

Volviendo a visitar la "Teología de la Ciudad" en la Perspectiva de Maré, Rio de Janeiro

Graham Gerald McGeoch

| Brasil |

traducido por Ana Luisa Izetti

resumen

Partiendo de una vivencia actual en Maré, el texto vuelve a visitar la teología de la ciudad desarrollada por la teología de la liberación. Las influencias de José Comblin y Juan Luis Segundo se ven, discutidas y cuestionadas a la luz de procesos de urbanización contemporánea y en diálogo con estudios de las ciencias sociales acerca de Maré. El texto apunta para la necesidad de repensar cómo hacer teología en la favela independiente del Estado y de la Iglesia (una categoría fundante de la teología de la liberación) presentando la posibilidad de que movimientos sociales, las ONG y el poder público tengan asumido la acción pastoral de las iglesias y de las instituciones religiosas en la formación y un imaginario urbano democrático que resiste a la producción de consumidores en masa y que, por su vez, lucha por los derechos humanos.

Palabras-clave: Maré, teología de la ciudad, teología de la liberación

Una manera de presentar una favela

Hay muchas maneras de entrar a una favela. La mayoría de los ciudadanos

entrarán por el transporte público, caminando o en moto. Algunos podrían llegar en auto, navegando en las estrechas calles. Para las personas con concurso público - la policía, profesionales del sistema de salud, asistentes sociales, profesoras y profesores - entrar en una favela depende del estado de la relación con las personas que viven allí. Por ejemplo, la policía entra en el Batallón ubicado en Maré por el portón de la Linha Vermelha - una vía principal en Rio de Janeiro que conecta el centro de la ciudad al Aeropuerto Internacional y de la Baixada Fluminense - y circula en la favela en autos blindados [la población local los dicen "caveirões" (Souza Silva, 2015, 181, traducción nuestra)].

Hay muchas maneras de entrar a una favela. Me gustaría reflexionar acerca de cómo entrar en una favela, y específicamente la favela barrio de Maré, en Rio de Janeiro, teológicamente. Ahora, para muchos lectores y lectoras, quizás al mencionar la palabra « teología », se van a conjugar imágenes y correlaciones con la palabra « iglesia ». Y, en verdad, existen muchas iglesias dentro de Maré y, también, existe amplia presencia del Estado dentro de Maré. Sin embargo, una favela normalmente no se define por las presencias y estructuras de la iglesia o del Estado.

Según Kátia da Costa Bezerra (2017), el *Instituto Brasileiro de Geografia y Estatística (IBGE)* define una favela como « un asentamiento irregular en aglomeraciones subnormales... con falta de infraestructura esencial, servicios y padrones legales » (2017, 1, traducción nuestra).

Esta definición oficial del Estado - el IBGE pertenece al Gobierno Brasileño - ha sido fundamental en la construcción de imágenes negativas de las favelas en Brasil. La definición oficial parte del presupuesto de ausencias en la favela. También hay que acordarse que el IBGE recibió su estatuto legal durante la dictadura del Estado Novo en 1938. La definición oficial no es, como Kátia da Costa Bezerra percibe, una definición aceptada ampliamente

por investigadores e investigadoras. Sin embargo, es una definición con amplia influencia acerca de cuestiones relacionadas a las favelas en Brasil. Deberíamos sumar que la definición, que viene de un instituto que recibió su estatuto legal durante una dictadura, tampoco es democrática.

La favela resiste a definiciones impuestas por dictaduras y estructuras autoritarias del Estado. James Holston, en sus observaciones de ciudadanía en las favelas de São Paulo, escribe:

[Yo argumento que en el desarrollo de las periferias autoconstruidas, los mismos territorios históricos de diferenciación - derechos políticos, acceso a la tierra, ilegalidad, servitud - impulsaron la irrupción de una ciudadanía insurgente que desestabiliza lo diferenciado. Aunque estos elementos siguen sosteniendo el régimen de ciudadanía diferenciada, ellos también son las condiciones de su subversión, a medida que los pobres urbanos obtuvieron derechos políticos, se hicieron propietarios de tierra, utilizaron positivamente el estatuto legal, crearon nuevas esferas públicas de participación, alcanzaron derechos de permanecer en la ciudad y se hicieron consumidores modernos. En tales circunstancias, las experiencias vividas de las periferias se hicieron el contexto y la sustancia de la nueva ciudadanía urbana (2008, 9, traducción nuestra)]

Este espacio autoconstruido que a la vez desestabiliza, y que tiene como enfoque experiencias vividas, ofrece otra descripción de las favelas. Quizás, la descripción de Holston ofrece una imagen más positiva de las favelas y, ciertamente, ofrece un abordaje más democrático para entenderlas. Para Holston, la favela es un lugar de subversión y de construcción de derechos políticos que terminan en nuevas formas de ciudadanía y participación.

Una manera de presentar la teología

Si es el caso que la favela resiste a las definiciones impuestas por dictaduras y estructuras autoritarias del Estado, la teología también resiste a una definición por (y en asociación con) estructuras autoritarias de la iglesia (y asignaturas académicas). La teóloga de la liberación

Marcella Althaus-Reid, que escribe de manera independiente tanto de las estructuras autoritarias de la iglesia como del estado, dijo:

[una vez que el concepto de la pobreza utilizada por la Teología de la Liberación vino de la teoría de la dependencia, la teóloga popular se ha definido como independiente de las estructuras de control de la iglesia y del estado. Este es el sentido del concepto de una teóloga entre los pobres (2004, 130, traducción nuestra)]

Dicha resistencia a las definiciones impuestas por dictaduras y estructuras autoritarias de la iglesia y del Estado, dicha independencia para vivir y trabajar en la favela, y para reflexionar acerca de las experiencias vividas por las y los residentes de la favela, ofrecen la teología de la liberación una puerta de entrada en las vidas y luchas creativas de la favela y sus ciudadanas y ciudadanos. Mario Aguilar notó que los cambios religiosos del Siglo XX en Latinoamérica reflejaron los cambios sociales de aquél periodo en la región. La influencia de predicadores itinerantes - reflejo de las ondas de migración de la zona rural a los centros urbanos -, el grande flujo de congregaciones cristianas reflejando vidas inestables, y la diseminación de migrantes que no pertenecen ni a la comunidad rural ni al centro urbano, abren caminos para que los marginalizados y marginalizadas se unan a partidos políticos locales con orientaciones sociales, pequeñas iglesias con un predicador pentecostal, o comunidades eclesiales de base (2007, 3). Se puede sumar a la descripción de Aguilar, el ingreso de migrantes en los movimientos sociales y en las ONG de derechos humanos. La observación de Aguilar es pertinente porque a través de ella, se identifica que la favela no es una comunidad rural ni un centro urbano.

La importancia de la observación hecha por Marcella Althaus-Reid acerca de la independencia de la teología con relación a la iglesia y al estado, al lado de la observación hecha por Aguilar acerca de la participación de la favela más allá de los imaginarios rurales y urbanos, ayudan a identificar una posible teología de la favela. No es, sin embargo, una teología definida por su relación con pequeñas iglesias pentecostales, ni comunidades eclesiales de base o parroquias de Iglesia Católica Romana. Es, antes, más una teología en diálogo con la libertad vivida y experimentada en la favela en la construcción de un imaginario social que hace sentido en ese nuevo ambiente urbano. Teología en una favela como Maré puede ser producida por movimientos sociales y las ONG tanto cuanto por

pequeñas iglesias pentecostales y comunidades eclesiales de base. Todos son, de cierta forma, independientes de la iglesia y del estado y pertenecen a nuevas esferas de participación pública en las favelas.



Foto: Bira Carvalho

Una manera de presentar la Teología de la Liberación y la favela

Hace mucho tiempo la teología de la liberación acompaña y observa los impactos de la rápida urbanización en Latinoamérica. Entre las obras más influyentes son “Teología de la Ciudad” por José Comblin y Acción Pastoral Latinoamericana: sus motivos ocultos por Juan Luis Segundo. Voy a enfocar en los desdoblamientos provocados por estas dos obras, pero teniendo en cuenta que estas no son las únicas referencias o libros preparados por teólogos de la liberación acerca de teología y espacios urbanos. Se puede, del mismo modo, tener como punto de partida “Donde van a dormir los Pobres” por Gustavo Gutiérrez o “Doing Theology in a Revolutionary Situation” por José Miguez Bonino o “A Theology of Human Hope” por Rubem Alves, entre otras obras. Mi opción por Comblin y Segundo es por el hecho de que ambos teólogos ejercen una profunda influencia en el desarrollo de la teología de la liberación, principalmente en su manera de hacer teología, y también porque los mismos ofrecen propuestas teológicas divergentes teniendo en vista la acelerada urbanización en Latinoamérica. José Comblin ejerció una gran influencia en la teología pastoral y práctica de la iglesia brasileña. Nació en Bélgica vino a Latinoamérica en 1958 para enseñar teología en Campinas. Durante la dictadura brasileña se exilió en Chile y en 1965 pasó a vivir en Recife donde enseñó teología y fue el principal asesor de Dom Hélder Câmara.

Fue expulsado de Brasil (1972) y de Chile (1980) por los regímenes militares. En 1971, fue elegido profesor en Lovaina, Bélgica, pero continuó a vivir y a trabajar en el nordeste de Brasil donde falleció en 2011 en Salvador.

“Teología de la Ciudad” fue publicado originalmente en francés en 1968. O sea, el libro

aparece tres años antes del título “Teología de la Liberación” por Gustavo Gutiérrez, frecuentemente considerado como el marco más común para el comienzo de la Teología de la Liberación. El primer fue publicado diez años después de Comblin trasladarse para Latinoamérica e incluye reflexiones acerca de los procesos de urbanización en Latinoamérica. Fue traducido para el español en 1972 y para el portugués en 1991.

Comblin comienza con una pregunta, “ ¿Qué puede el teólogo decir acerca de la ciudad?” (1991, 7, *traducción nuestra*). Él tiene en cuenta que la literatura teológica contemporánea no trata de ese tema. A la vez que él se acuerda que en la historia de la teología, tanto Tomás de Aquino cuanto Agustín discutieron acerca del tema. Frecuentemente Aquino y Agustín contraponen la ciudad terrenal con el cielo, por lo tanto la teología histórica no ilumina muchas realidades humanas o terrenales que Comblin quiere enfocar en su libro. Él comienza el libro con el uso de las ciencias sociales para describir el fenómeno creciente de la urbanización (1991, 10). Y hace hincapié en una tendencia que se hizo común en la Teología de la Liberación:

Nos ayudará a confrontar el evangelio, no con las señales abstractas, sin embargo con la historia misma. En lugar de estudiar las relaciones entre el evangelio y las ideas de la ciencia es de más provecho ver el cristianismo reaccionar en medio de todas estas cosas tomadas en su realización concreta. (1991, 12, *traducción nuestra*)

Según José Comblin, el problema teológico no está restringido a crear relaciones entre la doctrina cristiana y una idea de ciudad. La tarea es más compleja. Es la de pensar la teología a partir del contexto de la ciudad. Un hecho que él luego apunta y que acompaña la teología hasta hoy, es que frecuentemente las parroquias urbanas fueron simplemente parroquias rurales trasladadas a la ciudad. Esto es, es la ausencia de pensamiento (teológico) construido en la ciudad para desarrollar una práctica pastoral en la ciudad. En la parte final de libro, Comblin ofrece posibles maneras de encargarse de esa tarea, o sea, de pensar teológicamente la ciudad. Él comienza al tener en cuenta que la sociología apunta que la urbanización causa una descristianización (1991, 266).

Es una tesis con influencia en la teología aún hoy en día y tiene como referencia “The Secular City” (1965), de Harvey Cox. Muchos de los líderes y teólogos hacen hincapié de sus

opiniones negativas en la ciudad en este pensamiento. Se puede decir que ese es el caso de las iglesias pentecostales, que ven la ciudad como una amenaza hacia la fe cristiana. Existe una discusión interna en la Teología de la Liberación acerca de la tipología de las iglesias pentecostales (y neopentecostales). José Miguez Bonino sitúa las iglesias pentecostales dentro del protestantismo latinoamericano reconociendo los diversos pentecostalismos (2003, 54). Julio de Santana ofrece una lectura parecida. En su perspectiva, el pentecostalismo, aunque sea un punto decisivo de las iglesias evangélicas (o protestantes) de Latinoamérica, es una expresión del movimiento carismático de las iglesias herederas de la Reforma del Siglo XVI (1991, 280). Waldo Cesar y Richard Shaull, por su vez, en su estudio clásico, *Pentecostalismo y el Futuro de las Iglesias Cristianas* (1999), apuntan hacia una tipología que entiende el pentecostalismo y el Futuro de las Iglesias Cristianas (1999), apuntan para una tipología que entiende el pentecostalismo (en su diversa expresión) como la cuarta grande fase de la iglesia después de la Reforma, del movimiento misionario y del movimiento ecuménico (1999, 25). Estudios más recientes del cristianismo global ofrecen el pentecostalismo en su tipología individual, separada del Catolicismo Romano, Ortodoxia y Protestantismo (van Beek, 2009, xv). Estoy a favor de las teorías de Míguez Bonino y Santana porque creo que teológicamente la influencia del protestantismo es sin duda en el pentecostalismo. Por lo tanto, es importante percibir la ‘teología del sentido de la ciudad’ del francés, Jacques Ellul, que, teológicamente, estructura las percepciones negativas de las iglesias: “ En la ciudad somos cautivos... la iglesia está en cautividad. Y sabemos que esto es el realmente el propósito esencial de la ciudad - de hacer todo el ser humano cautivo” (1998, 96). La teología de Ellul tiene afinidad con una perspectiva elaborada por Juan Luis Segundo acerca de la influencia de la conciencia social del medio urbano, o sea, que la ciudad influye la manera de pensar y vivir en ella. Volveremos en este punto más abajo.

Volviendo a Comblin, él no se preocupa tanto con ese aspecto sociológico de la descristianización o secularización del mundo urbano. Tampoco se preocupa con las bases teológicas protestantes de las iglesias en la ciudad. Para él la tesis de descristianizar implica que cierta vez - se supone en las comunidades rurales - un pueblo fue cristianizado. Lo que se ve, desde el punto de vista de Comblin, es que durante el proceso de rápida urbanización en Latinoamérica, las prácticas de los rituales cristianos disminuyeron, y la falta de participación activa en la iglesia o parroquia aumenta entre poblaciones. Pero Comblin, como otros teólogos, se pregunta si estas señales externas expresan de hecho una

reconocible cristianización y, en seguida, una descristianización de un pueblo.

Comblin presenta el caso de los campesinos que migran a la ciudad y se hacen operarios (1991, 270). Una iglesia que copia la comunidad rural está ausente de los lugares donde esta clase operaria se concentra. Ni la Iglesia, ni el Estado pueden, en primer momento, integrar los migrantes en sus estructuras. Entonces, lo que pasa es que una teología urbana tiene que partir hacia un camino diferente del camino del pasado rural. La teología necesita contemplar una acción humana en la ciudad al invés de repetir el mundo rural en ella.

La Teología de la Liberación no siempre siguió los consejos de José Comblin. Como teología, ella es robusta en su reflexión acerca de la vida de los campesinos que migran (por razones económicas) a las zonas urbanas haciéndose la clase operaria. La práctica pastoral de las comunidades eclesiales de base, frecuentemente, intenta recrear el mundo rural ausente en la vida del migrante económico. Ella lee en la Biblia como la salida de un jardín (Éden) para caminar en el desierto (la vida urbana desarraigada) para llegar en la ciudad nueva (Jerusalén). Ella ofrece músicas y cánticos 'regionales' venidos en su mayoría de la música folclórica y se basa en festividades rurales tales como fiestas juninas, Carnaval y peregrinaciones. Pero ¿qué pasa con quienes nacen en la favela y no tienen como referencia el mundo rural ausente? Si la teología no recurre el camino esbozado por Comblin en su libro, ella queda como teología rural trasladada hacia la ciudad. Ella puede ofrecer comodidad a la primera generación de migrantes urbanos, pero no se va a realizar la liberación en el nuevo espacio urbano.

Hay que tener en cuenta que Comblin usa la palabra 'ciudad' para hablar de centros y periferias urbanas. El hecho que la teología de él acompaña la experiencia vivida de campesinos migrantes y la clase operaria revela que 'ciudad' es una palabra que puede ser recuperada por las favelas para describir su realidad. Una ciudad es un espacio diverso y sus poblaciones tienen vivencias específicas en ella, pero la favela también es ciudad para Comblin.

Juan Luis Segundo es otro teólogo que ejerció una profunda influencia en la teología de la liberación. Juan Luis Segundo nació en Uruguay en 1925 y fue cura jesuita y teólogo. Estudió en Lovaina y Paris, donde conoció Gustavo Gutiérrez. Fundó el Centro Peter Faber

en Montevideo, un centro de estudios para la teología y ciencias sociales, el cual el gobierno militar de la época clausuró en 1971. Segundo aleccionó en Harvard, Chicago y en otras universidades en Latinoamérica. Él falleció en 1996. Su teología dialoga ampliamente con las ciencias sociales, sin embargo, Segundo es más conocido por la obra “La Liberación de la Teología”(1975). La liberación de la teología comienza con un paso metodológico que reconoce que la teología viene en segundo lugar. La experiencia vivida del pueblo y, específicamente, ‘de los pobres’ es el primer paso. Ya que la teología necesita utilizar las ciencias sociales para abordar con perspicacia tal experiencia vivida. Es necesario que la reflexión teológica sobre esta experiencia vivida sea mediada por las ciencias sociales. El método de Segundo es frecuentemente conocido como ‘ciclo hermenéutico de Segundo’.

Juan Luis Segundo usa este abordaje en una obra anterior, y menos conocida, acerca de la acción pastoral de la iglesia latinoamericana. El libro “Acción Pastoral Latinoamericana: sus motivos ocultos”, fue publicado en español en 1972, y en portugués en 1978. Segundo reflexiona acerca de los desafíos para la acción pastoral en Latinoamérica a la luz de “una sociedad en cambio” (1978, 7). Mario Aguilar escribe casi 30 años después, acerca de los cambios religiosos en Latinoamérica, refleja los cambios sociales en el Siglo XX en la región. Segundo apunta hacia los tres grandes cambios que cuestionan la acción pastoral de la iglesia, y por su vez, la teología de la iglesia.

Primeramente, Segundo ve que la migración - la mayor fuerza de urbanización en el Siglo XX en Latinoamérica - cambió rápidamente el continente de una sociedad mayormente rural para una sociedad mayormente urbana. Más allá de eso es un desarraigar que desorienta y genera inseguridad en los que recién llegan en los ambientes urbanos (1978, 10). Hasta ese punto, su análisis está de acuerdo con la de Comblin.

En segundo lugar, el desarrollo de los medios masivos de comunicación social y cambios en la conciencia social son identificados por el teólogo como grande influencias en las poblaciones urbanas en la teología de la iglesia. El desarrollo de la comunicación social en la zonas urbanas genera “una sociedad de consumo’ (1978, 14, *traducción nuestra*) que enmascara la complejidad de un ambiente urbano. La comunicación social oculta que las personas que viven en la calle no participan “en una misma escala de valores universales y en una misma concepción de mundo” (1978, 16, *traducción nuestra*) y ella privatiza o

relativiza “valores y opciones radicales” (1978, 17, *traducción nuestra*).

En otras palabras, según Segundo, el ambiente urbano es informado por la comunicación social para generar consumidores y no pensadores críticos. También el cambio de una comunidad rural desarraigada y desorientada para una masa urbana de consumidores genera una crisis en la conciencia social. La experiencia vivida de aquellos que recién se acercan a la ciudad no condice con las promesas de la sociedad de consumo. Para Juan Luis Segundo, en esta laguna, entran la teología y la política. En términos prácticos, iglesias, movimientos sociales y las ONG buscan ayudar las masas urbanas a reponer o reestructurar su conciencia rural con una conciencia social urbana.

Tanto Comblin como Segundo emplean el uso de las ciencias sociales en sus análisis teológicos de la ciudad. Comblin apunta para el problema de superar el deseo de las iglesias y migrantes de trasladar la vida rural (estructuras e imaginarios) para la vida urbana. Mientras tanto, él tiene una lectura positiva de la ciudad, mirando a las periferias. Él no opone ‘ciudad’ y ‘periferia’, sino ve la vida de los campesinos migrantes y de la nueva clase operaria urbana como experiencias completas de la ciudad misma. Él invita la teología a empezar a reflexionar haciendo hincapié en esas dos experiencias.

Juan Luis Segundo también sigue Comblin en su descripción del lugar de la teología en la ciudad y reconoce los mismos fenómenos en la formación de la vida urbana. Sin embargo, Segundo cuestiona más profundamente cómo formar una conciencia social de la ciudad. Diferentemente de Comblin, Juan Luis Segundo identifica, a la vez, la influencia del imaginario rural perdido y del proceso urbano de producción de consumidores como desafíos a la teología. O sea, Juan Luis Segundo desea que la teología supere las estructuras e imaginarios rurales, pero también que la teología luche en contra el deseo de la ciudad, a través de los medios masivos de comunicación social y de producción de consumidores. La diferencia es pequeña, pero mientras Comblin quiere que el ciudadano viva en la ciudad con estructuras e imaginarios urbanos, Segundo quiere que el ciudadano viva en la ciudad consciente de las estructuras e imaginarios urbanos. Se puede decir que la diferencia entre una teología de la comodidad o del consuelo, y una teología de la liberación.

Maré y la teología de la liberación

Hay muchas maneras de describir a una favela como Maré. La antropóloga Polly Wilding (2014) describe su topografía, la cual es diferente de la imagen popular de la favela en Rio de Janeiro. Maré está ubicada en una zona plana en tierra pantanosa. Los migrantes y sus propias iniciativas construyeron la favela. En el inicio de los años 2000, Maré tenía agua potable, electricidad y saneamiento, 16 escuelas, 11 ONG's, 11 centros de atención de salud, 68 iglesias y algunos proyectos sociales del estado (2014, 230).

Alice Louisa Allen, una especialista en cultura visual contemporánea brasileña, describe la favela históricamente y políticamente en su libro, "Shifting Horizons: urban space and social difference in contemporary Brazilian documentary and photography (2017)". La favela sirve como imaginario para versiones románticas de la cultura popular - del lugar de origen del samba hasta iconos para proyectar una identidad nacional cohesiva - y para explicar proyectos (dictatoriales y democráticos) de modernización en Brasil (2017, 173). Ella apunta que la palabra "favela" - de difícil traducción para el inglés - tiene sinónimos usados por las personas que viven en ellas: 'comunidad', 'territorios populares' y 'espacios populares' (2017, 114, traducción nuestra). Ella reconoce que la palabra favela viene del tiempo de la Guerra de Canudos cuando los soldados volvieron del nordeste para Rio de Janeiro y ocuparon los cerros porque el estado no reconocía sus derechos y no pagaba por sus servicios (2017, 115). 'Morro da favela' es el nombre que los soldados dieron al lugar porque acordaba, físicamente y en su biodiversidad, al sertão (2017, 115). Haciendo eco a Juan Luis Segundo, su discute la posición de la mídia (comunicación social) en formar imágenes negativas acerca de las favelas por medio de la criminalización de sus habitantes (2017, 115) y la fuerza del imaginario de seguridad de la clase media en interpretar y designar el lugar de la favela en la ciudad (2017, 115).

Eliana Sousa Silva, (ex) residente, investigadora y directora de una ONG en Maré, ofrece una descripción sucinta de la historia del desarrollo de la favela barrio Maré en su libro, "Testemunhos de Maré (2015)":

Maré es un conjunto de 16 favelas donde viven cerca de 140 mil personas, distribuidas a lo

largo de una vía que va desde Cajú hasta Ramos, por la avenida Brasil, vía de circulación que une el centro y las áreas periféricas de la zona oeste de la ciudad de Rio de Janeiro. Su formación hace recordar un largo proceso de cambios urbanos que afectó la ciudad, especialmente en la segunda mitad del Siglo XX. Esas transformaciones se dieron básicamente por el aumento de la actividad industrial en la ciudad y en la realización de grandes obras de infraestructura lo que llevó a la llegada de muchas personas venidas del nordeste del país que buscaban trabajo y mejores condiciones de vida. La construcción de la avenida Brasil, la más grande del municipio en extensión, a partir de 1939, fue uno de los factores determinantes para el surgimiento de Maré. Muchos operarios de la construcción de la avenida terminaron por fijarse en su alrededor después de su inauguración en 1946. (2015, 45, *traducción nuestra*)

Maré surge como favela en un proceso de urbanización semejante con la descripción de los teólogos Comblin y Segundo. Las personas venidas del nordeste de Brasil (campesinos) migran al sur en la búsqueda por trabajo y componen la nueva clase operaria en las grandes obras de infraestructura. Sin embargo, este es solo el primer momento. E, infelizmente, la teología de la ciudad de Comblin, y la Teología de la Liberación de Segundo reflexionan primariamente acerca de ese momento y sus teologías se quedan ahí, dejando de acompañar las otras fases de lugares como Maré.

Eliana Sousa Silva describe otras transformaciones urbanas en el Siglo XX que afectaron Maré y sus habitantes:

Desarrollada en la fase final de la dictadura militar, la iniciativa de intervención urbana preveía al desalojo de algunas favelas, la transferencia de la población a conjuntos habitacionales construidos por el gobierno y la urbanización de las comunidades remanentes, más allá del saneamiento de la región alrededor de la Baía de Guanabara . El fuerte autoritarismo en la definición e implantación de las acciones generó intensas críticas y grande resistencia por parte de los grupos comunitarios locales (2015, 45, *traducción nuestra*).

Este segundo momento anticipa lo que Juan Luis Segundo denomina de conciencia social en el medio urbano. La favela independiente de las estructuras de la iglesia y del estado

empieza a resistir a las intervenciones de un estado autoritario. El estado autoritario quiere volver a diseñar la zona urbana en su imagen y los grupos comunitarios locales empiezan a resistir al desalojo de las favelas, la transferencia de la poblaciones y la urbanización de las comunidades. La conciencia social, conocedora de las políticas de una dictadura militar, y trabajando para construir los derechos humanos a partir de la vivencia en las favelas, excede el peligro que Juan Luis Segundo veía, o sea, de que la urbanización cree simplemente, consumidores. Una favela, como Maré, que sufre intervenciones autoritarias es capaz de defenderse por el hecho de formar una conciencia social para combatir soluciones que se les imponen y crear respuestas comunitarias más inclusivas y sensatas.

Una vez más, Eliana Sousa Silva observa:

El proceso de constitución de las favelas de Maré desvela un dato impresionante: de las 16 ubicaciones, nueve se las construyó el Estado... Otra localidad que nació organizada... vino de una iniciativa de un grupo de militares del Partido Comunista en el inicio de la década de 1950... La otras ocupaciones tuvieron, de modo general, un carácter más espontáneo.

El hecho desvela el fallo de la política habitacional de la sucesión de gobiernos del estado de Rio de Janeiro que tuvieron como política central la erradicación de las favelas. Lo que pasó, al revés, es la transformación de lo que dicen 'conjuntos habitacionales' en favelas, por lo menos en términos de representación y reconocimiento social (2015, 48, *traducción nuestra*)

Sousa Silva y Allen acentúan que las políticas del estado, sean dictatoriales o democráticas, en sucesivos momentos, tienen como método central erradicar la favela del escenario urbano. Ciertamente, la favela resiste a tal política y deseo. La favela, como teología, resiste definiciones impuestas por dictaduras y estructuras autoritarias del estado. La favela tiene su vivencia que vence el imaginario urbano de intervenciones autoritarias del estado. Se puede convertir en favela las construcciones del estado, y se puede convertir en favela la representación del espacio del estado. O sea, ella lucha para mantenerse independiente del estado. A la vez, la favela se hace cargo de una conciencia social que no necesariamente es definida por consumo. El desafío para la teología de la ciudad y para la teología de la liberación actualmente, es acompañar esta lucha. La lucha no es hecha solamente por

migrantes que recién llegaron del nordeste de Brasil (aunque esto sea una parte de algunas representaciones de Maré), tampoco es siempre compuesta por la clase operaria. La economía brasileña cambió. Las estructuras sociales de las ciudades cambiaron, incluso en Rio de Janeiro. La lucha de la conciencia social en Maré incluye movimientos sociales, las ONG's (incluso asociaciones de las personas que viven en el barrio), la presencia del estado - atención de salud, escuelas, policía, y otros - y grupos criminales armados (Sousa Silva, 2015, 140). Hay también partidos políticos, pequeñas empresas y una diversidad de iglesias y otras representaciones religiosas. Este texto asume el término 'grupos criminales armados' como designación para grupos que actúan en Maré y porque es una designación usada por otros investigadores e investigadoras de Maré. Según Fernandes et al.:

Grupo Criminal Armado con Dominio de Territorio son redes criminales territorializadas que actúan en actividades económicas ilegales e irregulares, como el tráfico de drogas, servicios de seguridad y transporte colectivo irregular, entre otras actividades, a partir de una base territorial específica, hace uso de la fuerza física y de coacción - especialmente por el uso de armas de fuego - como principales medios de manutención y reproducción de sus prácticas (2008, 16, *traducción nuestra*).

Por una teología de Maré

Para José Comblin, "estamos en un momento culminante de la gran migración del campo para la ciudad" (1998, 165, *traducción nuestra*). Mientras de un lado la cuestión inmediata es como instalarse y vivir en la ciudad, para otros la cuestión es como huir de la ciudad para estar lejos de los pobres y de la pobreza. Por lo tanto, "las ciudades, especialmente las grandes ciudades, las capitales, se entregan, cada vez más, a los pobres" (1998, 166, *traducción nuestra*). Una teología de la ciudad, que migra como campesino y se hace parte de la clase operaria en los grande proyectos de infraestructura del estado, necesita reconocer el fin de la migración económica del campo hacia la ciudad y enfocar más en la construcción del imaginario urbano para personas que nacieron en las favelas. Ellas necesitan reconocer que no es solamente problemático el hecho de que políticas públicas e intervenciones por parte del estado en las favelas para eliminarlas fallaron, pero también es el hecho de que toda la ciudad se está convirtiendo en favela en el Siglo XXI. Esto implica

una nueva visión para construir la ciudad, haciendo hincapié en las experiencias y vivencias de aquellos y aquellas que viven en las favelas del Siglo XXI.

La teología puede ver la necesidad de resistir a las soluciones impuestas de manera autoritaria, y ayudar a construir una conciencia social que choque con el deseo de la ciudad de producir primariamente consumidores. Somos más que consumidores y productos económicos. La conciencia social de la ciudad pasa por experiencias y vivencias de democratizar dictaduras - sean políticas, religiosas, (sociales o económicas) - y alentar la ciudadanía participativa. Hoy, ella choca con la realidad en Maré de analizar la presencia del estado - como actúa esta presencia y cómo colaborar (o no) con esta presencia - y también, la presencia de los grupo criminales armados. Los grupos criminales armados son independientes del estado y de la iglesia - debemos acordarnos es una posición históricamente privilegiada en la Teología de la Liberación para hacer teología - y la teología tiene que pensar acerca de la actuación de estos grupos en Maré y en la influencia en la formación de la conciencia social de la favela (y de toda la ciudad).

Sin embargo, es necesario reflexionar más acerca de los grupos criminales armados en su manera de trabajar ciudadanía en términos de ética de trabajo, relaciones de producción, y género. Esto al lado de los discursos y debates más tradicionales de estrategias políticas de la teología que quiere revolucionar la vida ciudadana y su vínculo con grupos armados. (Esta perspectiva hace parte de la teología de la liberación desde la influencia de la revolución cubana y la figura de Che Guevara hasta su relación con el Zapatismo y la figura del subcomandante Marcos).

Una teología de Maré no pasa necesariamente por la iglesia (o las 68 iglesias presentes en Maré en el inicio de los años 2000, según los datos de Polly Wilding (2014)). Los movimientos sociales, las ONG y el poder público son herederos del trabajo pastoral de las iglesias y comunidades eclesiales de base en las favelas durante las dictaduras. Generalmente estos grupos trabajan con un abordaje de los derechos humanos, y no explícitamente con un imaginario religioso. Pero, la teología de la liberación nunca fue una teología acerca de teología y religiones, y sí una teología que acompaña movimientos y luchas por la liberación histórica. Recientemente, el sociólogo Boaventura de Sousa Santos, en una reflexión acerca de los caminos emancipatorios de los derechos humanos apunta

para una hegemonía cognitiva actual que no refleja los intereses y necesidades de varios grupos en el mundo. De Sousa Santos vuelve a evaluar la hegemonía cognitiva del discurso y uso de derechos humanos y comienza un diálogo con la teología de la liberación. El diálogo es necesario, según de Sousa Santos, la crítica institucional de la teología de la liberación y la emergencia de sus estructuras sociales y contextos políticos permiten una contribución que rechaza interpretar fe como individual, privada y subjetiva (2015, 21). O sea, la teología entra en la lucha 'en las calles' y comienza a construir su conciencia social a partir de este contexto. Como las iglesias ya no tienen el papel político y público de la época de la dictadura, y como la favela es más consciente de su diversidad de expresión religiosa, la teología necesita ir en busca de nuevos actores en la creación de un imaginario urbano en la ciudad.

El ritual religioso (ritmo de parroquia rural) fue abandonado hace mucho tiempo por los movimientos sociales, las ONG, y de cierta forma, por el poder público. También, las iglesias y comunidades eclesiales de base podrían abandonar sus ritos rurales religiosos en búsqueda de una teología y práctica pastoral urbana. No se necesita seguir la tesis de 'descristianizar' o 'recristianizar' (re-encantamiento del mundo, según algunos sociólogos) la ciudad, pero debería contribuir para una conciencia social de la ciudad que ayuda a crear un imaginario urbano que refleja la realidad de sus habitantes. Una zona para desarrollar su reflexión crítica sería acerca de los derechos humanos con los cuales trabajan los movimientos sociales, las ONG y las políticas públicas en la favela. Esto ofrece una base colectiva para reflexionar sin disminuir la teología y las preocupaciones religiosas, a la vez, reconocer que los actores principales que dan forma al imaginario social urbano en la favela ya no son las iglesias, sindicatos o partidos políticos, sino grupos autogestionados en la vivencia y experiencia de la favela.

Otro punto para pensar sería la fe comprendida como conciencia social en el medio urbano. Es una breve alusión al trabajo teológico de Juan Luis Segundo. Después de proponer la importancia de la iglesia pensar y desarrollar una práctica pastoral urbana que lleva en cuenta la influencia del urbanismo en la conciencia social, Segundo profundiza su reflexión acerca de la conciencia social a través del desarrollo de una fe antropológica. O sea, para Segundo, no es posible pensar fe sin llevar en consideración los vínculos con las ideologías que estructura esta fe (1982). Diferente de otros teólogos, incluso algunos teólogos de la

liberación, Segundo no intenta presentar una teología neutra, independiente del tiempo, espacio o sin acuerdos de conceptos intelectuales. Al revés, Segundo abraza la realidad que la teología solamente puede expresarse en el tiempo espacio, articulada con otros saberes. Ella no se reduce a una reflexión abstracta o elecciones simples en una sociedad compleja. La Teología de la Liberación, según Segundo, reconoce su capacidad de transmisión cultural a través de ciertas conciencias sociales (1982, 392). La cuestión que Maré presenta a la teología, y principalmente a la teología de la ciudad como expresión de la acción pastoral de la Teología de la Liberación del Siglo XX, es: cómo acompañar el desarrollo de un imaginario urbano que no regrese a la vida rural perdida ni subordina la favela a la sociedad de consumo urbano y a la universalización de la conciencia social promovida por la sociedad de consumo?

Es una manera de entrar en Maré, vivir y experimentar una existencia independiente de la Iglesia y del Estado, y hacer opciones acerca de con quiénes y con cuáles grupos colaborar para la autoconstrucción de la ciudad y de la ciudadanía urbana. Probablemente, esta opción navega en las calles estrechas, por el transporte público, caminando o en una moto. Para alguna personas hasta podría ser en auto o en el "caveirão". Cada manera transmite culturalmente ciertas conciencias sociales. Aquí empieza la teología de la ciudad a través de la perspectiva

de Maré.

Graham Gerald McGeoch es teólogo y pastor de la Iglesia de Escócia [Church of Scotland]. Ya vivió y trabajó en periferias de África, América Latina y Europa. Participó del "I Seminário Internacional do Instituto Maria e João Aleixo", 'Qué es periferia y cuál es su lugar en la ciudad' en Maré, Rio de Janeiro e integra el Consejo Estratégico del Instituto Maria e João Aleixo.

| Referencias |

Aguilar, Mario. *The History and Politics of Latin American Theology. Vol. 1*. London: SCM

Press, 2007.

Allen, Alice Louisa. *Shifting Horizons: urban space and social difference in contemporary Brazilian documentary and photography*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2017.

Althaus-Reid, Marcella. *From Feminist Theology to Indecent Theology*. London: SCM Press, 2004.

Alves, Rubem. *Por uma Teologia da Libertação*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

Cesar, Waldo & Shaull, Richard. *Pentecostalismo e o Futuro das Igrejas Cristãs*. Petrópolis: Vozes-Sinodal, 1999.

Comblin, José. *Cristãos Rumo ao Século XXI: uma nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, 1998.

Comblin, José. *Teologia da Cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.

Cox, Harvey. *The Secular City*. London: SCM Press, 1965.

da Costa Bezerra, Kátia. *Postcards from Rio: Favelas and the Contested Geographies of Citizenship*. New York: Fordham University Press, 2017.

de Sousa Santos, Boaventura. *If God Were a Human Rights Activist*. Stanford: Stanford University Press, 2015.

Ellul, Jacques. "Thunder over the City" em Northcott, Michael (ed). *Urban Theology: A Reader*. London: Cassell, 1998, pp. 96-100.

Fernandes, Fernando Lannes, de Sousa e Silva, Jailson & Braga, Raquel Willadino. "Grupos criminosos, armados com domínio de território: reflexões sobre a territorialidade do crime na Região Metropolitana do Rio de Janeiro" em *Segurança, tráfico e milícia no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2008, pp. 16-24.

Gutierrez, Gustavo. *A Theology of Liberation*. London: SCM Press, 2001.

Gutierrez, Gustavo. *Onde Dormirão os Pobres*. São Paulo: Paulus, 1996.

Holston, James. *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Miguez Bonino, José. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

Santana, Júlio. *Ecumenismo e Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1991.

Segundo, Juan Luis. *Ação Pastoral Latino Americana: seus motivos ocultos*. São Paulo: Loyola, 1978.

Segundo, Juan Luis. *El Hombre de Hoy ante Jesus de Nazaret: Fe e Ideologia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

Segundo, Juan Luis. *The Liberation of Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 1982.

Sousa Silva, Eliana. *Testemunhos da Maré*. Rio de Janeiro: Mórula, 2015.

van Beek, Huibert. *Revisioning Christian Unity: the Global Christian Forum*. Eugene: Wipf and Stock, 2009.

Wilding, Polly. "Gendered meanings and everyday experiences of violence in urban Brazil" in *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, 2014, 21:2, pp. 228-243.

<http://memoria.ibge.gov.br/sinteses-historicas/linha-do-tempo.html> (acesso 26 de julho de 2017).