

Acolhida da Igreja Metodista aos imigrantes venezuelanos: uma perspectiva decolonial

Fabio Fonseca do Nascimento*
Clarissa De Franco**

Resumo

Este artigo é resultado da pesquisa de mestrado que investigou os princípios e práticas de acolhimento da Igreja Metodista aos imigrantes venezuelanos no Brasil. As imigrações venezuelanas tornaram-se pauta política, social, religiosa e midiática, o que explica o interesse e demanda por este tema nos estudos de religião. O artigo propõe uma reflexão sobre o acolhimento da Igreja Metodista aos imigrantes sob a perspectiva decolonial, abordando alguns aspectos pós-coloniais e a teologia do compromisso social wesleyano. Para atingir este objetivo, trouxemos as vozes dos principais expoentes da Igreja Metodista que trabalham com projetos sociais que acolhem a população imigratória no Brasil. Destaca-se neste artigo uma análise crítica sobre a ambivalência presente no entendimento da missão metodista como colonialista e ao mesmo tempo contracultural da lógica hegemônica. Esta análise parte do olhar sobre as práticas de acolhimento aos imigrantes venezuelanos desenvolvidas pela Igreja Metodista, apresentando considerações para aprofundar a reflexão na perspectiva decolonial.

Palavras-chave: Imigração venezuelana; Acolhida; Decolonialidade; Igreja Metodista; Teologia Wesleyana.

* Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Doutorando e Mestre em Ciências da Religião, Bacharel em Teologia e em Administração pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), com pesquisas na área de imigração, religião e direitos humanos, com estágio doutoral na Universidade Católica Portuguesa de Lisboa (UCP). E-mail: fabiofonseca19@yahoo.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0279747194025621>

** Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Doutora em Psicologia e em Ciências da Religião, com Pós-Doutorado em Ciências Humanas e Sociais, em Estudos de Gênero e Pós-Doutorado em Psicologia Clínica Junguiana em andamento. Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Psicóloga da Universidade Federal do ABC. E-mail: clarissadefranco@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1392626370419775>

Reception of the Methodist Church to Venezuelan immigrants: a decolonial perspective.

Abstract

This article is the result of a master's research that investigated the principles and practices of welcoming Venezuelan immigrants by the Methodist Church in Brazil. Venezuelan immigration has become a political, social, religious, and media issue, which explains the interest and demand for this theme in religious studies. The article proposes a reflection on the Methodist Church's welcoming of immigrants from a decolonial perspective, addressing some post-colonial aspects and Wesleyan social commitment theology. To achieve this objective, we bring the voices of the main exponents of the Methodist Church who work with social projects that welcome the immigrant population in Brazil. This article highlights a critical analysis of the ambivalence present in the understanding of the Methodist mission as both colonialist and at the same time countercultural to the hegemonic logic. This analysis is based on the observation of the welcoming practices towards Venezuelan immigrants developed by the Methodist Church, presenting considerations to deepen the reflection in the decolonial perspective.

Key-words: Venezuelan immigration; Reception; Decoloniality; Methodist Church; Wesleyan Theology.

Acogida de la Iglesia Metodista a los inmigrantes venezolanos: una perspectiva decolonial

Resumen

Este artículo es el resultado de una investigación de maestría que analizó los principios y prácticas de acogida de inmigrantes venezolanos por parte de la Iglesia Metodista en Brasil. La inmigración venezolana se ha convertido en un tema político, social, religioso y mediático, lo que explica el interés y la demanda de esta temática en los estudios religiosos. El artículo propone una reflexión sobre la acogida de inmigrantes por parte de la Iglesia Metodista desde una perspectiva decolonial, abordando algunos aspectos poscoloniales y la teología del compromiso social wesleyana. Para lograr este objetivo, se incorporan las voces de los principales exponentes de la Iglesia Metodista que trabajan con proyectos sociales de acogida a la población inmigrante en Brasil. Este artículo resalta un análisis crítico de la ambivalencia presente en la comprensión de la misión metodista como a la vez colonialista y al mismo tiempo contracultural a la lógica hegemónica. Dicho análisis se basa en la observación de las prácticas de acogida hacia inmigrantes venezolanos desarrolladas por la Iglesia Metodista, presentando consideraciones para profundizar la reflexión en la perspectiva decolonial.

Palabra clave: Inmigración venezolana; Acogida; Decolonialidad; Iglesia Metodista; Teología Wesleyana.

Introdução

O tema das imigrações internacionais tem atraído pesquisas em diversas áreas como no campo da religião, política, economia, sociologia entre

outras. Este artigo traz elementos da pesquisa que realizamos no mestrado entre os anos de 2019 a 2021 que analisou os fundamentos e práticas do acolhimento da Igreja Metodista aos imigrantes venezuelanos no Brasil. Os resultados deste estudo mostram que o cristianismo inserido na América Latina (especialmente catolicismo e protestantismo) reproduz uma memória missionária colonizadora, como resquício da cristandade católica-romana e do protestantismo de missão¹. O eurocentrismo, a saber, trouxe o legado epistemológico que nos impede de acreditar numa ontologia para além do Atlântico Norte. Os não europeus, dentro do imaginário colonial, são referidos puramente como seres humanos inferiores, “inumanos”, localdos em algum lugar distante da distinta formação social europeia.

O imaginário do mundo moderno não considera a modernidade sem a colonialidade, fato este que está intrínseco nas histórias europeias, nas quais as narrativas estão moldadas pela colonialidade do poder. Diante deste aspecto da colonialidade do poder, o “imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias” (Mignolo, 2005, p.40). A colonialidade do poder sobrepõe as subjetividades das histórias, um movimento de consolidação da consciência formada a partir do processo da colonização. Na América Latina, a consciência, em parte, é herdeira do processo colonizador de ideias que legitimaram os valores eurocêntricos como cultura, espiritualidade e outras. Tal consciência influenciou a ética e os valores latino-americanos, deixando uma marca indelével na forma e na maneira de ver e perceber o mundo.

No contexto das Américas, no circuito do Atlântico, estão particularmente, as experiências da América Latina, onde se constituiu uma geocultura a partir das articulações da modernidade/colonialidade. No tocante a esta compreensão, entre os séculos XVI e XVIII, a sociedade moderna assumiu o projeto emancipador não racional de violência, de negação do “outro”, da negação da existência das diversas culturas e a re colocação das “culturas subalternas”. Além destas considerações, sobre a perspectiva decolonial crítica à geocultura hegemônica, entende-se que a estruturação social possui variantes conflitivas com as áreas da economia, política, social, cultural e religiosa que se faz em nome de uma missão civilizadora.

¹ WIRTH, Lauri Emilio. O universalismo missionário dos cristãos e o colonialismo: uma visão a partir da história do cristianismo. In.: SUNG; Jung Mo; WIRTH, Lauri Emilio; MÍGUEZ, Nestor. *Missão e educação teológica*. São Paulo: Aste, 2011.

Consequentemente, a lógica do eurocentrismo chega ao século XIX com toda superioridade sobre outras civilizações, uma objetividade do Oriente para o Ocidente como um modelo cristão. O imaginário ocidental cristão, que percorreu o Atlântico como uma rede global pós-imperialista, relacionou o projeto da “missão civilizadora” com o conceito da modernidade/colonialidade. O idealismo europeu cristão foi insensível às outras formas de culturas, tradição e costumes, assumindo-se como “missionários da civilização em todo mundo” (Dussel, 1993, p. 22). Esta lógica é percebida, também, nos Estados Unidos, que recebe como princípio natural, o “direito absoluto” do domínio sobre a história, transformando-o em portador de um “espírito mundial” desenvolvimentista em relação a outros povos. Ao contrário do modelo tradicional das potências europeias, os Estados Unidos começaram a se consolidar a partir de um “colonialismo sem territorialidade”.

É importante notar que esse tipo de colonialismo possui elementos contemporâneos que moldam às dinâmicas socioculturais da América-Latina. De maneira ainda mais direta, a América Latina é hoje produto do colonialismo ibérico do século XVI e do neocolonialismo dos Estados Unidos, no qual se consolida uma política geocultural do poder. Esta ideia relaciona-se com a teoria da colonialidade do conhecimento, nos faz acreditar em uma lógica ficcional universalista, ofuscando as outras formas de conhecer, sentir e crer. Em suma, a colonialidade do saber faz parte da Matriz Colonial do Poder (MCP), que possui uma estrutura composta de domínios que afetam e controlam todos os aspectos de nossa vida. Isto se dá, por exemplo, na orientação e/ ou narrativa discursiva da modernidade na civilização ocidental dos séculos XIX e XX, onde o cristianismo, neste caso, o catolicismo e o protestantismo, assumiram o protagonismo da história mundial (Mignolo, 2005; Lander, 2005).

As razões desta memória histórica colonizadora/colonialista se acentuam nas relações hegemônicas, a partir da estratégia epistêmica sociopolítica da colonialidade que ainda persiste no mundo pós-moderno, e que é reproduzida nos discursos das comunidades religiosas cristãs de forma direta ou indireta. Os colonizadores da América Latina implantaram um modelo de ser humano europeu que se desenvolveu a partir da perspectiva da exploração e do domínio cultural, político e econômico, subalternizando, assim, os povos autóctones.

Assim, este artigo tem como proposição aprofundar a reflexão sobre o acolhimento da Igreja Metodista ao imigrante a partir da perspectiva

do pensamento decolonial. Somado a esta proposta, encontramos como alternativa refletir sobre a teologia do compromisso social wesleyano, das práticas e discurso da Igreja Metodista em relação aos imigrantes, na ideia de analisar a lógica colonialista desta prática. Para esta discussão, utilizamos os pensamentos do grupo pós-colonial dos estudos subalternos latino-americanos e indianos de renovação crítica às Ciências Sociais do final dos anos 1990. O artigo apresenta, em primeiro momento, uma reflexão crítica sobre o Brasil como um mito da hospitalidade que acolhe diferentes culturas. Em seguida, o texto expõe o panorama do movimento migratório dos venezuelanos para o Brasil a partir da lógica imperialista/colonialista. Posteriormente, serão apresentados alguns conceitos centrais dos teóricos “pós-coloniais” em uma relação reflexiva com os relatos de pesquisa dos principais expoentes da Igreja Metodista que trabalham com a acolhida aos imigrantes venezuelanos. Estes conceitos são apresentados nas reflexões que abordam o metodismo histórico e sua *práxis* missionária para se pensar na acolhida ao imigrante. Por fim, destacamos algumas considerações que nos ajudam a refletir sobre a missão da Igreja Metodista e a *práxis* de acolhida ao imigrante na perspectiva colonial e decolonial.

1. “Brasil, um país de fronteira aberta”: o mito da hospitalidade brasileira

O Brasil carrega o mito da hospitalidade, mundialmente conhecido por ser um lugar de fácil interação e acolhida às diferentes culturas. Normalmente, o mito da hospitalidade calorosa e receptiva ao imigrante varia de acordo com sua origem geográfica, em especial quando o imigrante é um não europeu ou norte-americano. Este imigrante não euro-norte-americano é percebido e acolhido a partir da complexa lógica de um modelo de ser humano, diferentemente de outros que não se enquadram dentro deste padrão. Além do preconceito estereotipado de origem geográfica, alguns imigrantes são impedidos de transitar em outros territórios por causa de sua religião. Embora o mundo globalizado apresente um mundo sem fronteiras físicas, onde as pessoas podem transitar livremente entre os polos, percebemos que os marcadores da diferença sociais, culturais e étnicos filtram quem pode e não pode migrar.

No Brasil, as políticas nacionais de acolhimento ainda são concebidas como uma instância conceitual do fenômeno social das desigualdades. O imigrante que chega ao Brasil encontra uma legislação judicial prematura em

relação às políticas públicas para atender as suas necessidades. As abrangentes memórias da *diferença cultural*, como resquício da colonização, tendem a fazer um recorte dos valores sociais do imigrante, não o considerando em sua integralidade. Essas diferenças, por exemplo, são concebidas como projetos culturais a partir do controle das fronteiras, que reafirmam as desigualdades sociais, através do perfil dos imigrantes que buscam refúgio e apoio em outro país. Neste caso, o imaginário social criou os imigrantes desejáveis e indesejáveis, como citado anteriormente.

Os obstáculos que os imigrantes enfrentam são o preconceito, a falta de acolhida, desconhecimento do idioma, racismo e atos xenófobos. A ideia de raça, construída a partir do mundo colonizador eurocêntrico, inseriu preceitos de cunho racial no imaginário brasileiro, principalmente relacionado ao imigrante não europeu. A partir de uma análise histórico-cultural, as ideias de cunho racial favoreceram a imigração europeia através de uma política de branqueamento (Nascimento, 2021). Isto justifica efetivamente o preconceito criado ao corpo negro, que foi estereotipado por questões políticas e culturais para naturalizar as desigualdades e a segregação étnico-racial no Brasil. É diante desta situação de vulnerabilidade que o imigrante assume o risco quando decide migrar, transitando entre os espaços físicos, político e cultural.

Nesse contexto, torna-se interessante ressaltar, com base no debate apresentado, o relato da pastora Eliad Dias dos Santos², destacado na pesquisa que realizamos. No momento da pesquisa, a pastora Eliad era coordenadora do projeto *Casa na Luz*³ da Igreja Metodista na Luz/SP, que atende imigrantes e refugiados que chegam no Brasil com destino à cidade de São Paulo. Embora o Brasil possua semelhanças pelos traços culturais com os países

² Eliad Dias, pastora da Igreja Metodista no período da pesquisa realizada (2020), estava pastoreando a Igreja Metodista na Luz, em São Paulo, e coordenando o Projeto *Casa na Luz*, que acolhe mulheres imigrantes.

³ *Casa na Luz* é um projeto que atende mulheres imigrantes, desenvolvido pela Igreja Metodista na Luz/SP que, no período da pesquisa estava sendo coordenado pela pastora Eliad Dias e acompanhado também pela Área Nacional da Igreja Metodista através da Secretaria de Vida e Missão com uma parceria da Igreja Metodista Unida (EUA). O projeto conseguiu parcerias com outras instituições, que também auxiliam no trabalho com imigrantes na Cidade de São Paulo/SP, oferecendo diferentes propostas de apoio social como: SESI (Serviço Social da Indústria), CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil), Visão Mundial e a Free Sou Food (empresa de alimentos que realiza atividades de empreendedorismo). Além destas parcerias nacionais, o projeto teve parceria com instituições internacionais da Igreja Metodista Unida, como a UMCOR (Comissão de Socorro da Igreja Metodista Unida – EUA).

latinos e africanos, as possibilidades de migrar se tornam conflituosas quanto as questões preconceituosas étnico-racial. A instrumentalização do corpo negro, latino e indígena possibilita narrativas xenofóbicas passíveis de uma política de exclusão e preconceito. Neste caso, o embate cultural, geográfico e a filiação política também são fatores performativos de representação da diferença em relação ao imigrante.

Para a pastora Eliad, e para Eizel Ladeia⁴, o olhar exótico e/ou fantasioso em relação ao Brasil, criado pelas agências de turismo e rede televisiva, potencializa o imaginário acolhedor ao imigrante. Esta ideia do imaginário brasileiro possui uma percepção colonialista alusiva à nossa cultura, a partir dos olhares externos que mesclam com as narrativas do povo brasileiro como objeto exótico. Esta percepção da imagem do Brasil relaciona-se com a dimensão ontológica epistêmica entre outros que corroboram com exotismos brasileiros, “Olha...eu penso que... eu vou chamar de boa fama, vamos dizer assim, não sei se esse é exatamente o termo de que o Brasil recebe imigrante do mundo inteiro. *Eizel Ladeia Gomes, relato de pesquisa*” (Nascimento, 2021, p. 79).

O imaginário do Brasil como um país exótico pode se relacionar com as críticas romantizadas do exotismo do orientalismo de Edward Said (2007), divulgado pela literatura, filosofia e arte, em que as produções ideológicas imagéticas lhe afirmam força e autoridade. Embora a crítica de Said (2007) seja em direção ao Oriente Médio, sobre o orientalismo, tais reflexões podem ser relacionadas a outras realidades geográficas, como desenvolvido nos estudos de Nascimento (2021). No contexto migratório, o exotismo brasileiro vem se manifestando muitas vezes com estereótipos romantizados que simplificam o drama da realidade dos imigrantes, que efetivamente sofrem com o preconceito de origem geográfica, étnica e social. Estes preconceitos quase sempre são representações de desníveis do campo das ideias. Portanto, os estudos de Said (2007) sobre Orientalismo nos ajudam a refletir de forma crítica o contexto migratório brasileiro, a partir da construção imagética exótica estereotipada projetada no exterior.

⁴ Eizel Ladeia Gomes é membro da Igreja Metodista em Itaberaba na Grande São Paulo/SP e está como tesoureira da Sede Nacional da Igreja Metodista. Como tesoureira da área nacional da Igreja, acompanhou administrativamente os projetos com mulheres imigrantes da Igreja Metodista na Luz/SP, e visitou o projeto com imigrantes venezuelanos da Igreja Metodista em Boa Vista/RR.

Essa proposição, também pode ser percebida na fala da pastora Eliad Dias, ao destacar em seu relato que:

Geralmente eles vêm acreditando que o Brasil é um país de pessoas bonitas, acolhedoras né. Tem o futebol, o carnaval né, então eles pensam que gente boa né, que gente finíssima, só que chega aqui não é bem assim né. Então a maioria, elas falam né, “somos acolhidas, somos bem acolhidas, as pessoas acolhem”, mas o que motivaram foi a questão, por exemplo, quem fala espanhol é mais fácil vir para um lugar que fala português né e também a dificuldade de ir para Europa. *Eliad Dias, relato de pesquisa*. (Nascimento, 2021, p. 79)

Pode-se acrescentar a esta compreensão estereotipada sobre o orientalismo da obra seminal de Said (2007), de forma simbólica, a qualidade camaleônica chamada de “oriental”. Tal capacidade oferece uma característica marcante na construção imagética cultural, que se revela na flexibilidade e adaptabilidade em distintos contextos sociais. Ou seja, uma característica de se adaptar aos interesses das forças econômicas, políticas e culturais. Ao nos apropriarmos desse termo, de forma metafórica para relacionar com a realidade brasileira, essa flexibilidade de qualidade camaleônica é alimentada por narrativas superficiais estereotipadas tais como: Brasil, a “terra do futebol”, “das praias paradisíacas”, “da festividade do samba”, “da mulata do corpo bonito” entre outras. Estas representações fazem parte de uma complexidade simplista que carece de uma percepção crítica da realidade.

Como podemos observar, a partir dos relatos de pesquisa, estes fatores alteram a realidade do imigrante no Brasil, principalmente quando tais perspectivas são construídas com base no exotismo brasileiro. O imigrante normalmente ocupa uma posição social periférica, por assumir uma condição de não nacional, ou em termos legislativos, um apátrida. Ao refletir sobre o seu lugar social destacamos que, apesar dos avanços no legislativo que apoiam e amparam o imigrante no processo de socialização no território brasileiro, alguns temas ainda se tornam deficientes. Para a pastora Eliad Dias Santos, a revalidação e reconhecimento de diplomas pelas instituições brasileiras ainda é um dos obstáculos institucionais aos refugiados e aos imigrantes que buscam o reconhecimento da titulação do seu diploma para inserção no mercado de trabalho.

[...] então assim é muita gente descontente com o Governo tá, então tem muito advogado, tem gente dona de empresa, tem gente com ótimas profissões né, médico, que tava descontente com o salário que estava ganhando lá e vem pro Brasil, aí acreditando chega aqui, *acha faz um curso né, começa trabalhar como médico, mas não é bem assim, tem que fazer o revalida é... não é tão fácil.* Eliad Dias dos Santos, relato de pesquisa (Nascimento, 2021, p. 80, grifo nosso)

De acordo com Nascimento (2021), o processo de imigração é um fator complexo, que não está resolvido quando se cruza a fronteira física, contudo, ela continua em todo trajeto, no novo espaço geográfico. Cabe ressaltar que, além da dificuldade na interação social e inserção no mercado de trabalho, o imigrante experimenta o preconceito geográfico de seu lugar de origem. Vale lembrar que o discurso estereotipado em relação ao imigrante foi construído enfaticamente durante a ditadura militar no Brasil. Na época, o sistema de operacionalização de política migratória teve como motivação a marginalização do imigrante, pautado na segurança nacional, visando garantir trabalhadores. O Decreto-Lei contra a estrangeirização⁵, mesmo depois de promulgada a nova Lei da Migração de 2017 (Lei nº 13.445/2017), construiu no imaginário brasileiro várias formas de discriminação e de estabelecer a diferença diante da “pseudo” hospitalidade brasileira. Ao refletir sobre a discriminação sofrida pelo imigrante, destacamos que ela “pode ser compreendida como aversão ao estrangeiro rotulando-o como diferente, dificultando a sua socialização e negando os seus direitos fundamentais” (Nascimento, 2021, p. 81).

Ao problematizar as ideias acima, podemos afirmar que o estereótipo dentro do discurso colonialista se destaca como ferramenta discriminatória para determinados grupos minoritários num contexto global. Os padrões hegemônicos de ser humano corroboram para negar a subjetividade e a heterogeneidade dos sujeitos, criando no imaginário coletivo representações simbólicas de articulação da “diferença”. Sob a ótica pós-colonial, Bhabha (2013) traz em seu debate as possíveis relações de subalternidade estereotipadas pelo estrato social dominante que persiste nas dimensões sócio históricas e culturais. Em seu modo analítico, Bhabha (2013) explora a construção ideológica da alteridade a partir do discurso do colonialismo, considerando os conceitos de “estereótipo e “discriminação”. No cerne da

⁵ Decreto-lei nº. 417, de 10 de janeiro de 1969, Decreto-lei nº 941, de 13 de outubro de 1969 e Decreto nº 66.689, de 11 de junho de 1970 dispõem a expulsão de estrangeiros, onde se considerava-os como subversivos e a ameaçadores da segurança nacional.

questão, o estereótipo é desumanizado por trazer as marcas da discriminação, ou seja, da diferença (racial/cultural/histórica).

Neste contexto de subalternidade e diferença, podemos relacionar esta criticidade com a posição do imigrante a partir de um lugar antropológico. Neste ponto, é importante ressaltar que o lugar pode ser físico ou simbólico, que são possibilidades de apropriação, ocupação e convivência. Os elementos constitutivos do mundo pós-moderno se sustentam a partir da subalternidade colonizadora por envolver adaptações sociais, culturais e econômicas. No que tange às relações sociais, o lugar pode, também, ser definido como de margem, um lugar de fronteira, marginal, onde as diferenças sobressaem dentro dos critérios “legais”. Este conceito marginal pode ser facilmente atribuído ao “imigrante” que habita um espaço intermediário, fronteiriço da cultura (Bhabha, 2013). Ao refletir a partir deste conceito do lugar como fronteira, trazemos para este debate a situação e o contexto dos imigrantes venezuelanos que chegam ao Brasil pelas fronteiras de Pacaraima/RR, assim como a posição que ele ocupa no lugar de destino.

2. Imigração venezuelana para o Brasil: um olhar a partir da lógica imperialista colonialista

De acordo com os pressupostos analisados em nossa pesquisa (Nascimento, 2021), a partir do ano de 2010, o Brasil passou a acolher imigrantes venezuelanos que chegavam pela fronteira da cidade de Pacaraima/RR. Segundo dados da Organização das Nações Unidas (ONU, cf. Simões, 2017), o processo migratório ocorreu com maior ênfase em 2016, no momento em que a Venezuela estava vivenciando uma intensa crise política, econômica e social. Os imigrantes se concentraram em Boa Vista, capital de Roraima, entre os moradores nativos da localidade. Segundo estudos de autores que analisam a história dos últimos anos da Venezuela, como Mendes (2009), este país tem apresentado turbulências econômicas e políticas internas e externas que provocaram o massivo deslocamento da população para outros países. O Brasil aparece na lista de prioridade por sua proximidade geográfica, recepção e atuação com os refugiados.

Ao adentrar no contexto sócio-político da Venezuela percebemos que, com a ascensão de Nicolás Maduro ao poder, após a morte de Hugo Chávez (2013), as políticas adotadas fragilizaram o rumo da economia e da democracia venezuelana. O governo de Nicolás Maduro desfavoreceu a democracia moderna representativa, que garante ações a favor da sociedade

e não a partir de interesses pessoais (Oliveira; Barcellos, 2020, p. 156-157). No ambiente internacional, o governo de Maduro ganhou destaque. O parecer da ONU, segundo Oliveira e Barcellos (2020, p. 162), destaca que a gestão de Nicolás Maduro se distancia da real proposta de democracia, por refletir as divergências políticas e sociais. A situação do país é de insatisfação e protestos, com “agressão aos civis, prisões inadequadas e censura, fatores até então alarmantes para ONU e que apontam falhas na democracia venezuelana” (Oliveira; Barcellos, 2020, p. 162). A partir do pronunciamento do *Escritório de direitos humanos da ONU*, a política de Maduro repudia os direitos humanos e a sua gestão foge de uma verdadeira democracia plena.

Esta situação de crise da política venezuelana e restrição dos direitos humanos contribuíram para o intenso movimento migratório. Os dados da Organização Internacional para Migração (IOM, sigla em inglês)⁶, que atua em parceria com a ONU no processo de acolhida de imigrantes, em outubro de 2019, apresentaram que cerca de 4,5 milhões de refugiados e imigrantes⁷ saíram da Venezuela. Cerca de 3,7 milhões estão em movimento em vários países da América do Sul. Segundo as informações desta organização, os imigrantes utilizam diversas rotas de saída de seu país na busca de novos destinos. Eles abandonam famílias, amigos e comunidades a fim de buscar uma nova forma de sobrevivência. Como destacado nos estudos de Simões (2017), esta população teve seus direitos violados e negligenciados por um governo imperialista. O trabalho investigativo com imigrantes venezuelanos no Brasil mostrou, a partir da realidade migratória até a metade do ano de 2017, que mais de 6 mil venezuelanos pediram refúgio em Roraima.

De acordo com o economista Raúl Prebisch (1949), os benefícios do progresso, moldados pelas forças colonialistas do capitalismo, se restringem aos países hegemônicos e desenvolvidos. Em relação às diversas adjetivações aplicadas ao *progresso capitalista* está a constituição de um progresso igualitário

⁶ A IOM contabiliza que esses números estão distribuídos entre países como a Colômbia que abriga o maior número (1,4 milhões) de migrantes, no Peru são 860.000, no Chile 371.000, no Equador 330.000 e o Brasil com 212.000. Informações disponíveis no site da Organização Internacional para Migração. INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION (IOM). Disponível em: <https://www.iom.int/> Acesso em: 10 de fevereiro de 2021.

⁷ A IOM compreende o migrante como “uma pessoa que se muda de seu local de residência habitual, seja dentro de um país ou através de uma fronteira internacional, temporária ou permanentemente, e por uma variedade de razões”. *IOM UM MIGRATION*. Disponível em: <https://www.iom.int/who-is-a-migrant>. Acesso em: 13 de mar. 2021.

global a todos os atores internacionais. Porém, essa questão está restrita, majoritariamente, à alguns países detentores do poder dentro deste cenário geopolítico⁸. Esta posição, segundo Mignolo (2005) faz parte de uma reorganização geopolítica mundial, na qual há uma intencionalidade de manter uma hierarquia civilizatória, que favorece a emergência de uma ordem “neo-colonial”, ou seja, do colonialismo.

Tal progresso igualitário não se aplica aos países da América Latina a partir da proposta de um “desenvolvimento equitativo capitalista industrial”. Embora muitos países latino-americanos, nos dois últimos séculos, tenham já experimentado a independência política, ainda são influenciados pelos países hegemônicos que exploram os recursos naturais e estabelecem acordos em benefício próprio. Neste panorama geopolítico, os países latino-americanos ainda repercutem a ideia do imaginário do sistema-mundo moderno colonial, onde ressurge a dimensão de um colonialismo que subalterniza outras formas de conhecimento, não valorizando as diversidades locais.

Embora a modernidade⁹, na perspectiva hegemônica, ofereça ao mundo uma interação econômica, social, política e financeira a partir da experiência

⁸ Essa crítica ao capitalismo pode ser aplicada ao imaginário da globalização como progresso igualitário do mundo sem fronteiras. Milton Santos (2001) se refere às consequências sociais e capitalistas, alinhados ao caráter destrutivo da globalização, que se perpetuou como fábula, perversidade e como possibilidade. Estes fundamentos estão baseados na produção ideológica performativa da monetização da vida social e pessoal fundado na economia capitalista, um mercado avassalador capaz de produzir diferenças e não igualdade. A máquina ideológica do mundo globalizado se autoalimenta, produzindo continuidade ao sistema universal colonialista, capitalista e hegemônico. Entende-se também que, embora o paradigma da modernidade aponte para a racionalidade civilizatória, este paradigma esconde dentro de um processo irracional de violência como práticas/atos necessários para o desenvolvimento, um projeto emancipador que reconhece as suas inocentes vítimas (Dussel, 2005).

⁹ Adotamos como “modernidade” o conceito que se aproxima do pensamento hegemônico eurocêntrico alheio às culturas não europeias e latinas. O uso do termo, a princípio, se traduz como uma simetria quanto aos movimentos intra-europeus, que associa a modernidade à razão como um processo crítico a humanidade. Na qual a Europa passa a fazer parte das operações que abrem possibilidades de interação para outras culturas e mundos através da universalidade abstrata com a mundialidade concreta eurocêntrica. Porém, a partir dos estudos de Enrique Dussel (2005, p. 26), a “modernidade” passa por um mundo moderno com a expansão portuguesa e da América hispânica (século XV), com a constituição dos Estados, dos sistemas culturais, militar, econômico e filosóficos. A interpretação de Dussel (2005), a partir da decolonialidade considera a “modernidade a partir do século XV com a conquista do Atlântico, um evento inaugurando por Portugal e Espanha como caráter ‘civilizatório’ da ‘modernidade’”.

em rede, os maiores beneficiados ainda neste universo globalizado são os europeus e os norte-americanos. Essa composição é estabelecida pela lógica colonialista, no qual os países dominantes continuam subalternizando os países da América Latina e da África. De acordo com os estudos de Quijano (1992), este pensamento dominante colonial está ainda presente nestes países, mesmo depois do processo de independência, interagindo na subjetividade coletiva destes povos. A crítica ao paradigma da subalternidade, a partir da modernidade estabelecida por Quijano (1992), Mignolo (2005), Dussel (2005) e entre outros, discorrem sobre os países que instrumentalizam o poder sobre outras sociedades e culturas, a partir de seus interesses econômicos e políticos. Dentro desta ordem geopolítica, persiste a herança de um terceiro-mundismo de desigualdade e injustiça social, um sistema-mundo moderno-colonial.

Esta ideia de modernidade/colonialidade, desenvolvida por Quijano, destaca que as categorias fundamentais como raça, classe e gênero, dentro da perspectiva do sistema-mundo moderno, estão entrelaçadas e enraizadas na experiência colonial. Assim, o processo das migrações contemporâneas pode ser analisado a partir das complexas teias das relações da colonialidade do poder-ser-saber¹⁰, em que as antigas hierarquias coloniais continuam a moldar as oportunidades, privilégios e desigualdades em escala global. A exploração econômica dos países subdesenvolvidos, como os países da América Latina, frequentemente leva à migração forçada, enquanto as nações economicamente mais poderosas continuam a se beneficiar das desigualdades globais. No caso das migrações venezuelanas, estas sofreram influência de uma política hegemônica externa entrelaçada com os acordos políticos e econômicos internos que levaram à saída da população deste país em busca de melhores condições de vida.

Em suma, a análise da teoria de Aníbal Quijano (1992; 2005) sobre modernidade/colonialidade e as questões contemporâneas imigratória, revela a persistência de estruturas de poder que têm raízes profundas com

¹⁰ A *colonialidade do poder* está ligada às relações de domínio na sociedade que se desenvolvem a partir das estruturas de controle e hegemonia, ou seja, a lógica imperialista que surgiu no período colonial que anula e se sobrepõe as demais culturas até os dias atuais; *colonialidade do ser* envolve as questões ontológicas dominantes e a legitimidade da alteridade. Ou seja, aquela que os efeitos da colonialidade são prejudiciais para a identidade do sujeito e da coletividade, tornando a identidade coletiva homogênea; já *colonialidade do saber* relaciona-se com o processo epistemológico hegemônico europeu e norte-americano que sobrepõe sobre os demais saberes políticos, econômicos e cultural (Mignolo, 2005; Lander, 2005; Quijano, 2005).

a colonialidade na América Latina. Com o controle dos recursos naturais e culturais da América Latina, formou-se uma classe dominante a partir de uma elevada concentração de riquezas. Os euro-norte-americanos continuam a ser os principais beneficiários desta estrutura social, onde a América Latina e a África fazem parte da grande maioria dos explorados e discriminados. É importante pontuar que esta dominação direta, política, social e cultural possui interesses entre os grupos dominantes que articulam o poder/imposição, a partir de códigos “raciais”, “étnicos”, “antropológicos”, “geográficos” e “econômicos” sobre os grupos étnicos ou nações que foram categorizadas como colonizadas.

Entender a imigração venezuelana como parte integrante desse legado permite uma abordagem mais holística e crítica, que se destaca, também, na necessidade de compreender como as instituições cristãs desenvolvem a acolhida a estes imigrantes. Neste contexto, tais instituições, como algumas Igrejas Metodistas no Brasil, têm assumido, nos últimos anos, o compromisso social missionário de acolher, proporcionar dignidade e inserção social ao imigrante recém-chegado no novo país.

Contudo, tais práticas missionárias ainda refletem e reproduzem de forma direta ou indireta o processo colonizador/neocolonizador que moldou as sociedades modernas. No caso do acolhimento aos imigrantes venezuelanos, pergunta-se: como romper com estruturas concretas de proselitismos, desde os tempos coloniais até os nossos dias? Embora apresente aparentemente as peculiaridades da *Missio Dei* (Missão de Deus) para com os vulneráveis de nossa sociedade.

3. Os reflexos do metodismo histórico para se pensar na acolhida ao imigrante

A missiologia metodista no Brasil (século XIX) inicia-se em um período histórico no qual o mundo transitava por transformações ideológicas, sociais e políticas. O movimento missionário brasileiro teve a “Era Metodista” como um reavivamento norte-americano expansionista. Este trabalho era fortalecido pelo ideal imaginário heroico de “povo escolhido por Deus” ou da doutrina anglo-saxã, que levaria outras nações à cultura protestante. De acordo com os estudos de Lopes (2003), esta doutrina extraiu do arminianismo a missão wesleyana, com a tríade missionária metodista: responsabilidade social, pregação e educação.

O metodismo brasileiro incorporou a tríade estadunidense a partir da herança inglesa e norte-americana, que foi introduzida no universo latino

através dos missionários norte-americanos. Os elementos da tríade missionária são indissociáveis, sendo eles fundamentais para as atividades missionárias. No Brasil, os missionários estadunidenses deram continuidade ao projeto missionário inglês e norte-americano, por meio de uma “fé viva” e “obras de justiça”. A abordagem metodista em terras brasileiras estava pautada na tríade missionária, com o foco na responsabilidade social. Estas práticas, por sua vez, se posicionavam a favor dos pobres, com práticas de solidariedade, inspiradas na *práxis* wesleyana (Lopes, 2003).

As missões protestantes que alcançaram as terras brasileiras nas primeiras décadas do século XIX, deixaram um legado que reverberou em ações missionárias. Apesar do olhar social e solidário que estas ações missionárias desenvolveram, tais práticas estavam associadas à ideia de evangelização e imposição de uma cultura protestante estadunidense. Este ideal missionário se entrelaça com a perspectiva da epistemologia da colonialidade e com o pensamento hegemônico que ainda tem sustentado a continuidade da subalternidade de outras culturas.

A partir deste entendimento, podemos perceber que a mentalidade do dominador e dominado está intrínseca nas dinâmicas sócio-política e religiosa, que dialoga constantemente com a estrutura preexistente da colonialidade. Ao refletir sobre esta colonialidade, consideramos que as ações missionárias do protestantismo de missão estabeleceram valores e padronizações sociais de domínio fundidas no cerne da sociedade (Nascimento, 2021). Nesta hegemonia, a construção ontológica do sujeito moderno foi estabelecida a partir da cosmovisão e do poder geopolítico a nível institucional. Os países dominantes submergiram a cultura da América Latina dentro dos ideais de colonialidade no processo civilizatório da cristandade e do protestantismo.

A fundamentação ontológica, a partir dos Estados hegemônicos, tem sido considerada “centro”, como ponto de partida e de chegada na dimensão social, política e religiosa. Este pensamento “central” ainda paira sobre os continentes subdesenvolvidos. Dentro desta perspectiva, o “imaginário cristão” europeu fundamentou-se como pensamento central hegemônico que sucumbiu outras culturas e formas religiosas para legitimar também o poder estatal (Igreja e Estado). No cerne da questão, consideramos, a partir dos estudos de Wirth (2008), que o protestantismo de missão na América

Latina, especificamente no Brasil, buscou de forma ontológica a preservação da “pureza da raça” e da identidade cultural colonizadora¹¹.

Estas ações, assim como as práticas missionárias, são reflexos históricos da cristandade, quando a religião se funde ao império e passa a considerar o diferente como ameaça, tanto para a Igreja quanto para o Estado. Ao considerar o lapso temporal entre a era cristã (séc. 1 d.C.) e a conquista da América Latina, podemos compreender que o domínio do império perdurou nas ações proselitistas da cristandade¹². Assim, consideramos que os efeitos da colonialidade estão intrínsecos na forma de se pensar a religião e interfere nas epistemes das desigualdades e injustiças sociais.

No que tange à história do metodismo, as tensões em relação à ideia colonizadora do Império que busca controlar/dominar o mundo e transformá-lo à sua própria imagem, sempre existiram (Rieger, 2012). O próprio precursor do movimento metodista, John Wesley, “falava da religião caminhando do topo para baixo, ele tratava sobre a religião em sua relação com o poder” (Rieger, 2012, p.68). Ou seja, a religião que “caminha do topo para baixo” é um problema, pois acaba moldando um único tipo de religião, desenvolvendo uma missão colonizadora e imperialista. Nesta dinâmica de poder, “as pessoas que estão no meio e até mesmo em baixo que olham para cima em busca de soluções, tornam-se parte desta lógica” (Rieger, 2012, p.68). Dentro da perspectiva wesleyana, a religião deve caminhar a partir das bases, das pessoas em situação de vulnerabilidade social, como foi o movimento do metodismo no Século XVIII.

¹¹ O protestantismo dos Estados Unidos da América do Norte, que chegou ao Brasil, criou alternativas culturais a fim de converter a população brasileira à sua fé, ou seja, ao cristianismo protestante. Neste momento do protestantismo de missão, os missionários estadunidenses pairavam sobre o proselitismo religioso e a evangelização. Para alguns historiadores, o protestantismo foi uma reinvenção hegemônica do catolicismo em suas questões teológicas e colonizadoras, que ainda se fazem expressas no cotidiano da sociedade. O protestantismo norte-americano teve como campo missionário o combate ao paganismo do catolicismo, através do proselitismo que buscava resgatar as almas perdidas para Cristo (Alves, 1981).

¹² Nesta análise, consideramos que a Igreja, com o tempo, se colocou como suprema sobre a cultura e sobre outras religiões. Esta ideia é encontrada nos relatos das missões cristãs na América Latina como, por exemplo, as missões espanholas que oprimiam os índios da ilha caribenha, os advertindo à excomunhão da igreja (Wirth, 2011). A partir das epistemologias pós-coloniais podemos analisar, nesta concepção, quais seriam as práticas ideais de acolhida ao imigrante. É importante ressaltar a diversidade religiosa e cultural como itens que desafiam a proximidade social. Neste item, foi considerado como alguns entrevistados compreendem esta prática solidária da acolhida.

De fato, desde o princípio, o movimento metodista atuou nas classes mais baixas da sociedade como a “religião para os pobres” e não “dos pobres”¹³. O metodismo buscou a igualdade entre as classes sociais, clérigos e leigos, jovens e velhos, ricos e pobres. Porém, este movimento também vivenciou e vivencia a ambivalência dos ideários da religião atuando tanto na direção colonizadora/imperialista, quanto na direção de um movimento contracultural (agindo contra uma cultura hegemônica imperialista). Tais práticas do metodismo histórico podem nos ajudar a refletir à nossa maneira de pensar e agir no processo de acolhida ao imigrante.

A partir desta lógica ambivalente, os relatos das pastoras Eliad Dias e Joana Darc¹⁴ se relacionam com as teorias da colonialidade ao considerarem o desdobramento da cristandade como um exemplo negativo nas ações missionárias. A pastora Joana Darc destaca que o Plano para Vida e Missão da Igreja Metodista (PVMÍ)¹⁵ tem como ênfase “[...] a prioridade da vida, a luta contra morte”. Apesar desse destaque, a pastora Joana ressalta em seu relato que existem fragilidades, por não existir uma orientação prática de como interpretar e atuar a partir do documento. A saber, a Igreja Metodista

¹³ Na época de Wesley, o desenvolvimento econômico e o imperialismo inglês não harmonizavam em nada com a massa de pobres nas ruas da Inglaterra. A sociedade inglesa experimentava a extrema pobreza, precariedade na saúde, péssimas condições de higiene, moradia insalubre que intensificavam as dificuldades de sobrevivência. O subdesenvolvimento crônico da pobreza física era um dos fatores que fortalecia o aumento da grande concentração de famílias peregrinando pelas ruas de Londres. De acordo com Lopes (2003), na sociedade inglesa, no período que o movimento metodista surgiu em um período que as condições de trabalho oferecidas pelas grandes indústrias eram precárias, as crianças e mulheres trabalhavam mais de 16 horas diárias com salários ínfimos. Neste período, os meios de produção fortaleciam o enriquecimento ilícito das minorias latifundiária (comerciantes e industriais). O surgimento das indústrias e de novas tecnologias fortaleceu as relações de poder estabelecidas entre diferentes grupos sociais, na grande maioria os de defesa de direitos educacionais e trabalhistas, contra o alcoolismo, a violência doméstica e a escravidão

¹⁴ A pastora Joana Darc, no período da pesquisa realizada (2020), estava no cargo de Secretária para Vida e Missão da Igreja Metodista. A Secretaria Nacional para a Vida e Missão da Igreja Metodista corresponde a um cargo da Associação da Igreja subordinado à COGEAM (Coordenação Geral de Ação Missionária) (Cânones da Igreja Metodista 2012, p. 171).

¹⁵ O *Plano de Vida e Missão* se tornou um “documento normatizador da missão da Igreja Metodista do Brasil que se organizou sob o movimento conciliar do XIII Concílio Geral de 1982, em Belo Horizonte – MG” (Ribeiro, 2005). A responsabilidade social passou a ser ênfase no projeto missionário e na prática evangelizadora. A dimensão assumida pelo *Plano de Vida e Missão* garantiu a prioridade da participação da Igreja na tarefa com os pobres e com a transformação social.

pauta suas ações missionárias no PVMI, que pondera as demandas sociais, os direitos humanos e a democracia com a herança wesleyana do século XVIII. Estas questões podem ser observadas abaixo, conforme o relato de pesquisa.

[...] O que nós temos de documento é o *Plano para Vida e Missão* da Igreja. Ele é amplo, ele tem as questões bíblicas, teológicas né e a questão operacional né, de atuação, a partir desse documento que a gente tem aí a gente pode desenvolver vários projetos, mas não existe uma observação faça assim ou faça assado, parte do princípio que todos e todas são imagem e semelhança de Deus, todas as culturas devem ser respeitadas. Há falhas há, mas todas as culturas devem ser respeitadas, você estava falando de imigrantes, mas nós temos aqui a população indígena no Brasil e o nosso trabalho com a população indígena é respeitar a cultura deles, *a gente não impõe a nossa religião, a nossa fé cristã, a gente põe os valores do Reino de Deus, a prioridade da vida, a luta contra a morte*, então está baseado no documento da igreja metodista chamado *Plano para Vida e Missão*. Joana Darc Meireles, *relato de pesquisa*. (Nascimento, 2021, p. 93, grifo nosso).

No relato da pastora Joana Darc, percebemos a ênfase na missão do metodismo como uma religião que busca, em suas ações, a sobriedade missionária, onde estão pautadas uma dialética decolonial como princípio institucional. Para Souza (2005), O PVMI busca normatizar e orientar a ação missionária, enfatizando a tradição **metodista**, o cristianismo bíblico e as doutrinas metodista, conforme destacado no artigo 4º da *constituição da Igreja Metodista* (Cânones da Igreja Metodista, 2002, p.22-23). O pressuposto deste documento cultiva os principais pontos de referência da missão da Igreja, enfatizando os elementos da tradição wesleyana.

No relato de pesquisa da pastora Eliad Dias, ela destaca o PVMI e enfatiza que a missão *“não é tornar proselitismo, de que todos vão virar membros da igreja metodista”*.

... a gente tinha é... aquele livrinho da capa da azul, esqueci o nome...tinha a pastoral né, as pastorais, os documentos antigos, porque os novos Deus me livre e guarde, dispense que aliás não quero nem saber, nem leio, não perco o meu tempo, meu tempo é sagrado, minha mente sã e não posso estragar, então assim é... ah! Lembrei “Vida e Missão” é um documento da igreja que é nossa base que é de estar em vida e missão, o que é o evangelizar né? não é tornar proselitismo, de que todos vão virar membros da igreja metodista, não. É tornar essa pessoa capaz de si, se ela quiser ser metodista valeu, se ela quiser ser umbandista, valeu né, porque ela encontrou o lugar dela no mundo, ela tá feliz, ela tá plena, ela tem dignidade na vida dela né, então porque é pra isso que

Jesus veio né, pra que as pessoas tivessem vida em abundância, não fiz pra todo mundo ser protestante, luterano, metodista, batista... não né. Eliad Dias, relato de pesquisa (Nascimento, 2021, p. 93, grifo nosso).

Assim, conforme a afirmação da pastora, percebemos que existem tensões doutrinárias em relação ao projeto missionário do metodismo atual. A partir de uma leitura contrapontual, podemos analisar, de forma sobreposta, que, segundo a percepção da pastora Eliad Dias, o ideário da religião caminha para uma outra dimensão doutrinária. Como resultado desta análise, consideramos o surgimento de um novo discurso do poder do topo para base, uma posição ambivalente que contrapõe a percepção decolonial do PVMI e dos ideais wesleyanos. Portanto, neste contexto, compreendemos que, assim como nos tempos de Wesley, atualmente a Igreja Metodista no Brasil vivencia a ambivalência dos ideários da religião. Talvez, a ambivalência esteja representada na forma mais sutil e pragmática de impor o poder de cima para baixo, através dos novos documentos que direcionam as ações pastorais.

A partir de uma análise histórica do metodismo e das relações de poder, percebemos tensões e contradições, uma vez que a igreja esteve envolvida com os ideais colonizadores e tem buscado o desenvolvimento social através da justiça social e da decolonialidade como caminho alternativo para resistir/ desconstruir os padrões impostos aos povos subjugados. Desta forma, consideramos que o metodismo se caracterizou em uma performatividade homógrafa, com significantes diferentes, sejam eles tanto no passado como nos dias atuais. E, ao que toca à epistemologia decolonial e a sua cosmologia, ela busca romper com os paradigmas da religião, da política e do ocidentalismo eurocentrado que sobrepõe outras subjetividades.

Para aprofundar esta reflexão destacamos o argumento de Mignolo (2008) quando o autor apresenta a ideia de que para um pensamento descolonial/decolonial faz-se necessário uma análise interpretativa dos fatores epistêmicos, que possibilite *aprender a desaprender* aquilo que foi institucionalizado como fundamento histórico geopolítico. Isto é, o lugar onde os subalternos buscam uma emancipação ideológica a partir do modo de ser e entender o mundo. Tal pensamento resiste aos projetos globais que buscam universalizar outras formas de ser no mundo.

Neste caso, o conceito de “pensamento liminar” de Walter Mignolo (2003), surge como sinal de resistência, em que os sujeitos subalternos refletem estes espaços de incongruências de forma incomum, utilizando

tanto o pensamento hegemônico, como o conhecimento de seu povo. Estes são os sujeitos com “pensamento liminar” que se caracterizam em condição de fronteira, sobre o qual, o seu lugar e a sua identidade são objetos questionáveis, acarretando, assim, uma série de situações conflitantes.

Apesar de ser um pensamento pontual sobre as incongruências do Metodismo, apresentado no relato da pastora Eliad, podemos relacionar sua fala com o pensamento liminar de Mignolo (2003), que possibilita perceber e questionar os supostos “sistemas perfeitos e inquestionáveis”. Visto que, estando neste lugar fronteiriço, pode-se questionar as desigualdades criadas e potencializadas no processo histórico tanto social, religioso, político e econômico. Podemos chamar este ato, como o que Mignolo considera como *desobediência epistêmica*, que é a opção descolonial/ decolonial que rompe a hegemonia do pensamento hegemônico ocidental/ colonial que domina o campo do saber (MIGNOLO, 2008). Essa desobediência, não se restringe ao campo teórico, mas abrange uma prática que desafia e desconstrói o monopólio do mundo ocidental/do saber europeu, abrindo espaços de reflexão/ compreensão dos saberes marginalizados como sujeitos legítimos de compreensão e produção do saber. Este olhar da desobediência epistêmica apresentado por Mignolo, nos remete ao processo de colonização dentro do mundo globalizado, que rompe com as formas de compreender as dinâmicas locais, ampliando os olhares para processo colonial/ colonizador que mundo experimentou e experimenta.

Ao refletir a colonização como um evento histórico, ela ainda persiste dentro das dinâmicas de um mundo globalizado. A ideia da constituição de si por meio da interação com o outro, através da diversidade cultural, evidencia a necessidade de um reconhecimento de uma geopolítica no cenário internacional. Em 2014, a Venezuela começou a viver o ápice de sua crise sociopolítica, que comoveu o mundo, mas alguns países fecharam a porta para os migrantes venezuelanos. Por outro lado, o Brasil manteve as fronteiras abertas aos migrantes venezuelanos, que utilizaram o acesso terrestre por Pacaraima/RR para chegar ao país.

Um reflexo dessa perspectiva decolonial no campo do projeto missionário da Igreja Metodista é o Plano de Vida e Missão (PVMÍ), que foi pensado para direcionar as ações missionárias da Igreja Metodista como possibilidade de reflexões significativas a partir da missão da Igreja. O projeto missionário contido no PVMÍ direciona a Igreja a partir de três pontos: primeiro, que a missão não se restringisse à prática de evangelismo; segundo,

que não reproduzisse a lógica mercadológica do mundo; e, por último, que a ação social da Igreja promovesse justiça social e a dignidade humana (Ribeiro, 2015). Tornar-se metodista é fundamentalmente empreender no engajamento social, em regras gerais, é se responsabilizar contra os males do mundo (Campbell, 2013). Esta direção missionária resgata o *ethos* social do metodismo, da herança wesleyana que é o envolvimento com o compromisso social.

Como observado por Ribeiro (2015) na obra “*Teologia wesleyana em foco: é possível recriar o metodismo?*”, as questões teológicas e pastorais nos últimos anos vem apresentando significativos retrocessos em seu projeto missionário. “A Igreja Metodista no Brasil tem enfrentado, desde a última década do século vinte, forte crise doutrinária. Tal constatação pode ser encontrada de forma explícita em documentos e relatórios de análise formais e informais de setores e seguimentos da Igreja” (Ribeiro, 2015, p. 58). Dentre as transformações, destacamos que a concepção missionária da Igreja tem sido o setor que mais vem enfrentando crises, a qual afeta significativamente o enfoque da sua dimensão eclesiológica.

Frente a esta questão, Nascimento (2021) acrescenta que existe uma tensão institucional e religiosa no entendimento do que é missão da Igreja. De um lado, a ênfase está no crescimento institucional, e, de outro, uma eclesiologia que vê no grito dos pobres e marginalizados, a religião social e a caridade como vida e missão da Igreja. De acordo com os relatos de pesquisa, existe uma tensão entre as lideranças religiosas em relação à concepção missionária. No relato do pastor Luiz Augusto¹⁶ e da pastora Eliad Dias, podemos perceber que o foco da Igreja em relação à ação social, como marca do metodismo, foi direcionada para outra dimensão eclesiológica. Nesta dimensão, a perspectiva wesleyana não se enquadra neste modelo que visa apenas o crescimento institucional.

Eu acho que tem espaço de missão e ação social na igreja, ele continua vivo, ele continua tendo seu espaço, ele continua fazendo a diferença. *Eu só acredito o seguinte que a igreja, ela se perdeu na proposta maior né*, volto a dizer eu não tenho nada contra isso, a igreja precisa ter isso, eu já tive com os grandes papas do discipulado da igreja, não vou citar nomes né e já tive com esses aí com trinta mil membros, tem tantas mil células e eu disse assim monta uma equipe, vai fazer encontro com Deus com os venezuelanos lá porque pelo

¹⁶ Luiz Augusto Cardias é pastor da Igreja Metodista em Boa Vista/RR, e atua junto com sua esposa Marcia M.S Cardias, missionária designada pela Igreja Metodista no projeto de acolhida a imigrantes venezuelanos em Boa Vista/RR.

menos eles vão ter três, quatro dias de comida boa e vão ser ministrados e ninguém respondeu, nenhum disse nada né. *Luiç Augusto Cardias, relato de pesquisa* (Nascimento, 2021, p. 90, grifo nosso).

[...] o Bispo dá apoio lógico, se eu precisar de alguma coisa e tal, até no dia que ele veio aqui no ano retrasado, as mulheres vieram e ele abençoou uma criança que tinha acabado de nascer foi muito bonito o culto né, mas assim, não, não tem uma preocupação, um acompanhamento da COREAM¹⁷, acompanhamento da ação social da igreja com o projeto, não tem. *Eliad Dias, relato de pesquisa* (Nascimento, 2021, p. 93, grifo nosso).

Diante dos relatos acima, podemos compreender que aconteceu uma mudança de concepção do *ethos* metodista e de sua missão ao longo dos anos. Como destacado acima, nas falas dos relatos de pesquisa, a Igreja “*se perdeu na proposta maior*”. Esta percepção dos entrevistados também reflete a ação da Igreja Metodista no processo de acolhimento ao imigrante. Apesar da Igreja possuir um documento missionário (PVMÍ), e desenvolver ações que atendem a população migratória, os relatos demonstram que existe uma outra maneira e proposta teológica de cumprir a missão. Esta outra forma de compreensão da missão se distancia da perspectiva wesleyana e se aproxima da ideia do colonialismo.

4. A acolhida aos venezuelanos como práxis missionária metodista

O tema da acolhida ao imigrante relaciona-se com a ênfase da missão wesleyana que se concentra na dinâmica entre Deus e os pobres, assim como as pessoas em situação de vulnerabilidade social. A doutrina wesleyana não contemplou especificamente a acolhida aos imigrantes, mas os sermões de Wesley e a prática social do movimento metodista do século XVIII nos permite refletir o papel da Igreja frente às questões da imigração. Entre os sermões de Wesley, encontramos que o elemento central de sua teologia estava no “amor cristão a Deus e ao próximo, evidenciado pelo próprio amor de Deus em Cristo” (Rieger, 2012, p. 39). A primazia do amor ao próximo, é citada, por exemplo, nos sermão 16 “Os Meios da Graça”, e no sermão 10 “O Testemunho do Espírito”. Assim, o imigrante, dentro do contexto da *práxis*

¹⁷ Para nível explicativo, a sigla COREAM corresponde à Coordenação Regional de Ação Missionária, que tem como função acompanhar e coordenar as ações da Igreja Metodista em nível regional. *Cânones da Igreja Metodista 2012*.

missionária da Igreja Metodista, ocupa o lugar teológico¹⁸ como descrito no texto bíblico “era um estrangeiro (migrante) e me acolhestes” (Mt 25.35c).

A base teológica do metodismo demonstra profunda ênfase no amor ao próximo, seguindo o exemplo de Cristo. Heitzenrater (2016) destaca que Wesley, no sermão “O cristianismo bíblico”, perante a Universidade Oxford, em 24 de agosto de 1744, na Capela de Santa Maria ressaltou que: “Os que assim amam a Deus não pode deixar de também amar a seus irmãos, ‘não em palavras somente, mas em obras e em verdade’ (Sermão 4. §2, 1.1 *sermões*, 1:82). A sensibilidade mútua, conforme pontuada nos ensinamentos e nos sermões de Wesley, era fundamental para as práticas dos metodistas, principalmente a *religio cordis*, a “religião do coração”.

Para Wesley, o coração era a morada da sabedoria e do discernimento, sendo também o centro da autocrítica, da sensibilidade mútua e da empatia, ou seja, a habilidade de se colocar no lugar do outro. Dento desta cosmovisão wesleyana, a primazia da igreja, como ponto central de sua cooperação no mundo, está em alimentar o faminto, acolher aos órfãos e peregrinos, vestir os nus, cuidar dos enfermos ou presos, e colocar à disposição todos os seus recursos a fim de amenizar o sofrimento do pobre. Ao refletir sobre esta lógica, destacamos que “(...) esta sensibilidade mútua era tão importante para as sociedades metodistas em si (chamada por Wesley religião social) como por sua relação com o mundo ao seu redor (chamado por Wesley, em sua qualidade, como santidade social)” (Renders, 2014, p. 229 e 232).

Os metodistas dedicavam-se ao ministério para com o pobre através da ação social, promovendo educação nos albergues, alimentando os necessitados, fornecendo roupas, agasalhos e cobertores aos vulneráveis da sociedade inglesa do século XVIII. Wesley levantou críticas ao sistema econômico burguês da época, onde o proletariado experimentava péssimas condições de trabalho, com salários de mínima subsistência.

Atualmente, estas condições sociais de marginalização e exploração do trabalho ainda permeiam as relações na sociedade, principalmente, nos chamados países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento. A falta de recursos e de políticas públicas, entre outros fatores, provocam o processo de migração forçada, como foi o caso da Venezuela, pontuado acima. Com o aumento dos fluxos migratórios, esta população é fortemente afetada

¹⁸ De acordo com os estudos de Nascimento (2021), o “*lugar teológico*” é o lugar da ação divina através do cuidado, justiça, misericórdia e compaixão, em que o vulnerável sempre pode encontrar abrigo e cuidado.

pelas questões econômicas e sociais. A partir desta realidade, com ênfase no ideal wesleyano como uma das práticas missionárias de acolhimento, a Igreja Metodista desenvolveu projetos com o objetivo de acolher a população migratória venezuelana que chega pela fronteira de Pacaraima/RR.

No relato de Eizel Ladeia, que acompanhou e visitou o projeto da Igreja Metodista em Boa Vista/RR, percebemos uma sensibilidade da entrevistada em relação à ação da Igreja no acolhimento aos imigrantes venezuelanos. Neste contexto, compreendemos que a política adotada pela Igreja Metodista de Boa Vista/RR reverbera a doutrina missionária wesleyana. Por exemplo, o cuidado em receber os imigrantes em um ambiente acolhedor em que sua humanidade é valorizada.

[...] na igreja de Boa Vista eles tem um quintal ao lado da igreja muito grande, um quintal de terra, de chão, com uma mangueira muito grande né, então no dia que *eles recebiam ali o pessoal pra entregar essas cestas, eles colocavam uns bancos ali embaixo da mangueira porque lá é muito quente, lá é muito calor, muito calor, é um calor assim que... é... a... a pele da gente tá sempre transpirando, muito calor, então aquela mangueira trazia um fresco ali sabe, por conta desse calor, porque fazia uma sombra muito gostosa e ali eles sentavam e...* (fala emocionada) e o pastor lá, o pastor Augusto ele falava: “olha vocês vão receber o kit assim, assim, vem tais itens pra vocês né poderem se alimentar, tomar um banho tal”, ele falou do chinelo [...] chegaram cansados receberam uma ajuda de alimentação, colocaram chinelo no pé, se sentaram embaixo da sombra, receberam um suco bem fresquinho pra tomar né, *então assim aquilo pra mim representou um alívio na vida daquelas pessoas sabe. Eizel Ladeia, relato de pesquisa* (Nascimento, 2021, p 100, grifo nosso).

Aqui, é interessante pontuar que a *práxis* missionária da Igreja possui uma dimensão que caminha na direção ao próximo, e foi construída para aliviar a aflição do ser humano, seja ela física ou não. O amor a Deus e ao próximo está dentro da tradição wesleyana, como ímpeto de sua missiologia e de sua razão de ser como organização. Portanto, na respectiva tradição wesleyana, o amor ao próximo segue dentro da dinâmica das *boas obras* que nasce da verdadeira fé viva que transforma as realidades sociais e atua contra os males mundo. É interessante perceber que o metodismo histórico não tinha como pretensão inicial ter uma atuação de uma Igreja endógena, voltada para si no sentido habitual. As práticas religiosas, portanto, contemplavam genuinamente o crescimento em amor e na justiça de Cristo em todos os aspectos de nossa vida e na sociedade. “A Igreja existe não apenas para

satisfazer as necessidades humanas de vida em comunidade, para executar as leis de Deus na terra” (Runyon, 2002, p. 137).

Na narrativa do relato da entrevistada Eizel Ladeia, podemos perceber a importância da compreensão humana a partir da empatia/alteridade que é uma prática da missão metodista. Em seu relato, é ressaltado o contexto físico como ambiente acolhedor e de cuidado. A entrega dos *kits de emergência* pode ser interpretada como um gesto de cuidado e resgate da dignidade humana. Esse detalhe pode se relacionar com a ideia do metodismo histórico em que as práticas estavam voltadas para os pobres. No momento em que Eizel Ladeia narra a condição climática e o calor intenso, a mangueira recebe destaque como elemento físico e simbólico de “refresco”. Símbolo de conforto. Este símbolo pode ser relacionado com a missão da Igreja de acolher e valorizar a vida, excluindo todas as possibilidades que produzem morte.

Considerações finais

A consideração apresentada neste artigo reflete, de forma crítica, o trabalho empreendido na acolhida aos imigrantes venezuelanos pela Igreja Metodista no Brasil. A premissa principal, nesta reflexão, foi estabelecer um diálogo, a partir dos relatos de uma pesquisa de mestrado, com as teorias decoloniais perpassando uma epistemologia que rompe com a ideia colonialista no processo de acolhida ao imigrante. É importante destacar que a posição das pessoas entrevistadas na pesquisa, dentro do contexto da instituição da Igreja Metodista no Brasil, interfere na percepção institucional e missionária relatadas em suas narrativas.

Compreendemos no percurso investigativo que há um mito internacional do Brasil como um país hospitaleiro, que acolhe todas as culturas. Porém, identificamos que nesse processo migratório e de acolhimento, o imigrante europeu e norte-americano ocupa um lugar de privilégio nas relações dentro da sociedade. Este lugar de privilégio coloca outros grupos de imigrantes na condição de marginalizados e subalternizados, relacionando-se com a lógica da colonialidade que afeta não somente o Brasil, mas os outros países subdesenvolvidos e em desenvolvimento. No caso dos países da América Latina, destacamos esta lógica no processo de acolhimento ao imigrante venezuelano, resultado da colonização que estes países experimentaram. A Venezuela sofreu, no período pesquisado, a forte pressão do neocolonialismo que desencadeou no processo migratório para os países vizinhos. No Brasil, país que recebeu e ainda recebe este fluxo

migratório da Venezuela, as organizações religiosas, especialmente a Igreja Metodista, desenvolveram projetos de acolhidas a estes imigrantes.

Os pressupostos para estes projetos de acolhida nascem a partir da base da missiologia wesleyana da Inglaterra do século XVIII, que tem como princípio a responsabilidade social, a pregação e a educação. Porém, com o protestantismo de missão que chegou às terras brasileiras nos séculos XIX e XX, as práticas sociais da Igreja foram influenciadas por uma cultura hegemônica, a partir de um padrão de ser humano. Esta proposta missionária se relaciona com a colonialidade sobre outras culturas. Nos relatos sobre os trabalhos desenvolvidos por estes projetos de acolhida ao imigrante, percebemos esta relação ambivalente que ora apresenta um movimento contracultural, que caminha na direção contrária da lógica colonialista, ora se destaca por sua percepção e prática colonizadora do sujeito. Assim, nestes relatos, identificamos uma tensão teológica que interfere no processo de acolhida aos imigrantes.

De acordo com estes relatos e a análise teórica documental, ainda existe uma base de resistência do metodismo histórico que valoriza a pessoa enquanto ser humano em sua integralidade. Porém, no novo projeto de Igreja, que se aproxima das ideias da colonialidade, não se contempla essas ações de resistência que tem como objetivo acolher e atender aos imigrantes a partir de uma prática não proselitista. Estas ações buscam a valorização do ser humano, amenizando o sofrimento e resgatando a dignidade.

Referências

ALVES, Rubem. *As Idéias Teológicas e os seus Caminhos pelos Sulcos Institucionais do Protestantismo Brasileiro*. V. Teologia Protestante. História da Teologia Na América Latina. São Paulo. Edições Paulinas, 1981.

BHABHA, Homi K. *O local da Cultura*. Trad. ÁVILA, Myriam; REIS, Eliana Lourenço de Lima; GONÇALVES, Gláucia Renate. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BÍBLIA. Português. Bíblia Mensagem de Deus. Trad. Pe. BRAUN, Alberto; Pe. SILVA, Alcides P.; Pe. CHARBEL, Antônio. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

BRASIL. *Decreto nº 66.689*, de 11 de junho de 1970. Regulamenta o Decreto-lei nº 941, de 13 de outubro de 1969, que define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil, e dá outras providências. 1969.

BRASIL. *Decreto-lei nº 941*, de 13 de outubro de 1969. Define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil, e dá outras providências. 1969.

BRASIL. *Decreto-lei nº. 417*, de 10 de janeiro de 1969. Dispõe sobre a expulsão de estrangeiros. 1969.

BRASIL. *Lei nº 13.445*, de 24 de maio de 2017. Institui a Lei de Migração

CAMPBELL, Ted A. *O essencial da doutrina metodista*. Trad. GONÇALVES, Carlos Henrique. São Bernardo do Campo: Editora Editeo, 2013.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro*. A origem do mito da modernidade: conferência de Frankfurt. Trad. CLASEN, Jaime A. Petrópolis, RJ Vozes, 1993.

HEITZENRATER, Ricard. *Wesley e o povo chamado metodista*. Trad. WOLF, Cleid Zerlotti. 3º ed. São Bernardo do Campo: Editeo, 2016.

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION (IOM). *Relatório Mundial sobre Migrações- OIM*. Disponível em: <https://www.iom.int/> Acesso em: 10 de fevereiro de 2021.

IGREJA METODISTA. *Cânones da Igreja Metodista*. Piracicaba: Equilíbrio Editora, 2012.

IGREJA METODISTA. *Plano para Vida e Missão*. São Bernardo do Campo, SP: Editora Editeo, 2017.

LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2005. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624094657/6_Mignolo.pdf. Acesso em: 30 nov. 2023.

LOPES, Nicanor. *Impulsos Missionários atuais da herança wesleyana*. Revista Caminhando, vol. 8, n. 2 [12], 2003. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/1422/1454>. Acesso em: 15 de nov. 2023

MENDES, Flávio da Silva. *Hugo Chávez em seu labirinto: o movimento Bolivariano e a política na Venezuela*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2012.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo. O hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade In: LANDER Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires.

CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. cap. 33-49. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624094657/6_Mignolo.pdf . Acesso em 20 de nov de 2023.

MIGNOLO, Walter D. *Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política*. Trad. Ângela Lopes Norte. In.: Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, nº 34, p. 287-324, 2008.

NASCIMENTO, Fabio Fonseca do. *“Metodistas acolhem e cuidam”*: análise dos fundamentos e práticas do acolhimento da Igreja Metodista aos (i)migrantes venezuelanos no Brasil. FRANCO, Clarissa De. 127 f. Dissertação (Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.

OLIVEIRA, Aline de; BARCELLOS, Bruna Leal. A democracia no Governo de Nicolás Maduro. In. *Dossiê Relações Internacionais e Meio Ambiente n° 33, 1.º sem./2014*. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/vernaculo/article/view/37177>>. Acesso em 29 jun. 2020.

PREBISCH, Raul. *O desenvolvimento econômico da América Latina e seus principais problemas*. 1949. Biblioteca digital UFJF. Disponível em: https://www.ufjf.br/oliveira_junior/files/2009/06/O-desenvolvimento-econ%C3%B4mico-da-Am%C3%A9rica-Latina.pdf. Acesso em: 15 de fevereiro de 2021.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidad y modernidad/ racionalidad*. En Los conquistados. 1492 y la población indígena de las América. In: BONILLA, Heraclio (compilador). Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi Editors, 1992. p. 447

RENDERS, Helmut. *A releitura da religio cordis por John Wesley como religião de coração e vida e sua experiência religiosa do dia 24 de maio de 1738*. Revista de Estudos da Religião, 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/21751/16025#>. Acesso em: 25 de mar 2021.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Teologia wesleyana em foco: é possível recriar o metodismo?* Belo Horizonte: ed. Filhos da Graça/Siano, 2015.

RIEGER, Joerg. *Graça sob Pressão: negociando o coração das tradições metodistas*. Trad. MAIA, Felipe. São Bernardo do Campo, SP: Editora Editeo, 2012.

RUNYON, Theodor. *A Nova Criação: a teologia de João Wesley hoje*. Trad. LOPES, Cristina Paixão. São Bernardo, SP: Editora Editeo, 2002

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo. Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro. 34 ed. Record.2022

SIMÕES, Gustavo da Frota (Org). *Perfil Sociodemográfico e Laboral da imigração venezuelana no Brasil*. Curitiba: CRV, 2017. Disponível em: <https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/publicacoes/Perfil_Sociodemografico_e_laboral_venezuelanos_Brasil.pdf> Acesso em: 30/04/2020.

WESLEY, John. *Sermões de Wesley*. Disponível em: <https://www.eventosfateo.com.br/sermoes/>. Acesso em: 10 de abr 2021.

WIRTH, Lauri Emilio. O universalismo missionário dos cristãos e o colonialismo: uma visão a partir da história do cristianismo. In.: SUNG; Jung Mo; WIRTH, Lauri Emilio; MÍGUEZ, Néstor. *Missão e educação teológica*. São Paulo: Aste, 2011.

WIRTH, Lauri Emilio. *Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais*. Estudos de Religião. n. 34, p. 105-125, jan/jun. 2008. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/222/230>. Acesso em: 15 de abr 2021.

Submetido em: 10/7/2024

Aceito em: 8/10/2024