

Refugiados e migrantes na fronteira da vida

JORGE TEIXEIRA DA CUNHA*

Resumo: A questão dos refugiados e migrantes pode ser vista à luz de uma ética social cristã. A esta luz, fica em evidência um contexto inaceitável no tratamento dos refugiados e migrantes, caracterizado pela tentativa de incluir o diferente pela violência. Mostra-se também um contexto imperfeito de inclusão do migrante e do refugiado pela justaposição do diferente. Aos olhos da ética social, fundada na Escritura e na sua receção pela chamada "fenomenologia da Vida", a inclusão do migrante e do refugiado acontece pelo reconhecimento da pertença de todos os seres humanos à vida que é o fundo comum da humanidade.

Palavras-chave: refugiado, migrante, ética social cristã, fenomenologia da vida, hospitalidade, fronteira.

Abstract: The issue of the refugees and migrants can be also discussed theologically, within the context of a Social Christian Ethics. In this light it is possible to identify a violent way to include refugees and migrants that is completely unacceptable. A second possibility consists in their inclusion through the means of a simple juxtaposition. A theological view, based in the biblical tradition and in the so called "phenomenology of life", proposes an inclusion of arriving populations by the recognition of a common soil of origin and destiny of all human beings.

Keywords: refugees, migrants, Christian social ethics, phenomenology of life, hospitality, border.

* Universidade Católica Portuguesa, CEFi – Centro de Estudos de Filosofia, Faculdade de Teologia – Porto, Rua Diogo Botelho, 1327, 4169-005 Porto, Portugal.

O tema dos refugiados e migrantes, na sua versão de problema recente e antigo, é um assunto fácil de fracassar. São tantas as suas variantes, as suas causas, os seus sujeitos e os seus agentes, que dificilmente se pode dizer uma palavra esclarecedora. Por isso, não queremos disputar às ciências empíricas e às ciências humanas, especialmente à sociologia e à política, o tratamento imediato deste assunto.

Para este texto, seguiremos um caminho alternativo, esse caminho que é indicado pelas palavras “o outro” e “a fronteira da Vida”. O tema do “outro” oferece-se como centro de uma ética social, no contexto da qual se podem e devem pensar os dois assuntos. Por seu lado, a fronteira da Vida é um inovador contexto para pensar um problema antigo e novo, como esperamos mostrar.

Desenvolveremos o tema tentando identificar dois horizontes inaceitáveis e um novo horizonte que defendemos teologicamente como mais apto para contextualizar a mobilidade. Ao primeiro, daremos o nome de horizonte da dominação; ao segundo, chamaremos horizonte da conjugação. Finalmente, exporemos o que vamos chamar o horizonte da confabulação, como contributo da teologia para pensar o problema premente dos refugiados e o problema mais geral da mobilidade humana.

1. A mobilidade humana na lógica da subjugação do outro

Não é fácil dizer se pertence à humanidade o sedentarismo ou o nomadismo. Historicamente, há pontos de vista para ambos os lados. Parece que nas suas origens, os seres humanos se moveram levados pela busca de melhores condições climáticas ou de melhores condições económicas para a sua sobrevivência.

Porém, tratando do tema das migrações e dos refugiados, parece que esses movimentos de população aconteceram dentro de uma lógica de dominação de povos sedentários sobre os desalojados. Isto quer dizer que as migrações e mesmo o acolhimento de refugiados acontecem num contexto de estratégia que se caracteriza pela ignorância do outro ou mesmo pelo esmagamento do outro. Houve um tempo em que reinou neste assunto uma ética e um direito que não são baseados nem no respeito nem na justiça.

Os Estados antigos, se assim se pode falar, fundavam a sua existência na legitimidade e na conveniência da invasão e da conquista de outros povos e de outros territórios. Isso foi evidente durante milénios. As razões da conquista eram económicas, a garantia da subsistência pela pilhagem de bens e pela redução de pessoas à escravatura. Eram também políticas, pois a finalidade da política antiga era a glória, e esta mostrava-se na conquista e no triunfo sobre

o outro povo. Mesmo Atenas, que colocamos na origem de uma sociedade organizada democraticamente, não escapava a este raciocínio. A economia não era viável sem a existência de escravos, resultantes da invasão e da conquista dos outros. E todos aceitavam essa economia e essa ética, mesmo Aristóteles¹.

Mais recentemente, as causas da migração são da ordem do interesse. Os países do Novo Mundo formaram-se pela conquista dos povos autóctones (que também se tinham invadido mutuamente) e pela atração de migrantes. Outras vezes, o que levou as pessoas a emigrarem foram as diferentes condições económicas entre países próximos ou distantes. Estas acontecem em contexto pacífico, levando a problemas de inculturação, muitas vezes com dramas de enraizamento lento e difícil.

Nos últimos séculos, os interesses das potências foram responsáveis pela migração, muitas vezes forçada, de populações, pela partilha de territórios com os consequentes dramas. Basta ver o que se passou no contexto do Império Comunista da Europa e da Ásia e as sequelas que essa migração forçada continua a mostrar na Ucrânia ou na Arménia, entre diversos outros países.

Recentemente, a distinção entre migrantes económicos e refugiados por outros motivos tende a esbater-se. Aos motivos económicos, juntam-se os motivos políticos e bélicos e mesmo motivos ambientais. Como quer que seja, os movimentos de refugiados têm a sua mais evidente explicação na existência de conflitos armados, especialmente violentos, como é o caso da Síria, que provocam a deslocação de populações aos milhões. Mas esta não será mesmo a única causa. Há quem veja na vaga de migrantes que demandam a Europa a partir do Médio Oriente uma forma de indução das pessoas a migrar, sendo essa indução uma forma planeada de agressão à Europa e ao seu sistema de vida. Mas este argumento ainda não está convenientemente demonstrado. De qualquer forma, a ser fundado, este modo de proceder continuaria o esquema antigo de uns viverem da destruição dos outros. Neste caso, a migração de refugiados corresponde a uma estratégia de invasão, só que agora, ao contrário do passado, no contexto de um sistema de Estados organizados e de fronteiras políticas delimitadas.

Estas movimentações de povos, sejam antigas ou modernas, sejam forçadas por fatores imediatos (violência) ou remotos (interesse económico), têm uma leitura antropológica e ético-social.

Decorrem de uma ética de violência, de subjugação do outro. Encerram uma visão da política como arte de domínio, e a pacificação como uma arte de guerra. É certo que dos factos injustificáveis decorre, alguma vez, algo de bom. Por muito hedionda que tenha sido a deslocação de africanos para o

¹ Cf. ARISTÓTELES – *Política*, I, 1253b; IDEM – *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1161b.

continente americano, todos hoje apreciamos o resultado dessa presença, numa rica cultura que dá origem a música, a ritos. Noutros casos, os migrantes levaram a riqueza e o dinamismo económico e científico, como foi o caso da expulsão dos judeus da Península Hispânica. A contrassenso, podemos dizer que a Vida segue a sua estratégia, debaixo das veleidades humanas.

Tentando fazer um balanço do estado atual no que se refere à questão dos refugiados e migrantes, não hesitamos em fazer um juízo negativo, em dois sentidos. Nem o migrante se move pela moção da Vida, nem o autóctone o recebe pela moção da Vida. Não houve, no passado, a nosso conhecimento, a produção de um pensamento capaz de integrar migrantes e movimentações de povos. Foi uma fenomenologia do mundo que orientou e orienta as migrações e o acolhimento de refugiados, por muito que haja um valor humanista e mesmo caritativo nisso.

2. Migrantes e refugiados na lógica da conjugação com o outro

Ao contrário do passado, é justo dizer que hoje existe um esforço para receber refugiados e migrantes em condições decentes. Esta nova sensibilidade ética corresponde a uma mudança de mentalidade que vai no sentido de advertir a importância da mobilidade humana na chamada era da globalização.

O tratamento dos migrantes e refugiados nos tempos mais recentes é melhor do que a lógica da subjugação. No contexto humanista dos tempos modernos, podemos identificar uma lógica que, de forma um tanto imprecisa, chamamos lógica da conjugação com o outro. Este horizonte dá forma aos movimentos humanistas e mesmo aos movimentos crentes que, é justo reconhecer, se têm esforçado por criar um contexto apto para humanizar a vida de refugiados e de migrantes. É também justo reconhecer neste âmbito o trabalho da Organização das Nações Unidas, das Igrejas cristãs, dos movimentos de integração de índole diversa.

O fundo deste esforço de tratamento do migrante e do diferente radica na razão moderna da reciprocidade, como fundamento da ética. De facto, o pensamento moderno desenvolveu uma capacidade de pensar a convivência que, no fundo, é baseado na lógica da reciprocidade: tratar o outro como gostaria de ser tratado em iguais circunstâncias. Os grandes sistemas morais, entre os quais se destaca o sistema kantiano, funcionam dentro deste horizonte e, concedamos, representam um grande avanço ético para a humanidade. O processo de integração seria idealmente uma conjugação de todos debaixo da mesma razão. Porém, este princípio de resolução do assunto não é satisfatório. Em que aspetos?

Entre os defeitos, podemos citar, primeiramente, o seu individualismo. Entendemos por individualismo a incapacidade de comunicação entre os seres humanos. O outro permanece na sua outridade, aquém do que é a comunicação construtiva. Usando uma outra linguagem, dizemos que este humanismo fica aquém da fraternidade, que é a descrição teológica da relação humana. O resultado é a deficiente integração das populações em movimento. A Europa e outros continentes têm o mérito de ter recebido um grande número de migrantes, mas a integração dessas populações tem sido pouco conseguida. Talvez aí radiquem os comportamentos agressivos e terroristas que são dolorosamente evidentes nos últimos tempos.

Outro defeito seria o seu carácter abstrato. O conhecimento do outro que este programa supõe é um conhecimento de representação, mas não de sentimento mútuo, de consentimento da humanidade comum. Neste contexto, torna-se impossível qualquer diálogo inter-religioso e qualquer encontro de culturas na base da diferença promovida e sentida como riqueza compartilhada. Por isso, parece necessário ir adiante.

3. Migrantes e refugiados na lógica da confabulação

A parte principal do nosso texto consiste na proposta de uma nova lógica que comande com mais eficiência a integração da mobilidade humana. Chamamos "confabulação" a tarefa de partilha da palavra que funda a existência de todos os seres humanos, para lá das suas diferenças culturais e religiosas, mas mantém a descrição bíblica da comum origem e do comum destino de todos.

Em ordem a delimitar este caminho, vamos recorrer a dois elementos principais: a tradição bíblica e a fenomenologia da vida, tal como a elabora o filósofo Michel Henry (1922-2002).

O acolhimento do Outro é uma tarefa nunca terminada e coloca em causa o aspeto essencial da existência humana. O outro pode ter muitas aparências. Aqui interessa-nos olhá-lo como um dos "outros" mais problemáticos dos nossos dias: o migrante e o refugiado. Podia ser também o pobre, o excluído, o desempregado, o diferente.

3.1. A tradição bíblica e cristã

A tradição bíblica tem elementos tão decisivos como esquecidos para pensar a nossa questão.

No início da ética, o Decálogo parte de uma recordação. "Eu sou Javé que te tirei do Egito, lugar de servidão. Por isso, cumprirás todas estas dez

palavras" (Ex. 20, 1 ss.; Dt. 5, 17 ss.)². Qual o sentido desta alusão à memória, no princípio da formulação de uma lei? Não basta à lei a justificação formal? Esta alusão à memória como ponto de partida da lei é extremamente sintomática. De facto, ao contrário do pensamento moderno, que se pretende sincrónico e formal, a Escritura coloca-se no contexto da memória como lugar da pertinência do mandamento. O mandamento não obriga na base da evidência da razão, mas na base de uma origem compartilhada. E, não por acaso, a origem a que se alude é a da permanência na terra estranha e na terra da servidão. Isso tem consequências na compreensão de Deus e na compreensão do ser humano, pois, ao situar-se na memória e não na evidência, Deus coloca-se do lado da vida e não do lado da razão. Isto tem um convite implícito para que o ser humano se compreenda também como quem vem do imemorial da vida, e não de uma definição que venha do uso da razão.

Por sua vez, a recordação da condição de estrangeiro na existência dá ao ser humano a ideia de uma precedência do estranho, que todos somos na Terra, sobre o autóctone e sobre o autónomo, condição inautêntica em todos os que tendemos a instalar-nos indevidamente neste mundo. E, logicamente, dá à nossa pergunta sobre o outro migrante e refugiado um diferente modo de compreensão. Em correspondência com estes dados, somos levados a pensar as raízes culturais e existenciais num sentido mais amplo do que o tempo e o espaço físico. Nenhum ser humano está vinculado, em definitivo, a uma família, a uma terra, a um tempo, a um povo, por muito que estes elementos sejam importantes na definição da identidade pessoal, social e histórica. Este elemento bíblico leva-nos, de preferência, na direção de entender que as raízes da existência afundam num solo mais remoto que ronda a dimensão transcendente do divino. Por isso, a partir de uma cultura bíblica, a sedentariedade não deve levar a ganhar direito absoluto sobre a mobilidade e a uma negação total da hospitalidade ao que chega, migrante ou refugiado.

Se olharmos com atenção, encontramos alguma alusão a este facto também no Novo Testamento, numa cena famosa nos Evangelhos. É a cena em que Jesus é interrogado por um escriba acerca do fundamento da ética: que devo fazer para ter como herança a vida eterna (a beatitude, a felicidade) (Lc 10, 25-37)? A resposta é dada por uma fórmula que resume o sentido do decálogo, como princípio da vida feliz. Mas a cena não fica por aí, pois pergunta-se, em continuação, "quem é o meu próximo (o outro diante de mim)"? Aí aparece toda a novidade do pensamento de Jesus. Ao contar a história do homem caído

² Para uma teologia moral do decálogo, cf. BARBAGLIO, G. – Decalogo. In *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*. Dir. por Leandro Rossi e Ambrogio Valsecchi. Roma: Paoline, 1981, pp. 207-216.

na estrada de Jerusalém para Jericó, Jesus inaugura uma razão que parte da identificação do outro de um modo muito original e vinculante para a teologia. A parábola mostra diversas coisas com muito interesse para o nosso propósito. Em primeiro lugar, mostra que, ao cumprir a lei de forma exterior, se falha a sintonia com o outro. De facto, o sacerdote e o levita da parábola, ao cumprirem a lei, não podem tocar o homem caído, sob pena de incorrerem em impureza legal. Por isso, seguem o seu caminho. Por sua vez, quem sintoniza com o outro caído é a terceira personagem, o samaritano, um homem sem lei, um herege, um estrangeiro. Esse é o salvador do homem caído na estrada. Para nossa estranheza, portanto, a empatia que liga os dois seres humanos aparece como estranha à lei. Reparemos que os dois seres humanos são ambos caídos: um caído devido à violência, outro caído devido à sua condição de excluído moral e social. Qual o sentido deste ensino, aparentemente "anárquico" de Jesus? A nosso ver, o que Jesus ensina não é a vagabundagem em relação à lei moral, mas o verdadeiro sentido da lei moral que aproxima e levanta ambos os homens caídos. A vida de Jesus é a inauguração de um caminho de ingresso na única "arquua" possível, o "arquê" da vida. Por este caminho, é eliminada a barreira injusta que as culturas sempre fundam entre autóctone e estrangeiro. Apenas a "humanitas", que é a vida de Deus, é princípio de aproximação entre os seres humanos, seja qual for o seu tempo, o seu espaço, a sua identidade. As falsas condições humanas que se vivem no mundo, as que separam e segregam, são convidadas a superar-se pelo encontro salvífico com a vida de Jesus repartida mediante o encontro da fé. Este é o princípio de toda a cultura autêntica. Por aqui tem de começar a aproximação dos autóctones aos que chegam, migrantes ou refugiados.

Outro elemento muito sugestivo, podemos encontrá-lo na antiga tradição patriarcal que é a "história de José" (Gn 37-50)³.

Todo o movimento da narrativa, a seu modo, uma migração forçada, começa com a hostilização do outro que coloca em causa a estabilidade da família-clã. É José, o filho jovem e adolescente original, provocante e sonhador, predileto do patriarca Jacob, que desencadeia essa hostilidade. Para resolver este conflito familiar, o jovem vai ser vítima de ostracismo. Os irmãos resolvem matar aquele que lhes parece ameaçador para a proteção que esperam do pai, garante da memória, da cultura e da estabilidade social. Por fim, seguem o conselho de não o matar, mas vendem-no como escravo aos ismaelitas e, nessa

³ Entre os estudos sobre este texto, podemos indicar os seguintes: WÉNIN, A – *A história de José (Génese 37-50)*. Lisboa: Difusora Bíblica, 2006; IDEM – *Joseph ou l'invention de la fraternité*. Bruxelles: Lessius, 2005; RIAUD, Jean – *L'Étranger dans la Bible et ses lecteurs*. Paris: Cerf, 2007.

qualidade, ele vai para a terra estranha do exílio e do refúgio. Aí, no anonimato, o excluído cresce em personalidade e em importância. Mesmo assim, o migrante sofre o desenraizamento existencial e a angústia da falta de raízes e de memória.

Sobrevém a seca, e o excluído vai readquirir o seu papel decisivo. Jacob envia os seus filhos ao Egito para comprar mantimentos, e José reconhece-os sem ser reconhecido. Em troca do pão, faz-lhes exigências e submete-os a provas. Da resolução da intriga decorre uma definitiva aquisição da personalidade pelo exilado e uma reconstituição do fundamento da família, em outro horizonte.

Que podemos concluir desta velha narrativa?

A primeira conclusão do relato consiste em verificar que o exilado e excluído de ontem se torna decisivo hoje para a continuação da família e da sociedade. Em segundo lugar, podemos verificar que nos meandros da história do excluído perpassa a invisível intervenção de Javé, que possibilita a continuação da história humana através do movimento de libertação do povo do seu cativo. Em terceiro lugar, vemos que esta narrativa tem uma alusão crística evidente. Aquele que é rejeitado pela tribo e forçado ao exílio e ao refúgio no estrangeiro torna-se central no processo de consolidação da ética social da tribo. Por fim, para o nosso propósito, podemos afirmar que, debaixo das decisões humanas controversas, a Vida vai conduzindo a sua estratégia de a si mesma se manter nas pessoas que vai salvando e nas sociedades que vai consolidando.

Há um ponto que exige que nos detenhamos nele. De acordo com a centralidade que lhe é própria, a história de Jesus é decisiva para toda a ética social cristã. Não principalmente pelo que Jesus ensinou, na sua qualidade de teórico do pensamento ético, mas por aquilo que viveu e que funda para sempre a comunidade cristã e a comunidade humana. Em que sentido isso acontece?

De acordo com as fontes cristãs, é na qualidade de ser humano excluído que Jesus viveu a sua vida messiânica. Expulso de Nazaré, expulso de Jerusalém, expulso do pretório, do Templo e da religião, banido da vida por sentença ignominiosa, Jesus vive a sua vida de páscoa, aquilo que o evangelista chama "passagem deste mundo para o Pai". Podemos perguntar qual a razão que levou a que as fontes cristãs captassem a história de Jesus por este prisma. A teologia construiu explicações engenhosas para o explicar; entre elas conta-se a teoria do resgate, posta a circular desde Anselmo de Cantuária. Neste contexto feudal, pensa-se que Deus se fez homem para que o servo pudesse pagar a dívida de Adão, o vassalo incapaz de satisfazer as obrigações para com o seu divino suserano. Logo, a morte de Jesus é a paga de um resgate – bela imagem poética, mas sem nenhum sentido real. Para o nosso propósito, podemos dizer que Jesus, sendo Ele próprio a Vida que é a vida de todos os viventes,

viveu esse drama na condição de ostracizado, de migrante, de excluído. Podia ter sido de outro modo, mas foi assim. Qual a explicação para este facto, para lá das teorias engenhosas como a metáfora do resgate de Adão? Aos olhos de outra teologia, dizemos que foi assim porque o mundo é mundo e, sendo como é, se coloca contra a Vida, quando a Vida se vive escondida no seu esconhecimento misterioso. Qual a razão pela qual o mundo, que tem a origem da vida que vive na vida que Deus lhe dá em Jesus, se volta contra a fonte que lhe dá o viver? A teologia chama "pecado" a este mistério contraditório de recusa.

Colocando-nos agora do ponto de vista da origem de uma ética social, diremos que a história de Jesus mostra o carácter inédito da sua ação moral, ação essa que está, de forma muito real, no início de toda a ação humana. Porque é nova e inédita, nem a razão humana, nem a religião comum, podiam servir a Jesus de sentido para a ação messiânica. Por isso, agem contra Jesus, o justo, o que, não obstante, não quer dizer que a religião e a razão sejam totalmente mentirosas. O que se passa é que a razão humana e a religião natural são incoativas, quer dizer, imperfeitas pois, antes de Cristo, não tinham chegado à sua verdade.

Como fundou, então, Jesus a ética social? Em palavras muito resumidas, dizemos que não foi pelo seu ensino, mas pela sua páscoa de morte, ressurreição, ascensão e parusia. A ação de Jesus, e não o seu ensino, está na origem da ética. Segundo a Escritura, a ressurreição de Jesus é também a ressurreição dos mortos (Rm 1, 3 s.), pois ele não 'apenas' ressuscitou de entre os mortos mas a sua morte é a realização e a afirmação da Vida e do seu sentido, na vida e na morte de todos. Na sua vida ressuscitada, Jesus é o novo Adão, quer dizer, o ser humano na sua verdade individual, familiar e social. É aí que a religião e a razão encontram o seu lugar e tempo definitivos que inovam o passado e estruturam o futuro.

Que concluímos disto? Que ocorre que haja exclusões e refugiados, que haja sofrimento para que haja ética social? Não é esta a conclusão certa, pois este caminho seria a consagração de um caminho dialético e do caminho sacrificial da cultura falsa. E seria do mais puro cinismo dizer que do sofrimento alheio resulta a continuação da Vida na terra. É algo diferente o que devemos dizer. De facto, o que se passa é que a vida triunfa por si mesma e não devido ao triunfo da razão. A Vida realiza-se no mundo mediante o caminho de Jesus, que é a invenção e a transformação da razão. A Vida triunfa por um caminho seu, independente do mundo, caminho esse de que os refugiados e vítimas injustas estão mais próximos do que os ganhadores e os autóctones. Não é necessário que haja, empiricamente, refugiados e sofredores, mas apenas as pessoas que submetem a sua razão a esta prova se encontram em sintonia com a fonte última da Vida.

3.2. A tradição da fenomenologia da Vida

A fenomenologia da Vida que Michel Henry desenvolveu é um pensamento que tem dado importantíssimos frutos na sua realização como teologia. Quais as principais afirmações? Elas completam o nosso percurso anterior e dão-lhe um coroamento natural.

A primeira e mais geral afirmação é uma inversão da fenomenologia que, em traços gerais, consiste em verificar que é a Vida que dá sentido ao ser e à razão e não o contrário, como ordinariamente se pensa. Esta afirmação oferece-se à teologia para se recentrar numa forma de funcionar que tem sido esquecida e que é a páscoa de Cristo, como origem e termo de toda a realidade e da própria racionalidade. De facto, não é por uma razão que a teologia conduz à vida. É partindo da vida que a teologia inaugura uma racionalidade defensável e coerente.

Em segundo lugar, está a precedência da invisibilidade da realidade sobre todas as outras formas de conhecimento baseadas na intencionalidade da consciência, e de manifestação visível. É uma consequência do ponto anterior: o invisível tem uma precedência absoluta sobre a história empírica.

A vida, porém, não é um objeto ou uma região do ser. É a fonte e a origem imanente e imemorial de todas as vidas. Ela dá a si todos os viventes, não num discurso, mas num afeto. Por isso, a Vida justifica o mundo a partir da ressurreição, que é o termo absoluto que se faz origem absoluta. A vida vive-se como "carne". Por isso, próximos estão os seres humanos a quem é dado pela Vida precedente o ser "carne", isto é, a possibilidade de receberem o toque dos seus semelhantes. Desde esse cimo se deve ler o sentido de todos os corpos, a começar pelos animais, pelas plantas, passando por todos os outros corpos cuja existência deve ser considerada em vista da carne que havia de vir e se fez corpo.

Isto tem consequências éticas evidentes. A ética social não se baseia no reconhecimento do outro ou na busca do reconhecimento de si, mas na precedência da Vida dada gratuitamente ao outro e a mim, ao mesmo tempo. A ética não é, primeiramente, um discurso partilhado pela razão de diversos agentes. É uma ação possibilitada pelo poder de agir dado, sobre o qual a razão se funda.

No seu estudo "Para uma fenomenologia da comunidade", M. Henry mostra-nos como se deve colocar a questão da ética social e, por conseguinte, da inclusão de migrantes e de refugiados. Depois de criticar as concepções da filosofia clássica e da fenomenologia como formas fúteis de tratar do fundamento da comunidade humana, ele demonstra, que independentemente da representação e da intencionalidade, "a comunidade é um *a priori*"⁴, descrevendo deste modo o ponto de partida da sociedade humana:

⁴ HENRY, M. – *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990, p. 175.

De que modo, sendo necessário dizer uma palavra sobre a experiência de outrem, cada um dos membros da comunidade se relaciona com os outros na vida, antes de se relacionar no mundo? Nesta experiência primitiva dificilmente pensável, uma vez que ela escapa a todo o pensamento, o vivente não existe por si mesmo, o mesmo acontecendo com o outro, ele é apenas uma pura prova, sem sujeito, sem horizonte, sem significação, sem objeto. O que ele experiencia é identicamente ele mesmo, o Fundo da vida, o outro na medida em que esse é também esse Fundo – experiência, por isso, nesse Fundo e não em si mesmo, enquanto a própria experiência que o outro faz do Fundo. Esta experiência é o outro que tem o Fundo em si, tal como o mim tem o Fundo em si. Mas isto, nem o mim nem o outro se o representam. É por isso, que (o Fundo) é o Mesmo no qual um e outro estão abismados. A comunidade é uma napa (lençol freático) afetiva subterrânea e cada um aí bebe a mesma água nessa fonte e nesse poço que ele mesmo é – mas sem o saber, sem se distinguir de si mesmo, nem do outro, nem do Fundo.⁵

Este é o ponto de partida de toda a comunidade e de toda a sociedade possível. É o ponto de partida para compreender o refugiado e o migrante.

Ora este pressuposto está completamente ausente do pensamento sociológico e político. Aí, porém, vigora outra dimensão que tem igualmente o seu lugar. Eis o que escreve o nosso Autor:

Quando a relação dos viventes, em lugar de se realizar 'inconscientemente', quer dizer, na imediação da vida, enquanto puro afeto, o faz pela mediação do mundo, quando os viventes se olham, se representam e se pensam cada um como um ego ou como um *alter ego*, uma nova dimensão de experiência nasce, a qual deve ser descrita segundo caracteres próprios. Mas essa nova dimensão tem de ser vista apenas como uma modificação ou uma superestrutura da relação dos viventes com a vida. É por isso que deve ser compreendida, nos seus traços decisivos, absolutamente não a partir da representação, mas a partir da vida. O olhar, por exemplo, é, em si mesmo, um afeto, de maneira que pode ser um desejo. É por isso que, em todo o caso, ele olha o que olha, procurando esforçadamente ver o que quer ver. Há sempre no ver um não ver e mesmo um não visto que o determinam completamente.⁶

Existem regras para a delimitação da essência da comunidade. Essa essência não é uma 'coisa' que subsiste no ser, mas "aquilo que advém como

⁵ *Ibidem*, p. 178.

⁶ *Ibidem*.

a inconsútil vinda a si por parte da vida e assim de cada um em si mesmo"⁷. Outra regra é que esta vinda à vida da própria vida não acontece primeiramente desde o futuro, mas somente a partir da imediação, "como um destino de pulsões e de afetos"⁸. Além disso, a comunidade não se limita apenas aos humanos, mas também a tudo o que pode experimentar o sofrimento, o que amplia consideravelmente a ideia de comunidade.

Na sua obra *Encarnação*, este assunto é abordado com muita precisão num parágrafo final: "A relação com o outro segundo o cristianismo: o corpo místico de Cristo". Eis o que o autor escreve:

Esta interioridade fenomenológica recíproca do vivente e da Vida absoluta no Verbo de Deus permite-nos compreender o que agora nos importa, a relação original que se estabelece entre todos os homens, a experiência do outro na sua possibilidade última. Se o Verbo é a condição na qual todo o Si carnal vem e pode vir a si, não ao mesmo tempo a condição de todo o Si carnal vivente distinto do meu, qual a via que há que tomar necessariamente para entrar em relação com ele, com o outro? A vida absoluta revela ser aqui, no seu Verbo, o acesso fenomenológico ao outro Si, igual ao que é o acesso ao meu próprio: a Ipseidade em que estou dado a mim e venho a mim, na qual o outro está dado a si e vem a si. Na qual posso vir a ele, na qual ele pode vir a mim. Neste sentido, por conseguinte, a Vida é o 'ser-com', como tal, a essência original da comunidade.⁹

Nunca poderíamos saber o que se passa no Outro, se não soubéssemos previamente que a vida nos deu a ambos como viventes.

Este modo de ver supera e resolve o problema da razão de todos os tempos que pensa a existência do outro desde a exterioridade e da visibilidade. Este caminho da relação não pressupõe a ocorrência de uma história partilhada, de um encontro empírico, em qualquer tempo e lugar: pelo contrário, torna-o possível desde antes do mundo, desde um *prius* absoluto que faz próximos todos os seres humanos. Não é necessário dizer que não se trata de qualquer vitalismo abstrato. Esta precedência da vida, pelo contrário, é a condição da individualidade e da identidade distinta de todos. Henry refere um passo conhecido de Mestre Eckhart para o justificar: "Deus engendra-se como mim mesmo." Esta é um dos maiores paradoxos do cristianismo:

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ IDEM – *Encarnación: Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001, p. 320.

Manter a cada um, ao mais humilde e ao mais insignificante, na individualidade irreduzivelmente singular que é a sua, na sua condição de si transcendental que resulta ser por essência este ou aquele para sempre, eis aqui o que, longe de dever ou de poder ser superado ou abolido em alguma parte, é a única condição que pode arrancar o homem do seu nada.¹⁰

Qual a relação da comunidade com o mundo? Apenas o mundo abstrato, o que expulsou a subjetividade, não pertence a esta comunidade de *pathos*. A matéria integra também a comunidade de afetos. Isso o mostram a pintura e as outras artes.

À luz do que acabámos de expor, é visível toda a imperfeição do modo como se coloca a questão do outro, sobretudo do migrante e do refugiado. A cultura comum e a ação política encaram o outro que surge nas suas fronteiras como um incómodo atrevido. Por sua vez, o refugiado e o migrante movem-se em busca de melhores condições de vida, mas partem de modo um tanto irresponsável e até chantagista. Talvez o refugiado aproveite mesmo a maré para se aproximar daquilo que lhe parece o mundo da felicidade, tentando beneficiar dele ou mesmo introduzir aí a perturbação.

4. Migrantes e refugiados: uma conclusão

Dos princípios expostos na tentativa de elaboração teológica de um modelo normativo para integração da mobilidade e de acolhimento de refugiados, decorrem algumas conclusões mais imediatas que tentamos condensar na forma que se segue.

Primeiramente, podemos estatuir um princípio de crítica a todas as razões que têm comandado o destino tanto dos autóctones como dos migrantes. Todas são, de certo modo, fúteis, pois, a nosso ver, desconhecem o dado prévio da Vida como ponto de partida de uma racionalidade defensável. A razão pode decidir tudo menos colocar-se a viver. Talvez não possa igualmente dar-se a morte. Por isso, a razão não pode evitar o facto de que todo o ser humano, pelo facto de o ser, é possuidor de uma parcela de terreno do tamanho dos seus pés. Por outro lado, os direitos da vida são garantidos pela própria vida. Nenhuma razão individual, social ou histórica pode substituir-se a ela. Só a vida se defende a si mesma. Só ela tem fundamento para procurar as condições da

¹⁰ *Ibidem*, p. 321.

sua manutenção e da sua sobrevivência. Por isso, nem os autóctones nem os migrantes têm direito de forçar a fronteira da vida de forma injusta.

É sabido que os autóctones resistem aos migrantes em nome de vários argumentos. Como avaliar estes argumentos? Querem atacar a nossa civilização. Até certo ponto, este argumento tem validade. Falando do caso da Europa e da América do Norte, pode dizer-se que a cultura e sociedade que construímos, como um banho cristão difuso, é qualitativamente mais adequada às exigências da vida do que outras. E, por isso, se os migrantes a vêm ameaçar, é legítimo defendê-la. As liberdades, os direitos humanos respeitados, o bem-estar material são conquistas muito conformes com a precedência da Vida sobre todos os viventes. É em nome desses princípios humanistas que muitos se escandalizam com a sorte dos migrantes, e se mobilizam voluntariamente pessoas e importantes somas de dinheiro (público e solidário) para socorrer quem chega. Mesmo não devendo pôr em causa o valor da civilização ocidental, não podemos dizer que ela é totalmente cristã. É mais correto dizer que ela é o melhor a que se chegou a partir de uma herança judaico-cristã, grega, latina e assim por diante. É importante, porém, evitar o relativismo de algumas correntes identificáveis no Ocidente que se atribuem as culpas pela chegada de migrantes à Europa ou aos outros lugares. É mais justo dizer que chegam devido ao fracasso dos seus Estados e da sua sociedade.

Mas o mesmo princípio comanda a crítica dos que chegam. Se chegam em nome de uma cruzada religiosa para minar os fundamentos da Europa, isso não tem qualquer sentido. Ao chegar, é justo e devido que se integrem discretamente. Se chegam extasiados com o nível de vida da Europa, se apenas se querem aproveitar dela, a sua motivação não é, de modo nenhum, aceitável. Em lugar de criticarem a Europa, justo seria que se interrogassem sobre as razões que mantêm os seus países no subdesenvolvimento e na guerra, uma vez que normalmente têm mais recursos que a própria Europa. Esta observação vem a propósito dos refugiados que recusam destinos que lhes são atribuídos à chegada, querendo apenas ser colocados nos países do centro, onde o nível de vida é mais alto.

Por conseguinte, a razão teológica, como a caracterizámos anteriormente, coloca em causa todo o pensamento sobre o outro e sobre migrantes e refugiados; e coloca em causa a própria distinção entre autóctone e estrangeiro (nómada). Isto porque a justificação moral da existência de um como do outro começa verdadeiramente no mesmo lugar: a Vida dada previamente a todos. Não é melhor a razão do residente do que a do nómada. Ambos têm de remontar à origem da Vida.

Em segundo lugar, podemos tirar algumas conclusões sobre a existência de fronteiras entre Estados. Esta ideia é fundamental na política moderna,

mas não foi sempre assim. No passado, houve fronteiras físicas – a cidade amuralhada – e fronteiras culturais e morais. Estas últimas eram de diverso género: políticas (nacional e estrangeiro), culturais (culto e bárbaro), étnicas, linguísticas, religiosas, irracionais baseadas em pensamentos tabus (doente, são, maldito, etc.). Mais tarde, a fronteira política tornou-se física, limitando-se o seu cruzamento e condicionando-se de diversos modos. Mais recentemente, a fronteira ganhou nova importância devido precisamente aos migrantes e às questões de segurança contra o terrorismo (religioso). A fronteira é mesmo necessária? Há dois modos de ver a fronteira: como limite e como barreira. O limite é o fim e princípio de um território. A barreira, pelo contrário, é a limitação injusta que impede o legítimo direito de circulação.

O que distingue o limite e a barreira? É a paz. O limite assinala o fim e o princípio do que quer circular em paz. A barreira impede o que quer circular para destruir o outro. Por isso, é necessário distinguir. Não há dúvida de que é e sempre foi necessário colocar uma barreira ao mal e ao maligno. O limite, por sua vez, tem um importante papel. O principal dos limites é a pele do ser humano. É a pele que, segundo a fenomenologia da Vida, delimita a existência do vivente. A pele não pode ser violentada, agredida; apenas pode ser tocada para transmitir e receber o “shalom” do encontro entre o “eu” e o “outro”. Toda a fronteira política tem de ser pensada segundo este princípio. A fronteira não pode ser barrada a quem vem em paz. Porém, a fronteira está erguida como um sinal e um lembrete de que toda a deslocação tem de obedecer à disciplina cultural e à paz política. A fronteira não deve ser franqueada a quem não vem por bem, nem pode ser franqueada irresponsavelmente se as condições da hospitalidade não estão reunidas.

É necessário ainda dizer que toda a fronteira tem sempre dois sentidos de circulação. Toda a fronteira é caracterizada pela reciprocidade. A fronteira não pode estar aberta num só sentido. Quem demanda pacificamente uma fronteira tem de dar, por sua vez, hospitalidade. Ora, nas movimentações de refugiados para a Europa, esta reciprocidade não acontece. Por isso, há uma injúria que torna equívoca a circulação.

Tanto quanto se pode observar a evolução das condições de vida, a fronteira será sempre mais fluida no futuro. As comunicações e os transportes tornaram global o nosso mundo. Há um incremento da mobilidade humana como nunca houve na história conhecida. Estamos talvez na iminência da colonização de outros planetas. Por isso, parece necessário pensar a fronteira como um limite (no sentido que apontámos antes), mais do que uma barreira. Isto quer dizer, na linha da fenomenologia da Vida, que a fronteira será pensada mais como sinal do limite. Isto transfere-a para o espaço ético, abandonando-a sempre mais como barreira física. Quem diz ética diz respeito. A fronteira

como limite assinala a exigência do respeito pelo outro e o dever do cuidado do outro. O único limite à circulação de bens e de pessoas é mesmo o respeito e o cuidado. Isto quer dizer que a fronteira como barreira deixa de existir? Isso seria uma ingenuidade, tendo em conta que o contrário do respeito, o mal, sempre acompanham a existência da vida. Por isso, será sempre necessário erguer a barreira contra o violento, o abusador, o intolerante. Esta observação é especialmente pertinente quando olhamos a evidência do terrorismo, essa nova forma de beligerância dos nossos dias.

Em terceiro lugar, é devida uma palavra sobre a motivação religiosa na circulação de refugiados. Não há dúvida de que este fator é relevante. Está em causa a circulação de populações muçulmanas para um contexto europeu cristão e laicizado. E, nalguns elementos, há ressonâncias de um espírito de cruzada. Isto mostra uma falsa teologia e uma falsa cultura. Se é verdade que toda a crença religiosa convicta tem um elemento de violência, esse elemento tem de ser corrigido por uma filosofia e uma teologia. Isso tem validade nos dois sentidos. Para os europeus, significa um reforço da sua robustez para confessar um cristianismo real mas não fanático. Para o islão, um progresso na distinção entre fé e razão. O islão pode ser visto como uma religião hipersecular, em sentido inverso com a teocracia antiga. Assim a veem alguns dos seus teólogos. Porém, esse laicismo extremo dá o mesmo resultado que dão todas as teocracias, sejam teológicas ou não: a hostilização do Outro, o fanatismo, a intolerância.

Na resolução da questão dos migrantes e refugiados há algumas lógicas indefensáveis. Primeiro, a lógica da dominação: nem o migrante pode triunfar sobre o autóctone, nem este sobre aquele. Essa era a lógica antiga. Inaceitável é também a lógica da conjugação, no sentido original desta palavra, como se todos tivessem de ser submetidos ao mesmo jugo, seja o jugo de uma razão, seja o de uma religião. O caminho apenas poderá ser o da confabulação. Confabular significa encontrar a fala comum, unificante de ambas as inteligências em presença. Será a lógica do reconhecimento da precedência da Vida em relação à existência dos que estavam e dos que chegam. A razão não subjuga, a razão emerge da vida imanente que se sente na existência coetânea (contemporânea) e con-espacial. Ambas são contemporaneidade com Cristo ("onde eu estiver estará o meu ser servidor...").

Bibliografia

ARISTÓTELES – *Éthique à Nicomaque*. Paris, Presses Pocket, 1992.

ARISTÓTELES – *Política*. [s. l.]: Vega, 1998.

HENRY, M. – *Encarnación: Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001.

HENRY, M. – *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990.

RIAUD, Jean – *L'Étranger dans la Bible et ses lecteurs*. Paris: Cerf, 2007.

ROSSI, Leandro; VALSECCHI, Ambrogio (Dir.) – *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*. Dir. Roma: Paoline, 1981.

WÉNIN, A. – *A história de José (Gênesis 37-50)*. Lisboa: Difusora Bíblica, 2006.

WÉNIN, A. – *Joseph ou l'invention de la fraternité*. Bruxelles: Lessius, 2005.