

# TRAVESSIA

revista do migrante

Publicação do CEM - Ano XX, número 57, Janeiro-Abril/2007



ISSN - 0103-5576

**ACOLHIDA & HOSPITALIDADE**  
**Bíblia e Pastoral**

# **TRAVESSIA**

*Revista do Migrante*

## **CEM - Centro de Estudos Migratórios (Federação dos CEMs J.B.Scalabrini)**

Publicação quadrimestral, voltada ao estudo e divulgação da realidade do migrante a partir dos diferentes ramos do conhecimento: social, político, econômico, educacional, cultural, etc.

### **Diretor**

Sidnei Marco Dornelas

### **Editor**

Dirceu Cutti

### **Jornalista Responsável**

Antonio Garcia Peres (MtB 3081)

### **Conselho Editorial**

Alfredo J. Gonçalves  
Carlos B. Vainer  
Dulce Baptista  
Francisco Nunes  
Heinz Dieter Heidemann  
Helion Póvoa Neto  
José G. Baccarin  
José Guilherme C. Magnani  
José J. Gebara  
Luiz Bassegio  
Marilda A. Menezes  
Oscar R. López Maldonado  
Oswaldo M.S. Truzzi  
Sidney A. da Silva

### **Conselho Consultivo**

Cláudio Ambrozio  
Edgard Malagodi  
Ermínia Maricato  
Marília P. Sposito  
Milton Schwantes

### **Capa**

Foto: Dirceu Cutti

Arte: 2M Criação e Produção Gráfica Ltda

### **Editoração Eletrônica**

Dirceu Cutti

### **Impressão**

Maxprint Editora e Gráfica Ltda - Fone:(11)4815.4331

### **Endereço para Correspondência**

Rua Vasco Pereira, 55 - Liberdade  
01514-030 São Paulo/SP - Brasil  
Fone/Fax: (0xx11)3208.6227  
cemsp@uol.com.br  
www.cemsp.com.br

Os artigos assinados são de responsabilidade de seus autores

# **ÍNDICE**

## **ACOLHIDA NO CONTEXTO BÍBLICO E EXTRA-BÍBLICO VÉTERO-TESTAMENTÁRIO SEMELHANÇAS E ORIGINALIDADE**

**Paolo Parise.....5**

## **O DEVER DA HOSPITALIDADE NO ANTIGO TESTAMENTO**

**Sidnei Marco Dornelas.....8**

## **ACOLHIDA AO ESTRANGEIRO NO NOVO TESTAMENTO**

**Rita Bonassi.....12**

## **QUESTÕES TEOLÓGICO-PASTORAIS SOBRE A HOSPITALIDADE AOS MIGRANTES**

**Sidnei Marco Dornelas.....14**

## **ACOGIDA Y HOSPITALIDAD EN LA FRONTERA**

**UNAS PERSPECTIVAS DESDE LAS CASAS DEL MIGRANTE  
Giacchino Campese.....20**

## **IDENTIDADE E ALTERIDADE RELIGIOSA NA EXPERIÊNCIA MIGRATÓRIA**

**Roberto Marinucci.....26**

## **ACOLHIDA AO MIGRANTE UM VALOR SAGRADO**

**Analita Candaten.....33**

## Hospitalidade e Hostilidade Ternura e Conflito

A temática proposta para este número despertou interesse não apenas por parte de pesquisadores da área das ciências sociais, mas também de agentes da Pastoral. Diga-se, aliás, que entre os leitores da *Travessia*, um número significativo é composto por pessoas ligadas, particularmente, à Pastoral dos Migrantes. Outrossim, a palavra “acolhida” talvez seja uma das mais caras e recorrentes entre os que, no âmbito das pastorais da Igreja Católica, atuam junto aos migrantes.

Este fato resultou em textos que apresentavam duas diferentes perspectivas de abordagem, a partir do que se decidiu pelo lançamento de dois números da revista, cunhados pelos subtítulos “Bíblia e Pastoral” (nº 57) e “Cultura e Sociedade” (nº 58).

Dentre os artigos que compõem o presente número, quatro deles (Parise, Bonassi e dois de Dornelas) foram apresentados por iniciativa de um grupo, recentemente constituído - numa parceria entre professores de teologia do ITESP (Instituto São Paulo de Estudos Superiores) e o CEM -, cujo objetivo é o de refletir sobre a realidade dos migrantes a partir dos desafios que a mesma apresenta à Pastoral. A chamada da *Travessia* sobre a acolhida constituiu o mote para a primeira discussão do grupo. Os textos formam uma espécie de bloco, contemplando a Acolhida/Hospitalidade em quatro distintos momentos: no contexto bíblico e extra-bíblico vetero-testamentário; no Antigo e Novo Testamentos; e um texto suscitador de questões que hoje são postas de forma cada vez mais incisiva - quer à Pastoral, quer à sociedade - pela crescente e cada vez mais diversificada mobilidade humana.

Não são textos produzidos por teólogos e biblistas, e longe estão de esgotar os ricos olhares que diferentes enfoques bíblicos podem trazer à tona. Trata-se de uma forma de aproximação ao tema, também marcada pela diversidade.

Dos demais textos, o da Candaten refrisa a acolhida na Bíblia, elencando uma quantidade de citações que demonstram, por si só, a centralidade que a condição de estrangeiro/migrante nela ocupa. Marinucci debruça-se, considerando a diversidade de formas de crenças dos migrantes, sobre a alteridade religiosa na experiência migratória, o que constitui um dos pressupostos fundamentais para toda a ação pastoral que vise ser acolhedora frente ao outro/diferente. Campese, por sua vez, aliando reflexão acadêmica e uma prática de vários anos de atuação na Casa do Migrante de Tijuana, fronteira México-Estados Unidos, aponta para algumas reflexões teológico-pastorais que advêm desta forma específica de acolhida temporária institucionalizada, atualmente imposta nas regiões de fronteiras/barreiras pelo drama de milhares de migrantes, das mais diversas procedências, submetidos a um duro revés em suas travessias.

Se, por um lado, ao ser evocada, a palavra acolhida nos remete, quase que automaticamente, à dimensão da ternura, por outro, no campo da sua efetividade, nos lança, permanentemente, na esfera da conflitividade. Quer na Bíblia, quer no âmbito da Pastoral, a hospitalidade vive em permanente tensão com a hostilidade. Para além desta, no horizonte, permanece a utopia do abraço ofertado pelo menino do Burundi, Muhamed Agmad Riwa, estampado na capa desta edição.

*Dirceu Cutti*

## TRAVESSIA - NÚMEROS PUBLICADOS

- |  |                                 |
|--|---------------------------------|
| 01 - Sazonais  | 29 - Albergue                   |
| 02 - Cidade  | 30 - Clandestinidade            |
| 03 - Fronteira Agrícola                                    | 31 - Festas                     |
| 04 - Violência   | 32 - Memória                    |
| 05 - Voto  | 33 - Mercosul                   |
| 06 - Barragens   | 34 - Associações                |
| 07 - Cultura   | 35 - Gerações na Migração       |
| 08 - Trabalho  | Nº Especial - O Retorno (Sayad) |
| 09 - Família   | 36 - Um Olhar Retrospectivo     |
| 10 - Religião e Religiosidades                             | 37 - Refugiados                 |
| 11 - Estrangeiros  | 38 - Bairros e Vizinhanças      |
| 12 - Educação  | 39 - Assentamentos              |
| 13 - Pena de Morte   | 40 - Redes                      |
| 14 - Migrar e Morar  | 41 - Migração Laboral           |
| 15 - Tempo e Espaço  | 42 - Linguagens e Símbolos      |
| 16 - Desemprego e Subemprego                               | 43 - Imprensa & Literatura      |
| 17 - Imagens   | 44 - Etnias                     |
| 18 - Novas Tecnologias                                     | 45 - Mobilidade & Flexibilidade |
| 19 - Identidades   | 46 - Sagrado                    |
| 20 - Saúde   | 47 - Cotidiano                  |
| 21 - Emigração   | 48 - Fronteiras                 |
| 22 - Retorno   | 49 - Narrativas                 |
| 23 - MetrÓpole   | 50 - Políticas Públicas         |
| 24 - Índios e Territórios                                  | 51 - Preconceitos               |
| 25 - Deslocamentos CompulsÓrios<br>& Restrições à Migração | 52 - Legado de Scalabrini       |
| 26 - Mulher Migrante                                       | 53 - Implicações Psicológicas   |
| 27 - Nomadismos  | 54 - Espaço Urbano              |
| 28 - Meio Ambiente   | 55 - Brasileiros no Exterior    |
|  | 56 - Alteridades                |

***É possível montar a coleção e adquirir números avulsos\****

(\* Números 8, 10 e 12 só disponíveis para coleção)

### **Forma de Pagamento**

Depósito nominal à **Pia Soc. dos Miss. de S. Carlos**; Bradesco; Ag. Tabatinguera nº 0515-0; c/c nº 23083-9 com envio de cópia do comprovante ou Cheque nominal à **Pia Soc. dos Miss. de S. Carlos**.

### **Valor da Assinatura**

- ( ) Ass. válida por 1 ano..... R\$ 20,00
- ( ) Ass. válida por 2 anos..... R\$ 30,00
- ( ) Ass. válida por 3 anos..... R\$ 40,00
- ( ) Exterior (1 ano)..... US\$ 20,00

**Rua Vasco Pereira, 55 Liberdade CEP: 01514-030 São Paulo/SP - Brasil**

**Fone/Fax: (0xx11)3208.6227**

**cemsp@uol.com.br**

**www.cemsp.com.br**

---

## ACOLHIDA NO CONTEXTO BÍBLICO E EXTRA-BÍBLICO VÉTERO-TESTAMENTÁRIO

### Semelhanças e Originalidade

---

*Paolo Parise \**

O mundo cristão se aproximou das experiências e tradições de Israel de formas diferentes e, às vezes, até antitéticas. No passado, Israel foi concebido como um povo tão diferente dos demais que quase parecia alheio ao contexto cultural em que formou sua identidade, e isso só pelo fato de ter sido o povo da Bíblia, escolhido por Deus. Em seguida, mais recentemente, passou-se ao extremo oposto, eliminando esta diferenciação em relação aos outros povos. Tornou-se, assim, um dos muitos povos do Oriente Médio daquela época, perdendo suas peculiaridades. Após esta oscilação entre continuidade e descontinuidade com a compreensão dos povos vizinhos, hoje a tentativa é a de se chegar a um maior equilíbrio, a uma síntese<sup>1</sup>. O nosso ensaio se coloca nesta última postura. Israel foi se estruturando em contato com os povos vizinhos. Influenciou e foi influenciado. Isso vale para o processo que o leva progressivamente do politeísmo ao monoteísmo, os mitos fundacionais, as narrativas de heróis, a legislação, os rituais e muitas outras realidades. E vale, também, para o tema da acolhida e outros afins, como hospitalidade e hostilidade. Israel apresenta, ao mesmo tempo, algo de semelhante às populações vizinhas e algo de específico. Paralelos e originalidade sobre as compreensões e práticas de acolhida se misturam.

Aproximadamente desde 1200 a.C., Israel começa a se formar e vive na Palestina, num contexto geográfico e geopolítico caracterizado por muitos deslocamentos de povos, êxodos e migrações freqüentes. A Palestina é um lugar de passagem, um corredor entre o Egito e os grandes reinos ao redor do Eufrates (Babilônia e Assíria), percorrido continuamente por caravanas e exércitos estrangeiros. É um lugar onde a experiência do estrangeiro é um fato cotidiano. Além disso, a primeira fase da história de Israel se caracteriza por uma etapa nômade ou seminômade, na qual, mais uma vez, a experiência da acolhida é algo relevante. Estas diferentes variáveis ajudam a explicar a importância da acolhida para o Antigo Testamento e o Oriente Antigo em geral.

A seguir, será apresentado o tema da acolhida em Israel e no contexto do Oriente Médio. Num primeiro momento, de maneira quase estática, detectamos semelhanças e particularidades em relação às populações vizinhas contemporâneas. Num segundo, de maneira dinâmica e progressiva, retomaremos algumas etapas da história de Israel nessa ótica de continuidade e descontinuidade.

### VISÃO SINCRÔNICA

No Antigo Testamento nos deparamos com uma ampla

/...

terminologia apta a descrever a acolhida<sup>2</sup> oferecida ou negada a uma pessoa. As atitudes em relação ao estrangeiro não são unívocas, mas se caracterizam por uma série de tonalidades que passam da distância e do medo até à aproximação, defesa e acolhida. O texto bíblico distingue vários tipos de estrangeiros: existe o estranho em geral, ou seja, aquele que vem de fora e que não pertence ao povo eleito: é o imigrado que vem morar em Israel, definido com o termo *ger*. Há também o estrangeiro de passagem, que não pretende se estabelecer em Israel, neste caso o termo é *nokri* (Bentoglio, 2007, p.94). Estas posturas, como já assinalamos anteriormente, são comuns aos povos do Oriente Médio (VVAA, 2006, p.59-60). De fato, nas sociedades primitivas em geral e no Oriente Médio em especial, o estrangeiro é estranho, basicamente um inimigo, visto ser um desconhecido, alguém envolvido por uma atmosfera de mistério. Posteriormente, emergiu o padrão de relacionamento com os estrangeiros, até enxergá-lo como mensageiro dos deuses. E por medo dos deuses se chegará a dar socorro e hospitalidade (Coenen e Brown, 2000, p.745).

Entre os gregos, por exemplo em Homero, o estranho e o mendigo vem de Zeus. Por isso, devem ser tratados com respeito. A cidade de Atenas mostra uma atitude aberta para com os estrangeiros. Enquanto a rival Esparta era especialmente hostil aos estrangeiros, como consequência de tendências puritanas da conjuntura por volta dos anos 600 a.C. Encontraremos até nas listas antigas de classificação dos vícios, que a injustiça aos estrangeiros encontra-se relacionada imediatamente após ao da impiedade e da falta de reverência aos pais (Coenen e Brown, 2000, p.745-746).

Além disso, no deserto, a hospitalidade é uma necessidade de vida. O hóspede é sagrado entre as tribos nômades. A incerteza e os perigos da vida nômade favorecem um clima de tensão entre segurança e insegurança, proteção e o perceber-se desprotegido (Epsztein, 1990, p.105-110). Sendo uma necessidade de sobrevivência comum, todos têm direito a ela por parte de todos. E isso ainda hoje é válido entre os modernos beduínos (Mckenzie, 1984, p. 429). Por outro lado, nas sociedades antigas, mas também atuais, o estrangeiro é visto como um estranho, de certo modo, objeto de suspeita e, até mesmo, como inimigo por definição (Mckenzie, 1984, p.311-312).

De maneira geral, o estrangeiro residente, que hoje chamaríamos de imigrante, usufrui de certos direitos nos povos do antigo Oriente Médio e também em outras culturas (Bentoglio, 2007, p. 59 e 62). Pode tratar-se de um indivíduo ou de um grupo. Em geral, do ponto de vista social, esses estrangeiros residentes são homens livres, e se opõem, portanto, aos escravos, apesar de não terem todos os direitos reconhecidos (Roland de Vaux, 2003, p.98-100).

O específico, porém, do relato bíblico não está no que foi descrito até agora. Como já frisamos, isso é comum a outras

culturas daquela época e região. Uma das novidades é que o Antigo Testamento coloca um estrangeiro no coração dos relatos de fundação de Israel (VVAA, 2006, p.62-63). Normalmente, os relatos de fundação põem no centro um herói que se afirma com força ou com inteligência e sabedoria. O dado antropológico de Israel é novo, pelo menos a partir dos dados relativos aos mitos de fundação que temos a nossa disposição até agora. Israel coloca no centro não um antepassado herói, mas um estrangeiro.

Outra particularidade que aparece com intensidade é a figura do profeta estrangeiro. Se entendemos o profeta, em sentido amplo, como testemunha de Deus, como pessoa, homem ou mulher dos quais Deus se serve para comunicar, então temos que admitir que na Bíblia existem muitos profetas estrangeiros (Bentoglio, 2007, p. 100-111). Entre eles lembramos Melquisedec, Raab, Naaman, etc.

## VISÃO DIACRÔNICA

Até este ponto nos aproximamos de maneira estática à concepção de acolhida no contexto bíblico e extra-bíblico vétero-testamentário. De agora em diante, tentaremos esboçar a história da evolução da concepção da acolhida.

De antemão, temos que esclarecer uma postura errada que, em muitos casos, toma conta do leitor. Retomando a concepção de acolhida na evolução histórica de Israel podemos ter a impressão que com o passar do tempo aconteça um progresso, um amadurecimento. Isso, porém, não é automático, porque as experiências que marcam a história deste povo geram atitudes de abertura ou fechamento, confiança ou medo... “O ideal, mais uma vez, arrebenta-se contra o muro da realidade histórica. Universalismo e fechamento nacionalista estão em contínua contraposição, ao longo das páginas do livro sagrado. O Israel antigo encontrará sempre difícil o caminho da tolerância, da abertura, da acolhida, apesar dos estímulos, sugestões e impulsos” (Bentoglio, 2007, p. 96).

Seria necessário retomar o nosso tema em perspectiva de continuidade e descontinuidade em todas as etapas da história de Israel: nomadismo, sedentarização, monarquia, escravidão no Egito, profetismo, deportação na Babilônia, volta para Israel, período helenista... Em cada uma dessas etapas Israel desenvolve, modifica, altera a concepção de acolhida. Mas isso nos levaria a redigir um estudo muito mais complexo e de grandes proporções. Não podendo fazer isso, retomaremos dois momentos, sem entrar em detalhes: nomadismo e fase inicial de sedentarismo; o exílio na Babilônia.

Na origem os Israelitas e seus antepassados levam uma vida nômade ou seminômade. Até depois da sedentarização conservam traços desta primeira fase. No deserto a tribo é a unidade social mais importante e o indivíduo, separado de seu

/...

grupo “pode contar totalmente com a acolhida dos grupos que encontra em seu caminho ou aos quais se agrega. Qualquer um pode ter necessidade de tal ajuda, e todos devem prestá-la: este é o fundamento das leis de hospitalidade e de asilo” (Bentoglio, 2007, p. 22).

A tribo se considera descendente de um mesmo antepassado. O vínculo de sangue é o que une à mesma tribo. Contudo, às vezes grupos mais fracos são absorvidos por grupos mais fortes. Isso vale também no caso das tribos de Israel<sup>3</sup>. “A tribo de Judá absorveu a tribo de Simeão e alguns grupos estrangeiros (calebitas, geramelitas). No caso dos calebitas o processo é claro e pode ser acompanhado em Nm 32,12, Js 14.6,14 com a fase de integração em Js 15.13 ou Js 14.6-15” (Roland de Vaux, 2003, p. 23-25).

As tribos às vezes se unem em confederação por várias razões: enfrentar inimigos vizinhos comuns ou como divisão de uma tribo que se tornou muito numerosa. Israel e sua confederação em 12 tribos conhece situação análoga durante sua estada no deserto e durante a conquista de Canaã, situação que se prolonga após a sedentarização durante o período de juízes. O dado interessante no caso de Israel é que esta união não se baseia somente nestas razões, mas na fé comum em Javé (Js 24). Um vínculo especial entre as tribos as faz se encontrar por ocasião de grandes festas (Roland de Vaux, 2003, p.25).

Na época dos juízes e do respectivo sedentarismo, a organização tribal começa, progressivamente, a se dissolver. A tribo pouco a pouco se torna uma unidade territorial. No quadro da vida sedentária, o clã será representado pela aldeia e, em muitas genealogias de Crônicas, nomes de aldeias substituirão nomes de ancestrais (Roland de Vaux, 2003, p.32).

*Quando os israelitas, estabelecidos em Canaã, consideram-se como os possuidores legítimos da terra, como o ‘povo da terra’, então os antigos habitantes, não assimilados por casamentos nem reduzidos à servidão, tornaram-se os gerím, aos quais se acrescentaram os imigrantes”... “do ponto de vista social, esses estrangeiros residentes são homens livres, e se opõem portanto, aos escravos, mas não têm todos os direitos cívicos, de modo que se contrapõem também aos cidadãos israelitas. (...) Eram geralmente pobres e são assimilados aos indigentes, às viúvas, aos órfãos, a todos os ‘economicamente fracos’, os quais são recomendados à caridade dos israelitas. (...) Como os outros pobres estão sob a proteção de Deus, Dt 10,18; Sl 146,9; Ml 3,5. Os israelitas ao assisti-los, devem recordar que eles também foram gerím no Egito, Ex 22,20; 23,9; Dt 24,18,22, e, por essa razão, devem inclusive amá-los como a si mesmos, Lv 19,34; Dt 10,19 (Roland de Vaux, 2003, p. 98-99).*

A passagem da fase nômade à sedentária apresenta grandes desafios. As conquistas alcançadas na dimensão da hospitalidade correm o risco de deixar lugar à hostilidade. A posse e defesa da terra levam a enxergar o estrangeiro como ameaça.

Passando à outra etapa da história de Israel, bem posterior, o exílio na Babilônia, em concomitância com a destruição de Jerusalém, marca para sempre a vida deste povo. De repente, terminam as instituições sobre as quais tinha sido construída a vida da coletividade. Esta crise gera ao mesmo tempo uma nova tendência ao fechamento e à intolerância e se transforma em oportunidade de amadurecimento e purificação. No drama do exílio e no esforço de renovar sua fidelidade à Lei, Israel cai na tentação de perder a experiência acumulada: corre o perigo de se fechar em si mesmo, buscar uma identidade contra os outros, encontrar a santidade não na práxis, mas na pureza étnica (Bianchi, 2006, p.30). Ao mesmo tempo, surgem no pós-exílio vertentes de abertura para com o estrangeiro, como verdadeiras reações a esta fase xenófoba (Bianchi, 2006, p.31). É significativa a oração para o estrangeiro no momento da dedicação do templo (2 Cr 6,32-33). Ou mais claramente, esta reação aparece nos livros de Rute e de Jonas. Além disso, a experiência da deportação apresenta a oportunidade para uma nova tarefa: testemunhar no meio dos outros povos, estar em missão como grupo minoritário no meio dos estrangeiros. Isaías 42,6 lembra isso: “Eu te pus ... como luz das nações, a fim de abrir os olhos aos cegos...”. E ainda em 49,6 “Também te estabeleci como luz das nações, a fim de que a minha salvação chegue até as extremidades da terra”. O estrangeiro deixa de provocar medo e de ser uma ameaça. Torna-se um povo que deve ser iluminado. Um povo que pode ser acolhido.

**\* Paolo Parise é Mestre em Teologia Sistemática e Prof. do ITESP - Instituto São Paulo de Estudos Superiores.**

## NOTAS

1 - Para um visão sintética desta postura de síntese entre traços comuns e particularidades de Israel em relação a outros povos do Oriente Antigo ver (Gottwald, 1986, p. 678-692). Nesta parte, o autor expõe em primeiro lugar os “Paradigmas comuns do Deus supremo: do antigo Oriente Próximo e do primitivo Israel” (p.678-680) e, em seguida, os “Paradigmas diferenciados do Deus supremo: as primitivas mutações israelitas” (p. 681-692).

2 - Nas línguas antigas o termo “acolhida” pode ser reconduzido à raiz indoeuropéia *dek/dok* que inclui a idéia de adaptabilidade, acordo, aceitação, mas também espera, homenagem, serviço (Bentoglio, 2006, p.117).

3 - É importante notar que os documentos bíblicos não permitem em nenhum momento captar a vida tribal em estado puro. As tradições sobre os patriarcas referem-se a famílias ou, no máximo, a clãs; deve-se reconhecer que os relatos sobre a estada no deserto e sobre a conquista de Canaã foram, via de regra, esquematizados de forma favorável a “todo Israel”, em detrimento da individualidade das tribos.

/...

---



---

## O DEVER DA HOSPITALIDADE NO ANTIGO TESTAMENTO

---



---

Sidnei Marco Dornelas \*

**A** Bíblia reúne em vários livros as tradições acumuladas, relidas e reinterpretadas, que exprimem a história do povo de Israel. São escritos marcados por uma visão de mundo religiosa, que interpreta todos os acontecimentos através da ótica de uma Aliança firmada entre o povo e o único Deus verdadeiro. Foi este Deus que chamou Israel à existência, o formou, o libertou da escravidão, e lhe deu a terra em que haveria de se constituir como nação.

Israel, numa situação de perene contato e conflito com outros povos, partilha com eles uma série de influências culturais e religiosas. Nesse sentido, as leis e práticas de hospitalidade relatadas na Bíblia contêm paralelos significativos com os povos do mundo antigo. As práticas de hospitalidade e de hostilidade entre pessoas, grupos e povos relatadas na Bíblia, constituem-se por isso em um fato social marcante, movido por uma determinada dinâmica cultural. Configurando-se como fenômeno social, cria condicionamentos dos quais Israel não se acha excluído, e fora dos quais nem a Bíblia poderia ser bem compreendida.

No entanto, existe um permanente esforço nas tradições bíblicas, em se demarcar das práticas e tradições desses povos. Existe uma busca em Israel no sentido de se afirmar a consciência de sua identidade, a partir de um fato fundador: a “Eleição” (Bianchi, 1996, p. 13). A memória de seu chamado à existência através da Aliança firmada com os patriarcas Abraão, Isaac e Jacó; de sua libertação do Egito sob a liderança de Moisés, quando Deus ouviu os seus clamores, no momento em que ainda estava submetido à condição de escravo e estrangeiro; de sua travessia pelo deserto, sob o olhar

permanente de Deus, educando-o para que pudesse entrar na “terra prometida”, dom de Deus – esta consciência constitui-se no diferencial crítico, que vai forjar a sua identidade como “povo eleito”. Esta consciência se faz patente no conjunto de Leis do Pentateuco, em que se deixa entrever a sua forma de conceber as práticas de hospitalidade.

### A QUESTÃO DA HOSPITALIDADE NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE DE ISRAEL

Na terminologia empregada no Antigo Testamento para designar o “estrangeiro”, percebe-se como Israel partilha formas de representação cultural comuns ao contexto de sua época (Bianchi, 1996, p.13; Rivas, 1994, p. 84-86). Cada termo representa uma atitude frente aos estrangeiros ou às nações estrangeiras, como resposta aos problemas que eles colocam à sua fidelidade à Aliança com Deus, e logo, à sua identidade como “povo eleito”.

O termo “zar”, comum aos profetas do século VII-VI a.C., indica os povos estrangeiros no sentido étnico e político, referindo-se àqueles que eram exteriores a Israel, e que constituíam seus “inimigos”. Os termos “nokri” e suas variantes, indicam as pessoas desconhecidas que passam por Israel, vindas de outras partes e pertencentes a outros povos ou etnias, trazendo consigo outras divindades. São os “intrusos”, dos quais se deve manter distância por serem suspeitos de carregarem malefícios, e por isso são considerados como “impuros”. Também “toshav” indica o “forasteiro” que vive em território que não é seu, numa situação penosa e não desejada, vista como um sinal de maldição, como castigo por haver abandonado os mandamentos de Deus. Através destes termos,

/...

percebe-se uma atitude em que mais predomina a hostilidade, diante do estranhamento e da ameaça que o estrangeiro pode representar. De fato, o estrangeiro é sempre visto, num primeiro momento, como o desconhecido e misterioso, suspeito de possuir poderes mágicos ambivalentes: podem ser “anjos”, mensageiros de Deus, ou “demônios”, portadores de influxos negativos.

Por outro lado, o termo “*gher*” é aquele que mais parece apropriado para o que nós chamamos de “*migrante*”, o estrangeiro residente, possuindo uma nítida conotação social, indicando aquele que se encontra entre o autóctone e o “*nokri*”. Vivendo no meio de um povo ao qual não pertence, estaria numa situação de fragilidade social, dependente da proteção e da hospitalidade daqueles que seriam nascidos na terra e fariam parte por nascimento do “povo eleito”. Esta situação de ambigüidade seria também a característica principal do termo grego “*xenos*”, empregado tardiamente na Bíblia, significando o “*estranho*”, cuja duplicidade semântica “inimigo/hóspede” seria o indicador da atitude ambivalente frente ao estrangeiro. O estrangeiro residente seria então portador de um “juízo”, na medida em que dele se pode fazer um “amigo” ou um “inimigo”, empregar em relação a ele uma atitude de hospitalidade ou de hostilidade. Assim, frente ao estrangeiro surge a exigência de um critério ético que coloca à prova a fidelidade à Aliança e à memória da libertação do Egito.

Na Bíblia, percebe-se implicitamente como as práticas de hospitalidade são cruciais para comprovar a fidelidade à Aliança, e todo um questionamento moral se faz neste sentido. Afinal, a quem se deve hospitalidade? A quem se pode (e se deve) negá-la? Em que medida e sob que forma? Todos os povos, em todos os tempos, possuem esse tipo de preocupação, e por isso criaram seus rituais de hospitalidade, segundo seu universo cultural. Longe de serem atitudes puramente espontâneas e gratuitas, buscava-se nas regras de hospitalidade ao mesmo tempo o distanciamento da possível ameaça do estranho, domesticando-a, e a aproximação negociada, na tentativa de tecer relações com um possível aliado. Para Israel, suas práticas de hospitalidade e sua busca de codificá-las estavam, além disso, em relação direta com a memória de sua libertação do Egito e sua fidelidade à Aliança, em que se fundamentava sua identidade como “povo eleito”. Nesse sentido, o pressuposto para a concepção e codificação de sua atitude para com o estrangeiro, é a sua estadia na “terra prometida”.

Contudo, este processo de diferenciação frente aos outros povos, em suas práticas de hospitalidade, não parece ter sido um processo tranquilo. Que as práticas de hospitalidade (ou de hostilidade) carreguem em si um juízo crítico sobre a fidelidade à Aliança, percebe-se em algumas passagens significativas da trajetória do povo de Israel, na sua busca em se firmar como nação, como o “povo eleito” de Deus.

Assim, uma passagem paradigmática sobre a hospitalidade, mas também sobre a promessa feita por Deus a Abraão, de que dele sairia uma grande nação, à qual seria dada a terra em que ele se hospedava, é a do “carvalho de Mambré” (Gn 18, 1-10). Nela se refletem os rituais de hospitalidade dos tempos de nomadismo, entre aqueles que se encontravam nas rotas de caravanas pelo deserto. Abrigado sob um carvalho, no meio do deserto, Abraão acolhe cerimoniosamente a desconhecidos de passagem, como homem fiel a Deus que ele demonstra ser. Em resposta à acolhida de Abraão, os visitantes, que na verdade são anjos, anunciam a gravidez de sua mulher Sara, uma mulher idosa. Por uma intervenção de Deus, Abraão vê confirmada sua esperança de possuir uma grande descendência e uma terra em que sua posteridade se estabeleceria como nação. Este trecho, de características “míticas”, ajuda a fundar a identidade de Israel como povo eleito por Deus, e associa este fato à prática da hospitalidade.

Outros trechos, porém, que se distanciam do contexto do nomadismo, mostram como, frente aos estrangeiros, as atitudes de hospitalidade e hostilidade possuem um limite ambíguo e tênue. Na verdade, trata-se de um limite em que emerge a violência e os conflitos do mundo antigo, em que está imerso o próprio povo de Israel, ainda em processo de formação. A passagem sobre a estadia de Ló em Sodoma é exemplar neste sentido (Gn 19). Ló, um migrante estrangeiro numa cidade pagã, acolhe aqueles viajantes recebidos por Abraão. Sua atitude de hospitalidade é recebida com hostilidade e violência pelo povo da cidade, que busca violentar os estrangeiros (intrusos) e aquele que os hospeda. Salvo pelos visitantes, anjos que possuem a missão de lhe anunciar a condenação e destruição de Sodoma pelo próprio Deus, Ló é levado a fugir da cidade pagã com sua família.

A atitude frente ao estrangeiro como prática da hospitalidade representa, assim, uma manifestação da fidelidade a Deus, que diferencia o povo de Israel, desde suas origens, frente aos outros povos do mundo antigo. Na verdade, para as tribos de Israel, implantadas na “terra prometida”, este seria o crivo sob o qual seria julgada a sua capacidade de co-habitação e relacionamento mútuo, numa única nação, que hoje poderíamos chamar uma “unidade política”. Nesse sentido, o “*crime de Gabaá*” (Jz 19) é o relato mais significativo sobre como uma prática de hospitalidade, violentada entre os pares de um mesmo povo, se torna o grande escândalo que denuncia como o povo de Israel ainda se faz indigno da Aliança, por manter em seu meio práticas de povos pagãos. O relato da hostilidade dos membros da tribo de Benjamim, contra o “estrangeiro” pertencente à tribo de Efraim, por acolher em sua casa um levita conterrâneo seu, de passagem com sua concubina, mostra como eram frágeis as relações entre as tribos implantadas na terra. O desejo dos benjaminitas de violentar o “intruso” levita, a entrega por este de sua concubina aos agressores,

para que fosse violentada até a morte, a fim de aplacar a sua ira, são indícios de uma mentalidade e uma prática que os assemelha aos habitantes de Sodoma, a cidade pagã castigada por Deus. O esquartejamento do corpo desta mulher por seu esposo levita, cujos pedaços são então enviados a cada tribo de Israel, se torna o sinal do grande escândalo, do atentado feito à Aliança, firmada com Deus na libertação da escravidão do Egito e na entrada da terra prometida: *“Todos os que viam isso comentavam: jamais aconteceu, nem se viu coisa igual desde o dia em que os israelitas saíram do Egito”* (Jz 19, 30ab).<sup>1</sup>

Estes trechos demonstram como a relação de acolhida e hospitalidade em relação ao estrangeiro era ao mesmo tempo, uma exigência da Aliança firmada entre o povo de Israel e o Deus que o libertou do Egito, e uma necessária construção, vista a dificuldade de se ver no estrangeiro (sobretudo aquele que reside na terra e com quem o israelita deve co-habitar) alguém cuja vida e os direitos devem ser respeitados. Neste sentido, toda uma legislação para proteger o “gher”, o migrante residente em Israel, foi formulada com o fim de garantir que, através do respeito à sua vida, o povo de Israel se mantivesse fiel à Aliança firmada com Deus.

## UMA LEGISLAÇÃO PARA A ACOLHIDA AO MIGRANTE

O conjunto das leis do Antigo Testamento procura codificar a ética que deve guiar as relações sociais do povo de Israel depois de implantado na “terra prometida”. A posse da terra e a fidelidade ao Deus que o libertou do Egito são os pressupostos de toda a legislação presente nos textos fundadores da nação israelita, que encontra na relação com os outros povos (exteriormente) e com o estrangeiro residente (interiormente) alguns dos seus pontos críticos. Esta legislação foi reunida no Código da Aliança (Ex 22, 20 - 23, 33), no livro do Deuteronômio (Dt) e no Código da Santidade (Lv 17-26), sendo escrita em diferentes épocas, retomando e reinterpretando as tradições antigas de Israel, conforme os novos desafios que se apresentavam aos legisladores. Neste sentido, a legislação sobre a relação com os estrangeiros, em particular os migrantes (gher), ocupa um lugar fundamental, pela firmeza com que são lembrados e defendidos os seus direitos, mas também porque através deles Israel pode fazer a memória de sua condição de libertado por Deus. Assim é que se pode entender, sempre que se reafirma a defesa dos direitos dos migrantes, o freqüente bordão: *“...porque vós fostes migrantes no país do Egito”* (Ex 22, 20).

Portanto, do estudo destes principais documentos que moldam a consciência do povo de Israel, podemos perceber o modo como concebiam suas práticas de hospitalidade, e sua importância na formação de sua concepção de mundo e de

sua identidade como “povo eleito” (Bianchi, 1996, p. 16-24). As práticas de hospitalidade se associam, por um lado, à sua particular relação com a terra em que está implantado, e por outro, à memória de sua condição de estrangeiro migrante escravizado na terra do Egito, de onde foi libertado por Deus para alcançar esta “terra prometida”. Assim, no Código da Aliança, em que Israel procura se demarcar de seus vizinhos e inimigos cananeus, as práticas de hospitalidade se apresentam como medidas anti-idolátricas, pois testemunham um relacionamento único com Deus, que o diferenciam daquele praticado pelos cananeus e outros povos. A condição do migrante estrangeiro, pobre e oprimido na terra de Israel, lhe relembra a sua própria condição de estrangeiro escravizado no Egito, quando não tinha quem o resgatasse, a não ser o próprio Deus: *“...porque se os explorares e eles gritarem a mim, eu os escutarei”* (Ex 22, 22); *“não maltrateis o migrante, conheceis a sina do migrante, porque fostes migrantes no Egito”* (Ex 23, 9). Assim, a presença do estrangeiro ativa a memória do israelita lhe re-enviando ao significado originário de sua relação com Deus, pois ele é o Deus dos imigrantes em terra estrangeira, dos marginalizados, dos sem direitos (Bianchi, 1996, p. 16-17).

Proteger o migrante estrangeiro significa, então, confessar a fé no Deus verdadeiro que o libertou da escravidão no Egito; aproveitar-se dele significa adorar um outro deus. Disso emergem os critérios éticos que guiam a prática do povo que deve seguir a Aliança firmada diante deste Deus verdadeiro, pois este Deus empenha sua misericórdia e justiça na defesa do estrangeiro na terra de Israel. Isto implica para os israelitas desenvolver uma prática de solidariedade para com os estrangeiros a fim de honrar o Deus misericordioso e justo. Este significado ético e teológico esteve também presente na atuação dos profetas que seguidamente denunciavam as infidelidades de Israel diante desta Aliança. Seus escritos testemunham como através dos pobres se comprova a bondade e a misericórdia de Deus, pelo modo como são acolhidos no seio do “povo eleito”; e, no sentido contrário, como emerge um enorme escândalo, uma violência contra os mandamentos de Deus, quando eles são explorados e não se sentem protegidos, e logo, a justiça e a santidade de Deus são postas em dúvida (Rivas, 1994, p. 90).

O Deuteronômio reflete essa busca dos profetas de se fazer cumprir esta ética teológica, em que o culto ao verdadeiro Deus passa pelas práticas de justiça e misericórdia para com o estrangeiro e os pobres. Os princípios do Código da Aliança, neste livro, ganham a face de normas concretas de convivência, em que o imigrante estrangeiro deve ter seus direitos respeitados e ser assumido como parte do povo de Israel. O imigrante estrangeiro é freqüentemente colocado ao lado de outros grupos fragilizados socialmente, como os órfãos e as viúvas, por não possuir o amparo das instituições sociais

/...

da época. No espírito do Código da Aliança, Deus se apresenta como o defensor destes grupos fragilizados, lembrando a cada momento aos israelitas que um dia eles foram estrangeiros e escravos no Egito, e especificando concretamente uma série de normas para a sua defesa. Em Dt 24, por exemplo, uma série de normas quanto às relações econômicas procura fazer justamente com que o direito do migrante não seja defraudado. Da mesma maneira, existe uma constante preocupação para que o israelita e o estrangeiro sejam tratados sem parcialidade diante dos tribunais, a fim de que a justiça de Deus seja preservada. Em tudo, percebe-se um contexto em que a presença numerosa de migrantes estrangeiros apela para uma constante tolerância e solidariedade a fim de preservar a convivência na justiça divina, conforme a memória advinda da Aliança. O Deuterônimo mostra uma consciência mais clara de que o principal critério para a participação no “povo eleito” não é a etnia, mas a fidelidade à Aliança, pois todos, israelitas e estrangeiros, na verdade dependem do amor de Deus (Bianchi, 1996, p. 19-21).

A consciência paradoxal de se fazer distinguir dos outros povos, separar-se deles como “povo eleito”, mas que se comprova numa relação de acolhida e hospitalidade aos estrangeiros, se aguça no Código da Santidade. A santidade se verifica justamente nesta separação, em se fazer distinguir como o povo da Aliança, aquele que pertence unicamente ao Deus verdadeiro. No contexto da volta do exílio da Babilônia, quando se solidificou a legislação de tradição sacerdotal, a pertença à terra cedera em importância para as normas de participação na comunidade cultural. Confirmando uma concepção de separação em relação aos outros povos que não se apoiava numa diferenciação étnica, mas na fidelidade à Aliança, existia uma busca de integrar os estrangeiros adventícios nesta comunidade. Essa busca de integração do estrangeiro tem como pressuposto uma forma mais depurada de conceber a relação com a terra. A terra, na qual estão tanto os israelitas quanto os estrangeiros, pertence unicamente a Deus: “a terra é minha” (Lv 25, 23). Mesmo habitando na “terra prometida”, os israelitas nunca devem perder de vista que eles permanecem sendo como “estrangeiros residentes” diante de Deus, e hóspedes nesta terra que lhes foi doada. Ou seja, a santidade se expressa no reconhecimento do senhorio de Deus sobre a terra, que leva o povo a uma prática de partilha dos bens, de acolhimento e solidariedade para com os pobres e estrangeiros (Lv 19, 18.34). O amor ao estrangeiro se revela então como um dos sinais da santidade de Israel (Bianchi, 1996, p. 22-23).

No Código da Santidade, a normativa que melhor simboliza essa consciência é a que diz respeito ao sábado, ao ano sabático e ao Jubileu (Lv 25). A instituição do sábado não visava apenas garantir o descanso da terra e de toda criação, ou reservar um tempo para o louvor e o reconhecimento da santidade e senhorio de Deus, mas sobretudo afirmar a impossível apropriação da

terra pelos israelitas, haja vista que ela pertence a Deus. Ela estabelece uma relação com a terra não mais apoiada na posse, mas na consciência de que ela lhes foi concedida, doada, e os israelitas estão nela como “hóspedes”. Assim também, a legislação sobre o jubileu (que deve ocorrer a cada sete semanas de anos) reforça ainda mais a afirmação de Deus como o único possuidor da terra, ordenando que ela retorne às famílias que as receberam originalmente, abolindo todas as dívidas contraídas, e rompendo com todos os mecanismos de pauperização (Di Sante, 2002, p. 82-84). Em toda essa legislação, ao mesmo tempo em que se reafirma o senhorio do Deus sobre a terra e sobre Israel, os israelitas são também postos num singular nível de igualdade frente aos estrangeiros, uma vez que todos são hóspedes e forasteiros diante de Deus.

Essa percepção se justifica pela própria realidade que os israelitas vão experimentando crescentemente, através da Diáspora, formando comunidades por todo o mundo antigo dominado pela civilização grega e romana. Neste contexto, na mesma proporção em que há um reforço de várias medidas visando separar e distinguir os israelitas em relação aos pagãos, há o florescimento de toda uma literatura profética e sapiencial na Bíblia que alarga o horizonte da fé hebraica para todo o mundo, anunciando uma unificação de todos os povos em torno do Deus de Israel. (Rivas, 1994, p. 91) Esta universalização da ação de Deus é acompanhada por uma espiritualização da condição do migrante, tornando-se expressão da debilidade da humanidade neste mundo diante de Deus, de quem lhe advém toda existência (Bianchi, 1996, p. 24).

**\* Sidnei Marco Dornelas é missionário scalabriniano e Diretor do Centro de Estudos Migratórios (CEM).**

## NOTAS

1 - A importância política do “crime de Gabaá” está explicitada nos capítulos 19 a 21 do livro dos Juizes. Vê-se a gravidade significativa deste atentado à Aliança, à hospitalidade entre seus membros, e logo à co-habitação das doze tribos na terra prometida e conquistada pela ação do próprio Deus. Significativa, por um lado, porque demonstra como as práticas de hostilidade contra os estrangeiros possuíam raízes fundas na mentalidade popular, e tinham um relacionamento ambíguo e conflituoso com as práticas de hospitalidade. Significativa também porque demonstra como a consciência de ser uma “nação santa”, na fidelidade a um único Deus libertador, firmada numa Aliança sagrada, estava sendo forjada sob um enorme sacrifício, ao custo de muito sangue. A seqüência do “crime de Gabaá”, como reação a este atentado à Aliança, relata a guerra fratricida das tribos de Israel contra a tribo de Benjamim. O livro dos Juizes termina anunciando uma paz precária, deixando a entender que só o estabelecimento da monarquia poderia estabelecer a unidade desejada entre as tribos numa mesma terra, e logo, a fidelidade à Aliança. Deve-se notar também como nos trechos referidos sobre Ló e o “crime de Gabaá”, a sacralidade das práticas de hospitalidade empenham de tal forma a própria honra daqueles que as praticam, que chegam ao ponto de arriscar a vida e a integridade das mulheres que lhes pertencem, no caso, suas filhas virgens ou suas concubinas. A referência ao “crime de Gabaá” me foi inspirada pela leitura do texto de Derrida, 2003, p.130-135.

## ACOLHIDA AO ESTRANGEIRO NO NOVO TESTAMENTO

Rita Bonassi \*

**N**a história do judaísmo encontram-se múltiplas atitudes frente à questão dos gentios e de sua salvação. É verdade que alguns ambientes judaicos produziram intolerância e sectarismo com relação aos estrangeiros, contudo, não é correto falar de um cristianismo universalista saído de um judaísmo fechado. A tradição judaico-helenista chegou a colocar judeus e gentios no mesmo patamar, ambos empenhados em uma vontade comum de bem. Também a tradição apocalíptica considerou gentios e judeus atingidos pelo mal de igual forma e, portanto, necessitados de salvação. O rabinismo, que se desenvolve no 1º século ao lado do cristianismo, fala de uma aliança de Deus com os não hebreus e é neste contexto histórico que se coloca a figura e a ação de Jesus de Nazaré.

### JESUS E OS ESTRANGEIROS

Os evangelhos nos apresentam Jesus que em todo seu agir é voltado, em primeiro lugar, à obediência ao plano do Pai, ao projeto de salvação da humanidade. Este projeto, na realidade, realizou-se plenamente na pessoa do Filho. Jesus, permanecendo em constante relação de confiança e dependência do Pai e recebendo continuamente a sua vida, pôde viver numa contínua abertura para o outro, uma vida pelo outro, para o diferente, mesmo o inimigo. Jesus era consciente de ter sido enviado às ovelhas perdidas da casa de Israel (Mt 15,24), no entanto, ao encontrar pessoas estrangeiras como a mulher sírio-fenícia (Mc 7,24-30), a samaritana (Jo 4,7-30), o centurião (Mt 8,5-13), mesmo sempre afirmando a distância e a diferença entre judeus e estrangeiros, inicia uma relação, um diálogo com quem se manifesta aberto ao dom de Deus suscitando assim uma resposta de fé. As diversidades étnicas e culturais, reconhecidas por Jesus, são superadas pela fé. Na atitude de fé, então, é que acontece o autêntico encontro entre

o estrangeiro e Jesus. Também ao saber que alguns gregos, estrangeiros, queriam vê-lo (Jo 12,20-28), Jesus percebe neste fato que chegou a sua hora, em que, com a sua morte, unirá toda a humanidade.

É depois da Páscoa que se torna possível a plena inserção dos estrangeiros na salvação de Jesus. O primeiro que proclamou sua fé em Cristo Jesus, foi justamente um estrangeiro, o centurião romano aos pés da cruz, ao ver como Jesus morreu, com amor, perdoadando. A partir da morte e ressurreição de Jesus pôde iniciar-se, de fato, o anúncio do Evangelho a todos os povos da terra.

A igreja é, então, universal em sua origem: é uma comunidade de fé com o horizonte aberto para o mundo e isso aparece evidente na passagem do Pentecostes (At 2), ponto de partida de um caminho de abertura a todos, de comunhão com todos, pois todos, em Cristo, somos filhos amados de Deus.

Lucas em seu evangelho salienta a universalidade da pessoa de Jesus, "luz para os povos" (Lc 2,32), e de seu ministério. Coloca os estrangeiros ao lado dos excluídos, os quais são, no entanto, os acolhedores do projeto de Deus: os pobres, publicanos, pecadores, as prostitutas. Eles se tornam também símbolo da humanidade que está pronta para acolher o dom de Deus.

Na parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37) - o estrangeiro que se dobra sobre outro estrangeiro ferido - Jesus inverte o sentido da pergunta: "quem é o meu próximo?". Indicando no não-próximo, no não-nacional, num estrangeiro, aquele que é capaz de sentir compaixão para com quem sofre, convidamos a sermos nós mesmos o próximo dos que encontramos. Nesta passagem de Lucas, a compaixão é do samaritano, não do sacerdote ou do levita, enquanto, no Antigo Testamento, é Deus o sujeito da compaixão. Considerando que "sacerdotes, levitas e filhos de Deus" eram a definição de todo o povo de Israel (Bianchi, 1998, p. 27), Lucas, substituindo o terceiro termo com "samaritano", um estrangeiro, visto negativamente do ponto de vista religioso, lhe confere um significado denso. Com a narração da parábola, Jesus põe implicitamente outra pergunta: "quem é estrangeiro?". O próprio Jesus se identifica com o estrangeiro: "Eu era estrangeiro e vocês me acolheram"

/...

bem como com todos os que necessitam de qualquer ajuda (Mt 25,31-46). Ele, então, continua presente na história naqueles que estão à margem da sociedade: neles está presente o Crucificado. O cristão, em seu seguimento a Jesus, em seu caminho de conformidade a Cristo, é chamado a vencer com a misericórdia e o amor as barreiras que se lhe apresentam no encontro e na acolhida ao estrangeiro como: as diferenças culturais, lingüísticas, étnicas, que podem gerar medo. No outro encontramos sempre Jesus que faz acontecer o encontro e o diálogo na medida em que ficamos abertos ao novo.

### JESUS ESTRANGEIRO - IGREJA ESTRANGEIRA

Jesus vive em seu êxodo na terra uma experiência de estranhamento assim como a viveram os profetas: não é acolhido "em sua pátria entre os seus" (Mc 6,4; Mt 13,57; Lc 4,24; Jo 4,44). Os Evangelhos nos mostram que Jesus se percebe ele mesmo como estrangeiro, como podemos ver no encontro com a Samaritana (Jo 4,9) e diante de Pilatos (Jo 18,35).

Para poder conhecer Jesus, então, é necessário aceitá-lo como estrangeiro, não com os parâmetros étnicos de sua origem e sim teológicos. Para isso, é preciso fazer o salto da fé. Jesus, como um estrangeiro, fala uma língua diferente que causa contínuas incompreensões (Jo 8,43) que revelam a incapacidade de acolher a Palavra feita carne. Aquele que vem revelar o amor do Pai (Bianchi, 1998, p. 28).

A passagem do evangelho de Mt 25,31-46 nos diz que Jesus permanece estrangeiro até o fim dos tempos. À pergunta: *Senhor, quando te vimos...?* (v. 38-39) segue-se a resposta do rei: *Todas as vezes que vocês fizeram isto a um dos meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizeram* (v.40). Esta pergunta pressupõe uma novidade com respeito à convicção já clara, no Antigo Testamento, de que amar o próximo é amar a Deus. Pode-se descobrir esta novidade no capítulo seguinte (Mt 26), no relato da paixão: nos diz que Jesus com sua morte na cruz vem ao nosso encontro na situação de extrema necessidade, como aquele que tem fome, sede, etc., e não somente isto. Quando, por exemplo, o anjo anuncia a ressurreição para as mulheres, diz: *sei que procurais Jesus, o Crucificado, não está aqui, ressuscitou* (Mt 28,5). A forma verbal grega usada para dizer o crucificado indica um estado permanente; Jesus não é o crucificado somente por três dias, mas para sempre. *Tinha fome, tinha sede, era estrangeiro*: todas as situações de necessidade e de dor humana são inseparáveis dele. No final do evangelho Jesus diz: *eu estou com vocês*. Isto é: *eu, o crucificado, estou com vocês*. Aquele que no começo do evangelho (1,23) tinha sido chamado o *Deus-convosco* está conosco como o crucificado. É a nova modalidade com a

qual o *Deus-conosco* está presente na história. Então, todas as situações de necessidade, mesmo as que normalmente parecem sinal da ausência de Deus, são aquelas nas quais a sua presença é mais segura. É uma verdadeira revolução de nossa maneira de pensar. Ele está presente como o mais necessitado, o menor, mas também como alguém que não é reconhecido e permanece estrangeiro. Mas aquele que é para sempre crucificado é para sempre ressuscitado (Mt 28,5): duas realidades indivisíveis, a dor e a morte não são mais separáveis da vida nova do ressuscitado. Não há dor pequena ou grande, dentro ou fora de nós, na qual não esteja já semeada a semente da vida.

A página de Mt 25,35-41 diz, porém, que a passagem da morte para a vida não é automática e sim acontece graças ao amor, graças a quem, diante da dor, coloca-se a amar. A semente da vida, já semeada em cada situação de dor, pode crescer e vencer cada sofrimento, cada morte lá onde alguém se coloca a amar (Fumagalli, 2000).

A realidade de Jesus estrangeiro, incompreendido pelos seus discípulos e recusado pelo seu povo, exercia um papel de fortalecimento da identidade na comunidade de João, que estava vivendo hostilidades e incompreensões. Mas, de modo especial, o tema de Jesus estrangeiro exerce também um importante papel cristológico. O Novo Testamento nos mostra que a revelação de Deus acontece através de um ato seu de auto-estranhamento: Deus se faz estrangeiro para encontrar o homem (Fl 2,5-11) e para fazê-lo entrar em sua comunhão, participar de sua vida (2Pd 1,4) tornando-o familiar de Deus (Ef 2,19). A fé permite superar a categoria étnica e nacional pessoal e dos demais e permite viver em Cristo. Nele, não há Judeu nem Grego (Gal 3,28); somos nova criatura (2Cor 5,17); nossa cidadania está nos céus, não temos aqui cidade permanente, procuramos a que há de vir (Hb 13,14); estamos no mundo sem sermos do mundo (Jo 17, 11.14); somos como estrangeiros que residem aqui temporariamente (1Pd 2,11).

Entende-se que o tema do "Jesus estrangeiro" se torna constitutivo da mesma igreja (Bianchi, 1998, p.30). Percebendo-se como estrangeira pode viver a acolhida do estrangeiro; não tendo pátria ou nação que a define, sendo peregrina, pobre como seu Senhor, que não tinha onde reclinar a cabeça (Lc 9,58), ela pode desenvolver sua índole escatológica e viver a espera do Senhor que vem. Como estrangeira e pobre, a Igreja vai se estruturando na pobreza, que lhe permite acolher os pobres e ser reconhecida pelos pobres. O seu ser estrangeira lhe permitirá não ficar presa nas redes do nacionalismo, das lógicas de pátria e da identificação étnica, tornando-se de tal modo ocasião de liberdade e anúncio de esperança, profecia do reino, que irá hospedar a humanidade toda. A acolhida ao estrangeiro por parte do cristão não pode separar-se do fato dele mesmo ser estrangeiro, não com base em determinações raciais e étnicas, mas exclusivamente espirituais e teológicas.

Jesus viveu a abertura ao outro de maneira radical, quebrando os códigos de separação entre judeu e samaritano, puro e impuro, homem e mulher. O cristianismo, portanto, apresenta-se como espaço de encontro entre diferentes. O cristão pode, é claro, ser de qualquer etnia ou nacionalidade, por origem e cultura, mas por vocação tem que se despojar de toda atitude exclusiva com relação ao outro, a fim de deixar que aconteça nele a diferença do outro. Aqui está o significado profundo da acolhida ao outro, ao estrangeiro, que nos pertence, pertencemos-nos todos como humanidade filha de Deus, para caminharmos juntos na comunhão e no serviço recíproco rumo à pátria definitiva.

### ACOLHIDA DOS PAGÃOS NA IGREJA

O episódio narrado por Lucas (At, 10-11) da acolhida de Pedro na casa do pagão Cornélio simboliza a superação das distâncias étnicas e da ideologia dos tabus puro-impuro. A comunhão de mesa ("koinofagia") é possível entre hebreus

e não hebreus e é o melhor símbolo da acolhida recíproca. A ação do Espírito, que desce também sobre os não hebreus, a vontade de Deus que não faz acepção de pessoas, o exemplo de Cristo que confirmou a fé de pagãos não circuncisos, leva Pedro a afirmar que quem teme a Deus e pratica a justiça, a qualquer povo ou nação pertença, é agradável a Deus (At 10,28). É mesmo a acolhida ao estrangeiro que caracteriza a igreja nascente do núcleo judaico. A igreja se coloca entre o povo eleito e os povos, e se coloca como congregação dos fiéis, como igreja *exgentibus*, não como igreja *gentium*. Permanece então marcada por uma vocação ao exílio, à diáspora, à dispersão entre culturas e etnias, sem nunca identificar-se com uma delas.

A questão da acolhida, da hospitalidade aos estrangeiros é inerente à natureza da igreja, é a prova de sua fidelidade à Palavra de Deus.

**\* Rita Bonassi é Missionária Secular Scalabriniana, Mestre em Sociologia pela PUC/SP.**

## QUESTÕES TEOLÓGICO-PASTORAIS SOBRE A HOSPITALIDADE AOS MIGRANTES

**T**oda reflexão bíblica feita até aqui visa trazer à presença da sociedade e da Igreja critérios éticos e religiosos apoiados na autoridade da Palavra de Deus, a fim de iluminar o discernimento humano sobre as questões que desafiam o mundo atual. Nesse sentido, toda a reflexão sobre hospitalidade tem por objetivo recolocar os fundamentos éticos desta atitude humana, em sintonia com as indicações da Palavra de Deus. Com efeito, a questão da acolhida e da hospitalidade cresce em importância na medida em que a mobilidade dos povos, o cruzamento de diferentes deslocamentos de população, leva a moldar uma nova sociedade, diversificada socialmente e múltipla culturalmente, em que os velhos

problemas somam-se aos novos, tornando mais complexas as novas situações de convivência entre os grupos sociais. Como re-propor a atitude da hospitalidade no interior da sociedade multicultural, em que a percepção do território, da estabilidade social, do cotidiano, das referências culturais e étnicas, mudam constantemente? Em que medida as leis podem e devem re-fundar a convivência social? Em que termos se deve colocar a hospitalidade, enquanto relação humana e contato pessoal, fundamento da atitude mais trivial e cotidiana em que se apóia a ação pastoral? O que se deve aceitar e o que se deve rejeitar nas relações com aquele que é diferente de nós? A dialética entre hospitalidade e hostilidade deixa de ter lugar no atual paradigma civilizatório da globalização? É justificável uma acolhida completamente sem discriminações (ou seria antes uma temerária "acolhida indiscriminada")?

**Sidnei Marco Dornelas \***

/...

A reflexão bíblica ainda superficial aqui realizada não permite, evidentemente, discutir de maneira profunda estas questões. Porém, deixa claro como a ambigüidade e complexidade das relações entre diferentes grupos sociais não é desconhecida pela Bíblia. Ela está mesmo muito presente quando se trata da questão da hospitalidade, pois traz à tona a problemática chave da “alteridade”, a partir da qual toda “identidade” se define, mesmo na História da Salvação. Essa problemática de fundo está presente também no desenvolvimento histórico da Igreja, e se re-propõe atualmente na dialética de continuidade e descontinuidade entre a Igreja e a sociedade. Os critérios éticos e o significado da ação de Jesus Cristo, levantados pela reflexão em torno da Palavra de Deus visam discernir quais caminhos e decisões tomar nesse relacionamento conflitivo, de complementaridade e distanciamento, entre Igreja e sociedade. Num tema crítico atual, como este da acolhida dos migrantes, essa reflexão ganha uma relevância de primeira ordem.

Nesse sentido, é que levantamos aqui algumas questões importantes em torno da hospitalidade aos migrantes, na Igreja e na sociedade. Reunimos os questionamentos diversos em torno de dois temas centrais e abrangentes, que relembram de um lado a reflexão bíblica desenvolvida, e de outro, as novas questões sociais e pastorais afrontadas pela Igreja e movimentos sociais comprometidos com os migrantes. Estes questionamentos são hoje matéria de debate para teólogos e agentes de pastoral que dedicam suas vidas para que os migrantes não sejam apenas bem aceitos, mas também possam fazer parte efetivamente da sociedade na qual se inserem, e da Igreja, na qual também são chamados a serem reconhecidos como filhos de Deus e participantes da mesma comunidade de fé.

## A QUESTÃO DO TERRITÓRIO

Um dos problemas que o atual fenômeno da globalização vem propondo é o dos novos sentidos do território, sua concepção e o seu uso, na sociedade atual. A globalização é caracterizada por uma mobilidade constante, em todos os sentidos: o fluxo mundial ininterrupto de capitais e mercadorias; a intensificação do uso dos meios de transportes, dos meios de comunicação, da informática, para além dos limites territoriais; a conseqüente perda de poder político e econômico dos Estados-nação e de outras instituições tradicionais, bem como de suas formas de regulação social; a flexibilização das formas de produção e das relações de trabalho; e, por último, mas não menos importante, a crescente importância das migrações – tudo tende a concorrer para um mundo mais instável, em que a rapidez das mudanças faz com que a referência exclusiva a um determinado território seja cada vez mais frágil. As relações humanas no mundo urbano retratam de

maneira fidedigna esse quadro, em que antigos problemas da cidade somam-se à nova realidade criada pelos novos grupos que aí surgem. No espaço urbano, a diversificação cultural e social se desdobra incessantemente, na medida em que a indústria cultural se desenvolve e novos grupos, mais efêmeros e fluidos, surgem com outras demandas sociais e culturais. Na cidade, os territórios se multiplicam, se diversificam e se sobrepõem, e ganham mesmo um caráter virtual, na velocidade em que os novos grupos se utilizam dos seus espaços e neles interagem, re-propondo diferentes formas de identificação social (Haesbaert, 2004). Não há sombra de dúvida que para os diferentes grupos de migrantes que convivem na cidade, a necessidade de re-encontrar o seu território também possui uma importância fundamental, bem como as várias formas de interação que realizam com o conjunto da cidade e os outros grupos que nela habitam.

É desta forma que a questão do território no meio urbano atual ganha um significado novo e crítico também para a Igreja. Neste contexto, uma ação pastoral pautada pela acolhida aos migrantes pode representar uma abertura da mentalidade capaz de re-posicionar a Igreja na nova realidade da globalização. Na verdade, todo o resgate sobre a questão da hospitalidade na Bíblia e nos primórdios da Igreja buscou realçar elementos passíveis de dar uma nova interpretação a essa ação. De fato, a importância da hospitalidade na Bíblia está diretamente relacionada com os critérios éticos emanados da Aliança, tendendo a re-significar ao longo de sua história até mesmo a sua relação com a terra. É por meio da Aliança que o povo de Israel constrói sua identidade como “povo eleito”, redefinindo-a permanentemente pela forma com que se relaciona com os estrangeiros. A acolhida ao estrangeiro em sua terra, como critério de fidelidade à Aliança, como sinal de santidade e comunhão com Deus, não só é confirmada pela atuação de Jesus, mas ganha um contorno diferente, na medida em que o próprio Jesus encarna essa compaixão de Deus, ao assumir a condição do migrante e excluído em sua própria terra e no meio de seu povo. Por meio dessa condição, na Cruz e Ressurreição, a salvação é dada a todo ser humano, independente de sua classe social, sua nacionalidade, cultura ou etnia. A Igreja nasceu e se desenvolveu nos seus primeiros tempos sob este signo, se tornando o espaço de acolhida de todos aqueles que, pela fé, assumem o caminho de Jesus. O termo “paróquia”, originalmente, apresentava esse sentido de ser ao mesmo tempo a comunidade dos cristãos sob a direção de um bispo e espaço de acolhida para aqueles que viviam como peregrinos neste mundo, em trânsito, sem domicílio ou cidadania garantida.<sup>1</sup>

Na história da Igreja, porém, um longo processo de institucionalização permitiu que ela fosse se estabilizando, se afastando da precariedade da condição de estrangeiros dos primeiros cristãos, codificando sua doutrina, seu corpo de

normas e seus ritos, dando forma à sua estrutura hierárquica e também territorial. A paróquia se constituiu, então, ao longo dos séculos, na base territorial estável e na estrutura a partir da qual se organizou toda ação pastoral junto ao povo. A partir da paróquia se procurava atingir as famílias presentes em seu território, e que possuíam vínculos definidos com sua cidade, sua região, seu país e sua etnia. A relação de continuidade e descontinuidade entre o espaço religioso da Igreja (sede paroquial) e o espaço civil (das vilas, bairros, cidades), demonstrava uma estabilidade em que as práticas culturais se confundiam também com as obrigações religiosas. Neste período, o quadro religioso e cultural em que a Igreja se inseria refletia uma sociedade predominantemente agrária. No entanto, a estabilidade deste quadro foi se deteriorando na medida em que a modernidade e o capitalismo, nos últimos séculos, foi transformando a realidade econômica e social, inclusive por um crescente movimento migratório. As migrações se apresentaram, desde então, como um dos índices do avanço do capitalismo, em particular pelo deslocamento campo-cidade, das regiões periféricas do capitalismo para os seus centros mais ativos.

O fenômeno da globalização atual significa mais um estágio desse movimento, que vem subverter as últimas referências sociais de classe e cultura, bem como a mentalidade e as formas tradicionais de filiação religiosa. No Brasil, no início do novo milênio, pode-se constatar como numa sociedade majoritariamente urbana, a maioria dos católicos professavam uma fé distanciada das verdades objetivas defendidas pela Igreja institucional, e mesmo das tradições oriundas do meio rural, e que como migrantes, procuravam manter no contexto urbano. Na verdade, trata-se de uma fé que se apóia cada vez mais numa experiência religiosa subjetiva, em que a participação comunitária se faz em grupos escolhidos conforme se vivencia esta mesma experiência. Pode-se observar mesmo como a Igreja se tornou um espaço cada vez mais plural em que uma diversidade de grupos, de tendências e práticas díspares, procuram conviver sob as grandes orientações e princípios da Igreja institucional.<sup>2</sup> Considerando os migrantes, o espaço urbano faz com que, a fragmentação a que seus grupos de origem estão submetidos, as grandes distâncias entre eles, a diversidade de alternativas culturais e religiosas, as contingências econômicas, os condicionamentos no uso do tempo e do espaço, influenciem também nas suas opções culturais e em suas formas de participação religiosa, inclusive no interior da Igreja.

Dessa forma, a Igreja encontra grandes dificuldades para uma efetiva acolhida dos migrantes, sobretudo no meio urbano. De um lado está o migrante, nacional ou estrangeiro, com todas as suas dificuldades de língua, de deslocamento cultural, de segregação social, de exploração no trabalho, de condicionamentos étnicos e culturais herdados do meio de

origem, se inserindo com suas estratégias próprias no meio urbano. E de outro está a estrutura de ação pastoral da Igreja, toda apoiada na paróquia, refletindo sua rigidez institucional e suas dificuldades (mentais e práticas) para acolher o migrante, em sua situação de desenraizamento. No entanto, desde a segunda metade do século XIX, quando da grande emigração européia para as Américas, a Igreja veio percebendo esta contradição, entre a estrutura paroquial e a realidade dos migrantes. Desde então, todo um conjunto de normas e estruturas jurídicas foram criadas para agilizar uma ação pastoral que pudesse acolher e acompanhar os estrangeiros fora de sua pátria, prestando-lhes apoio material e espiritual. Atualmente, a Igreja é conhecida em vários países como a instituição mais sensível e que tem melhor desenvolvido grupos, entidades e estruturas capazes de acolher e acompanhar os migrantes fora de sua região de origem: através de casas de acolhida, paróquias pessoais, centros de assistência jurídica e defesa dos direitos dos migrantes, pastorais direcionadas para grupos específicos, agências não-governamentais agindo em nível local, nacional e supra-nacional. No entanto, a contradição fundamental permanece e os desafios se desdobram em novas questões, exigindo novas respostas.

## **AÇÃO POLÍTICA E INCULTURAÇÃO**

Dada a amplitude política que a questão da migração tem tomado, extrapolando as fronteiras territoriais de todos os tipos, a Igreja se sentiu chamada a uma inserção social e política crescente em favor dos migrantes. Mesmo neste sentido, essa modalidade de ação pastoral encontrou um referencial bíblico de fé importante, haja vista que foi através de uma legislação específica que Israel foi se conscientizando da importância da hospitalidade ao estrangeiro, como critério chave para apreciar suas práticas de justiça e de fidelidade à Aliança. Defender o migrante em todas as esferas legais faz parte da mais genuína vocação bíblica da Igreja. Seja no âmbito mais local, quando o migrante clandestino é espoliado no trabalho ou necessita de uma intervenção jurídica para a defesa de seus direitos frente às autoridades locais, e agentes de pastoral se deslocam e se desdobram para fazer a intermediação necessária em seu favor; seja nos escalões mais altos da política nacional, junto aos legisladores e responsáveis das políticas públicas, ou através da organização dos migrantes em associações e grupos de pressão, influenciando nas decisões a serem tomadas ou na formulação das leis que entrarão em vigor – a ação pastoral se realiza como ação política, buscando criar condições para que o estrangeiro possa ser acolhido e respeitado em seus direitos. Desta forma também deve-se entender o engajamento, juntamente com outras organizações não-governamentais, das pastorais da Igreja por uma legislação que respeite os migrantes

/...

e por um posicionamento das autoridades governamentais frente aos documentos internacionais que institucionalizam os direitos dos migrantes. Entende-se assim, o movimento amplo de várias entidades da sociedade civil, a que se juntou vários grupos e entidades ligadas à Pastoral do Migrante, para que o governo brasileiro ratifique e ponha em prática a Convenção Internacional para os Direitos dos Trabalhadores Migrantes e seus Familiares.<sup>3</sup>

Em todas essas situações, a ação pastoral da Igreja demonstra que a prática de hospitalidade junto aos migrantes implica também uma ação de mediação para que as políticas públicas dos países e localidades que recebem os migrantes sejam também práticas que se orientem pela hospitalidade. Nessa ação de mediação, a Igreja está sempre implicada numa relação simultaneamente de continuidade e descontinuidade junto às instituições e movimentos que compõem a sociedade na qual se insere. Se de um lado possui os traços da nacionalidade e da mentalidade de outras organizações sociais, agindo em sintonia com as práticas próprias do contexto social em que está implantada, de outro, por vocação que lhe advém de sua filiação à Igreja, deve procurar dialogar e ser um espaço de acolhida mesmo para aqueles que, partilhando a mesma fé, não possuem as condições necessárias para se inserir socialmente. No entanto, justamente neste ponto, em seu interior, essa problemática se desdobra devido à maneira como a Igreja institucionalmente sempre estruturou sua ação pastoral. Pois, toda a prática pastoral e sacramental demanda um endereço fixo, a habilidade de falar um mesmo idioma (se não um mesmo jargão pastoral), relações familiares reconhecidas legalmente, um cotidiano racionalmente organizado. Todos os serviços prestados a partir da sede paroquial, desde a visita aos doentes e celebração de exéquias até a ajuda aos pobres, tomam por referência aqueles que habitam o território da paróquia. Diante deste padrão de organização pastoral, a demanda que os migrantes colocam foi sempre julgada como sendo excepcional, que só poderia ser atendida por uma estrutura pastoral alternativa.

Depois de décadas de acompanhamento pastoral aos migrantes, e percebendo como a realidade na qual eles se inserem muda rapidamente, a Igreja, através de seus documentos, também buscou novas normativas e orientações pastorais capazes de dar uma resposta adequada à demanda pela hospitalidade aos migrantes no espaço eclesial. O documento *Erga Migrantes Caritas Christi*, lançado em 2004, é um testemunho vivo dessa consciência da Igreja.<sup>4</sup> Desde o início (n. 9) se reconhece como o grande desafio atual da Igreja a sociedade multicultural, em que os migrantes são parte dos “novos rostos” que precisam ser acolhidos e evangelizados. A acolhida se torna, então, a prioridade na orientação teológico-pastoral da Igreja, ocupando todo o capítulo II do documento: “*Migrantes e Pastoral da Acolhida*”. Nele se

esboça o seu projeto pastoral numa sociedade multicultural, com suas contradições, tendo em vista que o espaço da Igreja também se torna multicultural. Dentro de um ponto de vista prático, procura prever as várias situações em que as dificuldades do pluralismo religioso poderiam se apresentar ao agente de pastoral. A palavra “inculturação”<sup>5</sup> resume a orientação pastoral dada ao agente nas diversas situações de mobilidade e diversidade cultural em que ele se encontra. A atitude predominante recomendada é a “escuta” e o respeito às diferentes formas como as identidades se constituem neste contexto. Se de um lado, a “inculturação” e a “escuta” indicam uma busca de acolher e respeitar a alteridade do migrante e sua maneira própria de reconstruir a sua identidade, portanto, uma iniciativa em se inserir ativamente na “fluidez” própria da sociedade multicultural – de outro, existe uma afirmação insistente de que a Igreja é “Sacramento de Unidade”, que deve buscar meios estáveis para a incorporação de todos os seus fiéis, observando as normativas canônicas previstas para os migrantes se inserirem eclesialmente. Enfim, os paradoxos da ação pastoral da Igreja junto aos migrantes permanecem abertos: de um lado, acolhê-los na sua diversidade (a “escuta”), e de outro, a sua incorporação na unidade da Igreja (a “comunidade” estável).

O documento *Erga Migrantes* ao mesmo tempo que mostra uma consciência lúcida das questões de uma pastoral voltada para a mobilidade humana, preocupada com a hospitalidade aos migrantes, também não apresenta uma resposta clara para os dilemas vividos na prática pastoral no interior desta mesma mobilidade. A consciência dos paradoxos da prática pastoral não elimina as contingências advindas do fato de a Igreja ser mais uma instituição social entre outras, envolvida nas muitas contradições de uma ação de hospitalidade aos migrantes dentro de seu espaço. Os paradoxos da alteridade dos migrantes (e seus descendentes) estão presentes sob diversas formas na prática pastoral da Igreja. A religiosidade popular, por exemplo, de que os migrantes são portadores, e por meio da qual buscam se inserir culturalmente na sociedade de recepção, com muita facilidade torna-se objeto de conflitos, incompreensões e de “acordos equívocos”. Se os agentes de pastoral, de formação racionalizada na doutrina da Igreja, vêm nas práticas religiosas populares um meio para acolherem os migrantes, e mesmo penetrarem no interior de suas redes sociais e familiares – por outro lado, os migrantes se utilizam de suas devoções populares para ganharem espaço e prestígio social, com apoio da Igreja, multiplicando muitas vezes as desigualdades e relações de subordinação no interior dos seus próprios grupos nacionais. Assim, se as várias devoções à Nossa Senhora levam a celebrações em que os migrantes podem realmente sentir acolhidos no espaço eclesial, isto, por outro lado, não elimina as contradições internas aos grupos dos migrantes e em suas relações com o espaço da Igreja e a autoridade dos

agentes de pastoral.

Esse primeiro exemplo demonstra a complexidade da tarefa pastoral na acolhida de diferentes grupos migrantes, com imaginários e interesses próprios, dentro do espaço eclesial, que se torna por sua vez também mais plural e diversificado. O espaço eclesial, neste sentido, também se torna objeto de disputa entre diversos grupos que buscam apoio na Igreja, migrantes ou autóctones. É sob esta ótica que podemos compreender a lição extraída da prática da hospitalidade na Bíblia, isto é, a de evitar a confusão entre *homogeneizar* as diferenças, e o *reconhecimento* das diferenças, na convivência dentro de uma mesma comunidade (Bianchi, 1996, p.11-12). No contexto plural em que se encontra a Igreja atualmente, no qual os grupos se desenvolvem e se relacionam numa permanente fluidez, as diferenças e alteridades se desdobrando incessantemente, a homogeneização seria uma ilusão, além de significar concretamente o desejo de subjugar a alteridade representada pelos migrantes. Apesar de haver uma visão do multiculturalismo que busca homogeneizar, depreciar e banalizar todas as diferenças, multiplicam-se iniciativas de auto-afirmação em diferentes grupos, sobretudo em nível local, pela valorização cultural de seus traços identitários.<sup>6</sup> A hospitalidade na sociedade multicultural passaria, assim, necessariamente, pelo reconhecimento das diferenças entre os diferentes grupos migrantes, também no espaço eclesial.

Portanto, a questão do território continua mais presente do que nunca, pois na busca do seu reconhecimento, todo grupo demanda por ocupar legitimamente algum tipo de espaço. Existe uma multiplicidade de grupos particularizados por etnia, profissão, nacionalidade, prática religiosa, entre outras, que segmentam, mesclam e sobrepõem as suas muitas formas de identificação social. Todos esses grupos buscam espaços de manifestação, quando não procuram se apropriar destes espaços para se fazerem reconhecer. O espaço paroquial na grande cidade, na medida em que extrapola suas contingências territoriais tradicionais, pode também se tornar espaço de disputa de diversos grupos de filiação católica ou não, com as mais diversas tendências ideológicas, religiosas e pastorais. A questão é tanto mais complexa, que todos esses grupos, enquanto predominantemente leigos, buscam “barganhar” a utilização dos espaços na paróquia diante da única autoridade legítima na sua administração, representando a instituição, na figura do pároco. As relações contraditórias (já clássicas em sociologia religiosa) entre “clero” e “leigos” (Weber, 1991; Bourdieu, 1971a; 1971b) ganha uma conotação diferente neste contexto, e a prática de hospitalidade vai procurar na figura do agente de pastoral (padres, irmãs religiosas, leigos lideranças de pastorais, etc) alguma forma de arbitragem na disputa por estes espaços pastorais de acolhida.

A questão do território, da ocupação de espaços para o exercício dos serviços da Pastoral do Migrante, necessita, assim,

também de uma nova compreensão da inculturação. Ela apela para uma nova sensibilidade dos diferentes agentes de pastoral, enquanto agentes de mediação. Também no interior da Igreja, o agente de pastoral deve mediar entre os diferentes grupos: de um lado na escuta ao migrante e de outro representando-o, frente aos outros grupos que participam e à autoridade que regula a utilização do espaço eclesial. A hospitalidade ao migrante na Igreja se joga, assim, na capacidade de escuta do agente de pastoral, de sua empatia para com a condição social vivenciada pelo migrante. Logo, é também chamado a realizar uma ação de mediação, ao se apresentar como intérprete desta condição diante dos outros participantes desse espaço. Essa relação de mediação depende, portanto, que o agente possa ser plenamente aceito e reconhecido como prestando esse serviço pela Igreja junto aos migrantes. Assim, a hospitalidade também depende do modo como o agente se faz reconhecer como parte integrante desta Igreja, incorporando inteiramente em sua ação, a sua vocação de “ser Igreja”. A hospitalidade depende da capacidade de escutar e se fazer ouvir entre todos aqueles que atuam na Igreja e na sociedade. Enfim, a questão da hospitalidade na Igreja enquanto relação de mediação se decide sobretudo no contato humano entre o agente de pastoral e os migrantes, pois é desta forma que se estabelece a confiança necessária para qualquer ação pastoral, e que permitirá ao migrante reconhecer também no espaço da Igreja uma parte do seu mundo.

\* **Sidnei Marco Dornelas é missionário scalabriniano e Diretor do Centro de Estudos Migratórios (CEM).**

## NOTAS

1 - O termo “paróquia” vem “do grego *para oikea*, ou seja, aquilo que se concentra perto ou ao redor da casa. O historiador Eusébio de Cesaréia (Hist. Ecl. I.1.1; II. 24; V. 23, 1; VI. 9, 15) emprega várias vezes o termo no sentido de comunidade geográfica, sob a direção de um bispo, preenchendo sempre o significado original de domicílio transitório. O verbo *proikea* foi usado desde os primórdios cristãos para exprimir a condição peregrina dos cristãos no mundo. O termo *paroikos* era um termo jurídico grego que designava o forasteiro com domicílio provisório, sem o título e os direitos de cidadania. (...)” (Schlesinger, H. & Porto, H., 1995, p. 1989-1990).

2 - Comentários sobre os resultados de uma pesquisa realizada pelo CERIS, que procurou verificar a mentalidade e as práticas religiosas dos católicos no meio urbano brasileiro, na virada do milênio, encontram-se em Antoniazzi (2002).

3 - A Convenção sobre a Proteção dos Direitos dos Trabalhadores Migrantes e Membros de Sua Família foi aprovada em 18 de dezembro de 1990, depois de uma década de debates no âmbito da ONU, entrando em vigor em 2003. Em 1996, o Brasil já havia incluído em seu Plano Nacional de Direitos Humanos o compromisso com a ratificação. Desde então, cresceram as mobilizações para que o tratado internacional fosse ratificado. Além de ser o único país do Mercosul a não integrar o instrumento, das grandes convenções das Nações Unidas esta é a única não assinada pelo país.

4 - É importante salientar que este documento é o último de uma série, formando uma verdadeira tradição, em que se procura refletir sobre a questão da pastoral dos migrantes, estabelecendo orientações e diretivas

/...

para a pastoral da Igreja. A preocupação sempre foi de apresentar a pastoral aos migrantes não como uma anormalidade, mas como fruto da autêntica solicitude da Igreja pelos fiéis migrantes. Neste último documento, toda a problemática da sociedade multicultural, sobretudo na Europa, surge com muita força (Pontifício Conselho..., 2004).

5 - A palavra "inculturação" foi cunhada no interior da Igreja para tentar orientar como deve ser a ação de evangelização nas frentes missionárias, entre outras culturas não cristãs ou não ocidentais. A melhor definição ainda é aquela formulada pelo Pe. Arrupe, Superior da Ordem dos Jesuítas

no final da década de 1970:

"A inculturação é a encarnação da vida e da mensagem cristãs em uma área cultural concreta, de modo que não somente esta experiência se exprima com os elementos próprios da cultura em questão (o que ainda não seria senão uma adaptação), mas que esta mesma experiência se transforme em um princípio de inspiração, a um tempo norma e força de unificação, que transforma e recria esta cultura, encontrando-se assim na origem de uma nova criação", (apud: Azevedo, 1986, p. 271).

6 - Para uma discussão sobre diferentes visões sobre a multiculturalidade no interior da Igreja, cf. Espín, 1995.

---

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

---

- ANTONIAZZI, Alberto  
(2002) "As religiões no Brasil, segundo o Censo 2000". *MAGIS - Cadernos de Fé e Cultura*, Rio de Janeiro, especial, nº 1, agosto, p. 83-109.
- AZEVEDO, Marcelo Carvalho  
(1986) *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé*. São Paulo, Loyola.
- BENTOGLIO, Gabriele  
(2006) *Mio padre era un arameo errante...* Roma, Urbaniana University Press.
- BENTOGLIO, Gabriele  
(2007) *Stranieri e pellegrini. Icone bibliche per una pedagogia dell'incontro*. Milano, Paoline.
- BIANCHI, Enzo  
(1996) "L'accoglienza dello straniero nella Bibbia". *People on the move*. Vaticano, Ano XXV, nº 72, set., p.11-31.
- BIANCHI, Enzo  
(1998) "L'accoglienza dello straniero nella Bibbia". In: *Teologia e mobilità umana in dialogo*. Parte I, Roma, Direzione Generale dei Missionari Scalabriniani.
- BIANCHI, Enzo  
(2006) *Ero straniero e mi avete ospitato*. Milano, Rizzoli.
- BOURDIEU, Pierre  
(1971a) "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie*, v. XII, p. 295-334.
- BOURDIEU, Pierre  
(1971b) "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber". *Archives Européennes de Sociologie*, Paris, v. 12, p. 3-21.
- COENEN, Lothar e BROWN, Colin  
(2000) *Dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo, Edições vida nova.
- DERRIDA, Jacques  
(2003) *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. São Paulo, Escuta.
- DE VAUX, Roland  
(2003) *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo, Ed. Teológica e Paulus.
- DI SANTE, Carmine  
(2002) *Lo straniero nella Bibbia: saggio sull'ospitalità*. Troina, Città Aperta & Marcond Libbri.
- EPSZTEIN, Léon  
(1990) *A justiça Social no Antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia*. São Paulo, Ed. Paulinas.
- ESPÍN, Orlando  
(1995) "A multicultural church? Theological reflections from below". In: CENKNER, W. (org.) *A multicultural church: a new landscape in US theologies*. New York, Paulist Press, p. 54-71.
- FUMAGALLI, Anna  
(2000) *Gesú Crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi*. Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH.
- GOTTWALD, Norman K.  
(1986) *As tribos de Jahweh. Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a. C.*, São Paulo, Ed. Paulinas.
- HAESBAERT, Rogério  
(2004) *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. São Paulo, Bertrand Brasil.
- MCKENZIE, John L.  
(1984) *Dicionário Bíblico*. São Paulo, Ed. Paulinas.
- PONTIFÍCIO CONSELHO DA PASTORAL PARA OS MIGRANTES E OS ITINERANTES  
(2004) *Erga Migrantis Caritas Christi*. Instrução A Caridade de Cristo para com os Migrantes. São Paulo, Paulinas.
- RIVAS, P. Luis Heriberto  
(1994) "La figura del extranjero en la Sagrada Escritura: acogida y camino". In: *El éxodo de los pueblos*. Manual de Teologia y Pastoral de la Movilidad Humana. Bogotá, CELAM, p. 83-100.
- SCHLESINGER, H. & PORTO, H. (org.)  
(1995) *Dicionário Enciclopédico das Religiões*, v. II, Petrópolis, Vozes, p. 1989-1990.
- VVAA  
(2006) *Lo straniero: nemico, ospite, profeta?*. Milano, Paoline.
- WEBER, Max  
(1991) "Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)". In: WEBER, M. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. v. 1, Brasília, Ed. UnB, p. 279-418.

.../

# ACOGIDA Y HOSPITALIDAD EN LA FRONTERA

## UNAS PERSPECTIVAS DESDE LAS CASAS DEL MIGRANTE

Gioacchino Campese \*

**L**as migraciones masivas que caracterizan el mundo globalizado en el cual vivimos hacen posible como nunca en la historia de la humanidad el encuentro y el choque de personas y comunidades de diferentes nacionalidades, culturas, y religiones. Esta diversidad alimentada por las migraciones se puede mirar sobretodo en las grandes ciudades de nuestro planeta, pero se hace siempre más presente también en ciudades y pueblos más pequeños. La manera con la cual hay que enfrentar esta alteridad y esta diversidad, que no son conceptos abstractos, sino sobretodo personas de carne y huesos, representa uno de los desafíos más cruciales de nuestra época que quiere e debe aprender el camino hacia la convivencia y la armonía. En este contexto la acogida y la hospitalidad asumen una importancia y valor fundamental como lo demuestra también la atención que estas dimensiones de la vida humana han despertado en el campo de la pastoral, con la fundación y difusión de numerosos centros de acogida para inmigrantes y refugiados, y más recientemente en el campo de la reflexión filosófica y teológica.

Es precisamente a partir de la

experiencia humana y pastoral de un tipo de estos centros de acogida, es decir las Casas del Migrante de los Misioneros Scalabrinianos en Estados Unidos, México y Guatemala, que se quiere aquí presentar una contribución a la reflexión sobre la acogida y la hospitalidad. Este ensayo se divide en cuatro partes principales. En un primer momento se presentarán la historia y desarrollo de las Casas del Migrante subrayando la intuición fundamental que ha inspirado este ministerio específico. En la segunda sección se hablará de quienes son los huéspedes de estos centros, y los servicios que las Casas ofrecen. La tercera parte provee una reflexión sobre la acogida y la hospitalidad a partir desde esta experiencia de frontera. En la conclusión se reconocerá y contemplará el papel fundamental que los mismos inmigrantes tienen en la realización de estas dinámicas de acogida y hospitalidad.

Antes de empezar este artículo es importante por este autor afirmar el hecho que sus reflexiones no son simplemente el resultado de lecturas y estudio, sino también y sobretodo de una rica y compleja experiencia de siete años de trabajo pastoral en la Casa del Migrante en Tijuana (México). Es

principalmente por esa razón que este autor cree de poder hablar con suficiente credibilidad sobre los temas tan significativos que se van a tratar aquí.

### LOS ORÍGENES Y EL CAMINO DE LAS CASAS DEL MIGRANTE

A distancia de veinte años se puede afirmar con certidumbre que el ministerio que se empezó en la frontera entre México y Estados Unidos con la fundación de la primera Casa del Migrante en Tijuana (México) representa uno de los momentos fundamentales en la historia de la compresión y practica misionera de los Scalabrinianos en el continente norteamericano. Hay que subrayar que esta interpretación es sostenida *ad intra* y *ad extra*. Con esto se quiere decir que la conciencia del significado fundamental de las Casas del Migrante para la misión con los migrantes por parte de los Scalabrinianos no es solamente el producto de la reflexión hecha por estos misioneros, sino que también desde afuera otras personas y agentes pastorales reconocen en el nacimiento y el desarrollo de las Casas del Migrante una transformación

significativa de la misión de esta congregación. Para explicar todo esto hay que analizar aunque sea brevemente la historia de la presencia de los Misioneros Scalabrinianos en el Norteamérica.

Los Scalabrinianos llegaron a los Estados Unidos en el 1888 y desde entonces su presencia se ha caracterizado principalmente por su ministerio con los inmigrantes italianos en iglesias nacionales y parroquias territoriales. Gracias a este precioso y atento trabajo pastoral los Scalabrinianos se han distinguidos en los Estados Unidos como los "misioneros de los inmigrantes italianos" y es precisamente esta imagen que ha sido progresivamente transformada con la fundación de las Casas del Migrante. Este proceso ha empezado en el 1985 cuando el padre Angelo Calandra, entonces superior de la Provincia San Juan Bautista que tiene su cuartel general en Chicago, recibió una petición del obispo de Tijuana para que los Scalabrinianos abrieran una misión en esta ciudad fronteriza. Padre Calandra pidió el apoyo de la Dirección General de la Congregación Scalabriniana que envió el padre Florenzo Rigoni quien, después de un tiempo de experiencia y "exploración" pastoral en la frontera, abrió en abril de 1987 la Casa del Migrante en Tijuana que ha sido la primera de una serie de misiones fronterizas scalabrinianas: en el 1989 fue fundada la Casa del Migrante en Ciudad Juárez (México) en la frontera con Texas; en 1995 empezó el proyecto de la Casa del Migrante en Tecún Umán (Guatemala) en la difícil frontera entre México y Guatemala, seguido en 1997 en el lado mexicano de la misma frontera por la Casa del Migrante en Tapachula; en 1999 los Scalabrinianos asumen también la Casa del Migrante en Ciudad de Guatemala; y para

terminar en 2006 los Scalabrinianos regresan la Casa del Migrante de Ciudad Juárez a la diócesis y toman la dirección de la Casa del Migrante de Nuevo Laredo (México) siempre en la frontera con Texas. Además los Misioneros Scalabrinianos han cooperado en un proyecto de pastoral migratoria con la diócesis de Hermosillo (México), especialmente en las ciudades fronterizas de Agua Prieta y Nogales.

Esta breve historia representa y simboliza el esfuerzo que los Misioneros Scalabrinianos han hecho para estar al paso con las migraciones en el continente norteamericano. Esto ha sido posible por diferentes razones, entre ellas el discernimiento de los "signos de los tiempos" en el fenómeno migratorio que ha producido la expansión del ministerio scalabriniano a los inmigrantes non-italianos, y una visión más dinámica de la pastoral con los migrantes que hasta entonces consistía casi exclusivamente en el ministerio parroquial. Frente a los movimientos masivos de nuevos migrantes que provienen de América Latina y a la importancia de las fronteras como lugar difícil y estratégico de tránsito la respuesta de los Scalabrinianos ha sido crear misiones que abrieran sus puertas a quien cansado y agotado por el largo camino se prepara a cruzar en una nueva tierra para empezar un capítulo nuevo de su existencia. El mismo padre Florenzo Rigoni, quien ha sido el pionero de las Casas del Migrante, explica este nuevo ministerio como la aplicación de la parábola del Buen Samaritano: los que trabajan en la Casa del Migrante son los buenos samaritanos que acogen y curan aquellos migrantes que buscan un lugar para sanar las heridas del camino y recuperar sus fuerzas para continuar su peregrinación hacia la

"tierra prometida".

Se puede seguramente afirmar que la realización del proyecto de las Casas del Migrante ha sido una intuición profética porque ha dado la oportunidad a los Scalabrinianos de Norteamérica de enfrentar los nuevos desafíos de la migración haciéndose "migrantes con los migrantes",<sup>1</sup> es decir compañeros en el camino de los migrantes, y además poniéndose al servicio de los "migrantes que viven más agudamente el drama de la migración".<sup>2</sup> Estas referencias a las Reglas de Vida de la Congregación Scalabriniana no son casuales, sino demuestran que el ministerio de las Casas del Migrante ha representado para estos misioneros un momento esencial de renovación de la misión con los migrantes, un ejemplo fundamental de fidelidad creativa al carisma del fundador, el Obispo Juan Bautista Scalabrini. Usando las palabras de Jon Sobrino se puede decir que las Casas del Migrante han permitido a los Scalabrinianos de estar presente "en el desierto, en la periferia y en la frontera" es decir ahí adonde nadie quiere ir, adonde hay impotencia frente al sufrimiento de los seres humanos y por consecuencia se necesita más urgentemente la presencia pastoral de la Iglesia testimoniando el Reino de un Dios compasivo y misericordioso (Sobrino, 1981, p.335).

### **LOS MIGRANTES Y LOS SERVICIOS<sup>3</sup>**

¿Quiénes son los migrantes que vienen hospedados en las Casas del Migrante? En general son personas que han decidido de cruzar sin documentos sea a los Estados Unidos o a México pero con la intención final de llegar a los Estados Unidos. En otras palabras estas personas

representan los más desprotegidos y vulnerables entre los migrantes. La mayoría de ellos llega a la frontera después de un largo y difícil camino, sin tener apoyo y puntos de referencia en esta región, y por eso muy frecuentemente son víctimas de ladrones, de los polleros o coyotes,<sup>4</sup> y también de las mismas fuerzas policíacas que muchas veces en lugar de proteger estas personas, explotan su situación de vulnerabilidad. Más recientemente con la progresiva implementación de políticas fronterizas restrictivas por parte de los Estados Unidos el número de migrantes deportados que han sido hospedados en las Casas del Migrante, especialmente las que están ubicadas en la frontera norte de México, ha aumentado dramáticamente hasta llegar a formar casi la mitad de los huéspedes de estas Casas.

Los números de los migrantes que vienen recibidos en las Casas del Migrante dan una idea de las dimensiones del flujo migratorio de América Latina hacia los Estados Unidos: diariamente cada una de estas Casas puede hospedar alrededor de 100 a 120 migrantes. Su proveniencia varía según la ubicación geográfica: las Casas en la frontera norte de México reciben una grande mayoría de migrantes mexicanos, un número relativamente significativo de migrantes centroamericanos, y números muy limitados de migrantes de otros países latinoamericanos, africanos y asiáticos; las Casas ubicadas en la frontera sur de México y en Guatemala reciben una grande mayoría de migrantes centroamericanos, y números mas limitados de migrantes de otros países del continente americano, asiático y africano.

Uno de los aspectos principales de la hospitalidad ofrecida por las Casas

del Migrante es su carácter temporal. Esta característica refleja la situación particular de los migrantes que llegan a pedir su asistencia: estas personas están de paso en el camino hacia su destino final (normalmente los Estados Unidos) y entonces necesitan de un apoyo a tiempo determinado (por lo general de 15 a 30 días), es decir, lo necesario para recuperar las fuerzas de manera que se pueda continuar el camino. Tomando en consideración este aspecto esencial se puede decir que la labor pastoral de las Casas se desarrolla en diferentes niveles:

■ **Asistencia humanitaria:** alojamiento, alimentación, servicios sanitarios básicos, cambios de ropa y calzado, y bolsa de trabajo.

■ **Asistencia psico-social:** en las Casas los migrantes encuentran un ambiente de confianza, apoyo moral, tranquilidad y seguridad muy diferente de lo que experimentan en el camino. El programa de pláticas que se ha desarrollado con el ayuda de expertos en el campo de la educación y la psicología contribuye significativamente a crear este clima.

■ **Asistencia espiritual:** los misioneros Scalabrinianos y los voluntarios laicos aseguran también un espacio para celebrar y profundizar la fe en Dios, especialmente durante los momentos fuertes del año litúrgico como la Navidad y la Semana Santa. Durante estos tiempos se promueven las celebraciones y devociones populares. Hay también que subrayar que aun manteniendo su naturaleza como institución católica la Casa del Migrante no discrimina ni rechaza a migrantes que pertenezcan a otras denominaciones cristianas o religiones non-cristianas. La acogida y la hospitalidad no tienen restricciones religiosas.

■ **Asistencia en materia de derechos humanos con pláticas y la**

participación de expertos en esta materia.

■ **Educación y concientización** que incluye cuatro aspectos principales: primero, la formación de los misioneros y voluntarios laicos Scalabrinianos que trabajan en las Casas; segundo, la formación de los mismos migrantes gracias a un programa de charlas sobre temas como los derechos humanos, la espiritualidad y la fe, la educación sexual, el autoestima, etc.; tercero, la concientización de la sociedad sobre el tema de la migración a través de pláticas, conferencias, eventos públicos de carácter civil y religioso como el Vía Crucis del Migrante, la Posada sin Fronteras, etc.; cuarto, la oportunidad en unas de estas Casas de recibir grupos de estudiantes universitarios de los Estados Unidos y México, grupos parroquiales católicos y también grupos comprometidos de otras denominaciones cristianas los cuales pueden hacer una experiencia directa de encuentro y conocimiento de los migrantes y de las problemáticas migratorias.

Dos dimensiones de la labor pastoral de las Casas del Migrante las cuales acabamos de mencionar merecen una atención especial. Primero, la conciencia de la importancia de la promoción de la dignidad y los derechos humanos de los migrantes en la sociedad y en la Iglesia. Las Casas han nacido originalmente como centro de asistencia humanitaria, pero con el tiempo se ha ido progresivamente afirmando la conciencia de la lucha por los derechos humanos de estas personas a las cuales muchas veces no se les trata ni siquiera como seres humanos. Hoy todas las Casas del Migrante tienen una oficina de derechos humanos que colabora con otras organizaciones y asociaciones

religiosas y civiles para promover la dignidad de la persona migrante frente a abusos y violaciones que frecuentemente ocurren en un clima de impunidad. Además se ha querido afirmar frente a las políticas migratorias de Estados Unidos y México que han causados miles de muertos en las fronteras el derecho fundamental del ser humano: la misma vida.<sup>5</sup> Segundo, como se ha ya mencionado las Casas del Migrante, han promovido una pastoral migratoria de colaboración con el laicado en la Iglesia, y aquí hay que subrayar el papel fundamental que tienen las mujeres, y con organizaciones no-gubernamentales, subrayando así la convicción que una pastoral migratoria integral tiene que ser una “pastoral de conjunto” en cuanto necesita de la cooperación, la participación y el compromiso de las comunidades cristianas y de la sociedad civil.

## **LA ACOGIDA Y LA HOSPITALIDAD**

La experiencia de las Casas del Migrante, y de otras organizaciones de este tipo, es una demostración clara y real que vivir la acogida y la hospitalidad en este mundo plural y globalizado es posible. Todo esto en un contexto en el cual la idea de hospitalidad ha sido desvirtuada de su verdadero sentido, y de las dimensiones de apertura y gratuidad que la caracterizan. De hecho hablar de hospitalidad hoy es sobretodo hablar de la industria de la hospitalidad, es decir de los hoteles y centros turísticos que hospedan las personas que tienen suficiente dinero para aprovechar de estos servicios. Con estas observaciones no se quiere de ninguna manera afirmar que la acogida y la hospitalidad se viven “correctamente y perfectamente” en el

contexto de las Casas del Migrante. Es evidente que la vivencia de la acogida y la hospitalidad en las Casas tiene limitaciones importantes, como por ejemplo el hecho que siendo una misión para los migrantes que van de paso, las personas se hospedan solamente unos pocos días, y que por eso y por la preocupación de conducir las Casas con “eficiencia”, la hospitalidad se vuelve mas en un “hacer para los demás” que un “ser con los demás”. Entonces es claro que aquí no se quiere “romanticizar” el trabajo humanitario y pastoral de las Casas del Migrante en este campo, sino simplemente afirmar que en medio de numerosas dificultades la hospitalidad con los migrantes es posible, y que esta particular historia de hospitalidad representa un desafío importante para continuar a reflexionar sobre este tema a partir de la experiencia concreta y real de las personas que la viven cotidianamente. Vivir la acogida y la hospitalidad es una tarea difícil y a menudo no tiene nada de bello y romántico porque, aun venga justificada y motivada por la fe, esta experiencia, como todas las experiencias humanas, tiene que tomar en cuenta las limitaciones personales de quien hospeda y de quien es hospedado, los prejuicios de las personas y de las culturas, la sospecha y el miedo que existen en nuestra sociedad frente a los migrantes. El punto aquí es aventurarnos en una reflexión seria sobre la acogida y la hospitalidad, sin nunca olvidar las ambigüedades y dificultades de la acogida y la hospitalidad real.

Antes que todo: ¿que se entiende por acogida y hospitalidad? ¿Hay que usar estos términos como sinónimos o cada uno de ellos tiene un significado específico? Normalmente estas dos palabras vienen usadas como sinónimos, pero en realidad se refieren

a realidades diferentes y al mismo tiempo íntimamente relacionadas. De hecho la acogida pertenece más a la esfera del “ser”, se refiere mas correctamente a una actitud de apertura radical hacia el ser humano, mientras la hospitalidad indica el dinamismo del “hacer”, la disponibilidad operativa hacia quien lo necesite (Bentoglio, 2006). Desde esta perspectiva la acogida, que pertenece al ámbito del ser, incluye la hospitalidad, pero al mismo tiempo es evidente que la acogida y la hospitalidad son conceptos complementarios: la actitud de apertura hacia el ser humano se tiene que concretar en hechos, la actitud tiene que transformarse en vida, es decir en actos de verdadera hospitalidad.

Es precisamente a partir de esta distinción de términos que se pueden comprender los fundamentos teológicos de la acogida y la hospitalidad. Giuseppe Ruggieri afirma que no se puede reducir la acogida a mera asistencia a los necesitados, primariamente un “hacer algo para” los que están en una situación de crisis y dificultad. Al contrario, la acogida es, según este teólogo, antes que todo la experiencia originaria de la misma Iglesia. De hecho esta comunidad de creyentes se constituye como Iglesia en un acto de acogida y existe porque ha sido acogida en la misericordia de Dios. De esta manera la acogida hacia los seres humanos no es un aspecto secundario de la misión de la Iglesia, sino la natural expansión de su naturaleza más íntima y profunda (Ruggieri, 2002, p.269-270). Desde una perspectiva bíblica Christine Pohl llega a una conclusión parecida. Ella observa que cuando la Biblia trata los temas de la acogida y de la hospitalidad dos temas destacan: primero, “ser extranjero” es un elemento central de la identidad del

creyente cristiano; segundo, siendo formado por extranjeros el Pueblo de Dios es llamado a acoger a los demás extranjeros y transforma la hospitalidad en su estilo de vida. Uno de los textos bíblicos que evidencian mas claramente la idea de la humanidad come huésped de Dios es Lv 25,23: "Las tierras no se podrán vender a perpetuidad y sin limitación, porque la tierra es mía y ustedes son como inmigrantes y criados en mi propiedad." Si los creyentes aceptan verdaderamente su identidad de inmigrantes y peregrino en esta tierra entonces en el momento en el cual asumen la acogida como su manera de ser y la hospitalidad como su estilo de vida no son que "extranjeros acogiendo a otros extranjeros" (Pohl, 2003, p.5).

Muchas cosas se pueden decir acerca de una Iglesia que quiere asumir su identidad peregrina e inmigrante, una Iglesia que es conciente de ser una comunidad de extranjeros que acogen a otros extranjeros, una Iglesia que en nuestro mundo plural escoge la hospitalidad como su estilo de vida. Aquí se subrayarán tres puntos que nos parecen fundamentales, tres puntos que son importantes sobretodo para los que se encuentran en la posición de ofrecer la hospitalidad, una posición que en fin de cuentas les da un cierto poder sobre los que piden hospitalidad. Primero, no hay que negar, remover o subestimar el miedo que existe en nuestras sociedades acerca de los extranjeros y los inmigrantes. Frecuentemente este es un miedo irracional y casi instintivo hacia lo desconocido, pero la única manera para derrotarlo es enfrentarlo con discernimiento y sabiduría (Bianchi, 2006, p.99). Segundo, la acogida y la hospitalidad ocurren cuando una persona o una comunidad asumen la actitud de la escucha. Escuchar, como

dice Enzo Bianchi, es acoger al otro adentro de nosotros, abrirle un espacio en nosotros, dar confianza e importancia a las palabras del otro. El otro que se acoge deja de ser extranjero en el momento que se le escucha con atención (Bianchi, 2006b, p. 95-102 e 2006a, p.96-98). Tercero, la acogida y la hospitalidad no pueden existir sin la humildad. Solamente quien es conciente de no saber todo y de no poseer todo, y consecuentemente de necesitar de la ayuda de los demás, puede recibir al extranjero y al inmigrante. Esta reflexión nos lleva a uno de los aspectos esenciales de la hospitalidad, la cual no es un proceso que cambia a la persona hospedada, sino es un camino de transformación de toda la comunidad, es decir de quien hospeda y de quien es hospedado. Henri Nouwen nos recuerda que hospitalidad no quiere decir transformar a los huéspedes sino ofrecer un espacio adonde la transformación, del huésped y de quien ofrece hospitalidad, pueda ocurrir (Nouwen, 1975, p.71). Es precisamente en este sentido de transformación de todas las personas y las comunidades implicadas en el proceso de hospitalidad que hay que poner este valor al centro de la vida de la Iglesia y de la sociedad hoy. Humildad en el contexto de la hospitalidad quiere decir también otra cosa: aceptar que nosotros no podemos escoger a quien hospedar, sino dejar que nuestros huéspedes nos escojan. San Ambrosio sostenía que escoger a los huéspedes quiere decir degradar y vaciar de su sentido más profundo la hospitalidad (Bianchi, 2006a, p.13). Esta observación se completa con la enseñanza del mismo Jesús el cual invita a sus discípulos a no invitar a los que les pueden reciprocarse, sino exactamente a los pobres y los inválidos, es decir a aquellas personas

que no pueden dar nada en cambio (Lc 14,12-14).

En conclusión se puede decir que la acogida y la hospitalidad no son antes que todo un "hacer para" sino el esfuerzo para "ser con" los que llamamos extranjeros y migrantes. Muchas veces también en las Casas del Migrante la tentación es la de ofrecer simplemente unos servicios a los migrantes. No es que esto no sea importante, pero lo fundamental no es ofrecer servicios con eficiencia, sino sentarse a la mesa y compartir la vida con la persona migrante. En este contexto de sanas relaciones humanas y de escucha atenta y paciente se promueve la transformación de la comunidad creyente y la comunidad civil, y se facilita una verdadera integración de los inmigrantes en la Iglesia y en la sociedad.

Es precisamente en este contexto de transformación de la comunidad humana que se puede hablar de la presencia de Dios, y entonces de la acogida y la hospitalidad como no solamente una manera de ser, un estilo de vida, una virtud, o una disponibilidad hacia el otro, sino también como *loci theologici*, es decir como lugares adonde Dios se revela, hace posible la conversión y cumple con sus promesas de salvación. Texto bíblicos como Gn 18,1-16 y Lc 19,1-10 demuestran como un acto de hospitalidad se pueda transformar en una experiencia de la presencia compasiva, misteriosa, y sorprendente de Dios que aprovecha estos momentos para intervenir en la historia humana y cambiarla desde adentro. Por ese motivo el autor de la Carta a los Hebreos deja a las generaciones futuras de creyentes un imperativo fundamental: "No olviden la hospitalidad, pues gracias a ella algunos hospedaron, sin saberlo a ángeles" (13,2).

## LOS MIGRANTES

### PROTAGONISTAS DE LA ACOGIDA Y LA HOSPITALIDAD

A partir de la experiencia de las Casas del Migrante se puede afirmar sin duda alguna, y en contra de los que proclaman el "choque de civilizaciones" (Huntington, 1996), que, aun en medio de muchas dificultades, el encuentro entre seres humanos de diferentes razas, culturas, nacionalidades y religiones es posible y es la única manera para moldear el mundo en la dirección del Reino de Dios. Estos centros de acogida han facilitado, gracias simplemente a su existencia, la comunicación e las relaciones humanas entre las poblaciones locales y los migrantes, entre migrantes de diferentes culturas, y han hecho posible momentos espontáneos de encuentro y colaboración ecuménica e inter-religiosa.

En todo esto los migrantes no han sido meramente objeto, sino sujetos protagonistas de la acogida y de la hospitalidad con su fe, su compromiso, su generosidad, su solidaridad, y su testimonio. Uno de los momentos cruciales de la experiencia de quien trabaja en las Casas del Migrante, religiosos y laicos, es precisamente el reconocimiento del migrante no solo como persona que hay que asistir y ayudar, sino también como una persona humana valiosa y valiente, una persona de fe y esperanza, una persona de la cual se aprenden los valores simples pero indispensables de la vida. Frente a esta realidad uno comprende que la acogida y la hospitalidad es posible solamente cuando hay un intercambio existencial entre quien acoge y quien es acogido, que no existe verdadera acogida y hospitalidad sin

la aportación esencial de los migrantes.

Las Casas del Migrante, que hasta la fecha se han distinguido y han sido reconocidas a nivel nacional e internacional por haber sido pioneras en la asistencia a los migrantes en las fronteras del continente americano, tienen la misión de ser testigos de una verdad que a menudo se ignora porque tal vez es mas conveniente subrayar el servicio que cumple a favor de los migrantes. Esta verdad es que no son las Casas del Migrante, sino los mismos migrantes los verdaderos protagonistas de estas dinámicas de transformación. Los migrantes son los profetas de un mundo nuevo, un mundo humanamente más rico y plural del cual muchos de nosotros tienen miedo. Los migrantes son, como lo ha afirmado el escritor italiano Erri De Luca en una entrevista, los "invencibles" porque son los que con su fe, sacrificios, y valor abren nuevos caminos por el mundo, y porque nada y nadie puede parar al ser humano que busca una vida digna. La importancia de las Casas del Migrante es seguramente continuar a ser observatorios estratégicos y laboratorios de este nuevo mundo y esta nueva humanidad que se están formando, y seguir sembrando las semillas de la acogida, de la hospitalidad, y de la solidaridad entre los seres humanos, discerniendo en todas estas experiencias la presencia de un Dios que no conoce fronteras y cuya voluntad es ofrecer vida en abundancia para todas sus criaturas.

\* **Gioacchino Campese es misionero scalabriniano, estudio teología en Filipinas e Estados Unidos; pastoralmente trabajó en La Casa del Migrante en Tijuana (frontera Mexico-Estados Unidos) y ahora es profesor de teología/SIMI-Scalabrini International Migration Institute/Roma.**

## NOTAS

- 1 - Congregación de los Misioneros de San Carlos (Scalabrinianos), *Reglas de Vida* nº 2.
- 2 - *Reglas de Vida* nº 5.
- 3 - Aquí se va a proveer una panorámica general de la composición de los huéspedes y servicios que las Casas del Migrante ofrece. Para mayores informaciones sobre cada una de las Casas del Migrante y su labor específica en el contexto en donde se ubica se consulte el sitio [www.migrante.com.mx](http://www.migrante.com.mx).
- 4 - En el idioma popular los polleros o los coyotes son los guías contratados por los migrantes para cruzarlos en los Estados Unidos. Generalmente estos guías son miembros de bandas criminales bien organizadas y con enlaces en Estados Unidos, México y Centroamérica.
- 5 - Para mas informaciones sobre la muerte de los migrantes en la frontera vea el sitio [www.stopgatekeeper.org](http://www.stopgatekeeper.org).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENTOGGIO, G.  
(2006) *"Mio padre era un arameo errante..." Temi di teologia biblica sulla mobilità umana*. Quaderni SIMI, Roma, Urbaniana University Press.
- BIANCHI, E.  
(2006a) *Ero straniero e mi avete ospitato*. Milano, Rizzoli.
- BIANCHI, E.  
(2006b) *La differenza cristiana*. Torino, Giulio Einaudi Editore.
- HUNTINGTON, S. P.  
(1996) *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York, Simon and Schuster.
- NOUWEN, H.  
(1975) *Reaching out. The three movements of the spiritual life*. New York, Doubleday.
- POHL, C.  
(2003) "Biblical Issues in Mission and Migration". *Missiology* 31,1.
- RUGGIERI, G.  
(2002) *Cristianesimo, chiese e Vangelo*. Bologna, Società Editrice il Mulino.
- SOBRINO, Jon  
(1981) *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Santander, Sal Terrae.

# IDENTIDADE E ALTERIDADE RELIGIOSA NA EXPERIÊNCIA MIGRATÓRIA

**Roberto Marinucci \***

despite de todos os discursos em favor da tolerância e do diálogo, atualmente nos deparamos com uma crescente aversão à alteridade. O “outro” desperta temores e fobias. A vida ao lado do diferente assume traços de incerteza e insegurança. Aumenta a saudade do tempo em que as sociedades eram menos complexas, menos pluralistas.

As religiões não fogem dessa realidade. Elas também são afetadas pelas dinâmicas globalizantes, sobretudo no que se refere à questão da desmonopolização da produção de capital religioso: torna-se cada vez mais difícil encontrar espaços geográficos monopolizados por uma única tradição religiosa. Deve-se isso a diferentes fatores, como a separação entre religiões e Estado, a perda de credibilidade das religiões tradicionais, o crescente subjetivismo, a redução da esfera religiosa ao âmbito do privado e, sobretudo, o pluralismo cultural e religioso decorrente da globalização da informação e da intensificação dos fluxos migratórios.

Neste contexto, a situação dos migrantes é uma das mais desafiadoras. Vivendo longe da própria sociedade e em contato com novos referenciais identitários, eles experimentam o desejo da manutenção da religião tradicional e, ao mesmo tempo, a necessidade de incorporação no novo contexto social. Além disso, as próprias sociedades de acolhida são desafiadas pela presença de migrantes “importadores” de crenças e religiões exógenas, que questionam os monopólios tradicionais. Em ambos os casos, o desafio está no encontro dialético entre a própria e a alheia identidade religiosa.

Na primeira parte deste artigo, vamos analisar as características e as conseqüências que a saída da própria terra comporta para o migrante, principalmente, no que se refere à sua prática religiosa. Para isso, lançaremos mão da análise de Peter Berger. Na segunda parte, aprofundaremos a dialética entre identidade e alteridade religiosa, em busca de uma visão da religião que estimule e sustente o

migrante no seu encontro dialético com a alteridade.

## OS MIGRANTES E OS DESAFIOS DA ALTERIDADE

Historicamente, no mundo católico, o cuidado pastoral no âmbito da mobilidade humana esteve relacionado, sobretudo, com a preservação da fé e dos costumes daquelas pessoas que migravam para contextos em que o catolicismo não estava presente, era minoritário ou ainda não suficientemente estruturado. Como asseverava Pio XII, na Constituição *Exsul Família* de 1952, “era necessário que a Igreja procurasse, com extremo cuidado e assídua assistência, manter intacta neles [nos migrantes] a fé dos maiores e, de acordo com os preceitos da moral, a prática da vida” (n. 3; tradução minha). Com efeito, a falta de referenciais identitários religiosos, nas novas terras, poderia impossibilitar a prática religiosa – por exemplo, em ausência de comunidades católicas ou ministros ordenados – ou afetar seriamente as crenças e a moralidade dos migrantes. Esta preocupação eclesial era fundada ou exagerada?

A fim de aprofundar essa questão, reputamos significativo apresentar alguns elementos da análise de Peter Berger no que diz respeito ao fenômeno social e religioso. O ponto de partida do sociólogo norte-americano é a dialeticidade da relação entre o ser humano e a sociedade: “As duas asserções, a de que a sociedade é produto do homem e a de que o homem é produto da sociedade, não se contradizem. Refletem, pelo contrário, o caráter inerentemente dialético do fenômeno social” (Berger, 1985: p. 15-16). Na teoria de Berger, pelo processo da “exteriorização”,

os indivíduos, coletivamente, constroem um mundo humano, mas a “objetivação” da realidade construída e a posterior “interiorização” da realidade objetivada fazem com que o próprio ser humano se torne produto da sociedade. Instituições, papéis e as próprias identidades são construções sociais interiorizadas.

Berger, no entanto, realça também o papel ativo do indivíduo: “o mundo social (com suas instituições, papéis e identidades apropriados) não é passivamente absorvido pelo indivíduo, e sim apropriado ativamente por ele” (ibidem: p. 31). Sua consciência nunca é totalmente socializada, a ponto de se formar uma “duplicação da consciência” (ibidem: p. 95), ou seja, um conflito entre a identidade socialmente fixada e identidade subjetivamente apropriada. Enfim, o indivíduo é, ao mesmo tempo, produto e “co-produtor” do mundo social e de si mesmo.

Toda construção social visa criar uma ordem, um *nomos*, que permita dar sentido à biografia do ser humano. É um escudo diante da possibilidade da anomia, ou, como diria Berger, do “terror” da anomia. Tornar-se anômico significa “tornar-se sem mundo”, perder aqueles referenciais identitários que dão sentido à experiência cotidiana. Entre eles, o sociólogo norte-americano destaca a radical interrupção da “conversação com interlocutores importantes” para o ser humano, o que pode implicar na perda da memória, ou seja, um esquecimento do caráter nômico da construção. As conseqüências podem ser dramáticas:

a ordem fundamental em termos da qual o indivíduo pode “dar sentido” à sua vida e reconhecer a própria identidade estará em processo de desintegração. O indivíduo não só começará a perder as suas posturas morais, com desastrosas

conseqüências psicológicas, como também se tornará inseguro quanto às suas posições cognitivas. O mundo começa a vacilar no exato momento em que a conversação que o sustenta começa a esmorecer (ibidem: p. 35).

Ao aplicarmos esta teoria às migrações, podemos inferir que a pessoa que emigra tende a interiorizar a realidade objetivada de um novo contexto social. Em outras palavras, o migrante passa por um “segundo processo de socialização”. O caso do idioma é sintomático: a nova língua aparece como algo objetivo, externo, que a pessoa deve apreender para garantir uma mínima convivência social.

No entanto, diferentemente das crianças, o migrante pode comparar e estranhar, parcial ou totalmente, o novo contexto sócio-cultural que se lhe apresenta como alteridade, ou seja, como diferente daquele do país de origem. A experiência migratória, em si, é uma experiência de encontro com uma realidade “outra”, que pode colocar em xeque o sentido da própria biografia da maneira que é interpretado a partir da construção social do país de origem. Isto, parafraseando Berger, pode levar à anomia individual, ou seja, à perda de um sentido estruturador da própria existência, devido, sobretudo, à ausência de “interlocutores importantes” para dar legitimidade ao *nomos* subjetivo<sup>1</sup>.

Qual o papel da religião nesse contexto? Qual sua incidência nessas dinâmicas sociais? Focada por Berger na dialética entre cosmos (ordem) e caos, a religião é interpretada em seu papel de fundamentar a ordem social no sagrado. O mundo, construído pelos seres humanos, é abordado em correlação com a ordem cósmica, como expressão da natureza das coisas. Enfim, a religião é a suprema

tentativa de afugentar a anomia e suas dramáticas conseqüências, fundamentando a plausibilidade da ordem social numa ordem cósmica e sagrada: *Deus vult!! Deus o quer!!*

A religião, portanto, se torna um escudo contra a precariedade do mundo e os riscos de anomia, um dossel sagrado que visa dar estabilidade, transformar o caos em cosmo, dar sentido e ordem à realidade. Ela "*legítima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas*" (ibidem: p. 45). A eficácia da legitimação está justamente em ocultar o "*caráter de coisa construída*" (ibidem: p. 46) da ordem social.

Neste espaço, nos interessa destacar que, segundo Berger, no âmago desses processos está a necessidade da construção social ser constantemente sustentada. Ela é intrinsecamente precária e se sustenta unicamente pelos processos de legitimação, cuja interrupção geraria uma crise de anomia. Surge aqui o conceito de "estrutura de plausibilidade", que Berger assim define: "*cada mundo requer uma 'base' social para continuar a sua existência como um mundo que é real para os seres humanos reais. Essa 'base' pode ser denominada a sua estrutura de plausibilidade*". Esta estrutura vale tanto em relação à ordem legitimada quanto a suas legitimações. Dito de outra forma, a religião também precisará de uma estrutura de plausibilidade para continuar seu processo de legitimação e manutenção da ordem social. Berger cita expressamente o cristianismo:

A realidade do mundo cristão depende da presença de estruturas sociais nas quais essa realidade apareça como óbvia e que sucessivas gerações de indivíduos sejam socializadas de tal modo que esse mundo será real para eles. Quando essa estrutura

de plausibilidade perde a sua integridade ou a sua continuidade, o mundo cristão começa a vacilar e sua realidade deixa de se impor como verdade evidente. É este o caso do indivíduo – digamos o cruzado, que foi aprisionado e é forçado a viver num ambiente muçulmano (ibidem: p. 59-60).

É este também o caso específico dos migrantes. Berger cita o judeu exilado ou da diáspora, que se pergunta "*como se pode adorar Iahweh numa terra estranha?*". A saída da própria terra torna impuro o judeu, pois gera o risco de anomia, de perda da estrutura de plausibilidade da própria religião. Dito de outra forma, "*a 'conversão' (isto é, a transferência individual para outro mundo) é sempre possível em princípio. Essa possibilidade aumenta com o grau de instabilidade ou descontinuidade da estrutura de plausibilidade em questão*" (ibidem: p. 63).

O judeu no gueto está menos inclinado à conversão do que o judeu que vive "em sociedades abertas", pois, neste caso, sua estrutura de plausibilidade estará sujeita ao encontro dialético com outras estruturas de plausibilidade de outras religiões e ideologias. Enfim, diz Berger, "*a migração entre mundos religiosos significa migração entre duas respectivas estruturas de plausibilidade. Este fato tem tanta importância para os que querem fomentar essas migrações como para os que desejam impedir. Em outras palavras, o mesmo problema sociopsicológico será envolvido na evangelização e na 'cura de almas'*" (ibidem: p. 64).

Qualquer conversão – entendida como mudança de pertença ou paradigma religioso – nasce da crise da estrutura de plausibilidade da própria religião e do encontro com outra. Evitar a conversão, então,

significará reduzir os contatos com interlocutores que possam colocar em crise essa estrutura ou, então, favorecer a conversação com pessoas significativas para sustentar e manter a memória da própria estrutura. Fica clara, nesta ótica, a razão pela qual Israel considerava o contato com os pagãos uma forma de impureza.

Cabe realçar, nesta ótica, que para Berger, a maneira pela qual a religião se torna instrumento de legitimação está, em primeiro lugar, na facticidade objetiva, ou seja, na simples presença monopolista num determinado contexto social. Lendo essa expressão de forma inversa, podemos inferir que sua simples ausência, em outros contextos, se torna, para o migrante, um fator de desestabilidade da estrutura de plausibilidade e da ordem social nela construída. As conseqüências são evidentes: na ausência de interlocutores significativos, de instituições e papéis sociais objetivados, de rituais que previnam os riscos de esquecimento, a precariedade da construção social – e da própria religião – vem à tona e se multiplicam os riscos de anomia, bem como as possibilidades de conversão a uma nova cosmovisão que tenha uma estrutura de plausibilidade mais sólida no novo contexto social.

Nesta ótica, o tradicional envio de padres ou pastores para acompanhar os migrantes, ou a insistência das igrejas na preservação das tradições culturais, principalmente da língua, representam tentativas de manter significativos referenciais identitários em vista da manutenção da plausibilidade subjetiva da religião e da moralidade a ela relacionada. No entanto, permanecem abertas algumas questões: até que ponto a simples presença de ministros sagrados e a continuidade de alguns traços culturais garantem a incolumidade da crença e

da prática religiosa? Até que ponto é possível para o migrante sobreviver sozinho, ir contra a ordem da realidade em que vive, sustentar uma religião cuja plausibilidade está em plena crise? E, de um ponto de vista mais teológico, a preservação rígida da prática religiosa deve ser privilegiada à sua transformação dinâmica em continuidade com o espírito dos fundadores?

Enfim, a abordagem de Berger nos ajuda, por enquanto, a interpretar o ato migratório como espaço de mudança, de reformulação do próprio *nomos* em contato com uma nova construção social que se apresenta ao ser humano como objetiva. A migração é um espaço de reformulação identitária, inclusive, no que se refere à religião. Por outro lado, o fato do migrante provir de outra construção social, baseada em outro *nomos*, pode ter um papel desestabilizante em relação à ordem vigente no lugar de chegada. Em outras palavras, a presença do migrante desvela a existência de outras maneiras de ordenar ou, diria Berger, nomizar a realidade, incluindo a própria religião. O migrante mostra que a construção social vigente é apenas produção humana e, portanto, precária e sujeita a modificações. Nesse sentido, se a interiorização da nova construção social estimula uma reformulação identitária do migrante, a exteriorização deste se torna um perigo para a ordem estabelecida ou, numa outra ótica, uma possibilidade de construção de uma nova ordem. Isso vale também para a religião.

### CAMINHOS DE REJEIÇÃO DA ALTERIDADE

No século XVII, na Paz de Westfália, na Europa ocidental, estabeleceu-se um acordo confessional sintetizado

pelo ditado *cuius regio, eius religio*: esta regra obrigava os súditos a aceitar a religião do próprio rei a fim de evitar conflitos religiosos. Em outras palavras, posto que não houvesse espaço para o diálogo e a tolerância, optou-se por separar fisicamente os membros das diferentes denominações religiosas cristãs. Na época, isso se concretizou pela violação daquilo que hoje chamamos de “liberdade religiosa”: a localização geográfica e a fé do respectivo monarca, de fato, determinavam a pertença religiosa da pessoa.

Diante disso surgem algumas perguntas: esse acontecimento está relegado a um passado longínquo ou a dificuldade em conciliar a proximidade geográfica de diferentes confissões religiosas continua ainda hoje? Atualmente, existem respostas parecidas aos desafios da alteridade religiosa? A globalização econômica e as migrações internacionais favorecem ou prejudicam a tolerância e o diálogo entre os povos e as religiões?

O episódio do século XVII, antes de tudo, atesta a dificuldade que o cristianismo e, em geral, a maioria das religiões tem em lidar com a presença de alteridades, ou seja, de “construções religiosas” diferentes. Isso se torna ainda mais forte na época atual em que, de acordo com Berger, vivemos uma forte tendência à padronização das religiões, devido ao contexto de secularização e pluralismo, cujo correlato é a “redescoberta das heranças confessionais”, enquanto necessidade de diferenciar grupos religiosos que, por diferentes razões, tendem a oferecer produtos cada vez mais parecidos (ibidem: p. 159-160). Nesse sentido, exige-se uma “embalagem confessional” cada vez mais clara, de modo a criar fronteiras entre as diferentes denominações. A eliminação ou, simplesmente, o

menosprezo dessas fronteiras põe em risco a identidade religiosa do grupo.

Para analisar essa realidade, alguns sociólogos da religião começaram a utilizar a metáfora do “mercado religioso”. Trata-se, é evidente, apenas de uma metáfora, pois, como reconhece Lester Kurz, “*não se podem adquirir ou fazer próprios sistemas éticos e credos de importância vital tão facilmente como se compra um par de sapatos ou uma casa*” (Kurz, 2000: p. 29). Mesmo assim, na opinião de Berger, “*os grupos religiosos transformam-se de monopólios em competitivas agências de mercado. Anteriormente, os grupos religiosos eram organizados como convém a uma instituição que exerce um controle exclusivo sobre uma população de dependentes. Agora, os grupos religiosos têm de se organizar de forma a conquistar uma população de consumidores em competição com outros grupos que têm o mesmo propósito*” (Berger, 1985: p. 150).

Enfim, em contexto pluralista, reduz-se o poder que a religião tem de construir o mundo. Agora ela pode, sim, construir “*mundos parciais, universos fragmentários, cuja estrutura de plausibilidade, em alguns casos, pode não ir além do núcleo familiar*” (ibidem: p. 146). Agora os “clientes” não são mais dependentes. A submissão é voluntária e, portanto, extremamente precária.

Cabe realçar que nem todas as denominações religiosas estão preocupadas em resultados quantificáveis, como, por exemplo, aumentar o número de membros ou difundir os próprios credos. Não raramente, determinados grupos religiosos assumem posturas proféticas e anticonformistas mais aptas a afastar que atrair “consumidores”.<sup>2</sup> Nesse sentido, a noção de “resultados”,

utilizada por Berger, deveria ser interpretada de forma peculiar a cada grupo religioso e, às vezes, até a cada segmento de cada grupo religioso. Enfim, a metáfora do mercado pode ser desviante ao traduzir o fenômeno religioso em termos monoliticamente comerciais. Por outro lado, ajuda a focalizar o clima competitivo que, de uma forma ou outra, acaba tendo uma influência capilar no cotidiano da maioria das religiões.<sup>3</sup>

A regra do *cuius regio, eius religio* aponta também uma solução frequentemente encontrada, ainda nos dias de hoje, para a superação dos conflitos étnicos e religiosos: quando se esgotam ou não se trilharam os caminhos do diálogo, a única solução possível é a separação física e geográfica dos atores envolvidos. No âmbito migratório, por exemplo, o aumento do número de detenções e deportações de estrangeiros irregulares confirma a lógica da exclusão física do diferente. As políticas de cotas, muitas vezes, são orientadas a favorecer o ingresso de determinados grupos de migrantes e a exclusão de outros. Mas também as restrições à reunião familiar, a separação geográfica de migrantes no território ou a opção pelos vistos “temporários” de trabalho manifestam, de forma não muito dissimulada, o medo da presença estável do diferente. Mesmo quando, por razões econômicas, a presença do estrangeiro se faz necessária, tende-se a exorcizar sua alteridade, ao ver de Zygmunt Bauman através da assimilação ou da exclusão:

O propósito das pressões pela assimilação era despojar os “outros” de sua “alteridade”: torná-los indistinguíveis do resto do corpo da nação, digeri-los completamente e dissolver sua idiossincrasia no composto uniforme da identidade nacional. O estratagema da exclusão e/

ou eliminação das partes supostamente indigeríveis e insolúveis da população tinha uma dupla função. Era usado como arma – para separar, física ou culturalmente, os grupos ou categorias considerados estranhos demais, excessivamente imersos em seus próprios modos de ser excessivamente recalcitrantes para poderem perder o estigma da alteridade; e como ameaça – para extrair mais entusiasmo em favor da assimilação entre os displicentes, os indecisos e os desinteressados (Bauman, 2003: p. 85-86).

A dominante lógica da exclusão/eliminação do diferente e de sua diversidade representa o principal paradoxo da suposta “aldeia global”. Parafraseando Berger, o medo da anomia faz com que se interrompam as conversações e as relações com pessoas que sustentam uma diferente estrutura de plausibilidade. A manutenção do próprio mundo impele à exclusão dos outros.

Para impedir que o contato com a alteridade produza a crise da estrutura de plausibilidade, Berger sinaliza importantes estratégias, como o “desenvolvimento de instituições subsociais de ‘defesa’, educação e sociabilidade, restrições voluntárias nos contatos sociais perigosos para a manutenção da realidade, endogamia voluntária de grupo” (Berger, 1985: p. 64). O mesmo vale para quem não quer mudar de religião ou quer “ficar convertido”, o qual “precisa desligar-se daqueles indivíduos ou grupos que constituíam a estrutura de plausibilidade da sua antiga realidade religiosa, e associar-se tanto mais intensamente e (se possível) exclusivamente àqueles que servem para manter a sua nova identidade religiosa” (idem). Enfim, a cura é a mesma: a separação da alteridade é o caminho de manutenção da própria identidade religiosa e social.

Diante disso surge a pergunta: há ainda espaço para o encontro e o diálogo entre alteridades religiosas? É possível a convivência e a colaboração entre elas? O ecumenismo e o diálogo inter-religioso são reais caminhos de comunhão e libertação ou meras estratégias para gerenciar os riscos da competitividade do mercado religioso?

### A RELIGIÃO: PONTE DE ENCONTRO COM O OUTRO E OS OUTROS

Nesta última parte, tentaremos fundamentar que a tarefa de dar sentido, que a religião desenvolve, não se identifica necessariamente com a manutenção da ordem. A religião pode ser interpretada também como “ponte”, ou seja, como espaço de encontro com a alteridade e como agente de transformação. A identidade religiosa está sempre *in fieri*, no caminho do encontro com Deus, e não nos limites rígidos do templo. Interpretar nessa ótica a identidade religiosa significa criar pontes, abrir fronteiras, deixar as portas abertas para a acolhida da alteridade. Enfim, o que identifica o “crente” enquanto pertencente a um determinado grupo religioso é o fato de continuar dinamicamente fiel à sua tradição na interação constante e inovadora com a alteridade religiosa.

Esta abordagem do religioso não é abstrata ou ilusória. Na tradição judaico-cristã, por exemplo, o êxodo constitui o evento fundador de uma espiritualidade que se constrói na experiência e no testemunho das intervenções de Deus na História. Essa experiência é vivenciada na lógica da saída da própria terra, da fuga das seguranças do próprio lar, para enfrentar o desconhecido, o novo, verdadeiro espaço de encontro com

o Altíssimo e de realização de Suas promessas. Israel é chamado a estar aberto à novidade de Deus.

Nessa perspectiva, o encontro com a alteridade divina representa um elemento constitutivo da tradição judaico-cristã. Na Bíblia, focaliza-se, com muita insistência, a distinção entre Jahvé e os ídolos. Estes são criados pelo ser humano a imagem e semelhança de si mesmo. Jahvé, por outro lado, é transcendente, está além de qualquer codificação e definição, ultrapassa quaisquer lideranças e instituições históricas, não se deixa encaixotar por nenhum objeto, imagem ou lugar de culto. Jahvé é o Totalmente Outro. Moisés pode ver Suas costas, mas ninguém conhece Seu rosto (Ex 33,23). Jahvé pode ser ouvido apenas no “*murmúrio de uma brisa suave*” (1Rs 19,12) ou, como diz Paulo, só pode ser visto “*em espelho e de maneira confusa*” (1Cor 13,12).

Portanto, a verdadeira experiência religiosa, na ótica bíblica, é o encontro com a Alteridade divina, sendo que a tentação humana consiste justamente em eliminar essa alteridade, criando constantemente ídolos, ou seja, divindades feitas nos moldes humanos. Estamos de acordo com Adolph Gesché quando, ao tratar das invectivas proféticas contra a idolatria, sustenta que “*o que o profeta denuncia é exatamente o que em termos modernos chamaríamos de rejeição da alteridade, do outro. Um homem, quando serve a um ídolo, nada faz senão adorar seu simples reflexo*” (Gesché, 1993: p. 53-54).

A tradição cristã retomará essa questão dando origem às teologias negativas, que reconhecem as limitações humanas em compreender e expressar plenamente os mistérios divinos. A própria noção de “reserva escatológica” remete para um conhecimento “antelucano” das

realidades divinas, a saber, um conhecimento obtido na luz da madrugada (Boff, 1998: p. 211-212). Enfim, a experiência religiosa cristã exige uma constante *metanoia*, conversão do fiel, reiteradamente chamado a ultrapassar seus esquemas mentais e deixar-se guiar por Aquele que faz novas todas as coisas (cf. Ap 21,5).

Esta “heterofilia” se torna tão central, constitutiva e normativa, que envolve também a relação com aqueles que foram criados à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,26). O ser humano é, sem dúvida, o mais importante caminho para o encontro com o Altíssimo, desde que nele seja perscrutada e reconhecida a própria alteridade divina. Dito de outra maneira, caso o “outro ser humano” seja destituído de sua alteridade e manipulado como um ídolo, as relações interpessoais se tornam reificadas ou, poderíamos dizer, “*idolatradas*”.

Portanto, em sua tarefa de dar sentido e ordem à realidade, a religião pode legitimar as construções sociais vigentes, mas pode construir, também, um *nomos* “caótico”, “desordenado”, ou seja, uma ordem dinâmica, inacabada, *semper reformanda*, sujeita às intervenções constantes e imprevisíveis da alteridade divina. O tradicional convite à “conversão constante” nada mais é do que uma consequência dessa identidade “heterófila” do cristão, que ao afirmar a precariedade e efemeridade do presente, reconhece que a realidade é construção humana e, portanto, não pode ser absolutizada, idolatrada.

## EXPERIÊNCIA MIGRATÓRIA:

### FONTE E ALIMENTO DA ALTERIDADE RELIGIOSA

As conseqüências das reflexões anteriores para o âmbito da mobilidade humana são eloqüentes. As migrações internacionais estão promovendo um expressivo acirramento do pluralismo religioso. Em muitos casos, as religiões acompanham a própria migração de adeptos, como é o caso, por exemplo, do islamismo na Europa. Dados da União Européia mostram como a migração internacional pode interferir no perfil religioso da região. Em 2003, mais de 30% do total de migrantes eram de religião islâmica (Caritas – Migrantes, 2005: p. 208). A migração é fonte e alimento da alteridade religiosa.

A lógica do *cuius regio, eius religio* não pode ser mais aplicada no sentido estrito. No entanto, o medo que a presença maciça de estrangeiros, ou seja, de pessoas socializadas em outros contextos sociais, possa desmascarar a precariedade da própria construção social e religiosa, multiplica as atitudes xenófobas, discriminatórias e segregacionistas. Embora tenham perdido o poder de construir “o mundo”, as religiões podem ainda construir “mundos”, sobretudo, na vida privada de seus adeptos, e lutam para isso. A presença do estrangeiro representa mais um entrave na realização desse objetivo, pois desmistifica a idéia da existência de uma religião verdadeira.<sup>4</sup>

No entanto, se a religião for interpretada como ponte de encontro com o divino que se manifesta como alteridade, a crença e a pertença religiosa assumem o papel transformador, inovador, às vezes, anti-sistêmico, questionando os fundamentos da manutenção do *status quo*. A luta anti-idolátrica, nesta ótica, se realiza na superação da idolatria de qualquer construção social e religiosa que se apresente como “a-histórica”.

Portanto, a diversidade religiosa do

migrante, na medida em que se torna instrumento que desvenda a origem humana da construção social e religiosa vigente, pode ser interpretada positivamente em seu potencial de transformação e superação de estruturas idolátricas. Para isso, torna-se necessária a promoção da diversidade religiosa e cultural e, mais que isso, a formação de sociedades inter-religiosas e interculturais, em que não haja apenas a convivência respeitosa entre diversidade, mas interação, interlocução entre elas. O pluralismo pode trazer "competição", mas também "diálogo", "articulação", "parcerias". Os "resultados" a serem alcançados no mercado religioso podem ser a luta pelo aumento do número de fiéis, mas, também, a comunhão entre igrejas e religiões em vista da solidariedade e da paz universais.

Nesta perspectiva, não é suficiente garantir aos migrantes o direito de professar na vida privada sua religião tradicional. É fundamental que ele tenha espaços públicos onde sua religião possa ser abertamente cultuada, de modo a criar pontes concretas de interlocução com as demais tradições religiosas, em vista da formação de um "nomos desordenado", ou seja, *in fieri*, em construção, sempre aberto à novidade de Deus que o migrante pode trazer com sua presença e sua biografia.

Isso vale também para o migrante que, em contato com uma nova construção social, é chamado a uma necessária reformulação identitária. A questão, portanto, não é se a religiosidade do migrante mudou, e sim, de que forma mudou. Em outras palavras, não há como a fé do migrante ficar intacta diante da mudança de contexto social. O que as lideranças religiosas são chamadas a exigir aos próprios membros migrantes, mais que

uma estática repetição da religiosidade tradicional, é uma transformação dinâmica e, ao mesmo tempo, fiel, ou seja, sem perder os trilhos traçados pelo carisma transmitido pelos fundadores e os textos sagrados. Desta forma, a religião pode exorcizar a anomia e, ao mesmo tempo, tornar-se caminho de encontro e comunhão com a alteridade.

Enfim, diante dos desafios da globalização, como afirma o teólogo indiano Wilfred, "*existe espaço legítimo para uma comunidade confessional baseada em símbolos, crenças, ritos etc. comuns. Mas existe também a comunidade mais ampla que ultrapassa as fronteiras confessionais. Enquanto a maioria das tradições religiosas tem formas e meios eficazes de reforçar suas identidades confessionais, há muita coisa a fazer no sentido de reforçar a comunidade mais ampla*" (Wilfred, 2001: p. 40). É este o desafio vindouro.

**\* Roberto Marinucci é Mestre em Missiologia e Pesquisador do Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios de Brasília.**

## NOTAS

1 - Sobre a questão dos interlocutores, Berger sustenta que "a realidade subjetiva do mundo depende do tenuous fio da conversação. A razão de muitos de nós não termos consciência dessa precariedade, a maior parte do tempo, está na continuidade de nossa conversação com os interlocutores importantes. A manutenção dessa continuidade é um dos mais importantes imperativos da ordem social" (Berger, 1985: p. 30).

2 - Por exemplo, no Brasil, a tomada de posição de algumas igrejas em favor da promoção dos direitos humanos de presos, prostitutas, meninos e meninas de rua, povos indígenas, ou seja, grupos sociais frequentemente estereotipados

e rejeitados pela maioria da população nacional.

3 - Berger chega a falar na difusão de um ecumenismo pragmático, ou seja, numa aproximação entre igrejas em vista de uma regulamentação do mercado, de modo a evitar que as igrejas saiam prejudicadas pela competição selvagem (Berger, 1985: p. 153ss).

4 - A mesma reflexão pode ser desenvolvida no interior de uma única religião. Por exemplo, a presença de católicos latino-americanos nos Estados Unidos questiona profundamente o modelo eclesial estadunidense, principalmente, quando o catolicismo dos migrantes está imbuído, explícita ou implicitamente, pela espiritualidade da Teologia da Libertação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMAN, Zygmunt  
(2003) *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BERGER, Peter  
(1985) *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulus.
- BOFF, Clodovis  
(1998) *Teoria do método teológico*. Petrópolis, Vozes.
- CARITAS – MIGRANTES  
(2005) *Immigrazione. Dossier Statistico 2005. XV Rapporto*. Roma.
- GESCHÈ, Adolphe  
(1993) "O cristianismo e as outras religiões". In: TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (org.). *Diálogo de pássaros. No caminho do diálogo inter-religioso*. São Paulo, Paulinas.
- KURZ, Lester R.  
(2000) *Le religioni nell'era della globalizzazione*. Bologna, Il Mulino.
- WILFRED, Felix  
(2001) "A religião em face da globalização". *Concilium*, nº 293/5, p. 35-43.

# ACOLHIDA AO MIGRANTE

## UM VALOR SAGRADO

*Ir. Analita Candaten, mscs \**

### BUSCA POR UM ESPAÇO DE ACOLHIDA

Em toda migração existe a experiência de um êxodo, um desenraizamento e isso implica uma separação da terra natal, das raízes, da cultura, dos afetos familiares e dos amigos e o migrante sempre corre o risco de abrir uma ferida incurável, um exílio sem retorno.

Muitos migrantes ao deixarem o seu país, ou o seu local de origem, enfrentam dias de viagens em condições subumanas em barcos, atravessando fronteiras, expondo-se a todo tipo de perigo e elevado é o número dos que sucumbem antes de chegar ao local de destino.

Entre as inúmeras dificuldades que encontram, o impacto com a nova realidade provoca no migrante diversas formas de desadaptação. Psicologicamente, sofre a solidão, a insegurança, as incertezas quanto ao futuro, o medo que seu projeto

migratório falhe. Sociologicamente, encontra dificuldade em integrar-se num ambiente novo, por motivos econômicos, culturais, associativos, logísticos e lingüísticos. Moralmente, a dificuldade de adaptação nasce do ambiente estranho, no qual seus hábitos e regras de vida não são mais sustentados pelas relações familiares e amigas. No âmbito religioso, depara-se com uma maneira diferente de expressar a própria fé, com as preocupações cotidianas que não deixam espaço à dimensão transcendente da vida, bem como, com as dificuldades de encontrar uma comunidade capaz de sustentar a sua fé e a prática religiosa.

A consistência dos fluxos migratórios e com eles a coexistência de grupos etnicamente diferentes, faz aumentar as novas religiões e faz crescer os conflitos culturais e religiosos, embora as novas religiões não sejam mais percebidas escandalosas ou traumáticas como no passado e, por isso, entram nas novas sociedades com mais facilidade.

As migrações estão desafiando a construção de uma sociedade integrada, no respeito e na defesa, não só dos direitos humanos, mas também dos direitos religiosos dos imigrantes. Isso requer não tanto a defesa de culturas e religiões contrapostas, quanto o empenho para o encontro das culturas e o diálogo inter-religioso, para favorecer, no respeito de cada um, a troca e o relacionamento na paz e na justiça.

O encontro e o enriquecimento entre culturas diferentes dão-se, não na renúncia da própria identidade, mas na busca de objetivos comuns ou de uma comum solidariedade. No passado, a cultura ocidental respondeu ao problema da diversidade com o princípio da tolerância, hoje, esse princípio não basta mais, porque a diversidade tornou-se a regra na sociedade atual. É necessário passar de um espírito de tolerância a um espírito de cooperação, partilha e solidariedade. O migrante, além de procurar um trabalho que lhe assegure um futuro para si e para sua família,

necessita também encontrar um espaço de acolhida, no qual possa organizar sua vida em perspectiva de paz e segurança e com fecundas relações sociais.

## UMA NOVA RELAÇÃO COM O ESTRANGEIRO

Em nossa sociedade, quando o "outro" é visto com indiferença, com medo, à luz da fé, que elementos podem nos ajudar a acolher o migrante como um irmão que chega de longe e filho do mesmo Pai? Uma visão de fé nos possibilita ver o migrante como uma das categorias de pessoas que mereceu uma atenção especial no meio do povo de Israel e nas pregações e ações de Jesus, prática que continuou no decorrer dos séculos.

### Israel diante dos estrangeiros

No livro do Deuteronômio, é freqüente o uso do termo *ger* para designar as pessoas miseráveis, como o órfão, a viúva, o levita, o pobre, o escravo, o assalariado e o estrangeiro. Toda a história dos patriarcas é uma migração, mas, ao mesmo tempo, vivida como uma peregrinação religiosa. Moisés, antes de entrar na terra prometida, recorda ao povo a sua condição de povo migrante numa espécie de confissão de fé (Dt 26,5-11). Essa memória é transmitida não apenas como dado histórico, mas como consciência crítica e solidária em relação a quantos se encontram vivendo como estrangeiros dentro dos confins de Israel. A solícita solidariedade para com o estrangeiro (imigrante) na tradição bíblica tem como referência fundamental essa memória das origens. O estrangeiro se torna para o israelita o memorial vivo do Deus misericordioso e justo que

escutou o seu grito de oprimido quando estava no Egito e interviu para salvá-lo (Ex 2,23-25)<sup>1</sup>.

O respeito pelo estrangeiro e a forte exigência de justiça nas relações sociais (Lv 19, 1ss) encontram forte paralelo em algumas páginas dos profetas e do Novo Testamento. O primeiro passo ressalta a atenção ao pobre e ao estrangeiro na época da colheita (v.9) e o segundo determina «amarás o teu próximo como a ti mesmo» (v.18). As motivações que fundamentam o amor pelo estrangeiro não são de ordem sociológica ou política, mas teológicas: «Eu sou lahweh vosso Deus» (Lv 19,34).

A recordação da experiência no Egito determina como normal em Israel a atitude de acolhida e proteção ao imigrante. "O estrangeiro que habita convosco será para vós como um compatriota, vós o amareis como a vós mesmos, pois fostes estrangeiros na terra do Egito" (Lv 19,33-34; Dt 10,17-19). Ao estrangeiro é reconhecida a possibilidade de enriquecer-se no país que o hospeda (Lv 25, 47) e o direito de asilo na «cidade refúgio» (Nm 35,9-15).

### Legislação a favor do estrangeiro

As leis em favor do estrangeiro encontram sua melhor expressão na lei do Deuteronômio. O espírito de amor para com o forasteiro se concretiza em dispositivos legais, medidas humanitárias que, agrupadas, pode-se afirmar que são de natureza econômica, jurídica e religiosa. Na dimensão econômica, sendo os estrangeiros (imigrantes) considerados entre as categorias de pessoas mais desfavorecidas socialmente, a lei prevê uma verdadeira rede de previdência social<sup>2</sup>. Diante dos grupos dos sem-terra, das viúvas e órfãos, dos

estrangeiros, dos levitas, a obrigação de não oprimi-los e nem ferir seus direitos, é desenvolvida em termos positivos: Eles devem tomar parte nas grandes festas culturais com suas ricas refeições (Dt 16,11.14), seu sustento é garantido pelas regras da colheita e da respigagem (Dt 24,19.21), devem ficar isentos dos penhores (Dt 24,17).

Adquire particular importância o passo para o primeiro imposto social da história do povo eleito, quando, a cada três anos, todo o dízimo devia ser destinado aos grupos que não possuíam terra, entre eles o estrangeiro, os quais recebiam uma parte do imposto tradicional destinado ao rei e ao templo (Dt 14,28-29). As primícias da terra oferecidas aos sacerdotes eram distribuídas ao levita e ao estrangeiro (Dt 26,1-11) e para o hebreu era «coisa sagrada» o que pertencia aos pobres (Dt 26,13).

No aspecto ético e jurídico, o estrangeiro era tratado como um cidadão. O motivo dessa moral e solidariedade assim próxima ao Evangelho, era devido ao fato de terem experimentado pessoalmente a condição de imigrante e a convicção de que Deus tem um cuidado especial pelas pessoas frágeis e indefesas, assim como fez com Israel quando estava no Egito. Neste aspecto, dois são os âmbitos mais relevantes: a normativa sobre o trabalho e o direito do estrangeiro ser protegido pelo juiz. A lei de Israel não fala sobre a oferta de trabalho para os estrangeiros, mas protegia o direito ao salário (Dt 24,25), tutelava o repouso semanal do trabalhador dependente (Ex 20,10; 23,12). Moisés prescreve aos juizes uma absoluta imparcialidade e equidade no julgar (Dt 1,16-17). Demonstra preocupação com a distorção do direito do estrangeiro (Dt 24,17; 24,19) e pede gestos de justiça e de respeito, garantidos ao forasteiro

como ao residente autóctone.

Na dimensão religiosa, o que surpreende é que não se fala dos estrangeiros como de uma realidade marginal, confinada nos guetos, mas de gente que habita no meio do povo de Israel. As diversas leis procuram integrar o imigrante na vida religiosa da comunidade de acolhida: podiam participar das festas (Dt 16,9-17) e até admitir o estrangeiro na celebração da Páscoa, se esse fosse circunciso (Ex 12,47-49). E nisso não surpreende que o estrangeiro peça a circuncisão, porque celebrar a Páscoa juntos não é um ato isolado do resto da existência, mas significa uma prolongada comunhão de vida.

A exigência de justiça em relação às categorias indefesas continua como um tema forte na pregação dos profetas (Jr 22,3; Is 58,2.5-7). Ezequiel, em sua visão de futuro, não certamente a descrição da realidade, prevê que no novo país destinado às tribos de Israel, o estrangeiro também terá a sua parte (Ez 47,22). Um dado relevante no aspecto teológico é que Israel deve considerar-se estrangeiro também na pátria: «A terra me pertence e vós sois para mim estrangeiros e hóspedes» (Lv 25,23). E a oração de Davi reassume a relação de Israel com o Senhor à luz dessas experiências (1Cr 29,15).

A terra é promessa, mesmo depois de já estarem inseridos nela. As leis que o hebreu transmite ao imigrante são um instrumento de comunhão, necessárias para a convivência, a paz, a tutela, o respeito recíproco e a promoção da qualidade de vida. A lei é, para todos, princípio de vida, guia ao reconhecimento de um único Senhor, o Deus dos pobres, o Deus de todas as pessoas.

### **Jesus diante dos estrangeiros**

O Novo Testamento não trata do estrangeiro de forma explícita como no

precedente, mas desenvolve o respeito pela vida humana, o amor fraterno, a defesa dos pobres e a solidariedade com os marginalizados (Mt 25). Não se encontram palavras de Jesus equivalentes aos imperativos da lei do AT: «tu não oprimirás o estrangeiro» (Ex 22,20). O fato é que Jesus não veio para substituir a lei, ou os mandamentos (Mt 5,17) e não formula imperativos novos para cumprir a lei, também em relação ao estrangeiro. O Evangelho não impõe mais leis, mas vai além da lei do AT. Revela como mudar o olhar e viver exclusivamente do Evangelho. No estrangeiro, miserável, prisioneiro, Jesus afirma que está lá, em pessoa. É Ele que sofre, que pede, que suplica e tudo o que é feito a um desses pequenos, é feito a Ele (Mt 25,31-46). E se o estrangeiro é Jesus, o apelo é que todo israelita deve abrir-se à compaixão. Então o estrangeiro não será o desconhecido, mas uma presença que sofre, um mistério que se abre.

Nos Evangelhos os estrangeiros aparecem seguidamente caracterizados por uma disposição maior em acolher o dom de Deus, razão pela qual Lucas, de modo particular, ao lado dos pobres, publicanos, pecadores, prostitutas, marginalizados, coloca os samaritanos, rejeitados por serem considerados estrangeiros. Jesus toma partido em favor deles e os torna símbolo da humanidade pronta a acolher o dom da salvação e chega a propor como paradigma do amor fraterno o testemunho do bom samaritano (Lc 10,25-37). As diferenças culturais e étnicas, nunca negadas por Jesus, são superadas no âmbito da fé.

A figura do estrangeiro, da qual Jesus ama revestir-se, tende unicamente a evidenciar a autêntica fraternidade (Mt 25,31-46), via autêntica para o mais genuíno universalismo (Mt 5,46-48). Afirma-

se uma nova visão de pátria, a terra dos viventes (Mt 5,5; 6,19) na qual todos os homens são peregrinos e forasteiros (1Pd 1,1-17).

## **A ACOLHIDA NA EXPERIÊNCIA DE UM POVO A CAMINHO**

### **A acolhida no Antigo Testamento**

A acolhida sempre teve um valor inestimável para o povo de Israel, mesmo antes de ser constituído o povo eleito. O Antigo Testamento usa um vocabulário vasto para descrever a calorosa acolhida oferecida ou negada a uma pessoa ou a um grupo. Delineia o caminho da humanidade confrontada com a alteridade, com incertezas, exclusões, mas também com gestos memoráveis que fazem intuir a possibilidade de um caminho de comunhão, que supera a soleira da indiferença, do medo e da solidão<sup>3</sup>.

A prática da hospitalidade, já conhecida e praticada na antiguidade<sup>4</sup>, conheceu o seu apogeu junto aos hebreus no período da civilização nômade e dizia respeito às pessoas de passagem, necessitadas de alimentação, água e repouso seguro. Mais tarde, quando já inseridos na terra da promessa, a acolhida hospitaleira, tanto em relação a um irmão, ou em relação a um estrangeiro residente ou somente de passagem, é muito respeitada e esta tem motivações humanas e religiosas, teológicas e históricas. Trata-se de um gesto quase sacramental, porque na atitude hospitaleira, Israel testemunha ter sido estrangeiro no Egito (Ex 23,9) e ter sido acolhido por Iahweh na terra prometida (Dt 8,10), portanto, o estrangeiro que acolhem é sinal do divino no meio deles.

A nova ordem anunciada pelos profetas, em que o escravo, o livre, o órfão, a viúva e o estrangeiro possuem a mesma sorte, é proposta sempre em nome de Iahweh, o tutor dos direitos dos humildes, dos pobres e dos oprimidos. No período do exílio, a comunidade judaica viveu ao lado de povos estrangeiros na diáspora babilônica, mas também na terra de Israel conheceu a co-habitação com estrangeiros (Lm 5,2), tanto que a fase pós-exílica registra situações contrastantes. De um lado, a acolhida ao estrangeiro supera todo o precedente (2Cr 6,32-33) e por outro lado, afirmam-se correntes plenamente hostis e com clara rejeição e separação dos mesmos (Ne 9,2; 13,3), considerando-os «um ser impuro e ímpio», e severas proibições de matrimônios de juízes com mulheres estrangeiras ou a ruptura dos já realizados (Esd 10,2-3.11).

Embora algumas resistências contra os povos estrangeiros, a Bíblia testemunha em páginas estupendas a prática da hospitalidade e revela o quanto era sacro o rito da hospitalidade no AT. O modelo exemplar, representação completa do rito antigo da hospitalidade, é Abraão, o primeiro grande emigrante da história da salvação, quando acolhe os três misteriosos personagens que lhe apareceram junto ao carvalho de Mambré (Gn 18,1-8), nos quais Deus se revela como hóspede e forasteiro; em Sodoma, Lot também acolhe dois misteriosos personagens e acontece uma dramática hospitalidade (Gn 19,1-11); Abraão busca escolher uma esposa de sua gente para seu filho Isaac e envia seu servo à cidade onde habitava seu irmão Nacor (Gn 24,10), pai de Rebeca, e encontra calorosa acolhida (Gn 24,25-26); quando Jacó chegou na casa de Labão, esse correu-lhe ao

encontro, o abraçou, o beijou e o conduziu na sua casa (Gn 29,13).

Este clima de abertura espontânea em relação ao estrangeiro, tipicamente oriental, ainda está presente no tempo de Josué e dos Juízes (Js 2,1-6; Jz 13,15). E Rute, a moabita, encontra acolhida junto a Booz (Rt 2,8-17). A viúva, na cidade fenícia de Sarepta, mesmo na miséria, acolhe com solidariedade o profeta Elias, perseguido e refugiado (1Rs 17,7-19), e inesquecível é a atenção do casal idoso no povoado de Sunan em relação a Eliseu (2Rs 4,8-10). Em Jô, o protagonista lamenta que também a gente que hospeda na sua casa se esqueceu dele (19,14) e Tobias, uma composição pós-exílica, repropõe costumes e tradições antigas (7,8-9).

### A acolhida nos Evangelhos

Os autores neotestamentários falam de «acolhida» para propor, em maneira narrativa, os acontecimentos históricos que descrevem a abertura de Deus para com o homem, do homem para com Deus e dos homens entre eles<sup>5</sup>. O NT confirma a práxis hospitaleira do mundo antigo, mas ilumina e aprofunda as suas motivações<sup>6</sup>. Os cristãos não criaram um novo conceito de hospitalidade, mas a inseriram em uma renovada visão de relacionamentos inter-humanos, em que não existem mais amigos ou inimigos, eleitos ou rejeitados, mas todos compõem a grande família dos filhos de Deus.

A acolhida é a virtude evangélica que colocou em contato muita gente com Jesus. Os Evangelhos não falam da vida privada de Jesus, do grau de acolhida que reinava na casa de Nazaré, todavia afirmam que Jesus não esperou que as multidões viessem a ele, mas ele foi ao seu encontro levando sua ajuda e sua palavra.

Jesus é o profeta itinerante (Mt 10,10), desde quando «habitou entre nós» (Jo 1,14). Ele coloca a sua tenda entre os homens, não encontrou hospedagem em Belém (Lc 2,7), viveu a experiência do exílio no Egito (Mt 2,14). Os evangelhos falam d'Ele como de um estrangeiro, que transcorreu sua vida pública itinerante, percorrendo «cidades e povoados» (Lc 13,22; Mt 9,35) e até após a Ressurreição, é hóspede de seus discípulos (Lc 24,13-35).

Antes de propor a lei da hospitalidade, viveu errante e forasteiro na sua terra (Mt 8,20), pediu um copo d'água (Jo 4,7) antes de oferecê-lo aos outros (Mt 10,42), não tinha onde reclinar a cabeça (Mt 8,20) e os evangelhos o apresentam na casa de amigos e adversários, de justos e pecadores. Em Cafarnaum, estabeleceu-se na casa de Simão (Mc 1,29-31), em Jericó aceita a hospitalidade de Zaqueu (Lc 19,5-6), a caminho de Jerusalém se hospeda na casa de Marta e Maria (Lc 10,38; Jo 12,1) e também aceita convites descômodos (Mt 9,11; Lc 7,36-48). Ele não recusa nem mesmo a ajuda que lhe é oferecida pelas diversas figuras femininas que acompanhavam o seu pequeno grupo, sustentando-o com os seus bens (Lc 8,1-3), algo incomum para a sua época.

Em sua missão, Jesus não respeitou as delimitações territoriais que a tradição lhe impunha, não acreditou na superioridade de seu povo sobre os outros e não apenas percorreu a Samaria, mas também a Decápole (Jo 4,7; Lc 9,51; Mc 5,2), as proximidades de Tiro e de Sidônia (Mt 7,24; Mc 5,1), e de toda parte as multidões acorriam a ele (Mt 4, 24-25). Os samaritanos, que haviam negado a hospitalidade a Jesus (Lc 9,53), um dia estes pediram que Ele a aceitasse (Jo 4).

Em aberta polêmica com os israelitas, Jesus faz de um samaritano o modelo de gratidão (Lc 17,18-19) e do amor ao próximo (Lc 10,30-37), sendo um estrangeiro (samaritano) que encarna a misericórdia de Deus, e um outro estrangeiro (um desconhecido) aquele que é acolhido (Lc 10,34). Acrescenta que até o inimigo deve ser acolhido com amor (Mt 5,46-48). Ele mesmo se identifica com o estrangeiro que necessita de acolhida e reconhecê-lo nesta veste é decisivo para a própria salvação: «era forasteiro e me acolhestes» (Mt 25,35).

O comportamento acolhedor de Jesus provocou escândalo entre os homens da lei: «ele acolhe os pecadores e come com eles» (Lc 15,1-2) e Jesus se defende diante deles com as parábolas da misericórdia (Lc 15): eu me comporto assim, porque Deus é assim. Sua atitude acolhedora foi constante até o último suspiro: «hoje estarás comigo no paraíso» (Lc 23,43). Mas Ele não apenas viveu e pregou a acolhida recíproca e verdadeira, mas também prepara os discípulos e os envia em missão contando com a hospitalidade. Enviou-os como missionários itinerantes (Mt 10,5-6) e necessitados de serem hospedados. E, no discurso final (Mt 25,31-46), revela que não apenas se identifica com os seus discípulos, ofendidos e perseguidos (Mt 18,1-5), mas com cada pessoa necessitada.

### **A acolhida nas comunidades cristãs primitivas**

Paulo é testemunha da acolhida recebida nas primeiras comunidades cristãs. Percorre as várias comunidades, sustentando-se com os recursos do seu trabalho, mas também com a acolhida de seus compatriotas e mais tarde dos neobatizados. Em Filipos, aceita hospitalidade na casa de

Lídia (At 16,25), a qual se tornou colaboradora na difusão do Evangelho; em Corinto, encontrou hospitalidade na casa de Áquila e Priscila (At 18,2-3); em Éfeso, permaneceu por longo tempo, sinal que gozava de boa hospitalidade.

Quando Paulo fala de acolhida hospitaleira, exalta as atitudes de hospitalidade como prova do amor cristão, porque neste se realiza o ágape (Rm 12,9) e a atenção fraterna (1Ts 4,9) e exorta: «acolhei-vos» (Rm 15,7) e sejam atentos à hospitalidade (Rm 12,10-20).

Nas Cartas Pastorais, o amor pelo estrangeiro é recomendado em particular aos responsáveis pelas comunidades cristãs, como um dever de seu ofício (1Tm 3,2; 5,10; Tt 1,8). Nas Cartas Católicas, a hospitalidade se torna um dever de todos os membros da comunidade (Hb 13,1-2; 1Pd 4,9) e o exercício da acolhida é um aspecto do ágape, amor gratuito e generoso como aquele de uma mãe. A acolhida cristã supera todas as divergências entre os irmãos, que poderiam isolá-los ou excluí-los e neste sentido, Filemon é exortado por Paulo a acolher o escravo fugitivo, não como um réu a punir, mas como um irmão amado (Fm v.16).

E muito singular é o testemunho encontrado na carta aos Hebreus (13,1-2): «Não vos esqueçais da hospitalidade, porque graças a ela alguns, sem saber, acolheram anjos». Por essa sua práxis, a Igreja primitiva se impôs diante de seus contemporâneos e a hospitalidade tornou-se o principal suporte para a dinâmica de universalismo na atividade missionária, autêntica expressão do ágape evangélico.

Nos primeiros séculos da Igreja, a hospitalidade passa a ser assumida, não mais por respeito a uma tradição, considerada um sagrado dever de

comportamento, mas por causa de Cristo. Em meados do séc. IV, com as peregrinações dos cristãos à Terra Santa e aos túmulos dos célebres mártires, a hospitalidade privada não supria todas as necessidades dos peregrinos e outros necessitados. Surgem então as casas de acolhida, hospitais e outros, expressão evidente da hospitalidade cristã.

Em sua pregação, João Crisóstomo exorta os fiéis a praticarem continuamente a hospitalidade, expressão da fraternidade dos cristãos. Seguidamente retorna ao mesmo argumento: «quando acolhes em casa um peregrino, acolhes Cristo mesmo; se o acolhemos como hóspede, Ele não nos desprezará como peregrinos e hóspedes no Reino dos céus, mas nos tornará participantes da cidade futura; se lhe fazemos uma visita quando está enfermo, logo nos libertará de nossas enfermidades».

Agostinho continuou no Ocidente a tradição de seus predecessores. Afirma que, através da hospitalidade aos mais pequenos, últimos dos irmãos, chega-se a Jesus, que é o pobre, o nu, o indigente (Mt 25,35). Receber um cristão é o mesmo que receber Jesus Cristo e dizia: aprendam, pois, a acolher os hóspedes, nos quais se manifesta Cristo, receba o hóspede do qual és companheiro de viagem, porque todos somos forasteiros e a verdadeira pátria está nos céus. Exercer a hospitalidade é preparar um tesouro nos céus.

### **CONCLUSÃO**

Os elementos bíblicos e teológicos evidenciados nos ajudam a compreender que todos os homens, de todos os povos, raças, religiões e ideologias, foram criados à imagem de Deus e chamados à comunhão com

Ele. No desígnio de Deus de formar uma só família de povos, as migrações se apresentam como um espaço privilegiado, um *kairós* na Igreja, no qual está a oportunidade de demonstrar que a comunhão universal é possível.

A acolhida, desde sempre considerada um valor sagrado, atualmente, na era da globalização, tornou-se uma necessidade que se impõe a todos e, para os cristãos, não apenas uma exigência ética, mas um imperativo evangélico. Cristo pede para ser acolhido nas «mil» faces do outro, do migrante, do estrangeiro, com todas as suas diversidades, que precisa de um espaço para colocar a sua tenda, realidade que exige de todos a passagem do medo e da indiferença, ao paradigma da diversidade.

Espiritualmente, acolher a diversidade pressupõe um desejo e uma atitude em direção ao outro, que supera preconceitos, distâncias e indiferenças. Acolher o migrante é antes uma atitude mental e espiritual que toca a interioridade da pessoa. Sem esta disposição interior, ele continuará habitando na soleira, como um estranho. O reconhecimento da diversidade é um recíproco enriquecimento, um intercâmbio dos bens morais, étnicos, culturais, religiosos, que levam a uma complementação e aperfeiçoamento mútuos. Essa acolhida é expressão de nobreza humana e revela a disposição em conceder aos vários grupos étnicos iguais oportunidades, liberdade de expressão e, sobretudo, de realizarem-se segundo as características e índoles próprias.

Para tanto, é necessário passar da lógica da sociedade multicultural, àquela da sociedade intercultural, passagem da tolerância ao respeito, que leva à perspectiva mais ampla e articulada da solidariedade e da

partilha. Constituir essas comunidades interculturais exige colocar em comum o que Brandel chamava a «gramática da civilização», ou seja, a redescoberta do ceppo antropológico comum, no qual, medos, esperanças e sonhos fazem parte da vida de todos os seres humanos.

Por isso, é necessário estar atentos para acolher a verdade contida na diferença do outro, em particular dos migrantes, que são abertura à novidade inesperada, sacramento de esperança, e as suas diferenças, um caminho privilegiado e permanente para o encontro com o totalmente Outro.

Este processo de acolhida da diversidade exige esvaziamento de si, da própria cultura e, quando esta se abre ao reconhecimento do outro como grupo cultural, certamente emerge do único verdadeiro valor, matriz de todos, a caridade. Em cada cultura, uma pessoa que vive uma espiritualidade profunda, torna-se um princípio de abertura e de comunhão universal. Sabe que nenhuma cultura é absoluta na sua manifestação concreta e histórica e, por isso, está em perene diálogo cultural.

Em última instância, a pessoa espiritual sabe que o único absoluto da cultura, ou seja, as palavras, os gestos e tudo o que compõe o tecido cultural, só poderá salvar-se se colocado a serviço do reconhecimento dos outros e da comunhão. Portanto, uma espiritualidade que acolhe as diferenças, leva a pessoa, a comunidade e toda a Igreja, à «redenção» das culturas, uma antecipação da fraternidade pentecostal, em que as diferenças são harmonizadas pelo Espírito e a caridade se faz autêntica na aceitação da outra pessoa, que é diferente.

**\* Ir. Analita Candaten é missionária scalabriniana. Fez doutorado em Teologia na**

**Pontifícia Universidade Gregoriana  
- Roma.**

## NOTAS

1 - A Bíblia não usa o termo imigrante, mas estrangeiro. No texto o uso que se faz dos dois termos é uma forma de expressar a realidade bíblica na linguagem atual.

2 - A lei em Israel não recomenda a esmola, prática tradicional do mundo antigo e moderno em favor dos pobres. O Pentateuco pede que a compaixão em relação aos pobres tome formas mais orgânicas, menos ocasionais e salve a dignidade daquele que tem necessidade.

3 - A hospitalidade (hoje) pode ser semelhante a de um hotel, que não exige algum grau de participação pessoal, mas prestação de serviços, lógica do dar e receber. A acolhida, ao contrário, se define somente quando se compõe de abertura de ânimo e se traduz em uma disponibilidade operativa.

4 - A hospitalidade representava um costume ancestral no mundo árabe, semita e grego. Ainda hoje os beduínos do deserto praticam a hospitalidade como seus ancestrais de milênios antes de Cristo. O traço que diferencia a hospitalidade na literatura bíblica das outras, é que nela o estrangeiro é o lugar no qual se revela o divino. O dado peculiar da Bíblia é Deus que se revela através do estrangeiro. Antes de ser uma categoria social, o estrangeiro é categoria teológica.

5 - O verbo «acolher» caracteriza a abertura e a disponibilidade típica das relações fraternas e mais que um contato passageiro, trata-se de uma alegre comunhão espiritual, que permite ao hóspede que chega, a partilha daquilo que é mais profundo e vital. O comer juntos é sinal de participação à mesma vida, aos mesmos bens e significa partilhar a mesma alegria de modo muito concreto.

6 - Jesus, no seu anúncio, usa imagens de acolhida para fazer entender o que significa crer n'Ele. Aprofunda radicalmente o sentido quando fala da acolhida de Deus, expressa nas parábolas do Banquete (Mc 22,1-14; Lc 14,15-24): imagens da comunhão que Deus prepara para o homem. Essa comunhão ofertada por Deus é, portanto, o fundamento bíblico da hospitalidade-acolhida.

# SEJA UM COLABORADOR

**T**ravessia está aberta à publicação de artigos de pesquisadores e estudiosos que analisam a realidade em que o migrante está envolvido, a partir dos diferentes ramos do conhecimento: social, político, cultural, econômico, antropológico, educacional, etc. A revista destina-se, fundamentalmente, a um público intermediário; quer ser uma ponte entre a produção acadêmica e a produção popular. Se for do seu interesse, envie artigos para a redação, seguindo as orientações abaixo elencadas:

- \* Você irá escrever para uma revista e não para uma banca da academia, por isso, aproveite os conteúdos de suas pesquisas, mas seja criativo(a) na forma de apresentá-los. No título, por exemplo, não resuma sua tese, desperte a curiosidade do leitor.
- \* De preferência, artigos que se enquadrem dentro dos temas previamente anunciados, conforme consta ao lado;
- \* Tamanho: aproximadamente 350 linhas, fonte Times New Roman, corpo 12;
- \* Intercalar o texto com alguns intertítulos;
- \* Clareza de linguagem e simplificação dos conceitos;
- \* Se possível, enviar algumas fotos em papel, com os respectivos créditos (posteriormente serão devolvidas); se digitalizadas, só em CD com resolução de 300 dpi.
- \* Os artigos devem ser inéditos;
- \* Fazer constar breve identificação do autor, endereços postal e eletrônico e telefone;
- \* Notas: utilizar apenas nos casos em que o texto requer alguma explicação relevante; não utilize nota no título e no nome do autor; referência bibliográfica não é nota;
- \* Referências: devem constar no interior do texto, entre parênteses, com o nome, ano e quando específicas, a página. Ex.: (Silva, 1996: p.3);
- \* Bibliografia - Ater-se à referida no texto, seguindo o padrão abaixo:
  - a) Livros: nome do autor; ano entre parênteses; título do artigo em itálico; local da publicação; nome da editora. Exemplo: FERNANDES, Florestan (1977) *A Sociologia no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
  - b) Artigos: nome do autor; ano entre parênteses; título do artigo entre aspas; nome do periódico em itálico; volume (se houver) e nº; mês(es); nº da página. Exemplo: SARTI, Cynthia Andersen (1995) "São os Migrantes Tradicionais?". *Travessia-Revista do Migrante*, nº 23, setembro-dezembro, p.11.

NB: Por tratar-se de artigos breves, pede-se utilizar os recursos acima com parcimônia.

**O autor de artigo publicado receberá dez exemplares do n.º.**

*O Conselho Editorial reserva-se o direito de submeter os artigos à sua apreciação.*

## PRÓXIMOS LANÇAMENTOS

**TRAVESSIA Nº 58**  
ACOLHIDA & HOSPITALIDADE  
Cultura e Sociedade

**TRAVESSIA**  
Nº 59

**FILHOS DA  
MIGRAÇÃO**

(Set-Dez/07)

**Prazo para envio  
de artigos**

**(30/07/07)**

**TRAVESSIA**  
Nº 60

**PERDAS &  
AUSÊNCIAS**

(Jan-Abr/08)

**Prazo para envio  
de artigos**

**(30/11/07)**

**TRAVESSIA**  
Nº 61  
**MIGRANTES  
TEMPORÁRIOS**

(Mai-Ago/08)

**Prazo para envio  
de artigos**

**(30/03/08)**

# ESPAÇO ABERTO À DIVULGAÇÃO DE LIVROS DOADOS À BIBLIOTECA DO CEM, ESPECIALIZADA EM MIGRAÇÕES



## ITALIANIDADE NO BRASIL MERIDIONAL

A construção da Identidade Étnica na Região de Santa Maria-RS

Maria Catarina Chitolina Zanini

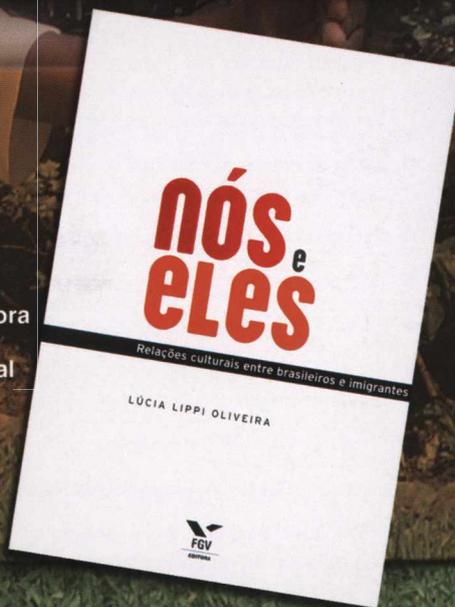
Trata da formação e reelaboração da identidade italo-brasileira e suas múltiplas formas discursivas, na região central do Rio Grande do Sul, colonizada por imigrantes oriundos do norte da Itália a partir da década de 1870. Com abordagem sobretudo antropológica, mas também interdisciplinar, sobre etnicidade e memória, a autora oferece ao leitor uma contribuição relevante acerca da imigração italiana no sul do Brasil, assunto que interessa a diferentes disciplinas no campo das ciências humanas e sociais.

## NÓS e ELES

Relações Culturais entre Brasileiros e Imigrantes

Lúcia Lippi Oliveira

Através do uso de diversos relatos de histórias de vida de imigrantes, a autora examina qual o lugar desses novos personagens nos textos de autores e pensadores brasileiros, buscando compreender como foi o contato cultural com esse "outro" e identificar a contribuição que esses homens e mulheres deram para o processo de construção de uma identidade nacional.

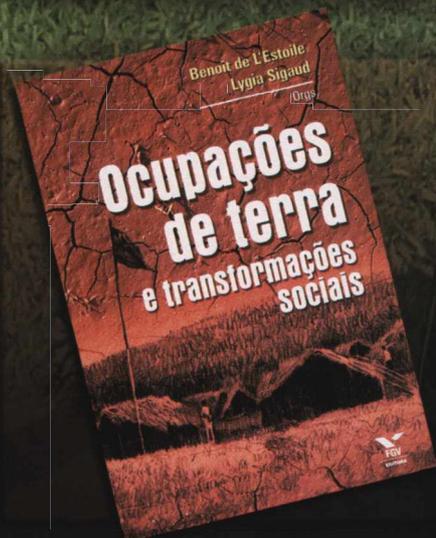


## OCUPAÇÕES DE TERRA E TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS

Benoît de L'Estoile e Lygia Sigaud (orgs.)

Uma equipe de 16 pesquisadores, composta por brasileiros, argentinos e franceses, realizou uma experiência original de etnografia coletiva na Zona da Mata de Pernambuco, buscando compreender um processo acelerado de transformações sociais em um período de turbulências na agroindústria canieira, em que usinas faliram, trabalhadores ocuparam os engenhos e terras foram desapropriadas.

Este livro é o produto dessa experiência antropológica de caráter coletivo interdisciplinar e internacional.



**TRAVESSIA**  
revista do migrante

[www.cemsp.com.br](http://www.cemsp.com.br)