

Revisiter la « Théologie de la Ville » dans la Perspective de la Maré, Rio de Janeiro

Graham Gerald McGeoch

| Brésil |

traduit par Marion Mercader et Viviane Bastos

résumé

À partir d'une expérience actuelle à la Maré, le texte revisite la théologie de la cité développée par la théologie de la libération. Les influences de José Comblin et Juan Luis Segundo sont notables, discutées et analysées à la lumière des processus d'urbanisation contemporaine et en dialogue avec les études des sciences sociales sur la Maré. Le texte soulève la nécessité de repenser la façon de faire de la théologie dans les favelas indépendamment de l'État et de l'Église (une catégorie fondamentale de la théologie de la libération), il présente la possibilité que les mouvements sociaux, les ONG et le gouvernement aient assumé l'hégémonie religieuse dans les églises et les institutions dans la formation d'un imaginaire urbain démocratique qui résiste à la production des consommateurs de masse, ceux qui, à leur tour, se battent pour les droits de l'Homme.

Une façon de présenter une favela

Il y a plusieurs manières de se rendre dans une favela. La plupart des citoyens iront en transports publics ou à pied ou à moto. Certains pourraient même y aller en voiture, en sillonnant les rues étroites. Pour les fonctionnaires - la police, les professionnels de santé, les assistants sociaux, les enseignants et les enseignantes - entrer dans une favela dépendra de leur relation avec les gens qui y vivent . Par exemple, la police entre dans le Batalhão situé à la Maré par la porte de la Linha Vermelha, qui est une artère principale de Rio de Janeiro qui lie le centre-ville à l'Aéroport International et à la Baixada Fluminense, et circule dans la favela avec des voitures blindées (appelées *caveirões* par la population locale (Souza Silva, 2015, 181)).

Il y a plusieurs manières de se rendre dans une favela. Je voudrais réfléchir à la façon d'entrer dans une favela, et plus particulièrement dans celle de la Maré, à Rio de Janeiro, de façon théologique. Alors, pour de nombreux lecteurs et lectrices, peut-être qu'en utilisant le mot « théologie », cela rime avec des images et à des similitudes avec le mot « église ». Et c'est vrai qu'il y a beaucoup d'églises à la Maré, et il y a aussi une importante présence de l'État à la Maré. Malgré ce fait, une favela n'est généralement pas définie par la présence et les structures de l'église ou de l'État.

Selon Katia da Costa Bezerra (2017), l'Institut Brésilien de Géographie et de Statistique (IBGE) définit une favela comme an irregular settlement in subnormal agglomerates... lacking in essential infrastructure, services and legal standards (2017, 1).

[Une occupation irrégulière dans les agglomérations subnormales... manquant d'infrastructure essentielle, de services et de standards légaux (2017, 1)]

Cette définition officielle de l'État - l'IBGE appartient au gouvernement brésilien - a joué un rôle déterminant dans la construction d'images négatives des favelas au Brésil. La définition officielle s'appuie sur la présomption de manque dans la favela. Aussi, rappelons-nous que

l'IBGE a reçu son statut juridique durant la dictature Estado Novo en 1938. La définition officielle n'est pas comme Katia da Costa Bezerra le définit, une définition largement acceptée par les chercheurs et les chercheuses. Cependant, c'est une définition qui a une grande influence sur les questions liées aux favelas, au Brésil. On devrait ajouter que la définition, provenant d'un institut qui a vu le jour au cours d'une dictature, n'est pas non plus démocratique.

La favela résiste aux définitions imposées par les dictatures et les structures autoritaires de l'État. James Holston, dans ses observations sur la citoyenneté dans les favelas de São Paulo, écrit:

I argue that in the development of the autoconstructed peripheries, the very same historical sites of differentiation - political rights, access to land, illegality, servility - fuelled the irruption of an insurgent citizenship that destabilizes the differentiated. Although these elements continue to sustain the regime of differentiated citizenship, they are also the conditions of subversion, as the urban poor gained political rights, became landowners, made law an asset, created new public spheres of participation, achieved rights to stay in the city, and became modern consumers. In such ways, the lived experiences of the peripheries became both the context and the substance of new urban citizenship (2008, 9)

[Je pense que dans le développement des périphéries auto-construites, les mêmes territoires historiques de différenciation - droits politiques, l'accès à la terre, illégalité, la servitude - ont encouragé l'éruption d'une citoyenneté « rebelle » qui déstabilise l'adversaire. Bien que ces éléments continuent à entretenir le régime de la citoyenneté « rebelle », ils sont aussi les causes de leur perte, à mesure que les pauvres urbains obtenaient des droits politiques, ils sont devenus propriétaires fonciers, ont fait de leur statut legal un atout, ont créé de nouvelles sphères de participation publiques, ont obtenu le droit de rester dans la cité et de devenir des consommateurs modernes. Dans de telles circonstances, les expériences vécues des périphéries sont devenues le contexte et les acteurs de la nouvelle citoyenneté urbaine (2008, 9)]

Cet espace auto-construit qui dans un même temps déstabilise et se focalise sur des expériences vécues, offre une autre description des favelas. Peut-être que, la description de

Holston offre une image plus positive des favelas et offre certainement une approche plus démocratique pour les comprendre. Pour Holston, la favela est un lieu de rébellion et de construction de droits politiques conduisant à de nouvelles formes de citoyenneté et de participation.

Une façon de présenter la théologie

S'il est vrai que la favela résiste aux définitions imposées par les dictatures et les structures autoritaires de l'État, la théologie résiste également à une définition par (et en association à) des structures d'Église autoritaires (et des disciplines académiques). La théologienne de la libération Marcella Althaus-Reid, qui écrit indépendamment aussi bien des structures autoritaires de l'Église que de l'État, a déclaré:

since the concept of poverty used by Liberation Theology came from dependency theory, the popular theologian was defined as independent of church and state structures of control. This is the meaning of the concept of the theologian living among the poor (2004, 130).

[Étant donné que le concept de pauvreté utilisé par la Théologie de la Libération vient de la théorie de la dépendance, la théologienne populaire a été définie comme indépendante des infrastructures de contrôle de l'Église et de l'Etat. C'est le sentiment du concept d'une théologienne vivant parmi les pauvres (2004, 130)]

Une telle résistance aux définitions imposées par les dictatures et les structures autoritaires de l'Église et de l'État, une telle indépendance pour vivre et travailler dans les favelas, et pour réfléchir sur les expériences vécues par des habitants et des habitantes des favelas, offrent à la théologie de la libération une porte d'entrée dans les vies et les luttes créatives de la favela et de ses citoyens et citoyennes. Mario Aguilar a souligné que les changements religieux du XX siècle en Amérique Latine reflétaient les changements sociaux de la même période dans la région. L'influence des prédicateurs itinérants - reflet des vagues migratoires de la zone rurale vers les centres urbains - le grand flux des congrégations évangéliques reflétant des vies instables, et la prolifération de migrants qui n'appartiennent ni à la communauté rurale ni au centre urbain, ouvrent le chemin pour que les marginaux

rejoignent des partis politiques locaux avec des orientations sociales, des petites églises avec un pasteur pentecôtiste, ou des communautés ecclésiales de base (2007, 3). On peut ajouter à la description d'Aguilar, l'entrée des migrants dans les mouvements sociaux et les ONG des droits de l'homme. L'observation d'Aguilar est pertinente car à travers elle, on comprend que la favela n'est pas une communauté rurale ni un centre urbain.

L'importance de l'observation faite par Marcella Althaus-Reid sur l'indépendance de la théologie par rapport à l'Église et à l'État, à côté de l'observation faite par Aguilar sur la participation de la favela au-delà de l'imaginaire rural et urbain, aident à identifier une possible théologie de la favela. Elle n'est pas, cependant, une théologie définie par sa relation avec des petites églises pentecôtistes, ou des communautés ecclésiales de base ou des paroisses de l'Église Catholique Romaine. Au contraire, il s'agit plus d'une théologie dialoguant avec la liberté vécue et expérimentée dans la favela dans la construction d'un imaginaire social qui a du sens dans ce nouvel environnement urbain. La théologie dans une favela comme Marée peut être produite par des mouvements sociaux et des ONG comme par de petites églises pentecôtistes et des communautés ecclésiales de base. Tous sont, dans une certaine manière, indépendants de l'Église et de l'État et font partie des nouvelles sphères de participation publique dans les favelas.



Bira Carvalho

Une façon de présenter la Théologie de la Libération et la favela

Depuis longtemps la théologie de la libération accompagne et observe les impacts profonds de l'urbanisation vélocité en Amérique latine. Parmi les œuvres les plus influentes sont : *Teologia da Cidade* par José Comblin et *Ação Pastoral Latino Americana : seus motivos ocultos* par Juan Luis Segundo. Je vais me concentrer sur les dépliages causés par ces deux œuvres, mais en gardant en tête que ce ne sont pas les seules références ou les seuls livres conçus par les théologiens de la libération sur la théologie et les espaces urbains. On peut aussi prendre comme point de départ *Onde Dormirão os Pobres* par Gustavo Gutiérrez,

Doing Theology in a Revolutionary Situation de José Miguez Bonino ou *A Theology of Human Hope* par Ruben Alves, entre autres. J'ai choisi de citer Comblin et Segundo car ces deux théologiens exercent une profonde influence sur le développement de la théologie de la libération, particulièrement dans leur façon de faire de la théologie, et aussi parce que ces derniers offrent des propositions théologiques divergentes vis-à-vis de l'urbanisation vélocité en Amérique latine.

José Comblin a exercé une grande influence sur la théologie et la pratique pastorale de l'Église brésilienne. De nationalité belge, il est venu en Amérique latine en 1958 pour enseigner la théologie à Campinas. Pendant la dictature brésilienne, il s'est exilé au Chili et en 1965 il a déménagé à Recife où il a enseigné la théologie et a été conseiller principal de Dom Hélder Câmara. Il a été expulsé du Brésil (1972) et du Chili (1980) par leurs régimes militaires. En 1971, il a été désigné professeur à Louvain, en Belgique, mais a continué à vivre et travailler dans le nord du Brésil, il est mort en 2011 à Salvador.

Teologia da Cidade a été publié à l'origine en français, en 1968. Soit, il a été publié trois ans avant l'ouvrage *Teologia da Libertação* par Gustavo Gutiérrez, souvent considéré comme le repère le plus commun dans le commencement de la théologie de la libération. Le premier a été publié dix ans après que Comblin ait déménagé en Amérique Latine. L'ouvrage comprend des réflexions autour des processus d'urbanisation en Amérique Latine. Il a été traduit en espagnol en 1972 et en Portugais en 1991.

Comblin commence par une question: « Que peut dire le théologien sur la cité ? » (1991, 7). Il note que la littérature théologique contemporaine n'aborde pas ce sujet. En même temps, il rappelle que dans l'histoire de la théologie Thomas d'Aquin comme Augustin ont tous deux traité ce sujet. Thomas d'Aquin et Augustin opposent souvent la cité terrestre au paradis, donc la théologie historique n'éclaire pas beaucoup les réalités humaines ou terrestres sur lesquelles Comblin veut se focaliser dans son livre. Il commence le livre avec l'utilisation des sciences sociales pour décrire le phénomène croissant de l'urbanisation (1991, 10). Et accentue une tendance devenue courante dans la Théologie de la Libération:

"nous aidera à confronter l'Évangile, non pas avec des signes abstraits, mais avec l'histoire elle-même. Au lieu d'étudier le rapport entre l'Évangile et les idées scientifiques,

techniques, démocratiques, etc., il est plus utile de voir le christianisme réagir au milieu de toutes ces choses incluses dans sa réalisation concrète." (1991, 12)

D'après José Comblin, le problème théologique ne se restreint pas à créer des relations entre la doctrine chrétienne et un modèle de cité. La tâche est plus complexe. Il s'agit de penser la théologie à partir du contexte de la cité. Un fait qu'il souligne dès lors, et qui accompagne beaucoup la théologie jusqu'à ce jour, c'est la fréquence à laquelle les paroisses urbaines étaient simplement des paroisses rurales transférées à la ville. C'est-à-dire, il y a un manque de pensée (théologique) construit dans la ville pour développer une pratique pastorale de la ville. Dans la dernière partie de l'ouvrage, Comblin propose des manières réalisables pour prendre en charge cette tâche, c'est une façon de penser théologiquement la ville. Il commence par noter que la sociologie souligne que l'urbanisation provoque une déchristianisation (1991, 266).

C'est une thèse qui a une influence sur la théologie aujourd'hui et qui a pour référence *The Secular City* (1965) de Harvey Cox. De nombreux dirigeants et théologiens basent leurs opinions négatives à propos de la cité sur cette philosophie. On peut dire que c'est le cas avec les églises pentecôtistes, qui considèrent la ville comme une menace pour la foi chrétienne. Il existe une discussion interne dans la Théologie de la Libération sur la typologie des églises pentecôtistes (et néo-pentecôtistes). José Miguez Bonino place les églises pentecôtistes dans le protestantisme latino-américain tout en reconnaissant les différents pentecôtistes (2003, 54). Julio de Santana offre une lecture similaire. Selon lui le pentecôtisme, même s'il est un tournant décisif des églises évangéliques (ou protestante) en Amérique Latine, c'est une expression du mouvement charismatique des églises héritières de la Réforme du XVIème siècle (1991, 280). Déjà Waldo Cesar et Richard Shaull dans leur étude classique, *Pentecostalismo e o Futuro das Igrejas Cristãs* (1999), indiquent une typologie qui considère le pentecôtisme (dans sa diversité d'expression) comme quatrième phase majeure de l'Église après la Réforme, du mouvement missionnaire et du mouvement œcuménique (1999, 25). Des études plus récentes du christianisme mondial offrent au pentecôtisme sa typologie individuelle, distincte du Catholicisme Romain, de l'Orthodoxie et du Protestantisme (van Beek, 2009, xv). Je favorise les théories de Miguez Bonino et Santana parce que je pense que théologiquement l'influence du protestantisme est incontestable dans le pentecôtisme. Par conséquent, il est important de noter la « théologie

du sens de la cité » du français, Jacques Ellul, qui structure théologiquement les perceptions négatives des églises : « Dans la ville nous sommes captifs ... l'Église est en captivité. Et nous savons que c'est en effet le but essentiel de la ville - de rendre tout être humain captif » (1998, 96). La théologie de Ellul a une affinité avec une perspective élaborée par Juan Luis Segundo sur l'influence de la conscience sociale de l'environnement urbain, ce qui signifie, que la cité influence la façon de penser et vivre au sein d'elle-même. Nous reviendrons sur ce point plus tard.

Revenons à Comblin, il ne se soucie pas tellement de cet aspect sociologique de la déchristianisation ou de la sécularisation du monde urbain. Aussi, il ne se soucie même pas des bases théologiques protestantes des églises de la ville. Pour lui, la thèse de la déchristianisation implique qu'une fois - supposons dans les communautés rurales - un peuple a été christianisé. C'est que l'on peut percevoir, du point de vue de Comblin, c'est que durant le processus vélocé d'urbanisation en Amérique latine, les pratiques des rituels chrétiens ont diminué, et l'absence de participation active dans l'Église ou dans la paroisse augmente dans la population. Mais Comblin, comme d'autres théologiens, se demande si ces signes extérieurs expriment réellement une christianisation notable et, ensuite, une déchristianisation d'un peuple.

Comblin amène le cas des paysans qui migrent vers la ville et deviennent ouvriers. (1991, 270). Une église qui reproduit la communauté rurale est absente des endroits où cette classe ouvrière s'agglomère. Ni l'Église, ni l'État ne parviennent, dans un premier temps, à intégrer les migrants dans leurs structures. Alors, il s'avère qu'une théologie urbaine doit emprunter une voie différente de celle du passé rural. La théologie doit tenir compte d'une action humaine dans la ville plutôt que de reproduire le monde rural.

La théologie de la libération n'a pas toujours suivi les conseils de José Comblin. En tant que théologie, elle est robuste dans sa réflexion sur la vie des paysans qui migrent (pour des raisons économiques) vers les zones urbaines en devenant la classe ouvrière. La pratique pastorale des communautés ecclésiales de base, souvent, tente de recréer le monde rural absent dans la vie du migrant économique. Elle lit la Bible comme un moyen de sortir d'un jardin (Eden) pour cheminer dans le désert (la vie urbaine déracinée) pour arriver à la nouvelle ville (Jérusalem). Elle propose des musiques et des chants « régionaux » qui

proviennent majoritairement de la musique folklorique et qui se base sur des festivités rurales telles que les fêtes de juin, le carnaval, et les pérégrinations. Mais qu'arrive-t-il à celle qui naît dans la favela et qui n'a pas comme référence le monde rural absent? Si la théologie ne suit pas le chemin tracé par Comblin dans son livre, elle reste la théologie rurale traduite en ville. Elle peut offrir un confort à la première génération de migrants urbains, mais il ne fera pas en sorte de réaliser la libération dans le nouvel espace urbain.

Il est à noter que Comblin utilise le mot « ville » pour parler de centres et de périphéries urbaines. Le fait que sa théologie accompagne l'expérience vécue des paysans migrants et de la classe ouvrière montre que « ville » est un mot qui peut être repris par les favelas pour décrire leur réalité. Une ville est un espace diversifié et ses populations ont des vécus spécifiques, mais la favela est aussi une ville pour Comblin.

Juan Luis Segundo est un autre théologien qui a exercé une profonde influence sur la théologie de la libération. Juan Luis Segundo est né en Uruguay en 1925 et était prêtre jésuite et théologien. Il a étudié à Louvain et à Paris, où il a rencontré Gustavo Gutiérrez. Il a fondé le Centre Peter Faber à Montevideo, un centre d'études pour la théologie et les sciences sociales, que le gouvernement militaire de l'époque a fermé en 1971. Il a ensuite enseigné à Harvard, à Chicago et dans plusieurs autres universités de l'Amérique latine. Il est mort en 1996. Sa théologie dialogue amplement avec les sciences sociales, mais, Segundo est surtout connu pour son travail, *The Liberation of Theology* (1975). La libération de la théologie commence par une étape méthodologique qui reconnaît que la théologie vient en second lieu. L'expérience vécue du peuple et, plus précisément des « pauvres » est la première étape. Car, la théologie doit utiliser les sciences sociales pour aborder avec perspicacité cette expérience vécue. Il est nécessaire que la réflexion théologique sur cette expérience vécue soit véhiculée par les sciences sociales. La méthode de Segundo est le plus souvent connue comme « cercle herméneutique de Segundo ».

Juan Luis Segundo utilise cette approche dans une oeuvre postérieure, et moins connue, sur l'action pastorale de l'église latino-américaine. Le livre, *L'action pastorale latino-américaine: ses motivations cachées*, a été publié en espagnol en 1972 et en portugais en 1978. Segundo réfléchit sur les défis de l'action pastorale en Amérique Latine à la lumière « d'une société en mutation » (1978, 7). Dans un écho historique de Mario Aguilar, qui écrit presque 30 ans

plus tard, sur la façon dont les changements religieux en Amérique latine sont le reflet des changements sociaux au 20^{ème} siècle dans la région. Segundo souligne trois grands changements qui remettent en question l'action pastorale de l'Église, et à son tour, la théologie de l'Église.

Premièrement, Segundo note que la migration - la plus grande force d'urbanisation du XX^e siècle en Amérique latine - a rapidement transformé le continent d'une majorité rurale en une société majoritairement urbaine. En outre, la majeure partie de cette population urbaine a abandonné les zones rurales récemment. L'effet de ceci est un « déracinement » qui désoriente et provoque l'insécurité chez les nouveaux arrivants en milieu urbain (1978, 10). Jusqu'ici, son analyse est en accord avec celle de Comblin.

Deuxièmement, le développement des moyens massifs de communication social et les changements dans la conscience sociale sont identifiés par le théologien comme des grandes influences sur les populations urbaines et sur la théologie de l'Église. Le développement de la communication sociale dans les zones urbaines produit « une société de consommation » (1978, 14) qui masque la complexité d'un environnement urbain. Les médias sociaux dissimulent que les citoyens et les citoyennes ne participent pas « dans une même échelle de valeurs universelles et dans une même conception du monde » (1978, 16) et elle privatise ou relativise « les valeurs et options radicales » (1978, 17).

En d'autres termes, selon Segundo, l'environnement urbain est informé par les médias sociaux pour produire des consommateurs et non des penseurs critiques. Aussi, le passage d'une communauté rurale, déracinée et désorientée, à une masse urbaine de consommateurs provoque une crise de conscience sociale. L'expérience vécue des nouveaux arrivants ne correspond pas aux promesses de la société de consommation. Selon Juan Luis Segundo, dans cette faille, entrent la théologie et la politique. Concrètement, les églises, les mouvements sociaux et les ONG cherchent à aider les masses urbaines à restaurer ou à restructurer leur conscience rurale avec une conscience sociale urbaine.

Comblin comme Segundo font usage des sciences sociales dans leurs analyses théologiques de la ville. Comblin souligne que le problème dépasse le désir des églises et des migrants de transférer la vie rurale (structures et imaginaire) dans la vie urbaine. En même temps, il a

une lecture positive de la ville, à partir des périphéries. Il n'oppose pas « ville » et « périphérie » mais il voit la vie des paysans migrants et la nouvelle classe ouvrière urbaine comme des expériences intègre de la ville elle-même. Et il invite la théologie à commencer à réfléchir sur ces deux expériences.

Juan Luis Segundo suit également Comblin dans sa description de la place de la théologie dans la ville et reconnaît les mêmes phénomènes dans la formation de la vie urbaine. Cependant, Segundo s'interroge plus profondément sur la façon de former la conscience sociale de la ville. À la différence de Comblin, Juan Luis Segundo identifie aussi bien l'influence de l'imaginaire rural perdu que celle du processus urbain de production de consommateurs comme des défis à la théologie. C'est-à-dire que, Juan Luis Segundo prétend que la théologie surmonte les structures et les imaginaires ruraux, mais, aussi, que la théologie combat le désir de la ville, à travers ses médias de communication sociale et de production de consommateurs. La distinction est petite, mais tandis que Comblin veut que le citoyen déménage pour vivre dans la ville avec des structures et des imaginaires urbains, Segundo veut que le citoyen déménage dans la ville consciente des structures et des imaginaires urbains. On peut dire que c'est une différence entre une théologie du confort ou de la consolation, et une théologie de la libération.

Maré et la Théologie de la libération

Il y a plusieurs façons de décrire une favela comme celle de la Maré. L'anthropologue Polly Wilding (2014) décrit sa topographie, qui diffère de l'image populaire de la favela à Rio de Janeiro. Maré est situé sur un terrain plat plein de marais. Ce sont des migrants de leurs propres initiatives qui ont construit la favela. Au début des années 2000, Maré bénéficiait de l'eau courante, de l'électricité et de l'assainissement, de 16 écoles, de 11 ONG, de 11 postes de santé, de 68 églises et de quelques projets sociaux de l'État (2014, 230).

Alice Louisa Allen, une spécialiste de la culture visuelle contemporaine brésilienne, décrit la favela historiquement et politiquement dans son livre *Shifting Horizons: urban space and social difference in contemporary Brazilian documentary and photography* (2017). La favela sert d'imaginaire pour les versions romantiques de la culture populaire - du lieu d'origine de

samba à des icônes par projeter une identité nationale cohérente - et pour des explications sur des projets (dictatoriaux et démocratiques) de modernisation au Brésil (2017, 173). Elle souligne que le mot favela - difficile à traduire en anglais - à des synonymes utilisés par les personnes qui y vivent : « communauté », « territoires populaires », et « espaces populaires » (2017, 114). Elle reconnaît que le mot favela date de l'époque de la Guerre de Canudos lorsque les soldats sont revenus du nord-est à Rio de Janeiro et ont occupé les collines parce que l'État refusait de reconnaître leurs droits et de payer pour leurs services (2017, 115). 'Morro da Favella' fut le nom donné à l'endroit par les soldats parce qu'il leur rappelait physiquement et dans sa biodiversité le sertão (2017, 115). Et dans un écho de Juan Luis Segundo, elle discute du rôle des médias (la communication sociale) de former des images négatives des favelas à travers la « criminalisation de ses habitants » (2017, 115) et la force de l'imaginaire de sécurité de la classe moyenne pour interpréter et désigner la place de la favela dans la ville (2017, 115).

Eliana Sousa Silva, (ancienne) résidente, chercheuse et directrice d'une ONG à la Marée, offre une description brève de l'histoire du développement de la favela de la Maré dans son livre, *Testemunhos da Maré* (2015):

La marée est un ensemble de 16 favelas où vivent environ 140 000 personnes, réparties le long du tronçon qui va de Cajú à Ramos, par l'Avenue Brésil, voie de circulation qui relie le centre et les quartiers périphériques de la Zone Ouest de la ville de Rio de Janeiro. Sa formation remonte à un long processus de changements urbains qui a frappé la ville, en particulier dans la seconde moitié du XXème siècle. Ces transformations se sont produites à cause de l'augmentation de l'activité industrielle dans la ville et de la réalisation de grands travaux d'infrastructure, ce qui a eu comme conséquence l'arrivée de nombreux nordestinos en quête de travail et de meilleures conditions de vie. La construction de l'Avenida Brasil, la plus grande autoroute dans le prolongement de la municipalité, à partir de 1939, a été l'un des facteurs déterminants pour l'émergence de la Maré. Beaucoup de travailleurs qui ont travaillé sur les travaux de l'avenue ont fini par s'installer dans ses environs après son inauguration en 1946. (2015, 45)

La Maré surgit comme une favela dans un processus d'urbanisation qui s'apparente à la description des théologiens Comblin e Segundo. Les nordestinos (les paysans) migrent vers

sud à la recherche de travail et deviennent la nouvelle classe ouvrière dans les grands travaux d'infrastructure. Cependant, c'est n'est que le commencement. Puis, malheureusement, la théologie de la ville de Comblin, et la Théologie de la Libération de Segundo ont réfléchi premièrement sur cette période, et leurs théologies n'ont pas suivi les autres phases des lieux comme la Maré.

Eliana Sousa Silva décrit les autres transformations urbaines du XXème siècle qui ont affecter la Maré et ses habitants :

Développée pendant la phase finale de la dictature militaire, l'initiative d'intervention urbaine prévoit la destruction de certaines favelas, le transfère de la population vers des ensembles résidentiels construits par le gouvernement et l'urbanisation des communautés restantes, en plus de l'assainissement de la région aux alentours de Baía de Guanabara. Le taux élevé d'autoritarisme dans la définition et dans l'implantation des actions a généré d'intenses critiques et une grande résistance de la part des groupes communautaires locaux (2015, 45).

Cette deuxième période prévoit ce que Juan Luis Segundo appelle la conscience sociale dans le milieu urbain. La favela qui est indépendante des structures de l'Église et de l'État commence à résister aux interventions d'un état autoritaire. L'état autoritaire veut redessiner l'espace urbain dans sa propre imagem et les groupes communautaires locaux commencent à résister à la suppression des favelas, au transfère de population, et à l'urbanisation des communautés. La conscience sociale, consciente des politiques publiques d'une dictature militaire, et travaillant pour construire des droits humains à partir du vécu dans les favelas, dépasse le danger que Juan Luis Segundo voyait, c'est-à-dire, que l'urbanisation crée simplement des consommateurs. La favela, comme la Maré, qui subit des interventions autoritaires se défend par le fait de former une conscience sociale pour combattre les solutions imposées et créer des réponses communautaires plus incluses et raisonnables.

De nouveau, Eliana Sousa Silva observe que :

Le processus de construction des favelas de la Maré révèle un fait important : des 16 localités, neuf ont été construites par l'État.. Une autre localité qui est née organisée... a surgi d'une initiative d'un groupe de militaires du Parti Communiste au début des années 1950... Les autres occupations ont eu, de manière générale, un caractère plus spontané

Le fait est plus révélateur de l'échec de la politique de logement des gouvernements cariocas successifs qui ont eu comme politique centrale l' « éradication » des favelas. Ce qui arriva, contrairement à cela, fut la transformation des « immeubles » en favelas, du moins en termes de représentation et de reconnaissance sociale (2015, 48). Ambas Sousa Silva et Allen soulignent que la politique de l'État, durant des périodes successives aussi bien de dictatures ou de démocratie, a pour politique centrale d'éradiquer la favela du cadre urbain. Clairement, la favela est résistante face à une telle politique et à un tel souhait. La favela, avec la théologie, résiste aux définitions imposées par des dictatures et des structures autoritaires de l'État. Elle a son propre vécu qui surpasse l'imaginaire urbain d'intervention autoritaires de l'État. Elle a de quoi « favelizer » les constructions de l'État, et a de quoi « favelizer » la représentation de l'espace de l'État. C'est-à-dire, qu'elle lutte pour se maintenir indépendante de l'État. En même temps, la favela assume une conscience sociale qui n'est pas nécessairement définie par la consommation. Le défi pour la théologie de la ville et pour la théologie de la libération actuellement, c'est d'accompagner cette lutte. La lutte n'est pas faite pour les migrants récemment installés du nordeste (bien qu'ils soient une partie intégrante de certaines représentations de la Maré), mais elle n'est pas non plus faite pour la classe ouvrière. L'économie brésilienne a changé. Les structures sociales des villes ont changé, y compris à Rio de Janeiro. La lutte de la conscience sociale dans la Maré passe par des mouvements sociaux, des OGN (y compris des associations de résidents), la présence de l'État - des postes de santé, des écoles, la police, entre autres - et des groupes criminels armés (Sousa Silva, 2015, 140). Il y a aussi des partis politiques, de petites entreprises et une diversité d'églises et d'autres représentations religieuses. On considère dans ce texte le terme de « groupes criminels armés » comme désignation pour des groupes présents dans la Maré et parce que c'est une désignation utilisée par d'autres chercheurs et chercheuses de la Maré. Selon Fernandes *et al.* :

Les Groupes Criminels Armés avec l'Autorité du Territoire sont des réseaux criminels « territorialisés » qui agissent dans les activités économiques illicites et illégales, comme le

trafic de drogues, les services de sécurité et le transport collectif illégal, entre autres, à partir d'une base territoriale spécifique, faisant usage de la force physique et de la contrainte - spécialement par l'usage de l'arme à feu - comme principal moyen de maintenance et de reproduction de ses pratiques (2008, 16).

Installer une théologie de la Maré

Pour José Comblin, « nous sommes au point culminant de la grande migration de la campagne vers la ville » (1998, 165). Tandis que pour certains la question immédiate est comment s'installer et vivre dans la ville, pour d'autres la question est comment fuir de la ville pour vivre loin des pauvres et de la pauvreté. Donc, « les villes, surtout les grandes villes, les capitales, sont de plus en plus livrées aux pauvres » (1998, 166). Une théologie de la ville, qui migre avec le paysans et fait partie de la classe ouvrière des grands projets d'infrastructure de l'État, nécessite de reconnaître la fin de la migration économique de la campagne vers la ville et se focaliser plus sur la construction de l'imaginaire urbain pour les personnes qui sont nées dans les favelas. Elle doit reconnaître que ce ne sont pas seulement le fait que les politiques publiques et les interventions de l'État dans les favelas pour éliminer leurs échecs qui sont problématique, mais c'est le fait que la ville entière soit en train d'être « favelisée » au XXI^{ème} siècle. Ceci implique une nouvelle vision pour construire la ville, basée sur les expériences et les vécus des habitants des favelas du XXI^{ème} siècle.

La théologie peut percevoir la nécessité de résister aux solutions imposées de manière autoritaire, et aider à construire une conscience sociale qui combat le désir de la ville de produire premièrement des consommateurs. Nous sommes plus que des consommateurs et des produits économiques. La conscience sociale de la ville passe par des expériences et de vécu de démocratiser des dictatures - aussi bien politiques, religieuses, (sociales ou économiques) - et encourager la citoyenneté participative. Aujourd'hui, elle fait face à la réalité dans la Maré en analysant la présence de l'État - la forme de cette présence et comment collaborer (ou pas) avec cette présence - et, aussi, la présence des groupes criminels armés. Les groupes criminels armés sont indépendants de l'État et de l'Église, qui nous devons le rappeler est un statut privilégié dans l'histoire de la Théologie de la Libération pour faire de la théologie, et la théologie doit réfléchir sur l'action de ces

groupes dans la Maré et leurs influences. dans la formation de la conscience sociale de la favéla (et de la ville entière). Cependant, il faut plus de réflexion théologique concernant les groupes criminels armés dans leur manière de travailler la citoyenneté en terme d'éthique de travail, de relations de production et de genres. Et cela proche des discours et débats plus traditionnels de stratégies politiques de la théologie qui veut révolutionner la vie citoyenne et son dévouement auprès des groupes armés. (Cette approche fait partie de la Théologie de la Libération depuis l'influence de la Révolution Cubaine, de la figure du Che Guevara jusqu'à sa relation avec le Zapatisme et la figure du sous-commandant Marcos.).

Une théologie de la Maré ne passe pas nécessairement par l'Église (ou les 68 églises présentes dans la Maré au début des années 2000, selon les informations de Polly Wilding (2014)). Les mouvements sociaux, les ONG et le pouvoir publique sont les héritiers du travail pastoral des églises et communautés ecclésiastiques de base dans les favelas durant les dictatures. Généralement, ces groupes travaillent avec une approche des droits humains et non directement avec un imaginaire religieux. Mais, la Théologie de la Libération n'a jamais été une théologie basée sur la théologie et les religions, mais bien, sur une théologie qui accompagnait des mouvements et des luttes pour la libération historique. Cependant, récemment, le sociologue Boaventura De Sousa Santos, dans une pensée sur les chemins émancipateurs de droits humains, note qu'il s'agit d'une hégémonie cognitive actuelle qui ne reflète pas les intérêts et les besoins de plusieurs groupes dans le monde. De Sousa Santos réévalue l'hégémonie cognitive du discours et de l'usage de droits humains et commence un dialogue avec la Théologie de la Libération. Le dialogue est nécessaire, selon De Sousa Santos, parce que cette théologie supporte un fort potentiel contre-hégémonique (2015,23). D'après De Sousa Santos, la critique institutionnel de la Théologie de la Libération, l'émergence de ces structures sociales et les contextes politiques facilitent une contribution qui refuse d'interpréter la foi comme individuelle, privée ou subjective (2015, 21). Soit, la théologie s'insère dans la lutte « dans les rues » et commence à construire sa conscience sociale à partir du contexte. Comme les églises n'ont plus le pouvoir politique et publique qu'ils avaient à l'époque dictatoriale, et comme la favéla est plus consciente de sa diversité d'expression religieuse, la théologie à besoin d'aller à la recherche de nouveaux acteurs dans la création d'un imaginaire urbain dans la cité.

Le rituel rural religieux (rythme de la paroisse rurale) a été abandonné il y a bien longtemps

par les mouvements sociaux, les ONG, et d'une certaine façon, par le pouvoir publique. Aussi, les églises et les communautés ecclésiastiques de base pourraient abandonner leurs rites ruraux religieux à la recherche d'une théologie et de pratique pastorale urbaine. Pas besoin de suivre la thèse de « déchristianiser » ou « rechristianiser » (réenchantement du monde, conforme à certains sociologues) la ville, mais il faudra contribuer à une conscience sociale de la ville qui aide à créer un imaginaire urbain qui reflète la réalité de ses habitants. Un domaine pour approfondir sa réflexion critique serait celui des droits humains avec lesquels travaillent les mouvements sociaux, les ONG et politiques publiques dans la favela. Cela offre une base collective pour réfléchir sans réduire la théologie aux préoccupations religieuses, et, en même temps reconnaître que les acteurs principaux qui donnent forme à l'imaginaire urbain dans la favela ne sont plus des églises, ni des syndicats et ni des partis politiques, mais bien, des groupes autogérés dans le vécu et l'expérience de la favela.

Un autre domaine de réflexion serait la foi entendue comme conscience sociale dans le milieu urbain. C'est une brève allusion au travail théologique de Juan Luis Segundo. Après avoir proposé l'importance que l'église a de penser et développer une pratique pastorale urbaine prenant en compte l'influence de l'urbanisme dans la conscience sociale, Segundo a approfondi sa réflexion sur la conscience sociale à travers le développement d'une foi anthropologique. C'est-à-dire, pour Segundo, il n'est pas possible de penser la foi sans prendre en considération les liens avec les idéologies qui structurent cette foi (1982). Contrairement aux autres théologiens, y compris des théologiens de la Libération, Segundo n'essaye pas de présenter une théologie neutre, indépendante du temps, de l'espace ou libérée de concepts intellectuels. Au contraire, Segundo embrasse la réalité que la théologie s'exprime seulement dans le temps, dans l'espace et est rattachée à d'autres savoirs. Elle ne se réduit pas à une réflexion abstraite ou à de simples choix dans une société complexe. La Théologie de la Libération, d'après Segundo, reconnaît sa capacité de transmission culturelle à travers certaines consciences sociales (1982, 392). La question que pose la Maré à la théologie, est principalement à la théologie de la ville comme expression d'une action pastorale de la Théologie de la Libération du XX^{ème} siècle, c'est : comment accompagner le développement d'un imaginaire urbain qui ne remonte pas à la vie rurale perdue sans même subordonnée la favela à la société de consommation urbaine et à l'universalisation de la conscience sociale promue par la société de consommation ?

C'est une manière d'entrer dans la Maré, vivre et expérimenter une existence indépendante de l'Église et de l'État, et de faire des choix concernant avec qui et avec quels groupes collaborer pour l'auto-construction de la ville et de la citoyenneté urbaine. Cette option navigue probablement dans les rues étroites, ou, en transports publics, ou à pied, ou à moto. Pour certaines personnes cela pourrait être même en voiture ou en « *caveirão* ». Chaque moyen va transmettre de façon culturelle une certaine conscience sociale. C'est ici que commence la Théologie de la Cité à travers la perspective de la Maré.

Graham Gerald McGeoch est théologien et pasteur de l'Église d'Écosse. Il a vécu et travaillé dans les périphéries en Afrique, en Amérique Latine et en Europe. Il a participé au premier séminaire international de l'Institut Maria et João Aleixo, « Qu'est ce que la périphérie finalement, et quelle est sa place dans la ville » à la Maré, à Rio de Janeiro, et est membre du « Conselho Estratégico » de l'Institut Maria et João Aleixo.

| Références |

- 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 & Shaul, 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).