de semelhante e o que de distinto há entre mim e o outro.

Como vimos, as histórias bíblicas são de personagens distantes no tempo e no espaço, mas que se aproximam de nossa vida por sua experiência humana e por sua vivência de fé. Nelas se demonstram teologias diversas, encontros e desencontros, o dramático, o trágico, o irônico, a terra próspera e a do exílio. Podem ser a largada ou a chegada ao aprendizado, ou mesmo se inserirem no ciclo dialógico que tanto leva quanto traz de volta, mas nunca como era antes.

É assim que também podemos, por exemplo, revisitar a história do primeiro encontro/confronto entre cristãos europeus e os povos indígenas (Holman, p. 228 *In* Alvarez, 2015); o cristianismo imperial, as espiritualidades pré-coloniais, a teologia dos opositores à escravidão e ao genocídio. Há muito o que se ver em livros, filmes, museus e nas pesquisas acadêmicas. São oportunidades ímpares de entender o presente a partir do testemunho histórico.

Aproximar-se do conhecimento pode ser muito enriquecedor e desafiador, e não precisa ser criança para gostar de recursos lúdicos, corporais, narrativos. Com essa vivência mais aproximada da vida, pode-se melhor estudar documentos teológicos clássicos, desde a Patrística às teologias contemporâneas, tal como os recentes documentos, artigos, livros, vídeos sobre missão, evangelização, direitos humanos, migração. Uma enorme quantidade foi produzida pela Comunhão Anglicana, Províncias e Dioceses ao redor do mundo, pelo Conselho Mundial de Igrejas, pelo Vaticano, e muitas outras instituições religiosas e iniciativas teológicas.

A todo instante se pode perguntar, desde os debates em sala de aula às visitas a igrejas, espaços de reclusão, ações sociais ou

evangelizadoras: qual é a base teológica e filosófica das práticas ali desenvolvidas? Que interesses são contemplados ou deixados de lado? Quem toma as decisões? Em cada encontro narrativo, experiencial, em cada produção acadêmica ou nas brincadeiras com as crianças se faz teologia, originada e voltada à situação, cultura, grupo, localidade onde se está.

> A teologia contextual se destaca como método em todas as propostas de teologias: pós-coloniais, feministas e da libertação, também é amplamente usada — para o bem ou para o mal — na construção da missiologia. Como método teológico, enfoca a relação entre três fatores primários: evangelho, tradição da igreja e cultura (HOLMAN, p. 229 *In* ALVAREZ, trad. nossa).

Pelas narrativas, pela leitura das teologias, pela exegese bíblica, pelo caminhar na realidade do povo, constroem-se também novos métodos, mais bem contextualizados ao que acabou de mudar (de novo) para poder inovar, resgatar, manter aceso o diálogo.

Se algo aprendemos com Paulo Freire é que a pedagogia crítica persegue o conhecimento e a práxis emancipatória ou libertadora (HOLMAN, p. 230 *In* ALVAREZ). O conhecimento que nos torna autônomos ajuda a entender como as relações sociais são, também, relações de poder, e que há escalas de privilégios e exclusão dentro de uma cultura ou sociedade. Analisa criteriosamente o mundo e os seres humanos, se projeta para construir a paz, a justiça social, a equidade, promover o empoderamento das mulheres, das crianças, juventudes, pessoas LGBTQIA+, povos tradicionais.

Considerações finais

Assim como Jesus fez com os "Setenta" (Lc 10,17-23), ao ouvir suas experiências e apresentar uma síntese das idas e vindas pelos povoados e cidades por onde passaram, vemos combinados o aprendizado em sala e o que se dá em campo. Da vivência entre educandos com quem caminha há mais tempo, surgem metodologias, novas leituras da Bíblia, a busca por perspectivas e teorias ainda não

exploradas, projetos de impacto direto na realidade com que as pessoas seminaristas — leia-se futuras lideranças — se deparam.

Revisando a trajetória da educação teológica no Brasil a partir de 1500, quando aportou com os colonizadores e migrantes, e de seus efeitos no Brasil e, por outro lado, deparando-nos com os princípios para uma pedagogia (e teologias) libertadoras, baseadas no evangelho, na vida de Jesus e nas discussões que as tramas narrativas do povo da Bíblia experimentaram, há bastante clareza sobre o que pode ser nosso critério e objetivo ao falar de formação pastoral ou leiga. É fundamental praticar a escuta e diagnosticar juntos os problemas dentro das comunidades religiosas a que o seminário ou faculdade atende, mapear as demandas no entorno dessas comunidades.

A educação teológica precisa ter tais premissas como motor e combustível, força, alimento e motivação para se movimentar. Assim, não será difícil encontrar maneiras criativas de incluir outras vozes, ampliar horizontes, revisar teologias, ideologias e pedagogias opressoras, promover formações especiais para demandas específicas, estimular a convivência plural no espírito de contínua conversão ao evangelho.

Como no primeiro século, a hospitalidade ainda é uma ação que condiz com o reino de Deus. Como disse o autor de Hebreus (13,2), "foi praticando-a que, sem o saber, alguns acolheram anjos".

Deus caminhou pelo deserto com seu povo nômade, e até mandou que fizessem uma tenda para ele morar junto com as pessoas que o serviam. O próprio Jesus de Nazaré, o Cristo, foi peregrino, migrante, rejeitado até em sua própria nação. Na verdade, somos todos/as/es migrantes, pois não há nada mais humano que a impermanência. É nessa rota migratória que a Palavra se faz carne, habita entre nós, torna-se uma de nós — e nós nos unimos nela e a ela.

Referências

ALVAREZ, M. (ed). **The Reshaping of Mission in Latin America**. (Regnum Edinburgh Centenary Series). Oxford: Regnum, 2015, 316 p.

CALVANI, C. E. B. *"Anglicanismo no Brasil"*. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 36-47, set/nov, 2005.

CALVANI, C. E. B. *"Theological Education in the Brazilian Context"*. **Anglican Theological Review**, vol. 90. n. 2, 2008, p. 239-54

CORRIE, J. *"Theological Education in Latin America: Bolivia as a Case Study"*. **Transformation**, vol. 32, n. 4, 2015, p. 281-93.

DENIS, P. *"The Beginnings of Anglican Theological Education in South Africa, 1848–1963"*. **The Journal of Ecclesiastical History**. vol. 63, 2012, p. 516-33

FRANCO, J. E. *"Teologia e utopia em António Vieira"*. **Lusitania Sacra**. 2ª série, 11 1999, p. 153-245

TOSI, G. *"Bartolomé de Las Casas: primeiro filósofo da libertação latino-americana"*. **Filosofazer**. Passo Fundo, n. 36, jan./jun. 2010, p. 23-42

Capítulo 2

Migração e desaparecimento forçado no México: ecumenismo de base e epistemologias do Sul

Rev. ***E. Arturo Carrasco*** *Gómez,* México

> A não-violência é uma postura que deve ser buscada de forma ativa e apaixonada. A maioria das filosofias morais da não-violência começa e termina com a ação individual, mas nossas paixões são compartilhadas, assim como nossas ações.
> *Judith Butler*

O estado atual da questão

Discernir a partir do México sobre a migração, na segunda década do século 21, com pares do mundo anglicano, refletindo sobre a educação teológica, implica identificar paixões compartilhadas que impulsionem nossas ações, e talvez, como sugere Butler na epígrafe, assumir a postura da não-violência de forma ativa e apaixonada.

Como muitos de vocês sabem, o México é o país com mais migrantes do mundo em trânsito pelo território. A fronteira com os EUA faz do México um país estratégico para a migração, que inclui pessoas de Angola, Senegal, Quirguistão, Nepal e, naturalmente, da região da América Latina e Caribe, principalmente na América Central.

Cerca de 80 mil pessoas iniciaram processos migratórios nos primeiros três meses do ano de 2022. Recordemos que entre

1990 e 2020 a América do Norte foi o destino de 59 milhões de migrantes internacionais. De acordo com o relatório Mundial das Migrações de 2022, a América do Norte recebeu 20,9% da população migrante do mundo.

Por outro lado, apesar de ser um país de trânsito, o primeiro Fórum de Exame da Migração Internacional evidenciou que o México é o terceiro país do mundo com mais solicitações de refúgio. Embora as autoridades mexicanas reconheçam que a mobilidade humana é um direito, de acordo com Alejandro Encinas, subsecretário de direitos humanos da Secretaria de Governo, Governo do México,

> as políticas de contenção, as legislações restritivas, as campanhas discriminatórias e a xenofobia geram uma maior vulnerabilidade e empurram as pessoas migrantes para os braços das redes criminosas de contrabando e tráfico de pessoas, que na última década aumentaram significativamente sua atividade ilícita internacional (Informador.MX, 2022).

Neste sentido, o México é um país de trânsito, refúgio e expulsão de pessoas migrantes. Especialistas em migração e mobilidade humana reconhecem que o problema é transversal[1] ou seja, praticamente todos os problemas sociais são encontrados na migração: crianças, mulheres, população LGBTQIA+, o contrabando, o tráfico, o desaparecimento forçado — onde colocarei ênfase — a mudança climática, e um terrível "etc.", têm aspectos palpáveis na migração.

Em seu livro, *Sin miedo: Formas de resistencia a la violencia de hoy*, (Sem medo: formas de resistência à violência de hoje, em tradução livre) a filósofa norte-americana Judith Butler afirma que:

> Sob a rubrica da 'segurança', o racismo ganha espaço. De fato, poderíamos nos perguntar: qual a segurança

1 Conforme disse Leticia Gutiérrez durante sua Conferência no centro para migrantes, Cafemin, México 2005.

> de quem se protege com esta invocação da segurança? É a segurança da Europa ou é, de fato, a segurança do privilégio branco na Europa contemporânea? Ou, em relação à caravana de migrantes que lotam a fronteira dos Estados Unidos, a segurança de quem está em questão? A dos Estados Unidos ou a do grupo de apátridas que está exposto ali às intempéries, desprotegido pelas leis internacionais (Butler, 2021, p. 19, trad. livre).

Ou seja, mais do que a segurança, o racismo, o classicismo e a aporofobia são os elementos que dificultam a imigração, colocando em risco a vida das pessoas migrantes.

Recordemos que a migração e a mobilidade são direitos humanos legítimos, independentemente das causas, e que em muitos casos elas existem para salvaguardar a vida. Neste momento, enquanto trocamos palavras e ideias, existem pessoas em trânsito para chegar a um país diferente, com a esperança de ter uma qualidade de vida melhor.

As restrições legais e culturais, impostas pelos meios de comunicação e reconhecidas pelos funcionários mexicanos, tiram a vida de migrantes. Recordemos um doloroso caso midiático de 2010: 72 pessoas, em sua maioria hondurenhas, foram encontradas sem vida em uma fossa clandestina, em San Fernando, Tamaulipas, uma zona do território mexicano muito próxima à fronteira com os EUA. Infelizmente esse não foi o único caso, embora os outros não tenham recebido a atenção midiática do primeiro.

O desaparecimento forçado no México soma oficialmente 100.114 casos acumulados nos últimos 50 anos. A partir de 18 de maio de 2022, entretanto, há acadêmicos que consideram que esse número poderia ser multiplicado por dois, e vozes mais críticas propõem que seja multiplicado por quatro, o que deixaria o número em 200.000 a 400.000 pessoas desaparecidas. Este aumento é devido à chamada "cifra negra", relativa a todos os crimes que não são denunciados.

Talvez o dado menos confiável seja precisamente o que tem a ver com as pessoas migrantes desaparecidas em território mexicano. Muitas vítimas de desaparecimento forçado não denunciam o

fato devido a ameaças que provocam medo, extorsão ou insegurança. No caso das pessoas migrantes, isso é ainda mais complicado devido ao seu status migratório legal.

Apesar das limitações metodológicas e do tamanho da adversidade, recuperamos o que observa a mesma Butler (2021, p. 54):

> Aceitar a violência do mundo como se fosse natural é o mesmo que admitir a derrota e abandonar a tarefa de reconhecer todas e cada uma das criaturas vivas como seres dotados de potencial e também de um futuro imprevisível, que deve ser salvaguardado.

Um inédito ecumenismo de base e a colaboração com o ateísmo

Talvez as condições de desaparecimento forçado, assim como as condições de migração através do México e do mundo, nos permitam reconhecer cada vida como uma vida que pode e deve ser salvaguardada. Desafiada pelas cinco marcas da missão, a Comunhão Anglicana tem um grande chamado para ser uma testemunha viva da esperança no triunfo do reino do amor e da paz com justiça e dignidade.

Os dados acumulados referidos, no entanto, representam apenas um aspecto do desafio. No último fim de semana soubemos de outro novo caso de um jovem hondurenho, com deficiência intelectual e motora, que desapareceu. A rede de parceiros da causa hospeda a mãe do jovem no norte do México, oferecendo monitoramento e apoio psicológico, além de assessorar e acompanhar as buscas.

O dado oficial de desaparecidos no México excede até mesmo o número de zonas e momentos de guerra. Recordemos que, na Argentina, o Operação Condor resultou em 30.000 desaparecimentos. O México, um país que não está oficialmente em guerra, enfrenta uma situação inédita, o que requer, portanto, respostas inéditas e que tem reunido diferentes denominações religiosas com ativistas que se assumem ateus, além de setores das

academias de ciências sociais locais, regionais e internacionais.

Neste processo nos reunimos com pares ecumênicos e interreligiosos que acompanham a causa em todas as áreas, tanto em campo como em manifestações públicas; apenas no dia 10 de maio, que no México é o Dia das Mães, concelebramos em uma Eucaristia macroecumênica, na qual as mães de crianças desaparecidas participaram de forma proeminente.

Mais recentemente, em 18 de maio (2022), acompanhamos familiares em busca, que exigem que uma rotatória emblemática em uma importante avenida da capital do México seja rebatizada em homenagem aos desaparecidos e desaparecidas.

Ao completar 10 anos do massacre em San Fernando Tamaulipas, celebramos a eucaristia com um grupo de migrantes em frente à embaixada dos EUA, ao mesmo tempo em que foi colocado um anti-monumento formado pelo sinal + e o número 72, representando as mais de 72 pessoas migrantes que perderam suas vidas em trânsito pelo México.

Nos últimos dias, uma mulher mexicana que procura quatro de seus filhos desaparecidos em nosso país, com a ajuda de um padre jesuíta e um pastor metodista, visitou o Centro Anglicano em Roma, onde foi possível compartilhar a situação pela qual o nosso país está passando; espera-se que seja recebida por Francisco de Roma, para que ele saiba em primeira mão do estado da arte nesta dolorosa matéria.

No recente Fórum Social Mundial, participamos através do Fórum das *Espiritualidades em Resistência*, do diálogo com pares ecumênicos e interreligiosos de diferentes regiões do mundo, que estão impulsionando outro mundo possível.

Diferentes equipes ecumênicas e interreligiosas estão respondendo ao desafio. Por exemplo, durante a primeira caravana de migrantes em 2018, que no México chamamos de *Êxodo*, diferentes atores religiosos com níveis variados de responsabilidade, estão oferecendo auxílio a cerca de 7.000 pessoas em trânsito com assistência médica e odontológica, acomodações, alimentação, serviços de saúde, aconselhamento jurídico e alguns traslados.

No entanto, a capacidade do ecumenismo de base não supera o tamanho e a dinâmica crescente dos desafios. Além disso, está se aproximando um momento que tem levado muitos pares ecumênicos a realizarem trocas entre si e a buscar uma aproximação, devido aos processos eleitorais presidenciais se acontecerão em 2024: os EUA, México e El Salvador renovarão suas respectivas presidências governamentais, com todos os efeitos sociais que isso poderá implicar.

No México, os analistas reconhecem que existe uma estreita correlação entre o aumento da violência e os processos eleitorais (Villamil, 2018). Recordemos a resposta de Trump e seus simpatizantes no Capitólio, e observemos a atual dinâmica do processo em El Salvador; não estamos profetizando, apenas lembrando e analisando possíveis desdobramentos com colegas das ciências sociais.

Sabemos que é preciso deixar o pessimismo para um momento melhor, porque agora é hora de preparar as melhores condições para salvaguardar e promover a vida de nossas irmãs e irmãos da região na maior plenitude possível; como diz a própria Butler (2021, p. 53): "Se sentimos dor e raiva, é porque não renunciamos à nossa capacidade de reagir perante o mundo".

O caminho a ser caminhado

Pensar a formação teológica diante da dinâmica bastante complexa da realidade social realizada na velocidade da internet e com repercussões globais implica, em nossa opinião, uma aproximação e intercâmbio direto com os diferentes agentes pastorais, localizados nas regiões necessitadas, que estão imersos e irmanados com as margens afetadas pelos efeitos nocivos do sistema socioeconômico atual e promovendo, com caridade e uma raiva digna, um mundo mais habitável.

Seguindo o raciocínio de Butler, ressaltamos que:

> Quando, por exemplo, os migrantes são apresentados como um prenúncio de destruição, como portadores de destruição que envenenam a identidade racial ou

> nacional com impurezas, a defesa da comunidade nacional se torna uma injustiça, pois em nome dessa defesa os migrantes são impedidos de passar, detidos de forma indefinida ou deixados para morrer (Butler, p. 64).

Talvez a formação teológica no século 21 implique uma hermenêutica bíblica de acordo com as marcas da missão que são sustentadas pela validade do reino do amor e da paz com justiça e dignidade; com disposição ao macroecumenismo, com sensibilidade litúrgica aos desafios pastorais, e especialmente a apropriação de ferramentas metodológicas para aprender a partir da realidade circundante, com epistemologias próprias do meio ambiente que desconstruam as epistemologias dominantes, que como vimos provocaram o estado atual das coisas descritas, para dar lugar a outras epistemologias mais harmoniosas e autenticamente sustentáveis, como aponta a nossa autora:

> Dada a nossa interdependência na esfera global, e também o fato de que nem sempre nos amamos uns aos outros — vamos confessar —, a não-violência se torna uma norma moral que honra os vínculos sem os quais nenhum de nós — incluindo os animais e também a terra da qual dependemos, e que agora depende de nós — podemos viver (Butler, p. 67).

Concordamos com o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2017, p. 16), quando ele argumenta que: "A compreensão do mundo é muito mais ampla do que a compreensão ocidental do mundo".

Talvez possamos aprender a desaprender brilhantes nossas convicções, especialmente as que nos limitam a ter uma aproximação mais plena com a realidade das pessoas que foram violadas em sua dignidade humana, para que o evangelho tenha uma melhor vinculação com a realidade circundante.

Buscar uma formação teológica que dialogue de forma horizontal com o mundo que nos rodeia, usando epistemologias alternativas para a produção teológica contextualizada, e não para

a reprodução de ideias alheias à realidade do campo ministerial.

Talvez pensar em alguma disciplina, oficina ou curso de ministério contextual, com epistemologias que desconstruam o pensamento dominante e deem lugar a reformulações epistemológicas a partir de pessoas e comunidades concretas. Como aconteceu e continua acontecendo com o estudo popular da Bíblia, que fornece noções mínimas para a vida cotidiana e na qual o povo de Deus pode recorrer à hermenêutica apropriada ao seu próprio contexto; ou seja, não uma teologia para o povo, mas com o povo e a partir do povo.

Concluímos, por enquanto, com a filósofa norte-americana, quando ela afirma que:

> Esta vida, essa vida, unidas no âmbito do vivente, todas obrigadas a salvaguardar e a buscar para nós uma vida interconectada comum na terra; obrigadas a afirmar a não-violência mesmo quando debatemos com uma ira justificável. Isto supõe, talvez, uma necessidade e uma obrigação — difícil, precária —, e também, inclusive no melhor dos casos, uma feroz alegria que às vezes compartilhamos (Butler, p. 68).

E com nosso querido Desmond Tutu, quando ele afirma que:

> Nós, que temos o privilégio de trabalhar em situações de injustiça e opressão nas quais os filhos de Deus mordem o pó diariamente, onde a sua humanidade dada por Deus é pisoteada duramente com um desprezo cínico por seus direitos humanos, nos enchemos de um estranho regozijo. Um regozijo que, pelo senso comum, não devemos sentir [...]. Estamos cheios de esperança e alegria indomáveis porque sabemos que, em última análise, a injustiça e a opressão, o mal e a exploração não prevalecerão, e que os reinos deste mundo estão se tornando o Reino do nosso Deus, e que Cristo e Ele reinarão para sempre. Amém (Tutu, 1988).

Referências

BUTLER, J. **Sin miedo: formas de resistencia a la violencia de hoy**. Trad. Inga Pellisa. Barcelona: Ed. Taurus, 2021.

SANTOS, B. S. *"Introducción: Las Epistemologías del Sur"*. **Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer**. Barcelona: CIDOB, 2011.

TUTU, Desmond. *"Estamos llenos de una indomable esperanza y alegría"*. apud **Mirar lejos: el significado de la teología de la liberación – Revista Páginas**. Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), vol. XII, n. 93, Lima, oct. 1988.

VILLAMIL, J. *"El crimen también salió a elegir"*. BARRANCO, B. (Coord.). **AMLO y la tierra prometida: análisis del proceso electoral 2018 y lo** que viene. México: Grijalbo, 2018 [e-book].

Capítulo 3

Encontrar fronteiras, achar abrigos: o papel da Educação Teológica em um contexto de mobilidade global

Rev. ***David Ulloa Chavez,*** EUA

Introdução

Permita-me começar com uma nota de agradecimento aos organizadores desta consulta, o Rev. Con. Dr. Stephen Spencer e o Dr. Paulo Ueti. Recebi com humildade o convite e sou muito grato pela comunidade de aprendizagem que se formou ao longo da semana. Também quero registrar uma nota de agradecimento especial à Rev. Glenda McQueen pela oportunidade de participar como clérigo canônico das regiões de fronteira da Diocese Episcopal do Arizona e da *Igreja Episcopal* nos EUA.

Como comentei a alguns participantes, acredito que, além de ter tido a chance de ultrapassar a provincianização de minha perspectiva sobre o tema das fronteiras e da migração, também pude vivenciar o enriquecimento de meu entendimento e a expandir meu coração a respeito da migração e da educação teológica como vocacionada a escutar as histórias e de parar para refletir sobre os estudos que foram comunicados nesse tempo juntos. Antes de compartilhar algumas linhas de reflexão, gostaria de apresentar um mapa categorizado de minha contribuição.

Para começar, ressalte-se que são linhas de reflexão e não linhas de investigação ou pesquisa. São menos formais, mais embasadas por minha experiência pessoal nas fronteiras do Arizona/México e, infelizmente, ainda provisórias devido às referências que tomo, situadas historicamente.

Além disso, sou, antes de tudo, um praticante: minhas observações surgem de experiências e ações em campo que são continuamente aperfeiçoadas, postas em questão e/ou negociadas. Isto posto, a tarefa em mãos é refletir sobre como as realidades da migração — que são globais em escala e impacto — desafiam, expandem e, potencialmente, formulam ou reformulam a educação teológica dentro da Comunhão Anglicana.

Assim, as linhas de reflexão a seguir são contribuição provisória, originárias do trabalho como Canônico para os Ministérios das Fronteiras da Diocese Episcopal do Arizona.

Primeiramente, comecemos discutindo a questão "onde está a fronteira?", para situar as reflexões dentro de uma abordagem particular aos estudos críticos sobre as fronteiras, conhecida como abordagem *borderscape*. Em linhas gerais, serão detalhadas várias características analíticas da abordagem *borderscape*, tanto na teoria como na prática.

A seguir, delineamos algumas facetas deste contexto espacial, o que pode se mostrar benéfico como fonte de engajamento para a prática da reflexão teológica, e para a promoção de uma reflexão num contexto *borderscape* das fronteiras.

Em segundo lugar, as reflexões se concentrarão em diversos pontos de engajamento potencial, decorrentes de nosso trabalho do ministério diocesano ecumênico, que está sendo realizado por meio do trabalho do *Cruzando Fronteras* e do abrigo de migrantes *La Casa de Misericordia y de Todas Naciones*, em Nogales, Sonora. Situamos esta problemática nas práticas cotidianas de servir ao próximo ou vizinho migrante, estejam estabelecidos em Sonora ou em busca de asilo nos EUA.

Encontrando as fronteiras: uma abordagem *borderscape* do ministério das fronteiras e da reflexão teológica

Onde fica a fronteira? Esta pergunta sinaliza uma mudança significativa no estudo das fronteiras e da migração, uma alteração que, dentro dos estudos críticos das fronteiras, é conhecida pelo termo *borderscape*. Sem me aventurar por uma discussão detalhada de particularidades metodológicas desta abordagem às fronteiras e à migração, é suficiente dizer que, embora não exista uma estrutura metodológica definitiva que detalhe conceitualmente a abordagem borderscape, ela sinaliza uma sensibilidade hermenêutica que evidencia diversas preocupações, relações e operações, frequentemente negligenciadas quando se discute as fronteiras e a migração.

Prem Kumar Rajaram e Carl Gundray-Warr observam que o termo *borderscape* é aplicado para "indicar a complexidade e a vitalidade da e na fronteira." Nezvat Soguk enuncia que "o termo *borderscapes* é um ponto de entrada, possibilitando o estudo da fronteira como [sendo] móvel, perspectivista e relacional". A abordagem *borderscape* é um afastamento da visão de que a fronteira é uma "linha clara na areia", um espaço de soberanias contestadas ou um entendimento territorializado do espaço.

A fronteira, para além de ser uma demarcação geográfica e uma localização definida pelo Estado, de acordo com o *borderscape*, é também uma "zona paradoxal de resistência, agência e encarnação selvagem" (*Intro*, ix). Em sua obra *Borderscaping: Imaginations and Practices of Border Making*, Chiara Brambilla e demais editores/as afirmam que uma abordagem *bordescape* também visa "investigar criticamente as interações mútuas entre categorias epistêmicas e políticas", vendo as fronteiras como complexos espaços relacionais globais que evidenciam níveis de "práticas sociais e produções culturais em e através da fronteira em diferentes níveis e, portanto, não apenas ao longo das linhas divisórias das soberanias de nação-estado (Brambilla *et all*, p. 1).

Como uma sensibilidade hermenêutica, a abordagem borderscape oferece um "ângulo analítico para desenvolver um entendimento mais amplo da espacialidade contemporânea da

política" (Brambilla, p. 2), proporcionando uma abordagem interdisciplinar e um multi-escalonável e robusto entendimento das disciplinas de estudos críticos de geografia e das fronteiras.

Observam ainda que a abordagem *borderscape* também contempla

> uma análise das "dimensões normativas" da fronteira, ao mesmo tempo em que considera que as fronteiras também envolvem esforços que consistem em estratégias de adaptação, contestação e resistência, desafiando o controle geopolítico da fronteira, que vem de cima para baixo; ela questiona a interação de in/visibilidade, espaço e poder e cada regime de fronteira implica refletir políticas peculiares desterritorializadas de fronteira (Brambilla, p. 3).

Desta forma, refletir sobre a natureza desterritorializada da fronteira é insistir que

> as fronteiras são zonas altamente contenciosas, lugares diferentes de outras demarcações espaciais; e em vez de pensarmos nelas apenas em termos de sua especificidade territorial, devemos concebê-las como um processo dialético contínuo que gera múltiplos espaços fronteiriços, alguns dos quais estão localizados perto das próprias fronteiras internacionais oficiais (Brambilla, p. 3).

Entender a natureza desterritorializada das fronteiras envolve, segundo as/os editoras/es, vê-las "em conjunto com grandes circulações migratórias, os projetos dos estados, a implementação de acordos comerciais e as respostas políticas dos que vivem através e nestes processos" (Brambilla, p. 3).

Descobri que a hermenêutica *borderscape*, especificamente seu caráter crítico e interdisciplinar, é um ponto de partida útil e uma estratégia para refletir sobre as fronteiras do Arizona como um lugar que não é estático, nem simplesmente definido por roteiros claros e coerentes que expressam políticas e regimes de repressão específicos dos Estados-nação. De acordo com muitas/os

estudiosas/os que escrevem sobre a questão de *borderscapes*, a fronteira é um local complexo epistêmico e uma realidade móvel que carrega um peso ontológico significativo, que vai além das coordenadas padronizadas dos mapas.

Fronteiras, como Nevzat Soguk define sabiamente,

> têm vida própria. Elas se movem, mudam, se afastam, se retraem, emergem altas e todas poderosas ou se retiram para as sombras, exauridas ou até se tornam irrelevantes. Elas não são simplesmente cercas, muros e correntes que dividem a superfície da terra em territórios soberanos, simples em propósito e função como são mostradas no mapa-múndi (Soguk, p. 283 In Rajaram, P.M; Grundy-Warr, C, 2007).

As fronteiras, apesar das realidades materiais aparentemente estáveis e estáticas, no entanto, contradizem "o dinamismo que está subjacente à calma de suas aparências superficiais" (Soguk, p. 283). As fronteiras podem ganhar vida e abrir caminho ou criar problemas para o estrangeiro ou viajante. Elas ganham vida por meio das intencionalidades a elas aplicadas.

Soguk continua dizendo que as fronteiras

> podem mudar e se mover em múltiplas direções e podem ser transformadas em práticas que capturam as pessoas em labirintos de regulamentações políticas como se estivessem circunscritas por uma cerca. Uma fronteira pode se mover para dentro e se tornar uma política de negação de direitos a migrantes e refugiadas/os. Ou pode se abrir para fora e se traduzir em política de interceptação de navios refugiadas/os e forçá-los a retornar a mundos de inseguranças. É nesse sentido que, quero dizer, as fronteiras são vivas, móveis, criativas e funcionam em vários ritmos em diferentes condições temporais e espaciais. Elas são práticas que funcionam para *captar e regular contingências*. Essa é a sua força (Soguk, p. 285, grifo nosso).

Soguk e outros oferecem uma sensibilidade hermenêutica

que eu acredito que transforma o espaço de fronteira em um local pedagógico potencial para a educação teológica. Muitas vezes, quando recebo visitantes no muro da fronteira México/EUA, a efervescente profundidade do muro frequentemente é negligenciada, uma vez que o foco se concentra no muro real de concreto e seus materiais de construção, impondo presença, estabilidade, reação emocional (choque e ultraje) e histórias detalhadas.

O que eu tento fazer é encaminhar as conversas por uma hermenêutica de *borderscape* para levantar a questão sobre as dimensões sociais, culturais, históricas e políticas assinaladas por uma manifestação concretizada de impulsos geopolíticos e nacionalistas, explícitos e implícitos, que não apenas dão forma a uma versão ontológica unilateral da realidade assinalada pelo muro da fronteira, mas também dão forma e legibilidade aos próprios "visitantes" da mesma fronteira.

Como observam Rajaram e Grundy-Warr, "as fronteiras entre os estados-nação demarcam o pertencimento e o não pertencimento e autorizam a distinção entre norma e exceção" (Rajaram; Grundy-Warr, p. ix). O que significa dizer que uma/um peregrina/o da fronteira compartilha do espaço privilegiado aberto pela distinção entre pertencer e não pertencer? De que forma a fronteira garante nosso próprio senso de identidade e de pertencimento e, ao mesmo tempo, funciona como um símbolo de expropriação e uma operação que torna ilegítima a existência da/o outra/o migrante? Como participamos do roteiro que possibilita uma "visita" à(s) fronteira(s) que permite a visitantes permanecerem sujeitos estáveis diante do que parece ser um espaço estático; um espaço além e fora de nós?

Portanto, a questão é: que fronteira você traz consigo e de que forma ela depende da fronteira diante de seus olhos? E acrescento: de que maneiras nós cocriamos fronteiras? A seguir, vamos abordar uma série de perguntas com foco nos aspectos operacionais do regime de fronteiras, principalmente, a determinação das pessoas que não são elegíveis pelos padrões desse regime e suas narrativas nacionalistas e neoliberais subjacentes.

Existe uma dimensão ética que frequentemente é negligenciada ao se refletir sobre o peso ontológico e epistêmico do muro ou cerca da fronteira. É meu objetivo fomentar uma visão de que em muitos casos a fronteira é

> concebida como uma ferramenta de exclusão, que pode ser fortalecida e alimentada para proteger uma comunidade e uma sociedade contra uma ameaça fantasmagórica de diversidade que tende a se encarnar na figura demonizada e abjeta de uma/um migrante ou refugiada/o (Rajaram; Grundy-Warr, p. x).

Ser legível significa existir dentro de uma narrativa determinada pelo Estado que organiza o mobiliário da fronteira, como demandas processuais, aparatos de vigilância, processos de coleta biométrica, encarceramento de corpos e a agência de subjugação, de formas que vão além da localização geográfica da fronteira física. O sujeito, portanto, é legível como um sujeito que se submete às coordenadas e à lógica de uma fronteira móvel. Ou seja, a fronteira vai para onde quer que o sujeito legível ou ilegível exista.

Em outras palavras, o muro da fronteira em todo seu poder estático, é de fato um processo e um método para assegurar que a narrativa de legibilidade do Estado-nação seja enraizada em uma "resolução ontológica... em que o significado de ser humano se vincula ao significado do Estado-nação" (Rajaram, Grundy-Warr, p. xii). Isso requer lembrar que a produção da fronteira não é simplesmente construir uma realidade concreta, mas sim uma operação que avança para uma narrativa, que alimenta a fronteira com seu peso epistêmico e seu poder de incluir ou excluir.

Ser incluído, ou pertencer, torna-se um ato performático no qual

> os grupos devem provar seu pertencimento cultural ou social através de uma efetiva atuação identitária. A maneira como as pessoas se vestem, falam e socializam tem efeitos sobre o reconhecimento em determinados pontos da sociedade (Rajaram; Grundy-Warr, p. xiii).

Para ir além das restrições da fronteira, tanto as que são impostas a quem se torna ilegível como as que coordenam a conduta de quem visita o muro da fronteira, é necessário despertar para a realidade de que a fronteira não é simplesmente um instrumento de proteção, mas é também um método que torna a/o cidadã/ão e a/o outra/o migrante, como sujeitos do poder dotado à fronteira pelo Estado-nação que procura "capturar e regular contingências" (Soguk, p. 283).

Ao abordar a necessidade de decretar a construção de uma coalizão para desconstruir a supremacia branca e suas estruturas sistêmicas, Fred Moten, observa que a mudança começa

> a partir do reconhecimento de que é um f*...-se para você, da mesma forma que já reconhecemos que é f*...-se para nós. Eu não preciso de sua ajuda. Só preciso que você reconheça que essa m*... está te matando também, mas de forma muito mais branda (Harney; Moton, 2013, p. 10).

Então, como poderá uma abordagem *borderscape* à fronteira à migração ser um fator gerador para a educação teológica? Em primeiro lugar, concordemos com Moten sobre não bastar que a teologia fale de um ponto de vista distanciado e a-histórico sobre as injustiças e as realidades infelizes ao longo das fronteiras globais.

A teologia é convidada a questionar seu papel na cocriação de regimes de fronteira, fronteiras doutrinárias, litúrgicas e dogmáticas. De que maneiras a prática teológica anglicana participa na manutenção das práticas de fronteira tão enraizadas na reação alérgica à/ao outra/o, no privilégio dos aparatos metodológicos, e na patrulha dos portos de entrada para salvaguardar o *status quo* das comunidades ocidentais epistêmicas da prática teológica.

Ao apresentar a fronteira e a constelação de realidades que moldam e informam como a migração é concebida dentro de uma versão instrumentalizada e uma visão de subjetividade, espaço geográfico, e a teologia é convidada a entrar no processo de sua própria transformação. Também a insistir em uma justiça migrante que comece pela crítica radical de sua própria omissão à

narrativa migratória da Sagrada Escritura.

Como a Profa. Elizabeth Cook observou durante nossa consulta, "a Bíblia foi escrita por e para migrantes". Mas, se as escrituras servem de base (juntamente com a tradição) para o raciocínio e a prática teológica, de que forma a narrativa migratória põe em questão a concepção estabelecida e estática de Deus e a interação de Deus com a ordem criada? E, por fim, como tornar a formação teológica livre de contribuir com uma lógica binária de exclusão e inclusão e direcioná-la para um horizonte de acolhimento superabundante?

O acolhimento superabundante é uma alternativa a uma teologia empobrecida que se acomoda na lógica binária e sem espaço para as vozes e histórias migratórias, que testemunham em forma de resistência em aceitar as realidades determinadas pelos impulsos colonialistas que concebem a terra como zonas extrativistas migrantes e a migração como uma realidade excepcional alimentada apenas por fatores econômicos de atração e repulsão baseados em corrupção.

A teologia é uma disciplina prática que deve continuar refinando sua crítica aos sistemas de opressão dentro de sua comunidade. Também a denunciar os dispositivos e mecanismos sociais e culturais que possibilitam o que podemos chamar de cristianismo ***encar-nacionalista***, um modelo de cristianismo que combina narrativas nacionalistas do colonialismo de assentamento, a doutrina da descoberta, e textos supostamente comprobatórios nas escrituras hebraicas e cristãs que justificam práticas e sentimentos religiosos que repetem ou expressam uma versão teológica limítrofe e outra versão teológica da realidade e da ética.

A teologia concebida como uma prática itinerante pode servir como cocriadora para reparar a rachadura existente atualmente entre vizinhos migrantes que descobrem que a libertação mútua é a ordem do momento. Como uma prática itinerante, a teologia é capaz de caminhar ao lado da/o migrante e de aguçar a visão sobre as urgências em jogo, tanto nas fronteiras geográficas físicas quanto na intersecção da convivência humana e da vida cotidiana. Aqui,

as fronteiras funcionam para moldar as interações mais mundanas e íntimas entre os atores humanos, a natureza e Deus. A fronteira e a migração apresentam à tarefa de formação teológica uma oportunidade de cruzar fronteiras, criar conexões e fomentar o reparo sinalizado pela artificialidade de um muro de fronteira ou da linha epistemológica traçada na areia.

Abrigar: criando espaços de restauração e reparo

Ao longo das últimas semanas, a Diocese Episcopal do Arizona se envolveu no ministério de acolher e servir a/o próxima/o migrante por meio da atuação ecumênica do *Cruzando Fronteras* (doravante CF). O CF começou e continua como um ministério das duas dioceses do Arizona e México Ocidental, em parceria com a *Conferência Sudoeste da Igreja Unida de Cristo* e o Sínodo do Grand Canyon da Igreja Evangélica Luterana nos EUA.

Juntos, temos trabalhado para atender às necessidades de quem busca asilo ou abrigo no *La Casa de Misericordia y de Todas Naciones* localizado em Nogales, Sonora, México. Uma habilidade chave para exercer um ministério eficaz dentro dos espaços de fronteira e migração é aprender a fazer parcerias para o bem da/o próxima/o. La Casa, como é carinhosamente conhecida entre os voluntários e residentes do abrigo, é um espaço que oferece uma série de serviços que os líderes do abrigo consideram úteis e essenciais para migrantes em busca de asilo.

São prestados serviços jurídicos pela ONG *Arizona Justice for Our Neighbors* (Arizona Justiça por Nossos Vizinhos), afiliada à Igreja Metodista Unida. La Casa também se propõe a envolver agências estaduais e federais, parceiros globais como a Organização Internacional para Migração*, a Save the Children* (Salvem as Crianças), o Alto Comissariado da ONU para Refugiados, apenas para citar alguns, para dedicar seus esforços dentro do esforço global mais amplo para atender a/o migrante. O cuidado pastoral é compartilhado entre os parceiros ecumênicos e interreligiosos.

La Casa mantém-se atenta para evitar qualquer impulso de

proselitismo aos residentes do abrigo por grupos religiosos ou instituições que visitam ou atuam no campus da instituição. A Secretaria de Educação do Estado de Sonora oferece oportunidades educacionais e uma escola profissionalizante estatal oferece cursos para quem busca desenvolver habilidades como eletricistas, encanadores, assistentes médicos, esteticistas e assistentes de professores.

Em 2022, o governo mexicano reconheceu a La Casa de Misericordia y de Todas Naciones como um abrigo modelo que promove o bem-estar e a saúde de migrantes. Seu etos é oferecer um espaço no qual migrantes possam descansar, se recuperar e se preparar para os próximos passos em suas jornadas. Por acolher a todas as pessoas, há uma atenção especial às mães solo com crianças, à comunidade LGBTQIA+ e a famílias. Claro que homens adultos solteiros podem fazer parte da comunidade do abrigo, mas é dada prioridade aos três grupos acima.

Muitas vezes, quem visita o abrigo se surpreende ao encontrar uma comunidade de migrantes envolvida na vida cotidiana de La Casa, também com atividades como yoga, caminhada no labirinto, culinária, jardinagem, confeitaria e relaxar sob a sombra das muitas árvores espalhadas pelo campus. Localizada na colonial Bella Vista, La Casa de Misericordia tem vista para grande parte da cidade de Nogales, ao sul, e para o muro da fronteira e comunidades adjacentes, ao norte.

A característica mais marcante quando se olha para o norte são o muro da fronteira e os arcos dourados do McDonalds. As/os moradoras/es do abrigo às vezes se sentam em silêncio diante de um tear e tecem imagens e histórias que os remetem a práticas e contos tradicionais e indígenas, restaurando o senso de lugar e dignidade. Outras/os trabalham na horta comunitária, aplicando técnicas e *cosmovisiones* que remetem à sabedoria tradicional e indígena sobre o relacionamento entre *el ser y la tierra*.

Talvez uma das dinâmicas mais interessantes presentes em La Casa é que sob o mesmo teto você encontrará com frequência comunidades da mesma aldeia, vilarejo, e ou cidade em que se vivencia a violência. A Irmã Lika Macias, Diretora, compartilhou

muitas histórias de membros da comunidade reconhecendo criminosos que outrora os extorquiam, agora fugindo dos mesmos grupos criminosos que um dia serviram. Às vezes, acontece um processo de reconciliação, em outras, vive-se a tensão da dor, sofrimento e perdão.

Em 2021, o artista indicado ao Grammy, Joe Troop (violinista, fundador da banda *Che Appalache*), passou vários meses no campus de La Casa. Buscava encontrar um espaço para respirar e começar a difundir histórias de migrantes por meio do canto, especialmente entre músicos e apreciadores do gênero folk. Joe deu aulas de violão, cantou com residentes, aprendeu histórias e canções, trabalhou lado a lado com uma comunidade de 180 pessoas vindas da América Central e do México. Com sua experiência e criatividade, Joe escreveu a canção *Mercy for Migrants*, uma música que evoca a trágica morte de migrantes no deserto em consequência das políticas do Departamento de Segurança Nacional dos EUA e de seu aparato repressivo. O período de Joe em La Casa foi relatado em formato de entrevistas nas revistas *Rolling Stone* e *Billboard*.

Mercy for Migrants foi indicada ao prêmio Grammy e Joe saiu em turnê por todo o território dos EUA. Em várias ocasiões, Joe convidou residentes de abrigos dos EUA que aguardavam processos de asilo para assistir a seus concertos e, às vezes, para se apresentarem com ele no palco e tocarem com sua banda. Joe levou sua experiência de transformação e os nomes e histórias de migrantes para a música popular de uma forma que impactou e exaltou o trabalho de La Casa de Misericordia e de outros abrigos em toda a fronteira EUA/México. Além de tudo, foi de grande importância a transformação pessoal de Joe pelo convívio e partilha do cotidiano do abrigo.

Acredito que, da mesma forma que Joe Troop passou por uma expansão de sua arte e pela transformação de sua pessoa, esse espaço pode servir como um local pedagógico para o fazer artístico que é a teologia prática. Como a vida em La Casa não é isolada e objetiva, mas sim imersiva, restauradora e repleta de contingências imprevistas, a prática da teologia deve aprender a ser

geradora em um espaço que fuja do sistema totalizante e de práticas coordenadas.

Há um clamor pela descoberta e criatividade que acontecem além da linguagem, além das categorias e cosmologias, empobrecidas pelas tendências ocidentais ou eurocêntricos para definir, delimitar e orquestrar contingências que atendem a uma versão pré-estabelecida de Deus, teologia, igreja e a busca da vocação. De muitas maneiras importantes, o abrigo é um refúgio para estudantes de teologia que foram afetadas/os por expectativas profissionais e métodos de aprendizado que tendem a querer fugir do contingente, do liminar, das tensões decorrentes do difícil trabalho de reconciliação e perdão, da face das pessoas migrantes, ou seja, da visão de Jesus e *la sagrada familia*, acolhidos em La Casa.

Se a teologia pretende recuperar sua vocação itinerante, ela pode muito bem descobrir que a/o próxima/o migrante, aqueles que escolheram a vida em vez da morte, pela resistência em vez da aquiescência, pela mobilidade em vez de uma postura obsequiosa em relação à vida, podem indicar o caminho.

Referências

HARNEY, H.; MOTEN, F. **The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study**. New York: Minor Compositions, 2013.

Capítulo 4

Falando de Deus no exílio: rumo à uma educação teológica migrante

*Dra. **Elisabeth M. Cook**,* Guatemala

Introdução

A teologia da libertação tem, desde suas origens, se distinguido por uma metodologia que se enraíza e que, de fato, participa da situação das pessoas pobres, e das condições de opressão e exclusão social, considerando-os como espaço privilegiado para falar de Deus, para o encontro com Deus, para a interpretação bíblica e para a ação pastoral transformadora em busca da libertação (Gutiérrez, 1977).

Ao longo das décadas, diversos rostos e vozes surgiram reivindicando suas próprias experiências particulares de exclusão, e contribuindo com novas formas de falar do Deus da graça e libertação e, também, de mobilizar as igrejas para a participação na missão de Deus (Campese, 2008, p. 23-33).

Embora a migração seja um fenômeno constante na região durante todo esse tempo, foi nas últimas décadas que ouvimos falar com mais insistência sobre a migração e as pessoas migrantes *como um lugar teológico*. Ou seja, a migração é reconhecida não apenas como um trânsito pontual ou temporário de um espaço para outro, mas como um lugar a partir do qual é possível falar de

Deus, fazer teologia. Além disso, como experiência social e humana, a migração e as pessoas migrantes nos desafiam a questionar suposições sobre noções de pertencimento, enraizamento, estrangeirismo, cidadania e direitos.

A migração é uma realidade urgente na América Latina e Caribe. Ela resulta, em grande parte, de crises econômicas, desemprego, violência social e estatal, mudança climática, políticas e interesses estatais, entre muitas outras situações que ameaçam a dignidade, os direitos e a própria vida das pessoas.

A conjugação dos temas levantados para a reflexão — migração, missão e educação teológica — gera uma série de perguntas: como e de onde falamos da migração e da experiência de migração, e como ela nos desafia em nossa autocompreensão enquanto comunidade humana? Como as Escrituras nos iluminam, não apenas em nosso agir pastoral e profético, mas também em nossa forma de compreender e valorizar o fenômeno da migração, e como ele confronta a nossa ideia de Deus e a nossa fé? Qual é a natureza de uma educação teológica que participa da formação de líderes eclesiásticos, cidadãos e cidadãs, e como lugar de análise e reflexão bíblico-teológica e sócio pastoral no contexto dessas realidades?

Nesta reflexão, gostaria de abordar não apenas o contexto de precariedade e vulnerabilidade diante ao qual somos chamados a agir e incidir. A migração também é uma afirmação do direito à vida digna, um ato de resistência em meio às forças da morte e uma recriação criativa e dinâmica da identidade, das relações e da fé.

Organizo esta reflexão em três pontos. Em primeiro lugar, considero alguns paradigmas de análise que prevaleceram na abordagem do tema migratório com objetivando abordar as migrações não apenas como lugar de precariedade, mas também de potencialidade.

Em segundo lugar, dialogamos com os contextos de migração, exílio e diáspora no Antigo Testamento para explorar a contribuição destas experiências ao nosso falar sobre Deus e para confrontar certas categorias e dicotomias que marcam a nossa abordagem da questão da migração. Finalmente, lanço algumas

linhas de reflexão sobre o caráter e a natureza de uma educação teológica migrante, uma educação teológica da jornada.

Migração: paradigmas e abordagens

Apesar de ser um fenômeno universal que atravessa e é, de fato, constitutivo da história humana, a migração na América Latina assumiu proporções alarmantes nos últimos vinte ou trinta anos, não apenas pelo número de pessoas deslocadas, mas também pelas condições que a propiciam, e pelas situações enfrentadas pela população migrante nos países de destino. Segundo o ACNUR[1] , no final de 2020, de um total de 280 milhões de migrantes no mundo em 2020, 82,5 milhões viviam em condição de deslocamento forçado por perseguição, conflitos, violência, violação de direitos humanos e guerra[2].

Na América Central e no México, em 2020, um total de 16,2 milhões de pessoas viviam em um país diferente do seu país de origem, 91,1% nos EUA[3]. Em meados de 2021, o ACNUR reportou mais de 800.000 pessoas da Mesoamérica deslocadas, 300% a mais que em 2015, especialmente de nascidos em Honduras, El Salvador e Guatemala. Entre 2015 e 2020, o número de refugiados da Nicarágua aumentou 2.645% e do México em mais de 100%.

A voz alarmista que normalmente ouvimos nestas situações, seja nos meios oficiais de comunicação ou de órgãos estatais, não se baseia na situação vivida pelas pessoas migrantes, mas sim nos interesses do Estado. A preocupação, em particular dos EUA, é com a ameaça representada pela entrada não autorizada de pessoas que

---

1 Os números estão disponíveis em: "Poblaciones de migrantes internacionales", 2020 (Populações de migrantes internacionais, em tradução livre) (https://www.migrationdataportal.org/es/themes/poblaciones-de-migrantes-internacionales)

2 Veja o artigo "El desplazamiento crece a pesar de la pandemia", de 2021 (O deslocamento cresce apesar da pandemia, em tradução livre), no site (https://www.unhcr.org/flagship-reports/es/tendenciasglobales/)

3 Os dados são retirados do artigo "Datos migratorios en Centroamérica", de 2021 (Dados migratórios na América Central, em tradução livre) (https://www.migrationdataportal.org/regional-data-overview/migration-data-central-america)

se consideram ameaçadoras ou um fardo para o país devido à sua nacionalidade e/ou condição social.

Esse ponto de vista da migração visa a segurança do estado, a proteção das fronteiras e dos bens sociais e materiais dos assim considerados cidadãos "legítimos". A política migratória correspondente prioriza mecanismos de restrição e controle do fluxo migratório, de acordo com os interesses do Estado.

Blanca Cordero, Sandro Mezzadra e Amarela Varela (2019, p. 12) destacam que este século já foi marcado por um maior controle da mobilidade e até mesmo pela "ilegalização e criminalização das pessoas migrantes em condição irregular e pelo uso da violência para controlar as fronteiras".

Nesta perspectiva, a mobilidade responde às condições dos estados ou comunidades de origem, e às decisões pessoais das pessoas migrantes. Ou seja, esses movimentos são desvinculados das relações de poder a nível geopolítico e das políticas globais e regionais de mercado. Além disso, esta abordagem da migração não vê as pessoas migrantes como sujeitos e agentes de seus próprios destinos, mas como indivíduos a serem controlados, gerenciados ou pelo menos "tutelados" (Cordero; Mezzadra; Varela, 2019, p. 13).

Outra abordagem para a análise do fenômeno migratório, que surge em resposta às abordagens mencionadas anteriormente, problematiza a visão das pessoas migrantes como objetos passivos de situações das quais elas são vítimas. Reafirma as pessoas migrantes como atores sociais e sujeitos na tomada de decisões, na construção de novas sociedades com novas formas de relacionamento e de concepções de mundo.

Uma contribuição interessante tem sido chamada de "autonomia da migração", que propõe a migração como um movimento social, ou seja, que as pessoas migrantes são atores que exercem poder, negociam, exigem direitos e se apresentam como "uma força criativa" dentro das estruturas sociais, econômicas e culturais (Mezzadra, 2012, p. 160). Em outras palavras, essa atuação das pessoas migrantes é visibilizada.

Com isso não são deixadas de lado as situações críticas

vividas por muitas pessoas migrantes. Pelo contrário, a migração é reconhecida como um ato de resistência. Resistência que não acontece apenas perante injustiças explícitas contra o bem-estar dos migrantes, quer em seu país de origem, de trânsito ou de destino. É, ademais, um ato que transgride e desafia as formas de organizar a realidade, as fronteiras, identidades, cidadania e mesmo a religião, que foram consideradas "normativas" e "lógicas" a partir de um lugar de suposto "enraizamento", "pertencimento" e "direito" (Mezzadra, 2005, p. 93-118).

A migração, além disso, contribui de maneira propositiva para novas relações sociais e formas de cidadania. Nas palavras de Frei Gonzalo Ituarte, Vigário de Justiça e Paz da Diocese San Cristóbal de Las Casas,

> temos que visualizar toda a energia vital e a luta pela vida que existe ali, e o enorme enriquecimento que significa o encontro intercultural, internacional, interreligioso, a aprendizagem, o amadurecimento e a descoberta de uma forma de viver em pluralidade (Ecologies of Migrante Care, 2016).

Em perspectiva transnacional, assinala Jorge Castillo Guerra, a migração é uma experiência que "facilita interconexões entre contextos, pessoas ou grupos — com suas respectivas tradições e orientações culturais, religiosas, entre outras — nos países ou sociedades de origem e destino" (Guerra, 2014, p. 371). A mobilidade humana é um fator importante na formação de novas relações sociais, encontros interculturais e interreligiosos e na construção de uma cidadania plural em um mundo globalizado.

Estas abordagens nos convidam a pensar a educação teológica como um lugar desafiado pela migração, não apenas em termos de acolhimento, mas de direitos, proteção e acompanhamento, e até mesmo de defesa. Ela desafia a educação teológica e as igrejas em nossa forma de ver o mundo, de categorizar pessoas e grupos, de valorizar suas contribuições e expor as injustiças estruturais, muitas vezes invisíveis, subterrâneas, mas também

violentas, também a mudar nossas mentalidades e, portanto, a maneira de participar da missão e viver a fé.

Falar de Deus a partir do exílio

Para refletir sobre este desafio de educação teológica a partir da perspectiva da migração, recorro ao Antigo Testamento e ao povo da antiga Israel, peregrino e migrante desde os primórdios. A destruição do templo de Jerusalém, a conquista da cidade e a deportação das elites para a Babilônia são experiências que marcam a forma como o AT fala da história dos israelitas, sua identidade e sua relação com a divindade.

As teologias que surgiram no exílio e as novas referências de identidade deste período se apresentam como resposta ao desafio da migração forçada, a perda de referências nacionais e culturais, a possibilidade de que Javé os tenha abandonado. Desde o desenraizamento, desterro, da perda de um estado considerado imóvel, surge uma nova forma de falar de Deus e de conceber o pertencimento à comunidade de Israel. As pessoas exiladas, longe de se verem vítimas inertes e passivas do seu destino, assumem esta experiência como geradora de um movimento que recria identidades e crenças, e que posteriormente se derivará no judaísmo e eventualmente no cristianismo.

A história dos hebreus no AT é a história de um povo em permanente movimento, desde o Jardim do Éden, passando pelas peregrinações de patriarcas e matriarcas, pelo êxodo, pelas experiências individuais de fuga, travessia e até exílio, além dos retornos e das diásporas. Não é de se estranhar que temas como o tratamento ao forasteiro, a experiência de estrangeirismo e a alteridade sejam preocupações constantes — e polêmicas — na literatura do AT. Como observa José Enrique Ramirez, "a Bíblia é um livro escrito, do início ao fim, por imigrantes para imigrantes" (Ramírez-Kidd, 2003, p. 37).

É a partir dessa conjuntura que a legislação bíblica dá uma atenção especial às pessoas imigrantes. Israel não é apenas exortada a não oprimir e a proteger os estrangeiros de abusos (Ex 22,21; 23,9;

Lv 19,33, Dt 24,14,17), mas também a prover-lhes materialmente (Dt 14,28-9; 24,21; Lv 19,10;) e mais ainda, a amá-los (Lv 19,34; Dt 10,19).[4]

A motivação teológica por trás destas exortações é a experiência própria dos estrangeiros vivida por Israel: "Não oprimirás o estrangeiro, pois sabeis o que é sê-lo, *porque estrangeiros fostes na terra do Egito*" (Ex 23,9). Embora esta lei se encontre literariamente no trajeto de Israel para Canaã após o êxodo do Egito, a experiência dos estrangeiros que marca a redação final desses textos é a destruição de Jerusalém, a perda da terra e o exílio na Babilônia. Mas esta experiência não só origina uma ética para o tratamento ao estrangeiro, como também traz elementos para resistir à ameaça de dissolução entre as nações, para gerar esperança, segurança e conformar novos vínculos de pertencimento. Neste contexto, destaca a capacidade de Israel reconfigurar sua identidade, de pensar em si mesma e em Deus no exílio, a partir de um "não-lugar" e de atribuir valor a esse não-lugar.

Embora não tenhamos uma história do que foi vivido no exílio, diversos textos bíblicos trazem elementos de novas formas de organização social e novos vínculos de parentesco que surgiram no exílio. Os livros de Esdras e Neemias sugerem que no exílio os laços de parentesco são fortalecidos, em particular a família estendida (casa do pai) como base da organização social, que estavam enfraquecidos sob a centralização da monarquia.

Além disso, foram estabelecidas novas relações de parentesco nas quais a experiência do exílio se converteu em um critério de parentesco que se impôs inclusive sobre as relações de sangue. Isso mudava a forma de entender o que hoje chamaríamos de cidadania. Os anciãos, pais das casas paternas, assumiram o protagonismo. O sacerdócio, longe do templo, orientava a prática religiosa em relação ao sábado, ao jejum, à circuncisão, à dieta e

4 Uso a forma masculina "estrangeiro" já que o termo utilizado nestes textos (aparece unicamente na forma masculina. As normas se referem àqueles que entram em Israel na condição de imigrantes e com um status legal. Ramirez-Kidd, José Enrique. Alterity and Identity in Israel. The in the Old Testament. Berlin: Walter de Gruyter, 1999, p. 29.

leis de pureza e impureza. A função dos escribas como intérpretes da Torá assumiu particular relevância e destacou-se na figura de Esdras, que retornara do exílio com a tarefa de ensinar e aplicar a Torá, da qual era estudioso e professor (Kessler, 2013, p. 185-254).

Somadas a estas significativas reconfigurações sociais e culturais que possibilitaram a própria existência do grupo como comunidade, encontramos nos textos exílicos reformulações teológicas que mudam radicalmente a forma de pensar a Javé e o vínculo entre Deus, terra e povo.

Do exílio, Ezequiel anunciava àqueles que foram deportados de Judá para a Babilônia que Javé, o Deus nacional de Judá, não estava circunscrito por fronteiras nacionais ou pelo templo. Embora o exílio fosse entendido como um castigo — segundo a teologia deuteronomista e a profética — não significava o abandono de Deus. Javé anunciava que seria "um santuário" para os exilados por um tempo: "Embora eu os tenha mandado para terras muito distantes entre os povos e os tenha espalhado entre as nações, por breve período tenho sido um santuário para eles nas terras para onde foram" (Ez 11,16). Esta teologia está ligada a uma concepção de Javé como um Deus que move os impérios e que se situa acima dos seus deuses, preparando assim o caminho para concebê-lo como Deus universal (Jr 25,1-14; Is 45,1-7; Ed 1,1-3)[5].

A experiência do exílio adquiria valor como tempo de purificação e preparação para o novo (Ez 36,24-32). Isto implica na condenação da deturpação da justiça, abuso e infidelidade dos governantes. Esta nova teologia repensava o castigo como privilégio e sinal de esperança, já que serão eles, segundo Ezequiel 11, a purificarem a terra das iniquidades de quem nela vivia para formar o novo povo de Israel.

É a partir desta experiência, aliás, como indiquei no início, que Israel debate a relação com o outro, com o estrangeiro que está no meio de Israel, mas também os estrangeiros entre os quais

5 RÖMER, T. The Invention of God. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015, p. 210-41.

reside (Ez 44,9; Is 56,3; Lv 19,33-34). A própria experiência muda a maneira de pensar o relacionamento com pessoas de outros povos. Estabelecida em sua terra, Israel é exortada a acolher, proteger e amar o estrangeiro (Dt 10,19). Do exílio, do não-lugar, o povo se reconhecia como estrangeiro diante de Deus (Sl 39,12), e a terra era de Deus, que não podia ser possuída por mais ninguém (Lv 25,23-24).

Ressalto desta reflexão a migração como experiência coletiva que gera novas expressões sociais, culturais e religiosas que participam na construção do nosso futuro como humanidade. A migração não é apenas uma crise, nem as/os migrantes são unicamente pessoas que precisam de atenção, hospitalidade, solidariedade e justiça. Esta é uma tarefa missionária fundamental, mas a migração é também um lugar a partir do qual se pode questionar e repensar as estruturas sociais, vínculos, fronteiras e a até ao próprio Deus, ou seja, tudo o que consideramos coisas eternas e inamovíveis. Ela convida a nos questionarmos ante os problemas da não-mobilidade, da apropriação de um lugar, de traçar fronteiras e protegê-las, de associar o pertencimento aos quadros de legalidade estatal e territorial. Convida a nos encontrarmos com um Deus que rompa os limites materiais, as fronteiras teológicas e as barreiras mentais.

Em direção a uma educação teológica migrante

Utilizo aqui o termo educação teológica migrante, em primeiro lugar, para indicar uma educação teológica que entende a migração como um *locus* teológico a partir do qual se deve refletir e agir. Implica pensar na formação para a missão no âmbito da ação profética diante das necessidades e direitos das pessoas migrantes.

A migração está profundamente ligada a questões de injustiça de gênero, mudança climática, injustiça e exclusão social, posse de terra, violência, entre muitos outros. Por isso, não se trata apenas de abordar a migração como uma situação isolada, mas sim como parte de uma articulação sistêmica que desumaniza e se apropria das pessoas, de seus corpos e sua força de trabalho para

depois descartá-las. Interdisciplinaridade, interculturalidade e inter-religiosidade são eixos que devem percorrer a tarefa teológica e, portanto, o espaço educacional em todas essas situações.

Uso o termo educação teológica migrante também para pensar sobre a própria natureza da educação teológica, que não esteja ligada a formas de enraizamento e status quo que perpetuam visões de mundo excludentes. Que não se define a partir das categorias binárias exclusivas do "eu" e do "outro/a", mas questione o lugar a partir do qual a realidade, a missão e o falar de Deus são nomeados e pensados. Ou seja, assumir a migração como um paradigma para a educação teológica de pensar a si mesma, em Deus, na igreja e na missão.

Falamos, portanto, não apenas de uma educação que forneça conhecimentos e habilidades, mas experiências que forjem a capacidade de nos deixar confrontar e interpelar por novas realidades, novas experiências humanas e de Deus. Exige, portanto, uma formação que aborde a diversidade, a interculturalidade e a complexidade dos fenômenos sociais e religiosos, tanto na Bíblia quanto na história da Igreja e na atualidade.

Há quase um século, John A. MacKay (1945) já dizia que "teologia se faz a partir da jornada, e não da varanda". É uma metáfora útil para pensar sobre o assunto que estamos discutindo. As instituições teológicas e as igrejas podem ser como uma varanda, a partir da qual apenas se observa o caminho percorrido pelas populações migrantes, ou pode se situar na jornada, convertendo-a não só em espaço de missão — como aquilo que fazemos para outras pessoas — mas como uma jornada que nos abre a novas experiências de Deus, do ser humano, da convivência e, dessa maneira, a novas dimensões da fé.

Referências

CAMPESE, G. **Hacia una teología desde la realidad de las migraciones: métodos y desafíos**. México: Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ, 2008, p. 23-33.

CASTILLO J. G. *"Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas"*. **Theologica Xaveriana**, n. 63, 2014. 371 p.

CORDERO, B; MEZZADRA S.; VARELA, A. *"Pensar América Latina desde la perspectiva de la autonomía de las migraciones"*. **América Latina en Movimiento. Migraciones, límites a la movilidad y sus desbordamientos**. CDMX: UACM, 2019.

GONZALO ITUARTE. **Ecologies of Migrante Care**, 2016. https://ecologiesofmigrantcare.org/fray-gonzalo-ituarte/?lang=es.

GUTIÉRREZ, G. **Teología desde el reverso de la historia**. Lima: CEP, 1977.

KESSLER, R. **Historia social del antiguo Israel**. Salamanca: Sígueme, 2013.

MACKAY, J. A. **Prefacio a la teología cristiana. Dos perspectivas: el balcón y el camino**. México: Casa Unida de Publicaciones, 1945.

MEZZADRA S. *"Capitalismo, migraciones y luchas sociales. La mirada de la autonomía"*. **Nueva Sociedad**, n. 237, 2012.

MEZZADRA S. *"Ciudadanos de la frontera y confines de la ciudadanía"*. **Derecho de Fuga: Migraciones, ciudadanía y globalización**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2005. p. 93-118.

RAMÍREZ-KIDD, J. E. **El extranjero, la viuda y el huérfano en el Antiguo Testamento**. Guatemala: CEDEPCA, 2003.

RÖMER, T. **The Invention of God**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

Capítulo 5

O Deus forasteiro: uma interpelação da realidade migratória à formação teológica

Rev. ***Dra. Loida Sardiñas Iglesias,*** Colômbia

Tente, apenas tente / Por um minuto, só por um minuto / Colocar-se no lugar deles / (Não olhe para os mortos, por favor) / O que você sente? Diga-me o que sente / Para lançar-se aos arames farpados / Saltar as valas / Trepar os muros / Atirar-se ao mar, atirar-se ao mar (és como joio no trigo) / O que escutas? Diga-me o que escutas na escuridão.
Canção "La línea", álbum El árbol y el bosque, Rozalén, 2021
(tradução livre)

"Era estrangeiro, e vocês me receberam na sua casa"
Jesus de Nazaré, Mt 25,35

Introdução

Foi dito que as migrações definem nosso tempo (Castles; Miller, 2004). Certamente não é um problema exclusivo deste século, mas é significativo e inédito que, nos últimos anos e apesar das restrições de mobilidade da pandemia, tenha havido um aumento constante no número de migrantes e refugiados forçados. O processo de globalização das comunicações e da informação contribuiu para evidenciar esta problemática de alcance mundial.

O presente texto reflete sobre o lugar da migração e a condição do migrante como um problema teológico. Teologia é a reflexão sobre a revelação de Deus, que por amor à humanidade se

move, migra e se encarna no mundo, tornando possível a resposta humana e seu movimento em direção a Deus. Este é o momento primeiro do fazer teológico: a migração originária é que lhe dá origem. A partir desta perspectiva, do *Deus-migrante*, impõe-se uma leitura teológica da realidade em que vivem pessoas, famílias, gerações, histórias de vida, rostos e narrativas migrantes. Portanto, o objetivo é evidenciar que mesmo quando as igrejas acompanham as pessoas migrantes em trabalhos pastorais sociais de grande alcance e incidência, existe a necessidade de maior esforço de reflexão bíblico-teológica e pastoral sobre a migração e a condição migrante, bem como uma aceitação permanente da teologia da migração dentro de uma educação teológica intercultural.

A realidade migratória como lugar teológico

Um lugar *(topos/locus)* privilegiado a partir do qual se pode tornar compreensível, interpretar ou discernir a fé no Deus que se revela na história recente dos povos latino-americanos é a situação das pessoas migrantes pobres. Este lugar teológico é uma "realidade histórica" — para usar uma expressão de Ellacuría e Sobrino — que nos atravessa de maneira permanente e substancial, e a partir da qual interpretamos os conteúdos da fé cristã; isto é, onde assumimos o trabalho teológico, eclesiológico e missiológico.

Este lugar ou território hermenêutico da condição migrante é simbolizado pelos muros ou cercas das fronteiras. Também pelas sentinelas, patrulhas, sensores térmicos, infravermelhos, pela escuridão, medo, mar. Pelas jangadas e barcaças a ponto de naufragar... companheiros de viagem mortos.

Depois do muro, atravessando a fronteira, rotas clandestinas, incerteza diária, falta de solidariedade, rejeição, trabalho precário, extorsão, violência, desenraizamento, prisão, extradição ou morte esperam os migrantes.

Mesmo quando, como resultado de seus esforços, as pessoas migrantes conseguem encontrar um lugar para a sua nova vida, as ameaças citadas anteriormente permanecem latentes como uma

espada de Dâmocles, prestes a ser usada, a depender da situação e da instrumentalização políticas. Mesmo as segundas e terceiras gerações de migrantes continuarão a lutar arduamente pelo reconhecimento e eliminação das discriminações e incertezas.

De acordo com a Organização Internacional para as Migrações (OIM-ONU) em seu relatório de 2022, 281 milhões de pessoas no mundo são migrantes internacionais, das quais 42 milhões são menores de 18 anos (IMO, 2012, p. 19ss). As estatísticas não levam em conta as grandes faixas de migração ilegal não quantificáveis, nem o número chocante de 100 milhões de refugiados e deslocados internos forçados a fugir de conflitos, violência e violações de seus direitos fundamentais, alcançado pela primeira vez na história (ACNUR, 2022).

Os processos migratórios são sempre mutáveis e com padrões nem um pouco estáticos, assim como as representações desses processos. Com isso deseja-se afirmar que a migração é uma realidade complexa, controversa, não unívoca nem linear e que, dependendo do lugar e dos interesses interpretativos de onde é observada, reflete uma diversidade de faces frequentemente conflituosas e contraditórias.

As mesmas faces não surgem se, por exemplo, o interesse estiver focado no controle populacional, no planejamento orçamentário ou nas políticas públicas de "mobilidade ordenada, segura, regular e responsável" (UN.org); ou se se concentrar na perspectiva dos direitos da população migrante e seu acesso à saúde, educação, moradia e trabalho.

O olhar e a análise resultantes também não serão os mesmos se procurarmos compreender, por exemplo, aspectos tão díspares como o contrabando e o tráfico de pessoas; os interesses políticos que instrumentalizam o problema migratório; os conflitos geopolíticos envolvidos em grandes movimentos populacionais; a diversidade cultural e religiosa presente em qualquer processo migratório; o impacto psicossocial sobre as populações migrantes e as sociedades anfitriãs.

Entre os diferentes tipos de processos migratórios, fica claro que o drama latino-americano não se refere à mobilidade da força

de trabalho rumo aos países do Norte, migração produzida de forma regulada, em ondas, exigindo pessoas com formação profissional, técnica ou científica. Tampouco diz respeito à população refugiada que entra no país receptor com garantias humanitárias de permanência e segurança.

Trata-se da chamada migração "não controlada nem regulada", que é a mais trágica, massiva e dolorosa. Ela acontece por terra e mar, em muitas condições de risco à integridade e à vida. Sem "papéis" nem documentos.

Ao refletir teológica e pastoralmente sobre os graves problemas migratórios, partimos da consciência necessária sobre a falta de equidade, a desigualdade e as diversas assimetrias sociais do mundo em que vivemos. A perspectiva da migração como lugar hermenêutico e teológico, à luz do Reino de Deus e do evangelho da hospitalidade aos mais vulneráveis, leva a acompanhar o caminhar dos povos que migram, vítimas da falta de oportunidades. São milhões de seres humanos carregados de sofrimentos, incertezas e esperanças simples que buscam pelo menos um trabalho e um lugar no qual possam viver com dignidade, respeito e modéstia.

Integração e cuidado do migrante nas Escrituras

Diante de tal realidade, as Escrituras nos aproximam da ética judaico-cristã de acolhimento ao estrangeiro e à estrangeira. Sua origem, no entanto, já está prefigurada no capítulo 125 do Livro dos Mortos, que faz referência ao culto aos ancestrais egípcios que remonta ao 4º milênio a.C. Ali são descritas as razões pelas quais uma pessoa será avaliada no julgamento final. Na grande sala de Maat e diante dos deuses, a pessoa deve declarar:

> Não cometi iniquidade contra os humanos [...]. Não empobreci o necessitado em seus bens [...]. Não fiz com que ninguém passasse fome [...]. Dei pão ao faminto, água ao sedento, vesti quem estava nu e dei um barco ao náufrago (Peinado, 1989 *apud* Sardiña, 2022, p. 174).

Esta mesma experiência de solidariedade e cuidado do outro que se manifesta na solidariedade com o estrangeiro está igualmente presente no último dos discursos do Evangelho de Mateus:

> Venham e recebam o Reino que o meu Pai preparou para vocês desde a criação do mundo. Pois eu estava com fome, e vocês me deram comida; estava com sede, e me deram água. Era estrangeiro, e me receberam na sua casa. [...] quando vocês fizeram isso ao mais humilde dos meus irmãos, foi a mim que fizeram. (Mt 25,31-40).

Estes princípios éticos fundamentais se fazem presentes nas mais diversas culturas e religiões, nas quais a hospitalidade para com o estrangeiro necessitado constitui um valor supremo. O estrangeiro, o naufragado, aquele que não tem meios para viver e se estabelecer, é acolhido e convidado a compartilhar da mesa, entrar na casa e se integrar à sociedade. Isso faz parte da espiritualidade praxiológica cristã.

Particularmente, em nossa tradição judaico-cristã, o movimento migratório tem sido parte da origem e identidade do "povo do êxodo", da diáspora forçada e do abandono dos lugares de origem em busca de horizontes de esperança. A história de Israel conta as sucessivas migrações de famílias e povos inteiros devido à fome, escassez, seca, guerra ou como despojos de conquista. O que se consolida como credo histórico-salvífico na memória coletiva do povo: "O meu pai era um arameu errante. Ele desceu ao Egito com pouca gente e ali viveu e se tornou uma grande nação, poderosa e numerosa." (Dt 26,5). Deus os constitui como um povo em movimento, formado por ancestrais nômades com raízes aramaicas; estrangeiros hebreus *(hapirú)* que foram escravizados no Egito e assumiram seu êxodo ou migração; peregrinos e refugiados no deserto; exilados na Babilônia; forasteiros na Palestina.

No entanto, só porque os princípios de uma ética de solidariedade migrante são fundamentais, não significa que eles sejam plenamente cumpridos. Inclusive, há declarações contrárias em alguns textos do Primeiro Testamento devido a fatores históricos,

contextos particulares e inércias culturais excludentes[1].

Daí a necessidade de levar em conta uma diferenciação terminológica básica ao se referir aos estrangeiros: *zār* é o termo neutro para estrangeiro, aquele que é "de fora"; *nekar (benênekar / nokrî)* é o estrangeiro que não tem intenção de se integrar ao povo israelita e pode representar um perigo, por exemplo, de promover a idolatria; *tôšâb* é o estrangeiro residente que goza de direitos; *gēr* é o imigrante econômico ou político ao qual é imperativo acolher (Seijas De Los Ríos, 2020, p. 25ss). Este último é o termo mais relevante no Primeiro Testamento, repetido 92 vezes (Carrol, 2010).

Em consonância com o acolhimento do *gēr*, a tradição profética mais autêntica expõe a exigência por parte de Javé da clássica tríade ética do cuidado à viúva, ao órfão e ao estrangeiro:

> Se forem melhoradas as suas vidas e suas obras e forem justos uns com os outros; se não explorarem os estrangeiros, órfãos e viúvas, e não matarem pessoas inocentes neste lugar [...] eu os deixarei continuar vivendo aqui, na terra que dei a seus antepassados para sempre (Jr 7,5-7).

No Novo Testamento, a história da salvação nos leva à encarnação de Deus em Jesus Cristo como um "cruzamento de fronteiras" de e para o eu trinitário de Deus. É o que diz o teólogo Groody (2009, p. 85):

> A encarnação é um evento de cruzamento de fronteiras, um modelo de doação graciosa, através do qual Deus se esvazia de tudo, menos do amor, para poder se identificar mais plenamente com os outros, para poder entrar plenamente em sua condição vulnerável e acompanhá-los em um profundo ato de solidariedade divino-humana.

1 Exemplo disso é o livro de Esdras (9-10), quando, após uma cerimônia expiatória a comunidade autoidentificada como "raça santa", rejeita os matrimônios mistos e se propõe deportar as mulheres estrangeiras, seus filhos e aqueles que se casaram com elas.

Nesta mobilidade ou migração encarnacional encontramos, segundo a genealogia mateana de Jesus, a surpreendente presença de quatro mulheres estrangeiras não-judias que, junto com Maria, rompem o paradigma cultural e histórico patriarcal do homem judeu: a arameia Tamar, a cananeia Raab, Rute, moabita e Betseba, hitita. São mulheres cujo denominador comum é serem migrantes, que preparam o caminho de Jesus marcando um ponto de ruptura na história de Israel (Richard, 1997, p. 7-27).

A dimensão migrante em Jesus Cristo já está presente em Santo Agostinho de Hipona (1984, p. 4), que declarou: "Que ninguém se vanglorie porque acolhe o imigrante: Cristo era um deles". De fato, o próprio Jesus assume um padrão migratório em sua vida; sua família é forçada a fugir como refugiada para o Egito, escapando da violência de Herodes (Mt 2). Ele desenvolve todo o seu ministério fora da sua cidade, viajando por cidades e vilarejos, sem ter muitas opções de alojamento e alimentação; em seu ministério público ele é cercado por estrangeiros: mulheres cananeias e samaritanas (Mc 7,24ss., Mt 15,21ss., Jo 4), centuriões romanos (Mt 8,5ss.), pessoas pobres e simples dentre as quais não faltavam migrantes. No centro do seu ministério encontra-se o cuidado das pessoas e comunidades diferentes, desprezadas e rejeitadas pelos judeus; nos seus ensinamentos ele toma a samaritanidade como um modelo ético de proximidade.

Migração, direitos e teologia

A população migrante sofre violações de direitos humanos de forma rotineira, tanto no trânsito das fronteiras como nos países receptores. Tais violações são evidenciadas pelo fato de serem populações vulneráveis à exclusão social: pessoas sem documentos que vivem e trabalham ilegalmente, que não têm acesso a direitos e serviços por os desconhecerem, que passam por detenção arbitrária e falta de um processo justo, e que têm medo de fazer qualquer reivindicação porque muitas vezes lhes são negadas suas liberdades mais básicas.

Essa negação de direitos aos migrantes esteve sempre historicamente relacionada a posturas xenofóbicas e aporófobas de rejeição, a preconceitos nacionalistas, racistas e supremacistas introjetados nas populações de acolhida, as quais promovem a criminalização das pessoas migrantes, sua estigmatização como bode expiatório da insegurança cidadã e do desemprego, e sua desqualificação como fardos ou obstáculos para o desenvolvimento dos países.

A exclusão xenofóbica é um sinal da desumanidade que atravessa a condição humana ou, em outras palavras, do potencial imperfeito da humanidade do ser humano, o que ocupou longamente a reflexão antropoteológica cristã e humanista dos últimos tempos.

No entanto, não se trata apenas de validar e reconhecer os direitos sociais, econômicos e políticos da população migrante, mas também da forma de pensarmos os outros e a Deus — o que, no fundo, é a mesma coisa, "pois quem não ama seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê" (1Jo 4,20) —. Por fim, tem a ver com o significado de sermos humanos, criaturas, irmãos e irmãs, filhos e filhas de um mesmo Pai.

Nesse sentido, a exclusão de pessoas migrantes se contrapõe abertamente a uma fé cristã que afirma a dignidade inviolável de cada pessoa e que promove uma ordem de convivência social na qual todos e todas – migrantes e não migrantes – sejam reconhecidos e possam exercer seus direitos fundamentais. Uma ordem social humanizada e humanizante permitindo que migrantes sejam permanentemente incorporados à vida cotidiana e social. A ética social cristã promove os valores evangélicos de solidariedade, respeito ao outro e à outra, defesa da vida, justiça e equidade, que convergem com as premissas idênticas defendidas pelos movimentos de defesa dos direitos dos e das migrantes.

A relação entre teologia e direitos dos migrantes não é exógena nem imposta: a teologia, como reflexo crítico da fé cristã vivida dentro da história da salvação - daí sua necessária criticidade - à luz da Palavra de Deus, fez de seu centro antropológico a questão da relação entre o ser humano concreto e Deus. Teologicamente falando, no centro da relação entre o humano e o divino está a

própria humanização de Deus, a encarnação do Deus transcendente na história humana e o devir humano, que se realiza na participação *ad intra* e na experiência humana.

Que Deus se torna homem em Cristo significa para a teologia cristã identificar-se com os processos de humanização, reconhecer as raízes da humanidade que se manifestam na experiência do "humano" e rejeitar as relações em que as pessoas, e particularmente migrantes, sejam humilhadas, violentadas e desrespeitadas. O Padre da Igreja Irineu de Lyon, já no século 2 d.C. afirmava que *"gloria dei vivens homo"* – a glória de Deus é o ser humano vivente –, considerando que o sentido último da própria existência de Deus e sua encarnação-humanização é cooperar à vivificação e humanização do ser humano.

O que a modernidade ocidental identifica como tradição de direitos fundamentais é assumido no judaico-cristianismo como a revelação de

> um Deus conivente e cúmplice da humanização e emancipação do ser humano, [...] cujo ponto de vista é a humanização das próprias relações humanas e da relação com a natureza inteira (Hinkelammert, 2007, p. 406).

Para a teologia, afirmar os direitos das pessoas migrantes é afirmar os direitos universais, a partir de uma perspectiva ética cristã. Pois é naqueles cujos direitos não são reconhecidos que o compromisso de uma sociedade com seus princípios mais fundamentais é validado ou julgado.

Esta dimensão humanizadora é evidente na vida de Jesus de Nazaré, que revela em si mesmo um Deus que está próximo de nós, que se interessa pelas condições de vida, e que toma como referência pedagógica não a experiência religiosa, mas a experiência do que é humano. Jesus transmite a sua mensagem sobre o Reino de Deus a partir da humanização das relações sociais que acontece quando Deus se faz presente na história. Ele é esse Deus-conosco, Emanuel e esse "homem para os outros" (Bonhoeffer).

Ele e o migrante são o rosto cristão, no qual a imagem do Deus humanizado se realiza. Pois a revelação mais plena de Deus está na encarnação em Jesus, como gente (corporalidade vivente-senciente), um ser individual (liberdade), um forasteiro (peregrinação encarnacional) e um ser social (alteridade), que sintetiza o teólogo Castillo (2009, p. 130):

> Dizer que Deus se encarnou é o mesmo que dizer que Deus se humanizou; o ponto de sutura e de encontro entre o divino e o humano não foi o divino, mas o humano, de forma que é no humano que encontramos o divino.

Igreja latino-americana: peregrina e missionária

A constituição da Igreja desde suas origens, através do Ministério Apostólico petrino e paulino, assim como missionária, vincula a identidade eclesiástica ao movimento, ao estrangeiro, à desinstalação, ao risco e à hospitalidade migrante. Já em seu estatuto identitário, a metáfora é a Igreja como povo de Deus peregrino, como Igreja "em saída", como diria o Papa Francisco.

A Igreja primitiva conhece a diáspora, de tal forma que a primeira carta de Pedro se dirige aos expatriados, aos estrangeiros, àqueles espalhados pela Grécia, Turquia e Ásia Menor (1Pe 1,1); enquanto a carta aos Hebreus se baseia na ancestralidade abraâmica para lembrar a condição dos crentes de serem estrangeiros e forasteiros na terra (Hb 11,13ss), referindo-se à sua condição vulnerável:

> a *ekklesía* é convidada a tomar consciência de que é estrangeira, forasteira, vulnerável, sem poder. Isto é importante porque, considerar-se como migrante neste mundo, cria barreiras à discriminação e opressão a outros migrantes e, acima de tudo, contribui para que a instituição eclesiástica se afaste dos desejos gananciosos de se estabelecer para possuir e dominar em cumplicidade com o mundo corrompido e injusto atual (Tamez, 2018, p. 13).

O conceito de peregrinação eclesiástica será estendido

historicamente a todas as igrejas nacionais e locais, especialmente em seu sentido missiológico. Uma vez transcendidas as barreiras etiológicas e geopolíticas da Palestina, o cristianismo se abre para a experiência de saída, travessia, chegada, inculturação, (re)territorialização em sua jornada de evangelização e como promotora dos valores do Reino.

Particularmente em nosso contexto latino-americano, as igrejas e denominações protestantes nascem de movimentos migratórios e estão se consolidando como projetos de acompanhamento espiritual e social para as populações. Nossa própria tradição anglicana expande a sua influência no mundo a partir do projeto evangelizador das Sociedades Missionárias, que incluía o acompanhamento dos britânicos residentes no ultramar.

Além da crítica necessária aos processos de conquista e colonização, e à participação simbólica e real das igrejas e ordens religiosas em tais processos, o fato é que a expansão mundial institucional do cristianismo se deu por meio da migração. Nos séculos 18 e 19 ocorreram ondas consecutivas na América Latina, que consolidaram as chamadas "igrejas de imigração" ou "igrejas de transplante" em três grandes grupos: o protestantismo e anglicanismo "histórico" ou liberal; o protestantismo evangélico (evangelical em inglês); e o pentecostalismo[2].

García-Ruíz estabelece uma tipologia da migração eclesiástica na América Latina a partir do século 18, fazendo a distinção necessária entre as tradições protestantes e a católica romana.

(1) As igrejas protestantes "de transplante", fundamentalmente de migração anglo-saxônica que tentaram implantar ideias liberais e que têm em seu núcleo o sustento étnico e cultural de uma tradição, de uma língua e de um rito.

---

2 Na América Latina, a migração mais significativa ocorreu com a chegada de cerca de 52 milhões de europeus, clérigos e fiéis de diversas denominações cristãs, durante a chamada primeira globalização, que aconteceu entre 1870 e 1914. Esta migração em massa coincide como desdobramento do desenvolvimento industrial, urbanização e aumento da pobreza na Europa.

> Foram elas que organizaram as primeiras comunidades protestantes, que propiciaram as primeiras "igrejas de transplante" e que organizaram as primeiras instituições. A migração como uma "comunidade de crentes" portadores de uma cultura e de uma língua, teve — nesse contexto — um caráter étnico. [...] Essas "igrejas de transplante" também foram chamadas de "igrejas de imigração" e se caracterizam pelo fato de a confissão religiosa constituir a base ideológica sobre a qual o grupo de imigrantes "transplantados" se enraíza e articula. Este processo tem como finalidade a função sociocultural de fornecer um fundamento à etnia. O importante nessas igrejas não é tanto o "credo", mas a origem étnica e cultural do imigrante (Garcia-Ruíz, 2010, p. 7).

(2) A igreja católica e sua estratégia de "acompanhamento". A partir do século 19, com a chegada de imigrantes de países católicos europeus (principalmente Irlanda, Itália e Espanha) à América Latina, ocorreu uma reorganização territorial das igrejas nacionais, que implicou na necessidade de formar missionários, sacerdotes e religiosos nativos — e importar clérigos — para garantir o pertencimento eclesiástico, numa visão e sistema cultural e étnico diferenciado para cada nacionalidade migrante.

A chegada maciça de imigrantes ao continente permitiu naquele momento, e continua permitindo até hoje, uma pluralização do cristianismo. Em apenas meio século, a peregrinação eclesiástica reconfigurou o espaço religioso cristão latino-americano de tal forma que passou de uma fenomenologia eclesiológica do cristianismo mais ou menos definida — romana, ortodoxa, anglicana e protestante histórica com seus próprios modelos litúrgicos, sacramentais, ministeriais e missiológicos — para uma diversificação heterogênea de igrejas livres, independentes e de cristianismo pós-denominacional.

Teologia da migração para uma formação teológica encarnada

O século passado testemunhou uma mudança no método

e na epistemologia teológica, que se afasta de um conhecimento teológico mais especulativo e apologético e vai em direção à exploração das mediações históricas, contextuais e hermenêuticas de uma teologia encarnada. Logo, a teologia não deve ser tautológica ou um discurso vazio e repetitivo de verdades eternas (Sardiñas, 2021), mas deve dialogar com a realidade sócio-histórica concreta.

Refere-se a essa realidade em termos, obviamente, da revelação e fé no Deus imanente e transcendente, a partir de suas próprias fontes, saberes, mediações, discursos e referências teológicas. Mas é o discernimento do conjunto de eventos histórico-salvíficos em um determinado contexto – teologicamente, a categoria de "sinais dos tempos" – que marca e condiciona diretamente o desenvolvimento da reflexão teológica.

Isto explica por que no século passado aconteceram produções teológicas contextuais em resposta às profundas mudanças marcadas pela Primeira Guerra Mundial, Revolução Bolchevique, ascensão do fascismo, descolonização do mundo, Guerra Fria e estratégia da globalização. Assim surgiram, entre outras, teologias dialéticas, existenciais, hermenêuticas, políticas europeias, de esperança, negras, de libertação latino-americana, *Minjung* asiática, feministas, indígenas, camponesas, ecoteologias, teologias queer e interculturais do pluralismo religioso. Nos últimos anos, a teologia da migração tem sido uma demanda de reflexão teológica sobre a condição migratória, a fim de discernir a presença/ausência de Deus na complexa realidade que é o fenômeno migratório.

A migração é um sinal do nosso tempo que requer ser elucidado, apreendido e apropriado teologicamente. Neste sentido, é necessário desenvolver uma leitura bíblico-teológica e pastoral da realidade migratória, que leve à elucidação de algumas das seguintes questões: como assumir a migração como chave hermenêutica dos sinais dos tempos? Quais são os princípios para uma pastoral migratória e sua correspondente eclesiologia? É necessário assumir uma teologia política da migração? É imperativa uma teologia da migração para a educação teologicamente encarnada do clero e dos paroquianos?

É imperativo desenvolver mais sistematicamente dentro das faculdades, institutos e centros de educação teológica a nível local, diocesano, nacional ou regional, uma teologia migrante que nos permita responder aos desafios das comunidades que a demandam. É necessário que o fazer teológico sobre a migração seja socializado de forma mais ampla, promovendo diálogos de competências e saberes contextuais, o que implica pensar os atores, métodos e temas da teologia da migração, de forma que possamos passar do atual monoculturalismo teológico endogâmico, à constituição de uma identidade educacional mais inclusiva e intercultural.

Do mesmo modo, uma leitura teológica da realidade migrante precisará incluir como método a análise das estruturas de pecado presentes nas políticas de migração injusta de um sistema capitalista global que permite o fluxo financeiro, de bens, capital e empresas, estimula a produção de armas e afeta principalmente os ecossistemas dos países pobres, mas impede a circulação de pessoas. Esta visão de conjunto permite compreender as raízes estruturais de empobrecimento das populações e de violência que estão na base das migrações; e igualmente permitirá assumir melhor os princípios ou chaves hermenêuticas da teologia migrante, como são o reconhecimento à dignidade de migrantes e refugiados, seus direitos migrantes, a justiça para o forasteiro (Mt. 25), a hospitalidade e o acolhimento.

A pastoral de migrações — também pastoral de mobilidade humana — permite oferecer espaços de encontro para compartilhar experiências e escutar histórias de vida, situações de dor, aberturas ao outro, diálogos interculturais, sonhos e anseios por construir um mundo novo mais humano e habitável. A imersão e discussão em temas complexos como identidade, desenraizamento, reconciliação, casamentos mistos, racismo, xenofobia e estigmatização, convivência intercultural, entre outros, conduzem ao empoderamento das pessoas migrantes.

A pastoral migrante deve levar em conta que as pessoas migrantes não são apenas seres humanos vitimados por condições diversas de exclusão; são sujeitos que, apesar de suas diversas fraturas e dores,

carregam ideias, valores, desejos, energias, sentimentos e palavras.

Trata-se de uma conscientização eclesiástica comunitária e uma aprendizagem mútua. A população migrante é sujeito que clama, questiona e tem palavras a dizer. Vai além dos seus silêncios idiomáticos obrigatórios ou das ocultações simbólicas. Elas e eles devem se reconstituir com uma força resiliente imensa e com todas as suas capacidades de contribuir, aprender, criar e crescer. Nesse sentido, as igrejas não apenas ajudam o migrante, mas se enriquecem nesta interlocução e aprendizagem mútua.

O acompanhamento psicoespiritual prestado pelos ministérios eclesiásticos de "Espiritualidade migrante" em muitas comunidades da América Central no chamado "corredor migratório" — Nicarágua, Honduras, El Salvador, Guatemala, México — precisa ser muito mais conhecido e socializado. Estas pastorais específicas de acompanhamento cooperam na criação de espaços simbólicos e sacramentais, e potencializam práticas de oração e ritos que permitem às comunidades suportar o luto do desenraizamento, enfrentar as situações difíceis, invocar a proteção divina, fortalecer a fé e a esperança.

O trabalho de acompanhamento espiritual a pessoas migrantes pode, por sua vez, veicular um ecumenismo prático, tal como se dá nas experiências de *Via Crucis* da Igreja Episcopal em peregrinações até a fronteira entre os EUA e o México.

Ali é produzido o encontro com irmãos migrantes provenientes de diferentes países e confissões cristãs a fim de celebrar juntos, em ambos os lados do muro, a fé e a esperança. Uma fé, uma unidade eucarística, uma celebração bilíngue, mas dividida por um muro geopolítico físico.

No meio da denúncia dos interesses dos poderosos, da cultura da rejeição, do ódio, do medo e da injustiça, um irmão clérigo episcopal que empreendeu uma *Via Crucis* de caravanas, identificou as suas emoções:

> A mistura de sentimentos continuava dentro de mim. Tristeza ao imaginar tantas histórias do povo, suas

> perdas, seus vazios, seus anseios de paz, justiça, de melhores oportunidades de viver e ser amados. De desconforto pensando na desigualdade do mundo, no poder de poucos, no abuso e na prepotência de uns contra os outros (Martiñez, 2022).[3]

As igrejas devem continuar contribuindo para a integração dos direitos dos migrantes nos territórios e culturas receptoras, na geração da sensação de pertencimento, e na preservação e reconfiguração das identidades.

Igrejas, paróquias e comunidades eclesiásticas são uma parte essencial do processo migratório enquanto mediadoras natas do dinamismo sociocultural da migração, por meio de práticas simbólico-religiosas plurais que permitem a identificação das pessoas migrantes com a sua cultura materna, ao mesmo tempo que facilitam sua interação e abertura ao novo contexto cultural. Ser Igreja e comunidade teológica encarnadas implica, atualmente, em tentar nos aproximar do querer de Deus à luz da situação das pessoas migrantes e refugiadas.

3 Rev. R. Martínez, testemunho inédito, abril de 2022

Referências

ACNUR. **Ucrania y otros conflictos impulsan el desplazamiento forzado, que supera los 100 millones por primera vez**. Oficina de Filippo Grandi, UNHCR/ACNUR. https://www.acnur.org/noticias/press/2022/5/6286d6ae4/acnur-ucrania-y-otros-conflictos-impulsan-el-desplazamiento-forzado-que.html

AGUSTÍN, S. **Obras Completas**, Tomo 21V (Sermones 184-272). Madrid: BAC, 1984, Sermón 239, 4

CARROLL, M. D. *"La inmigración y la Biblia"*. Revista Missio Dei. Red Menonita de Misión 19 (2010), 5.

CASTILLO, J.M. **La humanización de Dios**. Madrid: Trotta, 2009.

CASTLES, S.; MILLER, M. **La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno**. México: Porrúa, 2004.

GARCÍA-RUÍZ, J. *"Cristianismo y migración: entre 'iglesias de trasplante' y 'estrategias de acompañamiento'"*. **Amérique Latine Histoire et Mémoire – Les Cahiers ALHIM**, n. 20, 2010, p. 7. https://doi.org/10.4000/alhim.3700

GROODY, D. *"El Dios de la frontera. Una teología de la migración y el camino humano"*. **RIBLA** 63 (2009), p. 85.

HINKELAMMERT, F. Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica. **Theologica Xaveriana**, vol. 57, n. 163 (2007), 406 p.

IZUZQUIZA, D. **Al partir el pan: notas para una teología política de las migraciones**. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2010.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES. **Informe sobre las migraciones en el mundo**. Ginebra: OIM, 2022.

PEINADO, F. L. (Ed.). **Libro de los muertos**. Madrid: Tecnos, 1989.

RICHARD, P. *"Evangelio de Mateo: una visión global y liberadora"*. **RIBLA** 27 (1997), p. 7-27.

SARDIÑAS, L. *"La teología dogmático-contextual de la revelación en Juan Luis Segundo"*. **La teología y el lenguaje de la fe. Una conversación con Juan Luis Segundo**. Bogotá: Editorial Javeriana, 2021.

SARDIÑAS, L. *"Los otros en el camino: el cuidado en perspectiva de alteridad"*. REYES, J. **El cuidado: una experiencia cotidiana**. Bogotá: Editorial Javeriana, 2022, 174 p.

SEIJAS DE LOS RÍOS, G. (Ed.). **Sal de tu tierra: estudios sobre el extranjero en el Antiguo Testamento**. Estella: Verbo Divino, 2020.

TAMEZ, E. *"Migración e interculturalidad. Perspectiva bíblico-teológica"*. **Revista Identidade** 23, n. 2 (2018), p. 13.

UN. *"Objetivo 10: Reducir la desigualdad en y entre los países"*. **Objetivos de desarrollo sostenible**. https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/inequality/

Capítulo 6

Necropolíticas e migração: ler a vida e a Bíblia para uma educação teológica hospitaleira

Rev. ***Mario Antonio Luna Rivas,*** El Salvador

Introdução

Refletimos sobre a questão da migração a partir da perspectiva da teologia latino-americana, começando por uma análise da *necropolítica*: um projeto colonial, xenofóbico e capitalista na realidade sociopolítica atual, que decide e controla quem pode viver e quem pode morrer, inclusive na fronteira. Ou seja, impõe-se uma ordem mundial segundo a lógica da ordem-lei.

Portanto, as pessoas migrantes sem documentos sofrem todo tipo de abuso ao cruzar fronteiras, são vistos como mercadorias (descartáveis, acrescente-se), que potencialmente geram algum dinheiro ou certa sensação de poder, mesmo que momentânea. Essas pessoas, a partir de sua realidade, experimentam pobreza, fome, violência, exclusão, marginalização, hostilidade, perseguição e até mesmo a morte.

Em segundo lugar, diante de uma política de hostilidade e descarte de corpos (necropolítica), é fundamental propor uma reflexão teológica sobre a problemática da migração, e propor uma ética da hospitalidade, que parte da cosmovisão fundamental do Antigo Testamento, também assumida no estilo de vida dos

primeiros cristãos. Concluiremos com uma reflexão teológica latino-americana: as/os migrantes como sujeitos teológicos que nos interpelam aqui e agora.

O conceito de necropolítica

Segundo Achille Mbembe (2011), que constrói o conceito de necropolítica e examina como o direito soberano de matar é reformulado nas sociedades onde o Estado de exceção é permanente, em um estado sistemático de emergência, o poder refere e apela constantemente à exceção e a uma ideia fictícia do inimigo.

Para Mbembe (2011), necropolítica — o poder político que nega a vida — é uma releitura do ponto de vista de Michel Foucault sobre a biopolítica, ou seja, o controle dos corpos para torná-los fortes e eficientes, mas também dóceis. Mbembe quer ir além e analisar contextos como os da África, Ásia, e podemos mencionar a América Latina, porque para ele já não se trata apenas da administração da vida como em Foucault, mas sim da gestão da morte. Portanto, para o nosso autor, o poder soberano reside na capacidade de decidir quem pode viver e quem não:

> A expressão última da soberania reside amplamente no poder e capacidade de decidir quem pode dar vida e quem deve morrer. Fazer morrer ou deixar viver constitui os limites da soberania, os seus principais atributos. A soberania consiste em exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como o desdobramento e a manifestação do poder... Se considerarmos a política como uma forma de guerra, devemos nos perguntar que lugar ela deixa para a vida, a morte e o corpo humano (Mbembe, 2011, p. 20).

Portanto, a que nos referimos quando falamos de necropolítica no contexto atual, da América Latina? Em primeiro lugar, podemos dizer que a necropolítica é um projeto político-econômico de morte que empobrece sempre as maiorias, mas que também perturba os corpos e territórios. Nas palavras de Mbembe,

soberania é a capacidade de definir quem tem importância e quem é desprovido de valor e pode ser facilmente substituível (Mbembe, 2011, p. 45-46). Assim, mais do que uma teoria, é um projeto político, que se posiciona nos contextos atuais e gerencia quem deve viver ou morrer.

Esta narrativa se fundamenta na divinização do Estado. Para Mbembe, o Estado adquiriu um direito divino, no qual violência e soberania se amalgamam. Vejamos:

> o Estado colonial baseia sua pretensão fundamental de soberania e de legitimidade da autoridade em seu próprio relato da história e da identidade. Este discurso se apoia na ideia de que o Estado tem um direito divino à existência [...]. Violência e soberania, neste caso, reivindicam um fundamento divino: a qualidade de povo se encontra forjada pela veneração de uma divindade mítica, e a identidade nacional se concebe como a identidade contra o Outro, contra outras divindades (Mbembe, 2011, p. 46).

Em suma, quando falamos de necropolítica, Estévez nos dá uma direção para aprofundarmos essa noção:

> Refere-se ao poder de matar com tecnologias de exploração e destruição de corpos tais como o massacre, o feminicídio, a execução, a escravidão, o comércio sexual e o desaparecimento forçado, assim como os dispositivos jurídico-administrativos que ordenam e sistematizam os efeitos ou as causas das políticas de morte (Estévez, 2017).

Os migrantes, portanto, são obrigados a viver a realidade que Mbembe descreve. Na fronteira se revela o necropoder, ou pelo menos está mais evidente do que em outros momentos as necro-práxis (políticas) de formas radicalmente corrosivas do sistema que descartam os corpos que são vistos como um patógeno. Isto é, sem dúvida, o modo de operar de um capitalismo necropolítico, ou seja, práticas ou formas organizacionais de acumulação de capital que envolvem pobreza, morte, suicídio, destruição de ecossistemas

e a gestão e administração geral da violência social estrutural (Estévez, 2017).

Em suma, os aspectos legais, jurídicos e políticos sistematizam e ordenam este projeto de morte, que visa proteger a fronteira e não o ser humano, isto é, a pessoa indígena, a mulher, o migrante, a própria mãe terra.

Esposito: imunidade e comunidade

A fronteira, de acordo com o exposto, se torna o lugar da verdade. Como Foucault (1992) menciona, a verdade é entendida não como "o conjunto de coisas verdadeiras a serem descobertas ou aceitas", mas como o conjunto de regras segundo as quais o verdadeiro e o falso são discriminados em um dado momento histórico, como um conjunto de procedimentos regulados pela produção, circulação e funcionamento dos enunciados.

A verdade se apresenta como um produto histórico que emerge graças a uma determinada rede de práticas de poder e a um conjunto de instituições coativas que atuam na constituição do sujeito. De fato, se estamos sujeitos a dizer a verdade, argumenta Foucault, é porque em nome da verdade foram construídas leis jurídicas, elaborados discursos ditos "verdadeiros" e que possuem em si mesmos certos efeitos de poder.

> Afinal somos julgados, condenados, classificados, obrigados a competir, destinados a viver de um certo modo ou a morrer em função de discursos verdadeiros que acarretam efeitos específicos de poder (Foucault, 1992, p. 148).

Os Estados constroem, na perspectiva proposta por Foucault, leis que nascem de narrativas da verdade, que configuram o sujeito migrante, classificam, rejeitam ou descartam o indivíduo de acordo com o discurso de poder e para que seja um sujeito produtivo ao sistema-ordem a que responde o Estado. No entanto, cabe observar que esse sujeito produtivo será sempre um sujeito disciplinado,

que passou pela fase disciplinar, isto é, pelo imperativo do dever (Han, 2012, p. 28).

Portanto, o jurídico e as leis se tornam esse momento fundamental de configuração e classificação do status do migrante sem documentos: como corpos ou mercadorias descartados. Estamos diante de uma política da vida.

Para o pensador Esposito, é fundamental entender que existe uma distinção entre política *sobre* a vida e política da vida. A regulamentação e controle da migração obedecem a uma política sobre a vida operando como um sistema imunológico que defende o corpo — a população — por meios negativos que eventualmente se voltam contra o próprio sistema (Estévez, 2017).

Para Estévez (2017), Esposito, entende que na medicina a imunização exige a introdução de uma dose não letal do patógeno no corpo para criar anticorpos e ensina a, eventualmente, eliminar o patógeno.

A importância disso para a política e a migração é que o patógeno não é eliminado do corpo — ou seja, da sociedade — proibindo a migração como um todo, mas implementando políticas que categorizam e que negam o patógeno, como é o caso da legalidade e das normas de asilo e cidadania, as quais dão lugar ao migrante econômico, ao migrante ilegal ou ao solicitante de asilo falso, mas que permitem a exclusão.

A mudança progressiva, ou imunização da comunidade, é alcançada introduzindo-se reformas legais, políticas públicas e estratégias legais, como o asilo, que criam e reafirmam categorias que negam novas formas de migração (Estévez, 2017). Com esta abordagem, vemos a práxis da configuração do sujeito migrante. Portanto, leis e políticas públicas estabelecem aparelhos de verificação dos corpos e o status de migrante econômico, em síntese, mercadorias descartáveis.

Seguindo com os aparelhos de verificação, Estévez (2017), enxerga em Esposito a concepção de um Estado soberano que constrói a sua política migratória como uma defesa contra a ameaça de migrantes perigosos e que não são bem-vindos, porque ameaçam sua

segurança e cultura. Esta premissa, inclusive, é a negação do outro.

Os imigrantes e solicitantes de asilo são um patógeno a ser introduzido em doses muito pequenas para imunizar o sistema contra o contágio racial e cultural. A imunização é, portanto, a política migratória e o uso tático do dispositivo de asilo (Estévez, 2017).

Pode-se dizer que, na biopolítica de Esposito, o dispositivo migratório é uma defesa contra a ameaça de migrantes econômicos e solicitantes de asilo, já que não nega a migração como um todo e em si mesma, mas implementa estratégias discursivas pelo uso de diversas táticas apoiadas em diferentes tecnologias para impedir que o número de pessoas aceitas ultrapasse os limites de uma imunização eficiente (Estévez, 2017).

A pergunta fundamental é, a partir desta realidade de morte e desumanização dos migrantes, como fazer teologia. Sem dúvida alguma trata-se de, em um primeiro momento, refletir sobre a noção de hospitalidade na Bíblia. Vejamos:

Da hostilidade à hospitalidade

A reflexão anterior de Esposito (2005) nos ajuda a propor a ética da *hospitalidade* diante da *hostilidade* da rejeição de migrantes sem documentos.

Antes de tudo, trata-se de compreender que a hospitalidade é abrir as portas da nossa casa (Martín, 2015). Tem a ver com se abrir para o estranho e torná-lo parte do nosso mundo. Especialmente quando esse estranho é, além disso, vulnerável. Hospitalidade é tornar mais amplo o "nós" que pronunciamos. É o acolhimento de quem é diferente de mim. Mas não se trata de uma acolhida qualquer: é uma "boa acolhida" (Martín, 2015).

Certamente sabemos como e, acima de tudo, sentimos, se somos ou não bem-vindos em um determinado espaço. Na "boa acolhida", quem chega não é meramente tolerado, mas sim celebrado. Não é apenas atendido, mas cuidado e festejado. A pessoa bem recebida não encontra apenas alimento e cama, mas empatia e escuta.

Não há assimetria no encontro, mas sim reciprocidade. Quando da despedida, as coisas não voltam à "normalidade", pois algo mudou na identidade de ambas as partes, a anfitriã e a hospedada.

Em segundo lugar, devemos compreender que, ao falar de hospitalidade, falamos de experiências muito profundas do ser humano, tanto como espécie e como indivíduos. Por exemplo, Leonardo Boff afirma que "o acolhimento traz à luz a estrutura básica do ser humano [...] existimos porque, de alguma maneira, fomos acolhidos" (Martín, 2015).

A hospitalidade tem uma natureza expansiva e inclusiva. Ela se abre para diferentes dimensões: nasce na esfera pessoal, amadurece na esfera comunitária e social e atinge a sua plenitude quando fertiliza as políticas públicas. Portanto, as esferas políticas, comunitárias/relacionais e pessoais se entrelaçam (Martín, 2015).

A acolhida ao estrangeiro nos conecta com o transcendente: oferecer lugar para o outro é oferecer lugar para o "Outro"

Uma parte importante do que aprendemos na Bíblia sobre hospitalidade não é uma herança exclusiva da tradição judaico-cristã, mas está muito presente em outras civilizações antigas. Povos viajantes como o grego compartilham com o seminômade judeu o ato de sacralizar a figura do estrangeiro. Assim aparece, por exemplo, na *Odisseia* de Homero ou no mito de *Filemon e Baucis*. A noção de hospitalidade não deixa de ter um certo ar de família, já que, por um lado, os deuses — sob o disfarce de estrangeiros necessitados — recompensam os humanos hospitaleiros e, por outro lado, há uma recompensa da salvação para aquele que acolher esse estrangeiro, do julgamento final de Mt 25 (Martín, 2015).

A mudança de status do estrangeiro a hóspede no Antigo Oriente Próximo

Em primeiro lugar, deve-se dizer que, em termos gerais,

Israel se comportava de forma muito reservada diante de quem qualificavam como *zar* (ou seja, "estrangeiro", "estranho", um adjetivo originado da raiz verbal *zur*, que é "afastar-se"). O estranho era sempre uma ameaça, algo que põe em perigo a existência, especialmente do ponto de vista deuteronomista-sacerdotal.

No contexto bíblico, os *zarim*, são os pagãos, e com os quais não se deve estabelecer nenhuma aliança. O zar não pode se unir a Javé. No entanto, uma nova postura será desenvolvida no Deutero-Isaías (Is 40-55), em Jonas e no judaísmo helenístico, portanto, uma atitude diferente será tomada em relação ao *gēr* (Martin-Achard, 1985, p. 729).

No AT, o substantivo estrangeiro, *nekar*, se refere a um forasteiro ou a um país estrangeiro. Já o adjetivo (muitas vezes substantivo) *nokri*, é estranho, estrangeiro. Por outro lado, existe o verbo gur *(qal e hitpael)*, que é "viver como forasteiro"; e o substantivo *gēr*, que significa "forasteiro" ou "protegido", bem como as formas abstratas derivadas deste: *gerut*, lugar ou refúgio, e *megurim*, caráter de forasteiro (Martin-Achard, 1978, p. 584).

Portanto, a noção de forasteiro ou estrangeiro (*ger*), significa na cultura hebraica e semita que "hospitalidade é o processo pelo qual o status de um forasteiro é alterado de estrangeiro para hóspede" e, "é um meio de proteção do lar e da comunidade moral imediata" (Zarzosa, 2020).

Várias fases compunham esse processo: 1) a percepção do possível hóspede como uma ameaça à comunidade, 2) a avaliação, 3) a entrada na casa do anfitrião, 4) o tratamento como hóspede e a delimitação do tempo de permanência (em torno de três dias), 5) a reciprocidade entre hóspede e anfitrião, e 6) a despedida do hóspede acompanhado pelo anfitrião até as portas da cidade ou até o caminho (Zarzosa, 2020).

Neste ritual protetor da comunidade, cada estágio desempenha uma função, embora, em última instância, o responsável seja o anfitrião. Entravam em jogo valores como honra e vergonha, típicos daquelas culturas (Zarzosa, 2020).

O uso de *nokrî* e *gēr*

O termo hóspede se refere ao *gēr* e ao *nokrî*. Um *nokrî* geralmente era um residente temporário, um prisioneiro de guerra cujo destino era a morte, a escravidão ou, em alguns casos (raros), a repatriação. Era identificado como um invasor, um sedutor de mulheres israelitas, que deveria ser evitado como impuro. Não fazia parte da comunidade e possuía poucos direitos. Um *gēr* poderia ser hospedado, ter permissão para residir e entrar no santuário, mas isso poderia ser negado a um *nokrî* (Zarzosa, 2020).

Portanto, o termo *gēr*, é empregado desde o antigo código da Aliança (cf. 2Sm 1,13), mas que no perto do fim do Estado de Judá ou depois do Exílio foi empregado com mais frequência. Isto se explica adequadamente pelos acontecimentos da época (perda de população, emigração, dificuldades econômicas), e por razões teológicas (a preocupação da comunidade em manter a sua unidade em relação aos povos vizinhos, objetivo para o qual aplicou, entre outros meios, a integração do forasteiro dentro de seus muros (Martin-Archard, 1985, p. 585).

O *gēr*, se diferencia do estrangeiro em geral, isto é, do *nokrî*. Aquele é estrangeiro residente, que se estabeleceu por um certo tempo no país e a quem, por isso mesmo, é dado um status especial.

O *gēr*, sozinho ou em grupo, abandonou a sua terra natal devido a circunstâncias políticas, econômicas ou por outros motivos, e busca proteção em outra comunidade. Por exemplo, Abraão em Hebron (Gn 23,4); Moisés em Midiã (Ex 2,22; 18,3), Elimeleque de Belém e sua família em Moabe (Rt 1,1), um efraimita na região de Benjamim (Jz 19,16); assim como os israelitas no Egito (Ex 22,20; 23,9; Lv 19,34; Dt 10,19; Lv 25,23).

Por outro lado, o *gēr* não gozava de todos os direitos de um israelita; entre outras coisas, ele não possuía terra alguma (embora, segundo Ez 47,22, esta limitação seria eliminada no futuro Israel). Geralmente, esse estrangeiro estava a serviço de um israelita que era, ao mesmo tempo, seu senhor e protetor (Dt 24,14). Geralmente, o gēr era pobre, contado entre os economicamente fracos, mas que

tinham direito à ajuda, assim como as viúvas e os órfãos (Martin-Archard, 1985, p. 586).

Entretanto, tinham o direito à rebusca (Lv 19,10; 23,22; Dt 24,19-21); estavam sob proteção divina (Dt 10,18; Sal 146,9; Ml 3,5); os israelitas deveriam amá-los como a si mesmos (Lv 19,34; Dt 10,19), lembrando que também foram forasteiros no Egito (Ex 22,20-23; 23,9) que tinham direitos iguais aos de seus próprios cidadãos (parte do dízimo, Dt 19,29; ano sabático, Lv 25,6; cidades de refúgio, Nm 35,15). Portanto, de acordo com Lv 20,2; 24,16 e 22; Dt 1,16, tanto o israelita quanto o *gēr* estão sujeitos à mesma legislação; em poucas palavras: na vida cotidiana não existe nenhuma diferença entre os *gērim* e os israelitas.

Em resumo, teologicamente podemos observar que, em primeiro lugar, é o próprio Javé quem cuida dos forasteiros em Israel. O Deus de Israel é seu protetor e ordena ao seu povo não apenas que não os oprima, mas que inclusive que os ame (Lv 19,33ss; Dt 10,19) (Martin-Archard, 1985, p. 587).

Em segundo lugar, as exigências éticas em relação ao *gēr* estavam relacionadas, especialmente pelo Deuteronômio (Ex 22,20b; 23,9b; Lv 19, 34b foi desenvolvido a partir de Dt 10,19), com a permanência de Israel no Egito como um forasteiro.

Em terceiro lugar, em algumas passagens Israel (o mesmo que seu ancestral Abraão, apresentado como tipo, Gn 23,4), foi considerado *gēr* na própria Canaã, propriedade de Javé (Lv 25,23: "vossa terra me pertence; sois forasteiros e hóspedes meus"; Sl 39,13: "pois eu sou teu hóspede, forasteiro diante de ti, como o foram nossos pais"; 119,19: "sou hóspede na terra"; 1Cr 29,15: "pois somos hóspedes e forasteiros diante de ti como foram os nossos pais"). Era com esta concepção (espiritualizada) e em sua origem histórico-tradicional que a função de asilo do santuário (Sl 15,1) desempenhava um papel importante (Martin-Archard, 1985, p. 588).

Entretanto, partindo sempre desta concepção e aprofundando o conceito de hospitalidade, propomos uma releitura teológica a partir da abertura ao Outro, à pessoa entendida como estranha, e tornando-a parte do nosso mundo. Ainda mais se esse estranho é

mais vulnerável, inferior, pequenino. Além do mais, o acolhimento ao forasteiro nos conecta com o transcendente: dar espaço para o outro é dar espaço ao "Outro", à divindade. Nesta perspectiva, fazemos uma releitura de Gn 18.

A hospitalidade em Gn 18 como chave de leitura

A cena sob as árvores de Mambré relatada no capítulo 18,1ss de Gênesis é, talvez, o primeiro relato bíblico no qual a hospitalidade aparece como algo central. Abraham, está sentado ao lado de sua tenda no horário mais quente do dia, quando vê três homens (Martín, 2015).

Em vez de suspeitar deles ou se esconder, o patriarca sai correndo, prostra-se aos pés deles, e ele e sua esposa Sara começam a servi-los. Água para refrescar, e pão, cordeiro, manteiga e leite para se alimentar. Abraão reconheceu Javé neles. A propósito, nesta passagem Deus não aparece sozinho, mas acompanhado do que pode ser interpretado como dois anjos.

Seria uma alusão incipiente ao Deus-comunidade, dinamismo de unidade na diversidade? Em todo caso, o acolhimento nos leva ao encontro com a divindade. Derrubar as barreiras entre nós e os outros nos leva a uma experiência de transcendência. O descentramento de nós mesmos nos mergulha no mistério.

Na segunda parte da história, nos aguarda um presente, que revela o quão crucial é o gesto de acolhida: é exatamente este ato que permitirá ao povo de Israel ter um futuro, pois, Deus não parte sem antes prometer uma descendência aos já idosos Sara e Abraão. Não é exagero dizer, portanto, que a hospitalidade literalmente constitui o povo de fé (Martín, 2015).

Mateus 25,35 e 43,45: o valor teológico da hospitalidade

De forma enérgica e na condição de critério definitivo de salvação, o NT explicita na fala de Jesus: "Eu era um forasteiro e vocês me recebeu na sua casa [...]. Quando o fizeste a um destes meus pequeninos irmãos a mim o fizestes".

Portanto, acolher o necessitado é acolher o próprio Jesus, tanto quanto não abrigar o necessitado é rejeitar o Senhor. Para os cristãos e cristãs, portanto, o gesto de acolhida não é apenas repetição de uma prática característica do Jesus histórico: neste texto vemos a identificação de Jesus com o migrante até às últimas consequências. Do ponto de vista da fé, a hospitalidade ao estrangeiro é um gesto com o próprio Jesus (Martín, 2015).

Estilo de vida (e movimento) de Jesus de Nazaré

Segundo Aguirre (2010), Jesus anunciou a proximidade do Reino de Deus como oferta de salvação intra-histórica e transcendente. Foi dirigida a todo o povo de Israel e buscava proclamar a intervenção escatológica de Deus. O conceito de Reino de Deus é correlativo ao de Povo de Deus. Jesus não se dirigiu aos gentios. Na medida em que Israel aceitasse o Reino de Deus, todos os povos peregrinariam a Sião, isto é, reconheceriam Javé como o único Deus. Na mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus, de forma implícita, mas real, há uma reivindicação muito especial sobre sua própria pessoa (p. 43-44).

Jesus se reunia com um grupo de discípulos. Ainda durante a vida do Mestre, uma tradição das palavras de Jesus começou a ser cultivada por ser necessária à tarefa missionária. Era, também, fundamental para embasar a identidade do grupo, pois emanava da autoridade especial percebida em Jesus (Aguirre, 2010, p. 44).

Evidentemente, o grupo de Jesus e seus discípulos tinha características próprias dentro do já tão plural judaísmo de seu tempo. Era um movimento de renovação intra-judaico. Jesus não pretendia fundar uma instituição religiosa fora de Israel; tampouco recrutar um grupo de escolhidos ou "puros" isolado do resto do povo. Dentre seus discípulos, Jesus estabeleceu um grupo de doze, sinalizando profeticamente sua vontade de congregar a Israel escatológica. Jesus encontrou um importante apelo popular, mas também desencadeou um sério conflito com as autoridades políticas e a oligarquia sacerdotal, o que fatalmente o levou à crucificação (Aguirre, p. 44).

Por outro lado, Jesus deu um novo sentido à sua morte e provavelmente a interpretou como seu último ato em favor da vinda do Reino de Deus. Na tradição judaica, a figura do inocente justo, que sofre nas mãos dos maldosos, estava muito presente nos salmos, assim como a figura dos mártires eram os grandes protagonistas dos livros dos Macabeus. Na Última Ceia, Jesus convocou seus discípulos para a próxima reunião no banquete do Reino de Deus, quando este se manifestasse em plenitude (Mc 14,25) (Aguirre, p. 45).

Na opinião de Aguirre, conforme a oposição crescia e ficava claro que Israel não aceitaria o Reino de Deus como Jesus anunciou, o Mestre viu seu grupo de discípulos como o embrião de um Israel escatológico (Mt 19,28; Lc 22,28-30). Após a morte de Jesus, os discípulos guardaram sua memória e esperavam com grande expectativa um reencontro com o Jesus glorificado. Em outras palavras, a espera pelo Reino de Deus necessariamente se ligou à espera pela vinda do Senhor.

Agora, a Páscoa desencadeia nos discípulos uma constelação de experiências que os imergia mais profundamente no significado da vinda de Jesus, o que os convence de sua presença ressuscitada e se expressa em manifestações espirituais. A convicção de que o Senhor vive, de que sua pessoa é inseparável do Reino de Deus, de que é urgente continuar convocando Israel para que aceitem o Reino de Deus e o Messias — e em breve se dirigiriam também aos gentios — sustenta, fortalece e dá uma tarefa ou missão ao grupo de seus discípulos.

Ora, as comunidades cristãs (cristianismo), a partir dali experimentaram um aprofundamento desse estilo de vida proposto por Jesus de Nazaré em seu movimento, vejamos:

Estilo de vida dos primeiros cristãos

Segundo Barnabé (2017), quando uma pessoa se aproximava da comunidade de seguidores de Jesus, começava uma caminhada de incorporação que poderia durar dois ou três anos. No final, antes da inclusão plena, a pessoa era examinada, mas não por suas crenças, e sim por suas práticas. Aqueles que acompanharam o catecúmeno nesse processo de contato e conhecimento comunitário, testemunhariam se houve

aprendizado das práticas e a aquisição dos hábitos que deveriam ter começado a modificar suas percepções e seu sistema de valores.

Era esperado dos catecúmenos adquirir, pelo menos em certa medida, o estilo de vida comunitário característico dos discípulos de Jesus. Somente depois dessa verificação é que poderiam ser admitidos ao rito do batismo e, assim, totalmente integrados à comunidade. Era no rito do batismo que seriam questionados sobre as crenças e sua fé.

Esse estilo de vida, em parte alternativo e crítico em ao modo de vida em geral, era aprendido na comunidade, pela repetição, experimentação e aprendizado vital de uma série de práticas que buscavam modificar, ao menos em parte, os antigos hábitos enquanto outros eram desenvolvidos. A meta era que a leitura da realidade, própria do modo de vida do grupo, gerasse reflexos. A comunidade buscava uma ressocialização que modificasse percepções morais (Bernabé, 2017).

O estilo de vida dos discípulos de Jesus, é preciso enfatizar, não era monolítico, e desde muito cedo mostrou formas diversas, tais como a chamada ascética. Diferentes influências estavam e continuariam presentes, e podiam se misturar de diversas maneiras. Em primeiro lugar, a cultura greco-romana, porque um novo estilo de vida não necessariamente significava eliminar todos os elementos do antigo, alguns deles continuavam sendo válidos. Em segundo lugar, estava presente a sensibilidade moral da tradição judaica, mediada por um terceiro elemento decisivo, ou seja, o próprio estilo de vida de Jesus, pelas práticas que o moldaram e que, muitas vezes, estiveram em tensão crítica e contracultural às formas hegemônicas da tradição judaica.

As comunidades de seguidores de Jesus, desde o início, deram atenção especial às pessoas vulneráveis, fazendo do cuidado delas uma das marcas da comunidade. Como estavam organizados majoritariamente em torno da dinâmica casa-família, assumem responsabilidade pela sobrevivência e bem-estar dos membros que a organização doméstica atribuía ao mundo antigo, embora, neste caso, a casa-família fosse o lar de membros muito diversos e

sem laços de sangue (Bernabé, 2017).

Quando a Bíblia fala dos estrangeiros como paradigma de vulnerabilidade em relação a viúvas e órfãos, não se trata de estrangeiros em geral, mas daqueles "sem documentos" e sem direitos, imigrantes obrigados a sair de suas terras por diferentes causas.

Portanto, o movimento de Jesus, espalhando-se para fora da Palestina, pelo mundo urbano plural e misto do Império Romano, logo foi confrontado pela experiência e desafio do estrangeirismo. Seus seguidores a experimentaram em si mesmos e enfrentaram o desafio da abertura e acolhida ao estrangeiro (não judeu) em suas comunidades. Embora ocorressem problemas e dificuldades, a prática do acolhimento foi imposta e aceita na vida comunitária, sem exigir que ele se submetesse aos sinais de identidade judaica (Bernabé, 2017).

O estrangeiro e a hospitalidade: Mateus atribui a Jesus uma série de práticas que identificam seus seguidores, pelas quais é julgada a adequação de seu estilo de vida: "Pois eu tive fome, e vocês me deram de comer; tive sede, e vocês me deram de beber; fui estrangeiro, e vocês me acolheram..." (Mt 25,35). Embora obras de misericórdia semelhantes sejam frequentemente mencionadas no judaísmo, quase não existem menções relacionadas ao acolhimento de estrangeiros (Bernabé, 2017).

Uma forma de exercer a hospitalidade nas primeiras comunidades de seguidores de Jesus era aquela praticada com os mesmos seguidores, que iam de um lugar para outro, por diferentes motivos, tanto pessoais quanto comunitários, independentemente de seu local de origem ou etnia.

As primeiras comunidades de seguidores de Jesus mantinham entre elas uma rede de acolhimento muito similar à que tinham os judeus na Diáspora, mas sua característica diferencial era a abertura e a mistura étnica, cultural e social de seus membros, o que evidenciava sua compreensão da universalidade. Essa prática foi amplamente realizada nas comunidades espalhadas por toda a bacia do Mediterrâneo.

A hospitalidade era exercida especialmente com os missionários cristãos, com os apóstolos e profetas que iam de uma comunidade para outra. Em Mt 10,40-42 é atribuído a Jesus um princípio geral:

"Quem vos recebe, a mim me recebe; e quem recebe a mim, recebe aquele que me enviou" (v. 40) que se aplica aos missionários itinerantes do v. 41. A prática da hospitalidade (φιλοξενία, filoxenia) era parte desse estilo de vida que constituía os hábitos dos crentes em Cristo, em quem encontravam a força para exercê-la (Rm 12,13; Hb 13,2); era uma virtude básica à qual todos os membros da comunidade eram chamados (1Pe 4,9). No início, a acolhida dos hóspedes era responsabilidade de toda a comunidade, embora seus líderes devessem assumi-la de forma especial. Provavelmente os peregrinos eram alojados em sua casa ou em um local onde a comunidade se reunisse (1Tm 3,2; Tt 1,8) (Bernabé, 2017).

Os migrantes como sujeitos teológicos que nos interpelam

Como diz Levinas (1974), a relação com o Outro me questiona, me esvazia de mim mesmo, ao passo que me permite descobrir sempre recursos novos em mim (p. 56). Reinterpretando Levinas, os migrantes são esse Outro nos questionando e interpelando a analisar as nossas práxis pastorais como igrejas sobre se temos assumido uma pastoral da hospitalidade. Mas, também, a avaliar se estamos compreendendo que nos migrantes está presente o Cristo Crucificado.

Na opinião de Sobrino (2000), "pecado é o que trouxe morte ao filho de Deus, e pecado é o que continua trazendo morte aos filhos e filhas de Deus". Esta morte pode ser a do tipo violenta, ou aquela gradual da pobreza, da indignidade, da exclusão. Em todo caso, seguem sendo mortes.

No século 21 a situação parece estar piorando. Há imensas maiorias oprimidas, torturadas, excluídas e levadas à morte, e esta realidade apontada por Sobrino, deve ser retomada em nosso fazer teológico. Este é o desafio atual para a teologia: construir uma reflexão a partir de lugares teológicos concretos, no nosso caso, a partir da realidade migrante (Sobrino, 2000).

Cristologia do migrante: povo crucificado

Pelo termo *povo crucificado*, Sobrino (2012) compreende o contingente que compõe a maioria da humanidade, que está em situação de crucificação devido a uma ordem social promovida e sustentada por uma minoria. Esta exerce seu domínio por meio de um conjunto de fatores de tal modo e com tamanha eficácia histórica concreta que devem ser considerados pecado.

Povo crucificado é uma expressão de negatividade específica. O termo povo abarca as imensas maiorias, mundos inteiros, o Terceiro Mundo, os migrantes. É um mundo ameaçado pela morte que assume a forma da crucificação, assassinato e privação ativa da vida, lentamente pela fome ou rapidamente pela violência.

É uma morte produzida pela injustiça, pessoal e sobretudo estrutural, acompanhada de crueldade e desprezo. Sobre o povo crucificado paira a invisibilidade. A palavra lhes é negada, e a existência também. As políticas migratórias dos Estados que produzem estruturalmente essas maiorias crucificadas são agentes do pecado (Sobrino, 2012).

Por outro lado, o povo crucificado é o sinal verdadeiro da presença ou dos planos de Deus. Para Sobrino, Ellacuría faz uma reflexão profunda sobre este ponto:

> esse sinal é sempre o povo historicamente crucificado, que une à sua permanência a sempre distinta forma histórica de crucificação. Esse povo é a continuação histórica do servo de Javé, de quem o pecado do mundo continua a arrancar toda a figura humana, a quem os poderes deste mundo continuam a tudo despojar, arrebatando até mesmo a vida, acima de tudo a vida (Sobrino, 2012).

No entanto, o povo crucificado não é o todo da realidade, mas funciona como um princípio hermenêutico para compreender esse todo e para entender corretamente o significado de todos os demais sinais. Deveremos ver tudo e todos a partir dos crucificados, para saber o que é salvação e condenação, progresso e deterioração. Julgar a realidade em favor deles, promover uma práxis de esperança para,

com eles, poder celebrar. Os pobres são sempre os que sofrem as consequências dos problemas políticos e econômicos.

Portanto, é fundamental captar "o" sinal dos tempos. Para Ellacuría, inteligir e aprender a realidade é confrontar-se com ela. Ou seja, é compreender a realidade captando-a como ela é, e para isso permitir-se ser afetado e reagir diante dela. Para enfrentar essa realidade, Ellacuría "se encarregou do povo crucificado" (dimensão cognitiva do inteligir) ao mergulhar ativamente entre suas variadas formas de cruz. Se encarregou do povo crucificado (dimensão práxica) ao trabalhar para descê-lo da cruz. Carregou com o povo crucificado (dimensão ética), ao suportar difamações, ameaças e perseguições até o fim.

E Sobrino (2012) acrescenta, "se deixou carregar" pelo povo crucificado (dimensão da graça), ao se deixar levar pela generosidade, fortaleza, esperança, heroísmo e bondade do povo. Trata-se, portanto, de estar na realidade crucificada e de enfrentá-la.

Em consequência, o Povo Crucificado (Migrantes), é a continuação do "servo sofredor" de Javé. Ellacuría formulou a realidade do povo crucificado a partir da realidade de servo de Javé, levando a sério a tradição de crentes de Isaías, por volta de 550 a.C. Insiste em duas coisas: o servo sofredor é a vítima do pecado do mundo e quem trará a salvação ao mundo. Portanto, o povo crucificado é o servo sofredor de Javé de Isaías, mas também é Jesus, o dos Evangelhos (Sobrino, 2012).

O Povo Crucificado, misteriosamente, nos cura e traz salvação. As vítimas do pecado do mundo — aquelas que passaram pela cruz e que, estando nela, lutam para descerem desta cruz as demais pessoas crucificadas — são as que historicamente podem trazer a salvação. No povo crucificado, numa diversidade de formas e graus, há um potencial de salvação. Aí está o princípio da salvação. E essa oferta de salvação não está em fechar, mas sim em abrir o futuro: humanizar. Nela haverá a chamada civilização da pobreza, e seu significado é solidariedade, a fim de superar a civilização da riqueza. Esta última desumaniza, enquanto a primeira floresce o humano. Esta é uma reflexão teórica sobre como obter a salvação na história.

Por outro lado, tornar a salvação possível somente é factível a partir da utopia e da esperança que se pode acreditar e ter a coragem de lutar, o quanto possível e com todos os pobres e oprimidos do mundo, reverter a história e lançá-la em outra direção.

O Povo Crucificado, ao ser entendido como servo sofredor de Javé e ao ser equiparado a Cristo crucificado, remete a Deus. O povo crucificado é, então, sinal teologal. Em outras palavras, Deus se faz presente no concreto da história. Para Ellacuría, com Monsenhor Romero Deus passou por El Salvador, e ele morreu como um participante, mais um, do povo crucificado. Compreendeu a dupla presença de Deus e do povo em Monsenhor Romero. O passo de Deus para salvar esse povo necessitado de salvação é o que Ellacuría viu no Monsenhor. O Deus de vida e de libertação, um Deus sofredor e de Cruz. Portanto, antes da chegada de alguma ultimidade, o ser humano pode sentir a salvação (Sobrino, 2012).

Em conclusão, podemos pensar uma Cristologia a partir da perspectiva dos migrantes, o que implica, em primeiro lugar, no princípio hermenêutico de compreender o sistema mundial (ordem-lei) como necropoder, e de entender adequadamente os migrantes como um lugar teológico que confronta estes lugares de não vida.

Consiste em enxergar o todo, e todos e todas as pessoas migrantes crucificadas, e a partir delas saber o que é salvação e condenação, progresso e deterioração. Consiste em possibilitar, a favor delas, uma práxis, a de partir delas, ter esperança e poder celebrar a vida, e a utopia-reino.

É a partir desta realidade de sofrimento e morte que a salvação pode ser historicamente trazida, pois, o Povo Crucificado, as pessoas migrantes, são sinal teologal. Ou seja, Deus pode sim se manifestar no presente, no concreto da história, e é por meio deles e delas.

Referências

AGUIRRE, R. **Así empezó el cristianismo**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2010.

BERNABÉ, U. C. **El cristianismo como estilo de vida: así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017.

ESTÉVEZ, A. *Biopolitica y Necro-política ¿Constitutivos u opuestos?* http://www.scielo.org.mx/pdf/espiral/v25n73/1665-0565-espiral-25-73-9.pdf

FOUCAULT, M. **Microfísica del Poder**. Madrid: La Piqueta, 1992.

LEVINAS, E. **Humanismo del otro hombre**. Siglo Veintiuno, 1974.

MARTÍN, M. G. **De la hostilidad a la hospitalidad**. Barcelona: Cristianisme i Justicia. Cuaderno 196, 2015.

MARTIN-ARCHARD, R. **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

MARTIN-ARCHARD, R. **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Tomo II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

MBEMBE, A. **Necro política**. Editorial Melusina. España.

SOBRINO, J. *"El pueblo crucificado: ensayo con ocasión de los aniversarios de la UCA y El Mozote"*. **Revista Latinoamericana de Teología**. Centro de reflexión teológica de San Salvador. http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/2262/1/RLT-2012-085-D.pdf

SOBRINO, J. **Teología desde la realidad: el mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina**. Sal Terrae, 2000.

ZARZOSA, G. S. **Sal de la tierra: estudios del extranjero en el Antiguo Testamento**. Navarra: Editorial Verbo Divino.

Capítulo 7

A fronteira: entre a Missão e a Educação Teológica

Rev. ***Asdrubal Toledo Izquierdo,*** Uruguai

Contextualização: população migrante na fronteira seca de Rivera-Livramento, entre Uruguai e Brasil

Bem, para começar esta reflexão sobre a "fronteira" entre a *missão* e o *papel* da Educação Teológica, compartilho com vocês um pouco do contexto migratório na fronteira seca de Rivera-Livramento. De acordo com dados da Diretoria Nacional de Migração ROU, os movimentos migratórios ocorreram da seguinte forma:

De **01/06/21** a **21/02/22** entraram 608 cubanos, 47 dominicanos e 568 venezuelanos no Uruguai. Apenas de **dezembro/21** e **janeiro/22** ocorreram 81 rejeições por parte das autoridades migratórias.

Em **março/22**, entraram no Uruguai um total de 2976 migrantes, dos quais 244 eram refugiados de *Cuba* (206), *Venezuela* (13), *Rep. Dominicana* (21), *Colômbia* (3) e *Marrocos* (1). Um total de 12 migrantes foram rejeitados: 4 venezuelanos, 5 dominicanos e 3 brasileiros.

Durante o mês de **abril/22**, o número de entradas foi de 7.288. O número de pessoas refugiadas somou 224, ou seja, 210 cubanos, 5 venezuelanos e 9 dominicanos. Não houve rejeições.

Os dados a seguir não refletem a realidade migratória nacional como um todo. Cabe destacar que estas pessoas permanecem

na zona fronteiriça de modo irregular, e que falamos de duas cidades que formam uma só: *Riveramento*, ou seja, o encontro entre Rivera (Uruguai) e Santana do Livramento (Brasil), que são cidades gêmeas divididas/unidas por uma linha imaginária que demarca a fronteira entre os dois países.

Muitas pessoas migrantes optam por não buscar os escritórios de migração, atravessando caminhos da fronteira seca, sem controles oficiais, ao sul do país, ou se estabelecem no território fronteiriço.

Estas pessoas, que não possuem documentos em nenhum dos dois países, vivem neste território, trabalham de forma irregular e acabam sendo vulneráveis a todos os tipos de abusos e exploração. Com o passar do tempo e o desenvolver de vínculos na comunidade, acabam sendo relatados incidentes no trajeto ou rotas que revelam a existência de uma rede macabra.

Muito se discute sobre a possibilidade de criar um documento fronteiriço que possa ser estendido também às pessoas migrantes que vivem na fronteira. Autoridades de ambos os países concordam que falta comunicação e os critérios são pouco uniformes entre as autoridades da capital e as autoridades locais para lidar com as situações da fronteira, muitas vezes devido ao desconhecimento da realidade particular vivida nesta zona fronteiriça, que tem características únicas[1] .

O aspecto positivo dessas reuniões binacionais é a possibilidade de discutir problemas, identificar as capacidades locais e fornecer respostas integradas mais apropriadas. Mantêm-se também a busca de mais informações e possíveis soluções para saúde, inclusão financeira, trabalho informal e aumento da vulnerabilidade em todos os seus aspectos.

De acordo com a **OIM**:

> Muitas variáveis convergem ao longo dessas rotas, criando situações de insegurança e vulnerabilidade

1 Um exemplo concreto foi a morte de um imigrante cubano nesta fronteira. Esta situação gerou uma série de problemas administrativos, uma vez que este imigrante se encontrava de forma ilegal em ambos os países.

> para quem as percorre. Por um lado, estes movimentos implicam transitar por caminhos majoritariamente irregulares, circunstância que aumenta os riscos de abusos e violações de direitos, maior exposição ao contrabando e tráfico de pessoas, diversas formas de violência e, além disso, estão sujeitos à falta de acesso a serviços básicos e a ter um trabalho (OIM URUGUAI, *Relatório Anual*, 2021, trad. livre).

Além das pessoas migrantes, as fronteiras também oferecem espaço para outros personagens emblemáticos: os *coiotes uruguaios*. De fato, o termo "coiote" surge na fronteira entre o México e os EUA. São indivíduos que se dedicam basicamente a facilitar a entrada ilegal de pessoas, ou seja, ajudar os imigrantes a entrar nos países. Tudo isso em um contexto de vulnerabilidade, em que os migrantes estão em fuga de seu país natal em busca de uma qualidade de vida melhor, de casa para morar. Registram-se diferentes nacionalidades: Cuba, Venezuela, Haiti, Paquistão, Colômbia e países da África.

Para que o coiote faça o seu trabalho, os migrantes pagam milhares de dólares e percorrem milhares de quilômetros da Guiana até Santa Ana do Livramento, na fronteira com Rivera, aproximadamente 4.000 km.

De acordo com informações fornecidas por um desses coiotes, que vive em Rivera e é uruguaio, a travessia, como ele chama, custa 1.300 dólares:

> Eles chegam à Guiana, viajam para Boa Vista no Brasil e pegam um ônibus para Manaus. Um contato os coloca em um avião que voa para Porto Alegre, eles chegam à fronteira de Santa Ana do Livramento-Rivera.

Alguém que está fugindo tem entrada permitida no Uruguai, especialmente se sua vida estiver em risco. Geralmente, se os migrantes manifestam que estão em busca de melhorar a sua qualidade de vida ou procurar um emprego, eles são rejeitados.

Uma ideia da magnitude se reflete na situação em que a chancelaria ROU tem entre 12.000 e 15.000 solicitações de refugiados em

análise, ou seja, elas ainda não foram aprovadas nem rejeitadas. A resposta para esta situação está na mobilidade destas pessoas, que escolhem o Uruguai como um país de trânsito para outros destinos.

No caso dos cubanos, como qualquer outra nacionalidade, é necessário um documento de viagem ou passaporte para o qual é necessário um visto. Geralmente eles o fazem solicitando refúgio na fronteira. Ao solicitar refúgio, eles são autorizados a entrar e depois regularizam sua situação, enquanto são entrevistados para analisar se eles se enquadram no Estatuto do Refugiado por um determinado período. Se estiverem, recebem amparo e proteção internacional.

Caso não permaneçam, a pessoa precisa renunciar à sua condição de refugiado e pode dar início a um processo de residência comum. Cabe ressaltar que o Uruguai é um país onde muitos escolhem viver e trabalhar.

O trabalho pastoral e a atividade secular para a população migrante

Existem três ações básicas que combinam iniciativas pastorais e seculares no cuidado às pessoas em situação migrante: **atenção** (acolhimento, vínculos, hospitalidade); **inspiração** (comunidade, Bíblia, propósitos); **sentido** (direitos e deveres).

Em primeira instância, busca-se favorecer a inclusão e integração social dos migrantes, através do fortalecimento do exercício de direitos, do acesso à informação e conhecimento da normativa no que diz respeito à mobilidade migratória.

Isto é realizado pelas coordenações interinstitucionais, com organizações da sociedade civil e órgãos internacionais. São proporcionados orientações, assessoramento e informações sobre os procedimentos a serem realizados a fim de obter a documentação uruguaia, com o objetivo de regularizar a situação do migrante no país.

O alojamento é coordenado no Refúgio Municipal Altivo Esteves da IDR (Intendência Departamental de Rivera, governo

departamental) quando as pessoas não têm recursos para pagar as despesas de alojamento e alimentação. Neste momento não foram aceitas pessoas migrantes sem cédula de identidade uruguaia devido ao contexto de emergência sanitária. Para isso foi criado o centro de contingência do CECOED com tendas doadas pela Embaixada dos EUA. Nesse local são fornecidas acomodações para as pessoas que entram no país e precisam realizar quarentena para a Covid-19.

Migrantes portadores do Cadastro de Pessoas Físicas (CPF), número de identificação do governo brasileiro, foram encaminhados ao Albergue de Santana do Livramento para que não passassem a noite ao ar livre.

Trabalha-se em coordenação com outras instituições que atendem pessoas migrantes: *OIM, ACNUR,* Cruz Vermelha Uruguaia e são participam-se em reuniões mensais do Observatório Departamental de Migrantes da Intendência Departamental da cidade de Rivera.

Em algumas situações pontuais são emitidos *vouchers* de passagens de ida/volta para realizar trâmites em Montevidéu ou nos Consulados dos países vizinhos (como no Consulado da Argentina em Salto e Paysandú).

Há também vouchers de alimentos fornecidos pelo UNICEF para suprir famílias nas quais estejam presentes crianças. Nesse sentido, opera-se em coordenação com o Instituto da Criança e do Adolescente do Uruguai (INAU).

Cestas básicas do Plano Nacional de Alimentação são distribuídas em contextos em que uma situação socioeconômica vulnerável é detectada, inclusive no período de pandemia. Também são entregues doações, roupas e suprimentos.

Foi coordenada a realização de testes PCR para Covid-19, para que fosse possível efetuar os trâmites de entrada perante a Migração, e assim completar a declaração juramentada, necessária para dar entrada no país em um contexto de pandemia.

A população migrante está concentrada em Montevidéu, Canelones, Chuí e Rivera. Observa-se a migração de ponta à ponta da América do Sul, e o Uruguai faz parte desta rota.

O desafio da intencionalidade na Educação Teológica

O ensino teológico, devido ao seu contexto plural, deve propor atitudes e percepções práticas que estimulem ações que gerem identidade. Uma atitude reflexiva, dialogal e crítica, que convide à luta pela justiça e a equidade. Pessoas de senso ético, cívico, que respeitam as diferenças e que possuem solidariedade social. Falamos da formação no sentido humano e integral.

A partir deste ponto de vista, a teologia deve enriquecer e fortalecer a vida social. Proporcionar diálogo, convivência e reconhecimento, muito além de ensinar religião, formar um pensamento crítico sobre as questões seculares e sobre a teologia. Deve buscar um olhar de humanidade nesse encontro pessoal com o sofrimento e a exclusão do migrante.

Nosso convite é para o ensino como aprendizado em termos de promoção do processo educacional. Neste sentido, a tarefa da teologia é enriquecer e fortalecer a vida social, favorecer o diálogo, a convivência e o reconhecimento. Isto significa que, pedagogicamente, ajuda a desenvolver o pensamento crítico sobre o objeto de estudo da teologia e sobre a forma como cada um de nós é confrontado por ela.

A educação teológica deve oferecer oportunidades para encontrar sentido no que se faz. A proposta teológica, em um contexto dinâmico como o da sociedade uruguaia, precisa permitir a construção de significados humanos, holísticos, abertos à transcendência, e este é o nosso desafio pedagógico em contextos plurais.

O cultivo de uma sensibilidade humana profunda, que forneça ao mesmo tempo empatia e capacidade de discernimento, empoderando a partir da liberdade, inspirada no amor e na responsabilidade histórica.

Soul Institute: criar, libertar, transformar

Bem, a proposta *Soul Institute*[2] integra espiritualidade, psicologia, pedagogia, sociologia e arte, combinando abordagens clássicas e contemporâneas enraizadas na perspectiva do cristianismo celta. Suas propostas se baseiam em três aspectos centrais: criar (descobrir e cultivar os dons de Deus); *libertar* (assumindo as próprias sombras a partir do amor); *transformar* (abrir-nos a novas possibilidades de ser e agir).

No Soul Institute aspiramos viver como pessoas em comunhão com nós mesmos, com o outro, com a natureza e com Deus, tal qual nos ensinou Jesus Cristo: "para que sejam um, assim como somos um" (Jo 17,11). Por isso, buscamos e celebramos o que nos une.

Transitamos em regresso ao lar, percorrendo o caminho para o pessoal, o familiar e o divino, como fez o filho pródigo voltando ao seu lugar de origem: "Agora mesmo voltarei para casa" (Lc 15;18). Por isso, caminhamos em direção ao que nos nutre e nos centra.

Aqui também ampliamos a própria consciência para perceber a mensagem dos acontecimentos, os sonhos e emoções: "Porque toda a terra que você está vendo darei a você e à sua descendência para sempre" (Gn 13,15), a começar por permitir que o cotidiano nos surpreenda e desafie. Ou seja, para quem desejar explorar a espiritualidade com formas renovadas de expressão, compreender a própria vida em um contexto mais amplo e trabalhar na própria transformação pessoal.

Diante disso, apresentamos projetos que ainda sonhamos e nos propomos a desenvolver para continuar a nossa missão na fronteira:

Aplicativo Web: Um esforço internacional (Brasil, Argentina, Uruguai) para desenvolver um app de acesso gratuito para celulares que viabilize uma página de informações ao migrante.

Casa Trampolim: A criação de um lar de passagem, ou seja, um lugar ou espaço físico no qual seja oferecido alojamento transitório. Já existe um projeto por escrito disponível.

Fundo discricionário: A existência de um fundo é demandada

2 https://www.soulinstitute.life

para enfrentar contingências relacionadas a situações como a discriminação racial contra migrantes. Também para a gestão de fronteiras, pois, além da mobilidade da mão-de-obra e desenvolvimento humano, também ocorrem a migração por mudança climática, por tráfico de pessoas e contrabando. Tudo isso em estreita cooperação com os respectivos departamentos pertencentes ao Ministério do Interior.

Capítulo 8

Mulheres migrantes de Rute ao momento presente: um chamado para enfrentar a realidade

María Gabriela Merayo, Argentina

Abordagens iniciais à questão migrante

Nesta exposição, busco encarnar o método teológico latino-americano cunhado por Ignacio Ellacuría: "assumir a responsabilidade da realidade, carregá-la e se encarregar da realidade", aplicando-se ao tema que nos convoca: migração, missão e educação teológica. O recorte contextual que farei se baseia nos bairros centrais da Cidade Autônoma de Buenos Aires, Argentina e, nesse contexto, se concentra nas mulheres migrantes.

Toda pessoa têm direito à migração, no entanto, nas estatísticas das migrações, são poucas as que migram por prazer, ou que mudam de país sem ter uma necessidade concreta. A grande maioria migra por problemas econômicos, políticos ou sociais em seus países de origem, buscando melhores condições de vida para si ou sua família. Mas, quando chegam aos países de destino, além destas necessidades, dos problemas já existentes, soma-se o fato de serem estrangeiros.

Embora a globalização nos faça perceber que, universalmente, a humanidade é uma só, e em essência temos as mesmas necessidades e desejos, em particular e de forma concreta, os países

operam com fronteiras, leis arbitrárias para o deslocamento humano e documentação, e esta é uma realidade que devemos entender para proporcionar uma melhor qualidade de vida aos migrantes. O problema não é a migração, mas sim o fechamento do nosso coração, que coloca fronteiras e muros ao diferente e diverso.

Assumir a responsabilidade da realidade das mulheres migrantes

Na Argentina há muita flexibilidade para a entrada no país, os problemas são as redes sociais que são tecidas para acolher ou rejeitar essas pessoas dentro da estrutura econômica, política, trabalhista e social.

Há alguns anos, na cidade de Buenos Aires, no bairro de Balvanera, muitas mulheres russas podiam ser vistas vendendo café na rua. Me deslumbrava vê-las, pois mal conseguiam pronunciar a palavra "café", e me perguntei se elas não tiveram outras possibilidades de trabalho em seu país de origem. Em busca de respostas, descobri que elas chegaram à Argentina com grandes promessas, e que tinham sido cooptadas para a prostituição. Diante deste cenário e sem falar espanhol, as que conseguiram fugir acabaram servindo café nas ruas, e isto graças à intervenção de associações dedicadas a migrantes.

Atualmente, nessa mesma cidade, há ainda muitas jovens, bolivianas e peruanas, que acabam sendo objeto de trabalho forçado[1]. Elas vivem confinadas em um único quarto onde comem, dormem e trabalham dez ou doze horas em troca de teto, comida e uns poucos trocados. Seus recrutadores retêm seus passaportes, o que se torna um empecilho a mais nos trâmites para obter o documento argentino.

Cabe esclarecer que várias dessas oficinas clandestinas trabalham para empresas famosas de roupas, nacionais e internacionais

1 Para saber mais sobre oficinas de costura clandestinas na Argentina https://riberas.uner.edu.ar/entre-el-trabajo-informal-y-el-trabajo-forzoso-los-talleres-textiles/ e sobre o conceito de "trabalho forçado" da Convenção da OIT de 1930 (número 29).

e, embora várias vezes essas marcas tenham sido denunciadas na Argentina e na Espanha, a justiça fez pouco ou nada para desativar as redes de exploração[2]. Outro "problema" atual é o das "manteras[3]" , assim chamadas porque colocam seus produtos à venda, especiarias ou roupas sobre um cobertor ou manta que elas estendem na calçada. Mas, que vivem em constantes confrontos com vizinhos e comerciantes do bairro, que pedem às autoridades da cidade que regularizem sua situação ilegal, sem receber qualquer resposta. E assim, eu poderia continuar listando inúmeras outras situações.

Adela Cortina, filósofa espanhola especializada em ética, cunhou, em 1995, a palavra *aporofobia* (incluída na ERA, o Dicionário de Espanhol da Real Academia Espanhola) em 2016. Vem do grego *áporos*, que significa pobre e *fobia*, medo). Em seu livro, *Aporofobia, a aversão ao pobre: um desafio para a Democracia*, demonstra que nem todo migrante é rejeitado, somente o migrante pobre. Anteriormente, mencionei a situação das mulheres bolivianas e peruanas na Argentina e não mencionei as venezuelanas, apesar de haver muitas delas no país. Por que não as mencionei? Porque a grande maioria dos venezuelanos que chegam com qualificações profissionais são muito menos discriminados do que quem chega em busca de trabalhos manuais. Eu costumava acreditar que os argentinos eram xenófobos, hoje estou convencido de que somos, na verdade, aporofóbicos.

Os nossos países recebem bem os turistas e estrangeiros, independentemente de sua origem ou etnia, desde que tragam dinheiro para gastar no país. Por que rejeitamos o migrante, então? Segundo Cortina, porque para as sociedades capitalistas atuais, sociedades contratuais, aqueles que parecem não ter nada a acrescentar, ficam necessariamente excluídos enquanto, na verdade, não há nenhum ser humano que não tenha algo valioso a oferecer.

---

2 Para conhecer um pouco mais sobre esta realidade no mundo e visibilizar as marcas da vergonha: https://dirigentesdigital.com/hemeroteca/las_marcas_de_la_verguenza-FRDD25052

3 Para mais informações, veja a notícia: https://www.clarin.com/ciudades/tension-once-marchas--manteros-comerciantes-fuerte-presencia-policial_0_s_4rhup-m.html

Encarregar-se da realidade: uma leitura do livro de Rute

Temos várias imagens de migrantes nos textos bíblicos. Vou me deter sobre o livro de Rute para ilustrar este tópico. Rute é uma mulher moabita que fica viúva de seu marido israelita. Sua sogra Noemi, que havia migrado para Moabe em busca de sobrevivência, agora viúva e sem filhos, decide voltar a Israel (Rt 1,1-6).

Rute sente que Noemi é sua família. Enquanto Noemi se despede de suas noras quando decide voltar para Israel, Rute decide acompanhá-la neste novo começo, mesmo que seja longe de sua terra, de sua família e cultura, longe de seu Deus (Rt 1,16-17). Rute terá que trabalhar na colheita do campo, ou seja, recolher as espigas derrubadas ou esquecidas após a colheita (2,2.15-16); terá que "se prostituir" a Boaz a fim de obter a proteção da lei do levirato (3,3-9), que os parentes mais próximos de Noemi não lhe concederam (4,1-6) e finalmente, ela terá que dar seu próprio filho à sogra para que a descendência desta última possa continuar (4,13-17).

Eu me pergunto: Noemi ajuda Rute ou a usa para seu benefício? Quem é mais beneficiado nessa relação? "Em uma sociedade que privilegia o israelita, ela (Ruth) é uma estrangeira; em uma sociedade que privilegia o homem, ela é uma mulher; em uma sociedade que privilegia a mãe, ela é viúva e não tem filhos" (Biblia Isha, 2010).

Escolhi Rute como um exemplo próximo das migrações atuais de mulheres, na qual a mulher migrante sofre profundamente. Continuamos a viver em sociedades onde o masculino continua sendo o hegemônico, na qual algumas culturas e religiões são idealizadas em detrimento de outras, na qual a figura materna é estereotipada e a mulher é violentada. Qual é o lugar ocupado pela mulher migrante nesta situação?

Julgar a realidade destas mulheres a partir da interseccionalidade nos permite apreciar elementos que a olho nu não somos capazes de ver, mas também nos permite identificar como se multiplicam as violências com o acúmulo de identidades oprimidas, muitas vezes se entrecruzando na mesma pessoa: a etnia, o ser migrante legal ou ilegal, a pobreza, a sexualidade, o gênero, entre outras categorias, historicamente sujeitas a opressões.

Tendemos a romantizar, e a ver o cruzamento das fronteiras de forma positiva, mas poucas vezes denunciamos os motivos desses movimentos, as reais necessidades de migração (Bedford, 2013, p. 231-32). Enquanto isso, imaginamos uma nova vida mais plena que a anterior, sem as lutas diárias que as pessoas precisam travar para sobreviver. Esquecemos os fatores como as humilhações e discriminações que ocorrem por serem estrangeiras, os empregos ilegais, forçados ou mal pagos a que estão sujeitas, a luta para obter moradia, um prato de comida diário, a fuga de traficantes de drogas e de pessoas, etc., etc. Isso tudo se soma ao desenraizamento cultural e familiar, e à solidão que muitas vezes essas pessoas experimentam. Precisamos denunciar tanto as situações que provocaram as migrações massivas, como as más condições que são vividas nos países de acolhida.

Responsabilizar-se pela realidade

Como nossa educação teológica pode contribuir para a missão frente a esta realidade? Um ponto de partida cristocêntrico é fundamental[4]. Embora possa parecer óbvio, não é assim no cotidiano concreto do trabalho de nossas chamadas comunidades "cristãs", nas quais às vezes as leis do Antigo Testamento ou Paulinas parecem ter mais peso que a lei jesuana do amor *ágape*, pregada e vivida por Jesus Cristo, nosso Mestre e Caminho, o Deus encarnado, nosso Emanuel (Deus conosco).

Por isso, concentremo-nos nos dois principais sacramentos de nossa fé: o batismo e a eucaristia, de onde nos advêm algumas pistas. Pelo sacramento do batismo, um dos principais da nossa fé, somos enxertados em Cristo; morremos para a pessoa velha e nos elevamos para uma nova vida nEle.

4 Me parece fundamental para nós cristãos/cristãs, e não estou falando aqui de impor a nossa crença, longe disso, mas de sermos mais jesuítas e menos paulinos ou "judeus", seguindo as leis do Antigo Testamento que Cristo cumpriu amplamente quando resumiu os 613 preceitos de seu tempo no mandamento do amor.

A partir deste momento, nos comprometemos (ou os nossos pais e padrinhos se comprometem por nós até a nossa confirmação) a ser profetas, a participar do sacerdócio comum dos fiéis e a servir como pastores e reis a nossos irmãos e irmãs. A partir desta realidade sacramental podemos fornecer respostas às pessoas migrantes em nossas terras.

Como profetas nos cabe denunciar as situações de opressão a que são submetidas as pessoas migrantes, tanto nos seus países de origem como nos países de passagem ou estadia. Não existe caridade verdadeira sem justiça. Jesus viveu fazendo o bem. Ele se uniu a seu Pai/Mãe em oração, para logo depois estar com a multidão que o seguia, uma multidão de aflitos e oprimidos que buscavam nele sua paz e refúgio (Mt 11,28). Ensinava, curava, restaurava, devolvia a visão aos cegos (Mc 10,46-52), restituía a dignidade e a integração social das pessoas (Mc 5,25-34). Jesus compartilhava o pão (Mt 14,13-21) e as lágrimas (Jo 11,28-36). Também assim, a justiça deve ser almejada, buscada e experimentada por todas as pessoas cristãs, como queria e pelo que vivia o nosso Mestre e Deus.

Como sacerdotes e sacerdotisas, somos chamados a mediar Deus e o povo, mas principalmente, a ter consciência de que o sacerdócio comum dos fiéis nos torna iguais em dignidade. Por isso, seremos canais do amor de Deus e da sua libertação. Estas coisas não são incompatíveis, na pessoa de Jesus elas são unificadas, integradas. Quem ama muito é perdoado, e quem é curado e libertado começa a amar mais e melhor, deixa de estar no limite, fora da sociedade, como Bartimeu, para estar com Jesus *no* caminho (Mc 10,46-52).

Como pastores e pastoras somos guias que atuam não por nós mesmos, mas sim guias de Jesus Cristo. As comunidades cristãs não podem e não devem servir de exemplo para ninguém. Como Jesus nos ensinou, devemos servir uns aos outros (Jo 13,1-17), acompanhar as necessidades das nossas irmãs migrantes e as jornadas que elas mesmas devem fazer para encontrar o que lhes traz realização como pessoas e como mulheres, o que muitas vezes pode incluir a opção por outras comunidades de fé. Nosso caminho prioritário, portanto, não pode ser o proselitismo anglicano ou cristão, mas sim em não

nos cansarmos de fazer o bem e praticar a justiça.

Pelo sacramento da Eucaristia, todos os batizados participam de uma mesa comum, recebem Jesus Cristo como alimento para ser *"com Ele, por Ele e Nele"*, alimento para os outros, pão que se parte e reparte para a vida de muitas pessoas.

O mistério da Encarnação, central na teologia anglicana, nos ensina a ser sustento, alimento, palavra que sacia, consola. A ser obra que opera em favor dos mais vulneráveis, justiça que busca a dignidade de todas as pessoas.

Se Aquele que foi Tudo se tornou carne em um certo tempo e em uma certa história (Fp 2), por que é tão difícil para nós sermos humanos? Jesus Cristo se *"kenotizou"* para nos revelar o amor de um Deus que deseja ser Pai/Mãe de todas as pessoas, para mostrar que um caminho de santidade sendo plenamente humanos é possível, e, sobretudo, para que o descubramos na fragilidade desse outro/a que caminha ao nosso lado, ver nas outras pessoas esse algo do Outro que habita em cada um. Em sua encarnação, Deus torna visível a sua humildade, sua solidariedade conosco, sua justiça para com os mais necessitados e seu amor por todas as pessoas. Ele nos diviniza com sua ressurreição!

Alguns desafios para a educação teológica e para as comunidades eclesiásticas

Primeiro, é indispensável formar nossas clérigas e nossos clérigos, também as nossas comunidades, para lidar: com a *pluriculturalidade* (coexistência de diferentes culturas em um mesmo espaço geográfico); com a *multiculturalidade* (além da coexistência de culturas que já vivenciamos, devemos educar para a convivência na tolerância[5] e inclusão); e com a *interculturalidade* (relações

5 A intolerância se opõe à racionalidade humana, mas apenas tolerância não é suficiente porque ela "está sempre do lado da razão do mais forte", no dizer do filósofo contemporâneo Derrida. Ou seja, há nela uma relação de poder assimétrica que não parte de iguais. Por isso, propõe a palavra hospitalidade, que é um compromisso com o outro — diferente, estrangeiro — e é respeito pela diferença.

de intercâmbio igualitárias entre grupos culturais diferentes). As pessoas migrantes precisam se sentir em casa em nosso solo e em nossas comunidades. Das três, a interculturalidade é a mais importante. As igrejas devem ser promotoras de convivências solidárias, inclusivas, igualitárias e equitativas.

Também importa educar nossas ministras e nossos ministros religiosos e comunidades na inculturação, em teologia e na Bíblia, para que possam expressar a diversidade cultural local em produções teológicas e até litúrgicas e alcancem, assim, um maior número de pessoas por meio da multiculturalidade em que se baseiam as sociedades atuais. Atualmente, muitos cristãos buscam segurança nos literalismos bíblicos e, com deles, subjugam as pessoas, escravizam a mensagem de amor e a restringem a poucos. Da mesma forma, atacam os direitos dos mais vulneráveis em nome de Cristo. Uma boa formação teológico-bíblica deve promover a dignidade, a libertação e a justiça de cada pessoa humana.

E seguindo o Evangelho de Paulo (Gl 3,28): Formar nossas comunidades em igualdade étnica ("não há mais judeu ou grego"), igualdade de gênero ("não há mais homem e mulher", ou otres), e igualdade social ("não há mais escravo ou livre"), porque em Cristo, todas as pessoas são uma só.

Que esses desafios iluminem o nosso caminho e nos ponham em movimento.

Referências

BALCARCE, G. **Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro: una lectura derrideana**. Universidad de Buenos Aires, 2014. http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n50/n50a11.pdf

BEDFORD, N. E. *"La subjetividad teológica en movimiento, hacia una ecología teológica feminista de la migración"*. **Mujeres haciendo teologías: huellas y cruces del camino**. Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

BIBLIA ISHA, Sociedades Bíblicas Unidas, Corea, 2010.

ESPINOZA, L. C. (coord..) y Tearfund. **Guía Pastoral para defender los derechos de las personas migrantes**. https://www.comonacidoentrenosotros.org/recursos

PACECCA, M.I. **Cortar los nudos: mujeres, migrantes y cooperativistas en el área metropolitana de Buenos Aires**. Caref y GAATW, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2021. https://www.caref.org.ar/publicaciones

Capítulo 9

Ser gente é estar em movimento: educação teológica, missão cristã e a nossa natureza nômade

*Rev. **M. A. Neli Miranda**,* Guatemala

Introdução

Neste texto, vinculamos três temas: migração, missão e educação teológica. Como ponto de partida, pensamos a migração como a realidade humana passada e presente, considerando o contexto particular da atual crise migratória.

Num segundo momento, buscamos ouvir, dos mais necessitados, o que a missão cristã e sua vocação precisam responder em face desse desafio. Finalmente, concluímos com algumas reflexões em torno das perguntas: Qual é o papel da Educação Teológica diante da atual crise de migração? Qual é a relação entre migração, missão e educação teológica?

Objetivamos dar visibilidade ao papel da educação teológica sobre o tema da migração. Nesse sentido, a missão vem como tema mediador. O fenômeno da migração é uma realidade social ainda em vigor desde os primórdios da humanidade. Mas, no século 21 em particular, nos é colocado o contexto de uma crise migratória. Como uma situação de cuidado pastoral, essa crise está dentro do campo da missão cristã, e de sua vocação de cuidado das pessoas que vivem em desvantagem social.

Sobre estas questões e as perguntas iniciais, apresentamos algumas reflexões para dinamizar a relação natural que há entre a educação teológica e a missão, numa participação conjunta.

A migração faz parte do DNA humano

A história humana é feita de migrações. Os primeiros seres humanos viveram e sobreviveram a processos de migração através dos quais se expandiram pelo Planeta, criaram culturas e tornaram possível a diversidade humana que conhecemos hoje.

Durante milhares de anos, diferentes grupos humanos migraram seguindo os ciclos sazonais da natureza, buscando lugares melhores com comida e água suficientes, escapando dos efeitos da mudança climática ou da violência de outros agrupamentos.

Esse modo de vida, conhecido como nomadismo, marca grande parte da trajetória humana. De fato, o início da vida sedentária é recente, já que, dos últimos 200.000 anos da história humana, apenas 10.000 podem ser contados como vida sedentária. Nesse sentido, conforme afirma Campillo (2010, p. 32): "A chamada pré-história dos povos nômades constitui mais de 95% da história da humanidade".

Dessa forma, nós humanos e humanas carregamos uma impressão nômade em nosso DNA. Por outro lado, acrescenta Campillo, é importante notar que o início das sociedades sedentárias não pôs um fim completo ao nomadismo, já que muitos povos permaneceram andantes, e muitos deles sobreviveram até hoje, não sem enfrentar as imposições e pressões da sociedade sedentária reconhecida como "civilizada", em contraste com os nômades entendidos como "selvagens" e "primitivos".

O início da vida estabilizada marcou uma nova etapa na vida humana, conhecida como Período Neolítico. Agricultura e pecuária foram desenvolvidas com a ajuda de novas tecnologias, inclusive pela descoberta da roda. Isso resultou num processo de ocupação e exploração das melhores terras, além da produção e acumulação de alimentos suficientes para não ser necessário migrar a todo tempo em busca deles. Esse sucesso permitiu que as elites organizassem

estruturas sociais mais elaboradas, de tipo piramidal, muito diferente da organização comunitária nômade. "Assim, são lançadas as bases de uma grande mudança social, ocorre uma rápida estratificação da sociedade e promove-se a criação de grandes impérios baseados em monopólios" (La humanidad y el medio ambiente., s.f.).

A propriedade privada e o estabelecimento da família patriarcal são os dois pilares que irão sustentar essas estruturas. É também neste período que a experiência religiosa se torna organizada, hierárquica e, igualmente, patriarcalizada. A espiritualidade da Deusa-Mãe, observada desde os tempos antigos, foi sequestrada e, em seu lugar, iniciou-se uma religião com deuses e guerreiros masculinos poderosos.

O estabelecimento das primeiras sociedades sedentárias marcou fronteiras sociopolíticas, econômicas e religiosas em relação aos grupos que permaneceram no nomadismo. Assim, o sedentário se impôs como um ideal de vida, enquanto o nômade representaria o anômalo, o estranho, o alheio.

Esta forma de pensar, de quem se instala na segurança das cidades, que está envolto em estruturas sociais — muitas delas opressivas — viajou do Neolítico através das chamadas grandes culturas da Antiguidade. Assim, se estabeleceria na Idade Média por meio da fusão entre a cultura greco-latina e a religião judaico-cristã.

Finalmente, a partir do pensamento desenvolvido Modernidade, a estabilidade sedentária se tornou um paradigma de vida nas cidades do mundo contemporâneo. Esta visão tem como principais pilares um sistema social chamado "civilização", a propriedade privada, e um sistema religioso patriarcal. Assim, os cidadãos do século 21 chegam a ver as atuais expressões do nomadismo como uma ameaça à sua segurança.

Campillo (2010) aponta quatro expressões de nomadismo na atualidade. As duas primeiras: rotação e migração enquadram a realidade da migração nos dias de hoje. O autor chama de nomadismo rotativo o deslocamento periódico e circular realizado por um indivíduo ou grupo humano, em busca de seu sustento ou mesmo para encontros festivos com outros indivíduos ou grupos.

Esta rotação, acrescenta, pode estar em sincronia com os

ciclos sazonais da natureza ou outro tipo de organização do tempo. Logo, o nomadismo rotativo é praticado por povos caçadores-coletores, pastores transumantes, trabalhadores rurais que se deslocam para outras regiões de seu país para fazer a colheita, fiéis de diferentes religiões que saem em peregrinação até seus locais sagrados, pessoas de férias e turistas, entre outros.

Nesta forma de nomadismo, certamente não é a mesma coisa chegar em outro país como turista ou como trabalhador diarista para realizar colheitas para alimentar grupos locais.

O segundo tipo de nomadismo apontado por Campillo é a migração entendida como o deslocamento voluntário ou forçado de um indivíduo, grupo social ou de toda uma comunidade que muda de local de residência por alguns anos ou pelo resto de sua vida. Esta migração pode ter razões ecológicas (catástrofes naturais ou esgotamento de recursos), problemas sociopolíticos (guerras civis, regimes ditatoriais, desemprego, pobreza, fome etc.) ou para ampliar os horizontes (comércio, proselitismo religioso, exploração científica etc.). Com exceção da última forma, parece que o nomadismo reconhecido como migração é o que mais incomoda a cidadania e os governos do nosso século.

Em janeiro de 2021, o Governo da Guatemala reprimiu violentamente uma caravana de milhares de migrantes da América Central, principalmente hondurenhos, que tentavam chegar aos EUA. A polícia e o exército usaram gás lacrimogêneo e espancaram as pessoas migrantes com paus (González, 2021). Este é um dos milhares de testemunhos sobre os abusos e humilhações sofridos pelas pessoas nômades na atualidade. É claro que as sociedades sedentárias veem a presença de migrantes como uma ameaça.

A Guatemala é parte do trecho considerado o maior corredor migratório do mundo, ou seja, o México, os países do norte da América Central e os Estados Unidos. "15 milhões de pessoas, metade de todos os migrantes na América Latina e no Caribe, e uma média de 10% da população de cada país, seguiram esta trajetória..." (Canales *et al.*, 2019, p. 13). As pessoas que migram por este corredor têm como destino os EUA.

Por outro lado, a informação do *World Migration Report* 2020, aponta que, em 2019, o número de migrantes internacionais a nível mundial foi de 272.000 (3,5% da população mundial), sendo 52% homens e 48% mulheres. A Índia continua sendo o país de origem do maior número de migrantes, seguida pelo México e pela China. O principal país de destino continua sendo os EUA, com 50,7 milhões de migrantes internacionais (IOM, 2019).

Os dados sobre a situação da migração no mundo são abundantes, mas esta breve informação servirá para nos aproximar de uma das realidades mais duras do mundo atual. Esta realidade nos lembra que estamos falando de meninas e meninos, jovens, homens e mulheres que cruzam os limites geográficos impostos pelas sociedades sedentárias que falharam em proporcionar a eles uma vida digna. As fugas migratórias, como vimos, são motivadas por violência, fome, perseguição. A população nômade do século 21 enfrenta trajetórias cheias de vexações.

Esta dura realidade desafia a nossa fé cristã e nos leva à voz de Jesus que diz: "Quem entre vocês se aproximará de pessoas migrantes hoje?"

A missão cristã e sua constituição migrante

A última pergunta nos leva ao campo da missão cristã, que inicialmente encontra seus fundamentos no Antigo Testamento, no qual Deus é o principal missionário. O testemunho do livro do Êxodo (3,6-9) revela um Deus escuta a voz do povo migrante escravizado no Egito, que era um dos impérios da antiguidade, acumulando riqueza e alimentos à custa da escravidão.

A missão de Deus é libertar este povo, dar-lhe uma vida digna e fazer dele um povo que testemunhe uma convivência justa com seus vizinhos. A missão do povo é a fiel observância das regras de coexistência dadas por Deus, cujo objetivo principal é fazer justiça aos desfavorecidos: o órfão, a viúva e o estrangeiro/migrante (Dt 10,16-19). Muitas dessas regras foram, afinal, um confronto direto com os modos de vida ao seu redor. Eram formas de inserir uma cunha nas engrenagens da injustiça, e interromper os ciclos

de opressão (Claiborne; Haw, 2008).

A visão e a luta por um mundo justo são retomadas por Jesus no Novo Testamento. O enviado de Deus anuncia as boas novas do Reino de Deus e sua justiça. Mais uma vez, a prioridade continua sendo a justiça para quem vive em desvantagem social. Jesus os chama de "os pequeninos". Eles são os que têm fome e sede, os forasteiros/migrantes, os que estão nus, doentes e presos (Mt 25,35-40).

A missão do NT é migrante, pois Jesus pede às suas discípulas e discípulos que levem a mensagem do Reino de Deus a todos os povos (Mt 28,19-20). Para isso, a comunidade sai e se desinstala de seus centros. Assim, o Evangelho de Jesus se torna um anúncio migrante que viaja por todos os povos proclamando que o Reino de Deus e sua justiça estão mais próximos do que nunca.

Esses fundamentos bíblicos da missão cristã são conhecidos e estão contidos na declaração da Comunhão Anglicana das Cinco Marcas da Missão (Acns, 2020):

> 1. Proclamar as Boas Novas do Reino
> 2. Ensinar, batizar e nutrir os novos crentes
> 3. Responder à necessidade humana através de um serviço de amor
> 4. Buscar transformar as estruturas injustas da sociedade, enfrentar a violência de todos os tipos e procurar a paz e a reconciliação.
> 5. Lutar para salvaguardar a integridade da criação e sustentar e renovar a vida na terra.

Depois desta breve abordagem em relação à implicação direta da nossa missão cristã na situação migratória atual, surge a pergunta: Qual é o papel da educação teológica diante da crise migratória atual?

A educação teológica como um processo estabelecido em uma comunidade missionária

No campo da missiologia, é afirmado que a atividade missionária é a mãe da teologia (Esquerda-Bifet, 2008). Desta forma, as comunidades cristãs que fazem missão dão origem a novas

reflexões teológicas para expressar a sua proclamação nos diferentes contextos aos quais a sua missão alcança. Portanto, o papel da educação teológica é promover processos que alimentem e guiem a atividade missionária, reflexões teológicas fundamentadas na vocação da missão cristã e encarnadas na realidade.

Entretanto, existe também a situação de divórcio entre a atividade missionária e os processos de produção teológica. Essa dicotomia se reflete nos currículos de estilo medieval de muitas instituições teológicas atuais. Uma das reflexões surgidas no contexto latino-americano, sobre o que deve orientar os processos de educação teológica aponta que:

> Se a educação teológica deve ser exercida em função da missão, e a missão deve ser exercida em função do Reino de Deus no mundo, os problemas e questões que devem orientar a construção de programas de educação teológica são ou devem ser os "desafios contemporâneos urgentes". Desafios que também têm a ver com a vida concreta das comunidades e dos estudantes de teologia (Sung *et al.*, s. f., p. 124).

Neste sentido, as instituições de educação teológica atual devem recordar que a sua razão de ser surge da missão. Esta passa pelo fundamento migrante da missão cristã, o que as levará a conhecer os milhões de migrantes e suas diferentes necessidades. Isto certamente alimentará a missão da comunidade com reflexões correspondentes à necessidade da situação migratória e a outras necessidades da atualidade.

Consequentemente, os processos de educação teológica precisam sair de seus centros de conforto, de seu sedentarismo murado e migrar mais com a missão cristã que acompanha atualmente os milhões de nômades do século 21. É interessante conhecer as muitas teologias que viajam o mundo nos dias de hoje. Certamente, elas iluminariam as teologias surgidas sob a segurança da cidade.

A formação teológica atual precisa de dois tipos de migração: um temporal e um espacial. O temporal tem a ver com uma

migração do pensamento teológico medieval em direção a uma teologia contextual do século 21. Ela deve se orientar pelo gene que promoveu a migração da tradição cristã inglesa das muralhas do pensamento medieval e, sem se estagnar ali, encontrar seu *lugar* nas necessidades missionárias de cada geração.

A outra migração é a espacial, e implica num movimento de seus centros geográficos em direção às periferias. Os processos de educação teológica precisam caminhar com os que realizam a missão na cidade e fora dela. De outra maneira, suas reflexões trarão somente para o paradigma da vida sedentária das grandes cidades. Além das cidades, existem milhares de cristãos e cristãs que desenvolvem a missão, mas que atualmente não são alcançados pelos processos de educação teológica.

Ambos os movimentos migratórios — temporal e espacial — são a base para a construção de um currículo que responda às demandas missionárias atuais, particularmente na questão da missão.

Inconclusões

Esta breve contribuição não tem conclusões, mas sim algumas perguntas que objetivam dar continuidade à reflexão sobre o papel da educação teológica na atual crise migratória.

A questão da migração faz parte da agenda global atual. Mas, esta questão faz parte da agenda da educação teológica em nossos países?

Que mecanismos poderiam ser úteis para aprender mais sobre a crise migratória atual, iluminar a nossa missão cristã e os nossos processos de educação teológica?

Que novos conteúdos ou eixos deveriam entrar no currículo da educação teológica de hoje? Quais novas metodologias devem ser integradas ao currículo?

De que maneira a nossa missão cristã se enriqueceria com processos de educação teológica encarnados na realidade?

Que contribuições a educação teológica já apresenta à crise migratória atual?

Referências

LAS CINCO MARCAS DE LA MISIÓN de la Comunión Anglicana: Una Introducción. **Anglican Communion News Service**, 2020. https://www.anglicannews.org/news/2020/02/las-cinco-marcas-de-la-mision-de-la-comunion-anglicana-una-introduccion-.aspx

CAMPILLO, A. **Nomadismo, globalización y cosmopolitismo** (Antonio Fernández (Coord.). Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones, 2010.

CANALES, A.; KNIGHT, J. A. F.; DE LEÓN, C. **Desarrollo y migración. Desafíos y oportunidades en los países del norte de Centroamérica**. Naciones Unidad (ONU), 2019.

CLAIBORNE, S., & HAW, C. **Jesus for president: Politics for ordinary radicals**. The Simple Way, 2008.

ESQUERDA-BIFET, J. **Misionología. Evangelizar en un mundo global. Biblioteca de autores cristianos**, 2008.

GONZÁLEZ, M. **Caravana de migrantes: La violenta represión en Guatemala contra grupos que se dirigen caminando a EE.UU**. BBC News, 2021. https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-55698861

WORLD MIGRATION REPORT 2020. **International Organization for Migration** (IOM), 2019.

LA HUMANIDAD Y EL MEDIO AMBIENTE. (s. f.). **McGraw Hill Educación**. https://www.mheducation.es/bcv/guide/capitulo/8448157176.pdf

SUNG, J. M; WIRTH, L.E; MÍGUEZ, N. (s. f.). **Misión y educación teológica**. Cetela.

Capítulo 10

Da hostilidade à hospitalidade: enxergar a migração para além da fronteira

*Fr. **Victor Hugo de Oliveira Marques,** OSB-EA,* Brasil

Introdução

Neste ensaio, propõe-se rever o modo como se costuma olhar para a migração que, em geral, tende a ser visualizada em seus aspectos fenomenológicos, isto é, para os acontecimentos ou fenômenos que se dão nas fronteiras propriamente ditas. Não ignoramos, é claro, que é pelo fenômeno da dor que o mérito da questão migratória se manifesta.

Contudo, a migração, mais do que um tema a ser discutido, é uma ferida que em geral as sociedades, igrejas e governos não sabem lidar. Nesse sentido, propõe-se pensar a questão migratória para além dos dados fenomenológicos e estatísticos. Por isso, recorreremos a uma discussão ontológica, ou seja, sobre as muitas formas de ser e existir, sobre o que os seres humanos e cada pessoa são e o que podem se tornar. É partindo daí que propomos esse novo olhar.

A primeira parte do texto é uma introdução à relação entre o tema da migração e a Modernidade. Um intenso agravamento da crise migratória ocorreu a partir do último século: quando a Modernidade atingiu seu auge tecnológico, também assistiu à derrocada do modelo racionalista e econômico de enxergar e

organizar o mundo. Os novos recursos e proposições teóricas deixaram se der sustentáveis e começaram a se deteriorar.

A segunda parte é uma apropriação do pensamento crítico heideggeriano sobre a Modernidade. Por meio dela é possível mostrar que a racionalidade e a tecnologia modernas estão calcadas numa ontologia que promove objetivação e hostilização da pessoa migrante.

Em função disso, a experiência humana é subjugada a vagar como forasteira pelo Planeta, ou seja, o ser migrante deixa de ser apenas alguém que não tem terra, e passa a representar a humanidade em geral. Isso porque a condição humana é desenraizada por natureza, e desprovida de uma ontologia fundante.

Em terceiro lugar, crê-se que é possível sugerir pistas, desde a perspectiva heideggeriana, para reconduzir o pensamento e as nossas ações da *hostilidade* para a *hospitalidade*.

A migração como uma questão

Deslocamentos geográficos entre populações humanas não são nenhuma novidade, mas são parte do modo humano de ser. A própria narrativa da "História da Salvação" encontrada nos textos Bíblicos é fruto de um movimento migratório: "O Senhor disse a Abrão: 'Parte da tua terra, da tua família e da casa de teus pais para a terra que eu te mostrarei" (Gn 12,1).

Graças, ainda, às migrações, a civilização Ocidental nasceu, ou seja, durante as trocas comerciais entre vários povos na Antiguidade. Em contrapartida, esse aspecto móvel da humanidade desafia diversas áreas do conhecimento, em especial quando: a) as migrações resultam de eventos não-controláveis como: guerras e desastres ambientais; b) quando é fruto de imposições socioeconômicas, como sistemas ditatoriais e tiranias; e c) em função das mudanças climáticas (Bilar *et al*, 2015).

O fluxo migratório existe desde tempos remotos e, parece, tende a uma curva sempre ascendente. Mesmo assim, e com todas as facilidades promovidas pela emergência de um mundo mediado pela tecnologia moderna, a representação que se faz da pessoa

migrante continua problemática. 'Um mundo sem fronteiras' — uma *aldeia global* — contribuiu para que volumosos deslocamentos populacionais se tornassem ainda mais possíveis em função do surgimento de novas tecnologias de comunicação e de transporte. O mundo, com efeito, não é mais um lugar 'grande', pelo contrário, ele está perfeitamente ao alcance de todo e qualquer aparelho celular (Santos, 2019).

Apesar disso, os conflitos decorrentes desses movimentos se agravaram:

> Há alguns anos, o fim das fronteiras foi profetizado. Houve aqueles que celebraram seu inexorável "apagamento" com a chegada da globalização. No entanto, as fronteiras estão de volta e trazem consigo a diferença colonial (Mignolo, 2015, p.12).

Isso porque

> À medida que a distância entre os lugares encolheu em função dos sistemas de transporte e comunicação, o aumento da mobilidade das pessoas, dos empregos e de exércitos continuou a nivelar a diferença entre lugares; foi naturalmente no contexto urbano que a questão da identidade local tornou-se politicamente articulada (Bulttimer, 2015, p. 6).

Em face do fenômeno da globalização, houve reafirmação de nacionalismos e o fortalecimento da ideologização política das fronteiras — como é o recente caso do *Brexit* da Grã-Bretanha (The New York Times, 2016). O tema da intolerância ressurge no horizonte.

Para compreender o fenômeno da intolerância, precisamos distinguir 'estranhamento' de 'hostilidade'. Estranhar aquilo que não é familiar, é uma função biologicamente verificável e faz parte do instinto de sobrevivência. Evolutivamente, os grupos humanos precisaram não tolerar determinadas situações se quisesse manter-se viva.

Opostamente, se intolerância for sinônimo de não admitir diferenças, então, a gênese da barbárie está garantida e ela se torna hostilidade. Assim, não é a diferença ou as 'doutrinas da diferença' o problema da intolerância, mas sim a selvageria que a hostilidade produz (Eco, 2020).

Em linhas gerais, o fenômeno da migração humana, original e evolutivamente característico de seu modo de ser, tem se tornado um desafio de grandes proporções. A diferença se converte em hostilidade, e a pessoa migrante entra para o rol das vítimas. Num mundo regido pela economia de mercado, os países considerados pouco desenvolvidos ou periféricos existem para suprir os mais desenvolvidos, excluindo qualquer ação de redistribuição de riquezas e bem-estar. Como se não bastasse, é sobre as nações expropriadas que também recai a culpabilização pelas desigualdades sociais e pelos desequilíbrios econômicos e ambientais.

Isso, com efeito, denuncia as reais intenções e objetivos do mundo sem fronteiras. Suscita a pergunta sobre o porquê muitos precisam deixar a sua pátria para buscar novas fronteiras. Embora se discuta, em termos jurídicos e sociais o direito à migração, novamente não se procura saber a razão que motiva as migrações. É preciso ir além da compreensão imediata da migração e tentar encontrar as razões mais profundas.

Territorialidade moderna e tecnologia em relação às migrações

Embora as migrações sejam parte da constituição ontológica humana, isto é, do modo de ser dos indivíduos e grupos, a disposição moderna do território — que, em tese, favorece tecnologicamente a mobilidade humana — não inclui a compreensão dessa característica intrinsecamente humana. Pensemos então em quais são as disposições da racionalidade moderna na organização territorial, e assim poderemos mirar o problema da migração para além de um olhar focado nas fronteiras concretas.

As fronteiras são, sem dúvida, importantes para uma análise sociológica das migrações. Por outro lado, parece que tendemos a reduzir o fenômeno ao seu aspecto meramente observável, do ponto de vista de seus resultados, sem levar em consideração que tais problemas possuem raízes estruturais.

O território possui duas importantes dimensões espaciais: a

social e a vivencial. *Espaço social* é a dimensão pela qual interações biofísicas, geográficas e sociais produzem as condições concretas para a vida em geral. Por outro lado, *espaço vivencial* é a relação de intersubjetividade que humanos têm, seja individual ou coletivamente, com seus lugares de origem e vivência. É a partir dessa relação que surgem e subsistem a autocompreensão, os valores culturais e o sentimento de pertença.

Ambas as dimensões não se dão separadas. De fato, estão integradas e permitem produzir o território (De Meo, 1999). Em outras palavras, a ideia de território não se limita ao mero espaço físico dado naturalmente; nem ao espaço construído socialmente; tampouco se restringe à experiência humana do espaço. É na interação de todas essas dimensões que ele é 'constituído' e, por isso, é dinâmico e relacional: "Toda prática espacial, mesmo embrionária, induzida por um sistema de ações ou de comportamentos se traduz por uma produção territorial" (Rafesttin, 1993, p. 150).

A Modernidade e sua lógica racional e ordenadora foram postas em questão, contrariando perspectivas triunfalistas como as de Hegel[1] , desde a segunda metade do século 19. Exemplos dessa visão podem ocorrem em vários teóricos e em diversas áreas do conhecimento. No entanto, como defendeu Leff (2016), para uma visão mais radical da crise da Modernidade, a perspectiva do filósofo Martin Heidegger (1889-1976) é útil. De acordo com Zimmerman (1990), Modernidade em Heidegger não é um período histórico como outros. É, na verdade, o estágio final da história do declínio do Ocidente desde os gregos antigos. Isso se deu a partir de duas importantes compreensões: a objetivação das coisas, como único modo de ser possível, e sua relação intrínseca com o ato de produção.

Duas obras de Heidegger são fundamentais para entender esses dois aspectos, respectivamente: *A época das imagens de mundo*

1 HABERMAS (2002, p. 9) sustenta que: "Hegel emprega o conceito de modernidade, antes de tudo, em contextos históricos, como conceito de época: os 'novos tempos' são os 'tempos modernos' [... esses] perderam o seu sentido puramente cronológico, assumindo a significação oposta de uma época enfaticamente 'nova'."

e A questão da técnica. Na primeira, Heidegger defende que a experiência da realidade deixou de ser verdadeira, se dando, portanto, por meio das imagens que se pode ter dela. Heidegger (1977, p. 2) sustenta que o acesso que se tem do mundo

> consiste no fato de o conhecimento se instalar em um âmbito do ente, da natureza ou da história, enquanto procedimento [Vorgehen]. [...] Ele se consuma através da projeção de um traço fundamental [Grundriss] de algum âmbito do ente: por exemplo, quando, na natureza, um traço básico dos processos naturais é projetado.

O mundo moderno prioriza muito mais as projeções da racionalidade científico-matemática, "um [único e específico] âmbito do ente", do que a imersão nessa mesma realidade. Esse entendimento não passa despercebido quando pensa os territórios. A disposição humana na sua relação com o território deixa de ser um vínculo natural — como a natalidade e as influências geoambientais sobre o indivíduo (espaço social e espaço vivido) — e passa a ser um vínculo calculado pelas réguas e metrificações.

A territorialidade é "disposta" (*Gestell*), isto é, torna-se um objeto de manipulação. Objetivar é "re-presentar" (*Vor-stellen*), um modo de apreender as coisas, projetar nelas aquilo que elas devem ser. Ademais, ela é fruto do pensamento cartesiano que transforma o ser humano em sujeito. Ser sujeito significa ser o centro de referência a partir do qual todas as coisas são significadas e assumem uma essência (Heidegger, 1997).

Em suas palavras,

> Quando o mundo se torna imagem, o ente em sua totalidade é fixado como aquilo pelo qual o homem se orienta, portanto como aquilo que o homem coloca diante de si e quer, num sentido essencial, fixar diante de si (cf. apêndice 6). A imagem do mundo, entendida de modo essencial, não significa uma imagem do mundo, mas o mundo concebido enquanto imagem. O ente em sua totalidade agora é tomado de tal forma que ele só passa a ser na medida em que é posto por um homem que o representa e produz. Quando surge uma imagem de mundo, uma

> decisão essencial se consuma a respeito do ente em sua totalidade. O ser é buscado e encontrado na representabilidade do ente (Heidegger, 1997, p. 7).

Um mundo tornado "imagem" ou representação, significa que alguém fixa aquilo que deve orientar e dizer o que as coisas são. Em termos territoriais, que assumem a figura de sujeito — que por "mero acaso" coincidem com os donos do capital —, recriam as perspectivas a partir das quais as ambiências devem ser assumidas e consumidas.

Elementos representados e impostos passam a definir e de-limitar a territorialidade, que passa a ser elemento estético para fruição do capital. Objetivar os territórios corresponde a metrificá-los e, por consequência, ao seu apossamento. Um território objetivado necessariamente tem dono, ainda que essa posse tenha sido meramente projetada nele.

Os migrantes, por sua vez, não são considerados sujeitos. E, na lógica de um mundo feito de imagem, cujas territorialidades objetivadas são dispostas em metragem, o migrante também deve ser assumido perante uma imagem objetivada. Ora, mesmo que a pessoa migrante não seja tida como sujeito, seja reduzida a um objeto, tem uma peculiaridade: ela quer ser sujeito. Esse *querer ser* ameaça os que já são considerados sujeitos e, por isso, são hostilizados. Em síntese, o ser humano migrante é um objeto hostil, e esta imagem é projetada e imposta pelos assim proclamados sujeitos e donos da terra.

Na esteira da objetivação moderna está, também, o movimento técnico. A partir dos anos 40, a questão foi abordada por Heidegger em diversos textos, mas sua principal análise se encontra na conferência *A questão da técnica*. Nela, Heidegger oferece outro modo de lidar com a discussão tecnológica, discutindo a própria "essência da técnica", mais do que a tecnologia ou os aparatos tecnológicos.

Heidegger demanda a superação de nossa atitude oscilante sobre a tecnologia: entre o louvor de suas maravilhas e o temor de seu desastre mais sombrio. Um dos aspectos que torna a reflexão heideggeriana pouco usual e de difícil compreensão é por não considerar os próprios aparelhos técnicos em suas benesses ou

perigos. Antes, procura pensar a técnica moderna em sua *essência* (*Wesen*), sem se deixar contaminar por juízos previamente difundidos sobre os possíveis benefícios ou malefícios (Duarte, s/d., p. 2).

O filósofo não pretende fazer uma avaliação ideológica ou comprometida com a ideia moderna de progresso que as pretensas vantagens possam trazer. Contudo, também não critica o mundo tecnológico pura e simplesmente. O que incomoda Heidegger, na verdade, é a ausência de uma 'meditação' a respeito da técnica.

Técnica (*techné*) remete às experiências gregas da *poiésis*[2] e da *physis*. Ambas são modos de "desencobrimento" ou *alétheia*, latinizada como *veritas* (Heidegger, 2016). Nesse sentido, a "essência da técnica", desde o sentido grego esquecido e recuperado pelo filósofo[3], refere-se à dinâmica própria da natureza, tanto de mover-se por si mesmo (o brotar de uma rosa, por exemplo) como também o movimento de produzir alguma coisa (a energia extraída de uma hidroelétrica).

No primeiro, a natureza se revela (desencobre-se), no segundo ela se esconde para se tornar um instrumento (des-encobre-se). Essa ambiguidade presente na dinâmica da natureza, hoje, se tornou manifesta na "exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada" (Heidegger, 2016, p. 19). O mundo moderno se desenvolve por meio de uma 'técnica' que "dispõe" da natureza. Heidegger (2016) chama esse modo de lidar de "dis-ponibilidade" (*Bestand*). Duarte (s/d, p. 8), por sua vez, comenta que

> A técnica moderna não se limita a trazer os entes à presença, mas os descobre já enquanto matéria bruta ou recurso energético que pode ser continuamente

2 "Para Heidegger, a poiésis é um modo determinado de trazer o ente à presença, processo que ele denomina como um modo do desocultar (Weise des Entbergens). Ao pensar a poiésis como o movimento de trazer o que antes se encontrava oculto para o estado de desocultamento, Heidegger desloca nossa atenção do resultado final, em sua aparente independência com relação aos meios que o fizeram ser o que é, para o próprio processo misterioso do aparecer. A poiésis é, portanto, um modo de fazer aparecer, de trazer o que antes se encontrava oculto à luz do dia, é um fazer ou causar que deve ser entendido como um desocultar". (Duarte, s/d, p. 5).

3 Assim, é por meio da estrita articulação desses conceitos (alétheia, poiésis, téchne) que Heidegger franqueia o acesso a uma nova consideração da essência da técnica em sua verdade (Duarte, s/d, p. 6).

> reutilizado, transformado, economizado e manipulado em um ciclo supostamente infinito. Nesse ciclo se instala e se perpetua a devastação da natureza, fixada agora em seu ser como fonte de energias disponíveis, algo que ela jamais fora antes.

O que torna possível esse modo é um "apelo de exploração" que resume o ser humano enquanto *disponível* (*Ges-tell*). A rendição do ser humano em manejar a natureza como um depósito disponível de exploração é o que o filósofo compreende por *Gest-tell*. É dentro desse espírito (apelo) que a natureza se torna meio para um fim e a técnica se reduz à mera produção. Dentro dessa lógica fechada e reduzida de pensar a técnica como meramente instrumental e a natureza como disponível é que o mundo tecnológico se instalou. Duarte (s/d., p. 2-3) comenta:

O que lhe importava, portanto, era o cuidado em pensar aquilo que a ciência e a técnica não podem pensar e nem pretendem pensar, abrindo, desse modo, a brecha para o questionamento da produtividade avassaladora do fazer tecno-científico, aspecto que o filósofo julgou ser capaz de levar à própria destruição ou desessencialização do ser humano no processo de uma crescente facilitação do existir.

Em outras palavras, o que Heidegger pretendeu foi questionar a pretensão tecno-científica que assume para si a prerrogativa de parâmetro exclusivo de validação e avaliação de tudo o que é, mantendo-se cega para os pressupostos ontológicos que fundamentam seus procedimentos metodológicos, os quais, por sua vez, podem revelar-se como extremamente perigosos para a humanidade.

O questionamento heideggeriano à técnica moderna implica uma necessária polêmica com o modo de lidar historicamente com a experiência humana no mundo moderno. O apelo ilimitado à exploração e à produção em sentido do fazer tecno-científico se torna o caráter central e nuclear convergente de determinação de um evento épico, isto é, a centralidade do mundo tecnológico e da produção de bens de consumo resume aquilo que é essencial na compreensão da Era Moderna. Refletir sobre a diversidade ou qualquer coisa fora

desse eixo condutor está fora de questão, o que, para o filósofo, mostra um mundo em declínio, o fim da História Ocidental (Craia, 2015).

O território é disponibilizado, é visto como disponível, a partir do 'apelo' da exploração. O uso das tecnologias modernas para o território, neste caso, vinculadas às ciências econômicas, o concebem como um 'bem de valor'. Deixou de ser o que era e passou a ser um objeto na mão de um sujeito, o que requer a imagem de 'posse'. Assim, territórios são concebidos como propriedades privadas, desenraizadas de sua ambiência. Se, se alargar essa visão, têm-se, aí, as bases para a ideia de soberania nacional moderna, em que territórios passam a representar a vontade ideológica de um grupo que se impôs como 'donos' da terra.

Entretanto, a questão não é a soberania nacional em si mesma, em perspectiva sociopolítica, mas a raiz dessa visão, que — em termos heideggerianos — permite des-encobrir, ou seja, fazer valer um modo de lidar com o território que, além de ser reducionista, impõe consequências sociais graves. Em outras palavras, afirma-se o território como propriedade de uma entidade denominada Estado, que deseja explorar os recursos para subsistir. Em vista disso, a pessoa migrante não é sujeito, já que não tem a posse da terra. Logo, sua presença é uma ameaça e, por isso, deve também ser objetificada e hostilizada.

No entanto, o mesmo apelo de objetificação e exploração próprio da modernidade, que torna o território uma posse, é o mesmo que produz a hostilidade ao migrante, suas raízes são as mesmas. Há um círculo vicioso nessa lógica, e somente uma crítica de fundo, que opere no modo de conduzir a racionalidade produtora da cultura moderna será possível vislumbrar outro modo de lidar com a questão da migração.

A desterritorialização e migração como experiência humana

Os efeitos do modo moderno de lidar com o território podem ser sintetizados em três grandes fenômenos geográficos:

desnaturização, a desterração e a desterritorialização (Moreira, 2008). Desnaturização é o movimento de pensar o ser humano como imagem e semelhança de Deus (a *imago Dei* agostiniana). Ver deste modo é priorizar a interioridade a despeito de sua materialidade. Essa interioridade (alma), supervalorizada, o faz pertencer a um mundo fora da natureza, tornando-a última, por sua vez, algo que deve ser dominado. A natureza, adquirindo uma valoração negativa, deve servir em tudo à humanidade (Moreira, 2008).

Desterração, por outro lado, ocorre na relação do ser humano com seu território. É o movimento histórico de avanço do mundo urbano sobre o mundo rural ocorrido na Modernidade. A partir da Revolução Industrial e da mecanização do trabalho, o mundo urbano tornou-se o paradigma de desenvolvimento social e econômico, expropriando o ser humano rural de sua relação com a terra, obrigando-o: ou migrar para as cidades (êxodo rural), ou passar por um processo de mecanização na produção, a fim de conseguir acompanhar os padrões da produção industrial. Se a desnaturização compromete a visão antropológica, a desterração quebrou o vínculo geoambiental que possuía (Moreira, 2008).

Por fim, tem-se a desterritorialização. Esse movimento é o último vínculo que o ser humano possuía com o seu solo originário. Mas, a pessoa se vê "sem chão", "sem lugar" e se torna migrante permanentemente, não no sentido literal, mas por não possuir mais vínculos consistentes que lhe posicionem no mundo da vida (Moreira, 2008).

Os três fenômenos evidenciam o processo de: perda do sentimento de pertença à natureza (o ser humano se vê como alguém fora de seu mundo), perda de seu território natal (o ser humano se vê sem cultura) e perda de seu lugar no mundo (o ser humano se vê como alguém que não pertence a nada) (Marques, 2020). É a instalação da crise de identidade da experiência humana. Nos termos de Buttimer (2015, p. 6)

> Qualquer que seja sua fonte de explicação, esta literatura sobre o sentido de lugar revela vários temas consistentemente recorrentes. Parece que a sensação das pessoas tanto com relação à identidade cultural quanto pessoal está intimamente ligada com a identidade de lugar. A

> perda do lar ou a "perda de seu lugar" frequentemente podem acionar uma crise de identidade.

Não há como pensar a crise de identidade sem necessariamente se apropriar da imagem de 'perder o chão'. A experiência humana em seus fundamentos mais profundos está calcada em algum solo, e a separação radical com tais sedimentações, sejam elas geográficas ou existenciais acarretam consequências graves.

Esses três movimentos consolidam o que Heidegger (2018) denomina como a ameaça do enraizamento (*die Bodenständigkeit*). De acordo com o filósofo, "O Homem atual '*está em fuga do pensamento*'.", isso por que

> A sua particularidade consiste no facto de que, quando concebemos um plano, investigamos ou organizamos uma empresa, contamos sempre com condições prévias que consideramos em função do objetivo que pretendemos atingir. Contamos, antecipadamente, com determinados resultados. Este cálculo caracteriza todo o pensamento planificador e investigador. Este pensamento continua a ser um cálculo, mesmo que não opere com números, nem recorra à máquina de calcular, nem a um dispositivo para grandes cálculos. O pensamento que calcula (das rechnende Denken) faz cálculos. Faz cálculos com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais económicas. O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca para, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (ein besinnliches Denken), não é um pensamento que reflete (nachdenkt) sobre o sentido que reina em tudo o que existe (Heidegger, 2018, p. 11).

A racionalidade moderna não permite acessar as coisas em seus sentidos e diversidades, mas, ao contrário, engendra categorias e regras que são projetadas sobre as coisas a fim de metrificá-las. Isso é o que ele denomina de pensamento calculador, um modo de pensar que antepõe os fins diante da realidade a fim de torná-la

adequada. Ademais, o pensamento calculador "nunca para", ele segue o ritmo da produção, já que há sempre novas finalidades a cumprir. É um pensamento acelerado que não medita o que faz, pois não há necessidade de tal meditação, já que seus fins já estão antecipados e sobrepostos previamente.

O pensamento calculador vem de encontro ao que o filósofo considera mais original, qual seja, aquilo que o poeta Peter Hebel sinalizou: "Nós somos plantas que — quer nos agrade confessar, quer não apoiadas nas raízes, têm de romper o solo a fim de poder florescer no Éter e dar frutos" (Hebel, apud Heidegger, 2018, p. 15). Para Heidegger, a experiência humana é tal como descrita pela poesia: quanto mais profundas forem as raízes, mais se poderá transcendê-las. É reconhecendo e reforçando seus laços vitais que ela consegue dar grandes saltos de desenvolvimento.

A despeito disso, Heidegger (2018, p. 17) escreve:

> a perda do enraizamento não é provocada somente por circunstâncias externas e fatalidades do destino, nem é o efeito da negligência e do modo de vida superficial dos Homens. A perda do enraizamento provém do espírito da época, no qual todos nós nascemos.

Assumindo a crítica de Heidegger, pode-se dizer que a perda do enraizamento é a razão do problema migratório. Isso significa dizer que, embora circunstâncias externas como os problemas sociais e as fatalidades como os cataclismos contribuam, a raiz da questão está no modo como a modernidade organizou o mundo.

Há, com efeito, uma progressiva perda de enraizamento. Essa perda pertence ao "espírito moderno" que dissolveu as relações mais fundamentais com a terra e com o lugar de origem. Em nome desse espírito, todas as relações tornam-se sujeitas a um único propósito: produzir para nutrir o mercado, que é desprovido de raízes.

Mediante esse modo de assumir a existência humana, dilui-se o sentimento de pertença ao lugar de origem. Desenraiza-se do cotidiano que outrora abria e nutria a compreensão de mundo, inclusive se destitui a constituição mais importante de uma pessoa:

sua relação com seu próprio Planeta:

> Este evento [o lançamento do primeiro satélite artificial em 1957], que em importância ultrapassa todos os outros, até mesmo a desintegração do átomo, teria sido saudado com a mais pura alegria não fossem as suas incômodas circunstâncias militares e políticas. O curioso, porém, é que essa alegria não foi triunfal: o que enche o coração dos homens que, agora, ao erguer os olhos para os céus, podiam contemplar uma de suas obras, não foi orgulho nem assombro ante a enormidade da força e da proficiência humanas. A reação imediata, expressa espontaneamente, foi alívio ante o primeiro passo para libertar o homem de sua prisão na terra. E essa estranha declaração, longe de ter sido o lapso acidental de algum repórter norte-americano, refletia, sem o saber, as extraordinárias palavras gravadas há mais de vinte anos no obelisco fúnebre de um dos grandes cientistas da Rússia: — A humanidade não permanecerá para sempre presa à terra (Arendt, 2007, p. 9).

O trecho da filósofa expõe o vislumbre diante da superficial ideia de que quanto mais longe da origem, maior será o grau de desenvolvimento. Quando a humanidade luta para se desplanetizar, assumindo a si mesma como cidadã do universo, ela não leva em consideração a dissolução ontológica que esse movimento acarreta. O próprio desenraizamento leva as pessoas a desconsiderarem o fato de que se constituem enquanto tais quando estão em referência e em conexão com suas 'raízes onto-geográficas'.

Com efeito, não somente aqueles desprovidos de algum território são migrantes, mas, em termos modernos, globais e interplanetários, a humanidade enquanto tal se torna migrante:

> Muitos alemães perderam a sua terra natal, tiveram de abandonar as suas aldeias e cidades, foram expulsos do solo natal. Inúmeros outros, aos quais foi poupada a sua terra natal e que, mesmo assim, a deixaram, são apanhados no turbilhão das grandes cidades, têm de se estabelecer no deserto das zonas industriais. Tornam-se estranhos à velha terra natal. E os que nela ficaram?

> Muitas vezes estão ainda mais desenraizados (heimatloser) do que aqueles que foram expulsos (Heidegger, 2018, p. 16).

Acreditar estar de posse do território, ao contrário de pertencer a ele, é justamente se desenraizar, é ser migrante em seu próprio território. Territórios não são objetos que devemos possuir, mas são espaços que permitem a experiência humana enquanto tal. Deste modo, à luz da reflexão crítica de Heidegger sobre a Modernidade, não há como não pensar diferente de: a experiência moderna da objetificação e do pensamento calculador, alinhados ao modo explorador da essência da técnica para fins produtivos, é base para compreender a migração como condição existencial dos seres humanos modernos. Em função disso, imperam as relações de hostilidade, cuja ausência de raízes profundas no mundo torna a experiência humana vulnerável, vazia e volátil.

A recuperação do enraizamento: a imagem da hospitalidade

Pode-se perguntar: haveria um novo solo, uma nova raiz, a ser devolvida, na qual a humanidade e toda sua obra poderiam florescer de um novo modo, mesmo na "Era do Desenvolvimento" (Marques, 2020)? Uma vez mais, Heidegger oferece algumas pistas: uma nova racionalidade e um novo modo de lidar com os territórios. No primeiro, o filósofo propõe uma racionalidade não agressiva e acelerada como ocorre na essência da técnica como exploração. Chamada de "serenidade", teria uma relação mais 'auditiva' com as coisas, em que elas deveriam 'ditar' o ritmo do fazer (Heidegger, 2018). É uma mudança de paradigma no modo de pensar as coisas. Não mais se destinaria o conhecimento para a produção que alimenta a economia. Mas se coloca junto às coisas para respeitá-las.

A segunda proposta é uma consequência da primeira. A partir dessa nova racionalidade, a experiência humana ganha um novo solo e, portanto, passa a habitar. Habitar é reconhecer-se como parte da grande ontologia, da qual fazem parte todos os

elementos do cosmo. A experiência humana é habitar, ou seja, um enraizamento ontológico de co-pertencimento aos outros seres. A grande característica dessa experiência ontológica de habitar é o cuidar. Cuidar não é uma ação, mas um modo permanente de lidar com o Planeta (Heidegger, 2006).

Numa nova experiência, cuja racionalidade conduz ao habitar, o ser humano deixa de ser visto como o sujeito que manipula objetos, e, deixa de ser objeto manipulado por outros sujeitos. É uma experiência enraizada em que a imagem deixaria de ser da hostilidade e passaria a ser da hospitalidade. Ser humano é ser hóspede tanto da terra que habita quanto de outras pessoas com quem coabita. O hóspede não se funde com a casa que o acolhe, sua identidade se mantém preservada.

Por outro lado, sua presença não é hostil, a pessoa humana não é um parasita. Perceber desse modo é possível quando os territórios são vistos desde uma relação de serenidade (não-acelerada) e numa perspectiva de habitação. A humanidade, que hoje vive sob a imagem da pessoa migrante (desenraizada) se tornaria hóspede (a pessoa que é acolhida e acolhe todas as relações que a constituem).

Considerações Finais

Este ensaio propõe uma mudança no modo de olhar a migração. Por mais dramático que o cenário das migrações possa ser, e a temática seja sociologicamente relevante, como já evidenciado amplamente inclusive neste livro, a proposição aqui é pensar para além dos dados fenomenológicos e estatísticos, e recorrer a uma discussão de fundamentos.

É mostrar que, por detrás dos fenômenos, há algo que os tem produzido de forma intencional, retirando-os de qualquer tentativa de naturalização, divinação ou fatalismo. O olhar a partir da experiência humana em suas raízes ontológicas, isto é, desde suas bases mais profundas, reafirma que sem elas não haveria condições humanas possíveis.

Para chegar a essas bases, tomamos a discussão do filósofo

Martin Heidegger, consagrada no pensamento contemporâneo. Sua crítica ao pensamento moderno e alternativa que o filósofo apresenta permitiram identificar conexões importantes ao modo como a experiência humana produziu a imagem de si mesma e sua relação com seus territórios. Entendê-la, portanto, é recriar as condições sobre as quais a produção da hostilidade à pessoa migrante foi possível na história, ou melhor, à condição da experiência humana antes do que se identificou por 'civilização'. É fundamental defender que a imagem hostil lançada sobre o migrante teve um ponto original, isto é, foi construída não somente social e culturalmente, mas também ontologicamente. Identificá-la e revê-la é foi o convite do presente texto.

Assim, foi possível discorrer sobre três grandes momentos: a) a construção da imagem moderna de território e a produção da hostilidade com o migrante; b) a perda da experiência humana de seus vínculos mais profundos com a terra e transformação dessa experiência em migração; e c) a possibilidade de rever a crise da experiência humana a partir da hospitalidade. Em síntese, a análise heideggeriana contribuiu para mostrar que a racionalidade moderna subsumiu a diversidade ontológica da realidade e nisso a experiência humana tornou-se serva do poder explorador da produção de mercado.

Essa mudança no modo de entender a realidade condicionou a territorialidade a ser vista como lugar de separação e tensão entre os donos da terra e os que não têm terra. O migrante é visto como despossuído de terra e, por isso, deve ser hostilizado. Desde essa imagem, a experiência humana caminha em direção à total perda de vínculos, isto é, para o desenraizamento.

Não apenas os desprovidos de terra, mas também os que são donos da terra se tornam desenraizados, já que sua relação com ela é meramente instrumental e vazia de sentido. O ser humano migrante, desenraizado, segue errante pela terra e deve tomar uma decisão de recuperar sua condição enraizada a partir de um novo olhar sobre sua relação com o território.

É essa hostilidade, construída pelo olhar moderno, que deve

ser revista e superada pela hospitalidade. Há inúmeras literaturas hodiernas que indicam uma inflexão na direção e na condução do modo de lidar com o território. Se a experiência humana puder ressignificar a condição de posse da terra, ficam evidenciadas a dimensão da coabitação e do co-pertencimento. A relação passa logo a ser a de hospitalidade, é uma consequência inevitável.

Isso talvez não implique em abandonar a noção de propriedade privada por completo, mas ampliá-la na perspectiva de economias solidárias e outras formas de organização local. Contudo, sem uma mudança nos fundamentos da racionalidade que condiciona a ação humana, as possibilidades de superação da hostilidade se tornam bandeiras meramente ideológicas ou partidárias. Antes, a dimensão do acolhimento e da hospedagem está calcada na compreensão ontológica da realidade.

A hostilidade contra a imagem da pessoa migrante pode sim ser superada se a experiência humana enquanto tal se compreender como forasteira no Planeta. A hostilidade é a evidência da falta de vínculos mais profundos. A hospitalidade desafia a humanidade a meditar sobre sua condição e a rever sua postura diante da realidade. Habitar o Planeta é muito mais do que estar nele, é experimentar o acolhimento e acolher tudo aquilo que o constitui. Se assim for, quem sabe não haverá mais necessidade de falarmos em migração como um fenômeno alheio, mas da condição à qual todos nós pertencemos: somos pessoas hóspedes e anfitriãs umas das outras.

Referências

ARENDT, H. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BILAR et. al. *"Mudanças Climáticas e Migrações: Reflexões Acerca dos Deslocamentos de Nordestinos e Haitianos no Território Brasileiro"*. **Revista Brasileira de Geografia Física**, vol. 8, n.6, 2015.

BUTTIMER, A. *"Home, Reach, and the Sense of Place"*. BUTTIMER, A; SEAMON, D (ed.). **The Human Experience of Space and Place**. Nova York: St. Martin's Press, 1980. p.166-87. Traduzido por Letícia Pádua em **Geograficidade**, vol. 5, n.1, 2015.

CRAIA, E. C. P. *"A técnica como fenômeno ontológico e político: uma articulação entre Heidegger, Feenberg e Deleuze"*. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, vol. 27, n. 40, p. 59-83, jan./abr. 2015.

DE MEO, G. *"Geografias silenciosas do cotidiano: Uma análise da contribuição das ciências sociais e da geografia para o estudo das práticas espaciais"*. **Cadernos de Geografia Quebec**, Volume 43, no. 118, abril de 1999, p. 75-93.

DUARTE, A. **Heidegger, o filósofo da essência da técnica moderna**. 18.06.2022 http://www.unirio.br/institucional-1/cch/filosofia/Members/ecio.pisetta/OPT.Heidegger_filosofo_da_tecnica_moderna._I.pdf.

ECO, U. **Migração e Intolerância**. Trad. Eliana Aguiar e Alessandra Bonrruquer. Rio de Janeiro: Record, 2020.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEIDEGGER, M. *"A época das imagens de mundo"*. Trad. Claudia Drucker. (The Age of the World Picture). LOVITT, W. **The Question Concerning Technology and others essays**. NY; London: Garland Publishing, 1977.

HEIDEGGER, M. *"A questão da técnica"*. HEIDEGGER, M. **Ensaios e conferências**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, M. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 2018.

LEFF, H. **A aposta pela vida. Imaginação sociológica e imaginários sociais nos territórios ambientais do Sul**. Petrópolis: Vozes, 2016.

MARQUES, V. H. O. **Por uma poética do Habitar: Uma abordagem fenomenológica do Desenvolvimento**. 223f. 2020. Tese (Programa de Pós-Graduação de Doutoramento em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS.

MIGNOLO, W. D. **Habitar La frontera: sentir y pensar la descolonialidad** (Antología, 1999-2014). Barcelona, ES: CIDOB y UACJ, 2015.

MOREIRA, R. **Pensar e ser em geografia: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico**. São Paulo: Contexto, 2008.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

SANTOS, R. L. "*Apresentação*". RAHMEIER, A. H. P.; et al (Orgs.) **Migrações, educação e desenvolvimento**: vol. 3: Convergências e reflexões. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019. [e-book]

THE NEW YORK TIMES. **How Britain Voted in the E.U. Referendum**, 2016. https://www.nytimes.com/interactive/2016/06/24/world/europe/how-britain-voted-brexit-referendum.html Acesso em 10/04/2022.

ZIMMERMAN, M. E. *"Heidegger's Confrontation With Modernity"*. ZIMMERMAN, M. E. **Technology, Politics, and Art Indiana Series in the Philosophy of Technology**. New York: Indiana University Press, 1990.

Um chamado para realocar a educação teológica

A educação teológica tradicionalmente tem sido associada a seminários isolados do mundo, onde candidatos/as ao ministério religioso e outras pessoas interessadas estudam em relativa reclusão. Deixam suas casas e igrejas e passam a fazer parte de comunidades distintas de suas realidades, frequentemente herméticas, e acabam aprendendo a pensar como elas. Há que se transferir a localização de um ponto isolado para lugares onde a educação e a formação possam, de fato, encarar a realidade das crises que enfrentamos.

A migração é parte determinante da Bíblia, desde a jornada que Abraão faz saindo de Ur, passando pelo Êxodo do povo hebreu e pelo episódio formativo do Exílio e a restauração. Podemos dizer que a Bíblia foi escrita por migrantes, para migrantes. A migração é, assim, o integral da missão de Deus, encarnada por seu povo, de Abraão até Jesus e o nascimento e expansão da igreja. Mais do que isso, a atividade missionária é a mãe da teologia, como vimos em Paulo, cujas cartas nasceram de sua jornada missionária pelo mundo antigo. Escritos subsequentes das comunidades cristãs antigas surgiram dos desafios e das oportunidades de crescimento da igreja em todas as regiões do Império Romano e além.

Atualmente, em muitas partes da Comunhão Anglicana, a educação teológica ainda se dá em ambientes universitários e acadêmicos distantes da vida das igrejas locais. A pressão sobre as instituições para concederem certificação profissional e reconhecimento acadêmico internacional significa que seus programas e as obras e publicações de sua equipe são, frequentemente, voltados apenas para tais objetivos, deixando de encorajar a vida missionária da igreja local entre migrantes e em outras frentes. O presente livro nos convoca, portanto, a sair das sacadas para fazer teologia na estrada!

ISBN: 978-65-85164-12-2
CBL
9 786585 164122