

Revisitando a "Teologia da Cidade" na Perspectiva da Maré, Rio de Janeiro

Graham Gerald McGeoch

| Brasil |

resumo

Partindo de uma vivência atual na Maré, o texto revisita a teologia da cidade desenvolvida pela teologia da libertação. As influências de José Comblin e Juan Luis Segundo são notadas, discutidas e questionadas à luz de processos de urbanização contemporânea e em diálogo com estudos das ciências sociais sobre a Maré. O artigo aponta para a necessidade de repensar como fazer teologia na favela independente do Estado e da Igreja (uma categoria fundante da teologia da libertação) apresentando a possibilidade de que movimentos sociais, ONGs e o poder público tenham assumido a ação pastoral das igrejas e das instituições religiosas na formação de um imaginário urbano democrático que resiste à produção de consumidores em massa e, que por sua vez, luta pelos direitos humanos.

Uma maneira de apresentar uma favela

Há muitas maneiras de entrar numa favela. A maioria dos cidadãos entrará pelo transporte público, ou à pé, ou numa moto. Alguns até poderiam chegar de carro,

navegando as ruas estreitas. Para as pessoas com concurso público – a polícia, profissionais do sistema de saúde, assistentes sociais, professoras e professores – entrar numa favela dependerá do estado da relação com as pessoas que ali vivem. Por exemplo, a polícia entra no Batalhão localizado na Maré pelo portão da Linha Vermelha – uma via principal do Rio de Janeiro que liga o centro da cidade ao Aeroporto Internacional e a Baixada Fluminense – e circula na favela em carros blindados (chamados *caveirões* pela população local (Souza Silva, 2015, 181)).

Há muitas maneiras de entrar numa favela. Eu gostaria de refletir sobre como entrar numa favela, e especificamente a favela bairro da Maré, no Rio de Janeiro, teologicamente. Agora, para muitos leitores e leitoras, talvez em mencionar a palavra ‘teologia’, conjugar-se-ão imagens e correlações com a palavra ‘igreja’. E, é verdade, existem muitas igrejas dentro da Maré e, também, existe ampla presença do Estado dentro da Maré. Apesar deste fato, uma favela normalmente não se define pelas presenças e estruturas de igreja ou do Estado.

De acordo com Kátia da Costa Bezerra (2017), o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) define uma favela como,

an irregular settlement in subnormal agglomerates... lacking in essential infrastructure, services and legal standards (2017, 1).

[um assentamento irregular em aglomerações subnormais... faltando infraestrutura essencial, serviços e padrões legais (2017, 1)]

Esta definição oficial do estado – o IBGE pertence ao governo brasileiro – tem sido fundamental na construção de imagens negativas das favelas no Brasil. A definição oficial parte do pressuposto de ausências na favela. Também, deve-se lembrar que o IBGE recebeu seu estatuto legal durante a ditadura do Estado Novo em 1938. A definição oficial não é, como Kátia da Costa Bezerra nota, uma definição aceita amplamente por pesquisadores e pesquisadoras. Porém, é uma definição com ampla influência sobre questões relacionadas com favelas no Brasil. Deveríamos acrescentar que a definição, vinda de um instituto que foi dado seu estatuto legal durante uma ditadura, é tampouco democrática.

A favela resiste definições impostas por ditaduras e estruturas autoritárias do estado. James Holston, nas suas observações de cidadania nas favelas de São Paulo, escreve:

"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)

[Eu argumento que no desenvolvimento das periferias autoconstruídas, os mesmos territórios históricos de diferenciação – direitos políticos, acesso a terra, ilegalidade, servitude – impulsionaram a irrupção de uma cidadania insurgente que desestabiliza o diferenciado. Embora estes elementos continuem a sustentar o regime de cidadania diferenciada, eles também são as condições da sua subversão, à medida que os pobres urbanos obtiveram direitos políticos, tornaram-se proprietários de terra, utilizaram positivamente o estatuto legal, criaram novas esferas públicas de participação, alcançaram direitos de permanecer na cidade e tornaram-se consumidores modernos. Em tais circunstâncias, as experiências vividas das periferias tornaram-se o contexto e a substância da nova cidadania urbana (2008, 9)]

Este espaço autoconstruído que ao mesmo tempo desestabiliza, e que tem como foco experiências vividas, oferece outra descrição de favelas. Talvez, a descrição de Holston ofereça uma imagem mais positiva de favelas e, certamente, oferece uma abordagem mais democrática para entendê-las. Para Holston, a favela é um lugar de subversão e construção de direitos políticos que desembocam em novas formas de cidadania e participação.

Uma maneira de apresentar a teologia

Se é o caso que a favela resiste as definições impostas por ditaduras e estruturas

autoritárias do Estado, a teologia também resiste uma definição por (e em associação com) estruturas autoritárias de igreja (e disciplinas acadêmicas). A teóloga da libertação Marcella Althaus-Reid, que escreve de maneira independente, tanto de estruturas autoritárias de igreja quanto do estado, afirmou:

"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)."

[uma vez que o conceito de pobreza utilizada pela Teologia da Libertação veio da teoria da dependência, a teóloga popular foi definida como independente das estruturas de controle da igreja e do estado. Este é o sentido do conceito de uma teóloga vivendo entre os pobres (2004, 130)]

Tal resistência às definições impostas por ditaduras e estruturas autoritárias de Igreja e Estado, tal independência para viver e trabalhar na favela, e para refletir sobre as experiências vividas pelas moradoras e moradores da favela, oferecem a teologia da libertação uma porta de entrada nas vidas e lutas criativas de cidadãos e cidadãs residentes em favelas]. Mario Aguilar notou que as mudanças religiosas do século XX na América Latina corresponderam às sociais daquele mesmo período na região. A influência de pregadores itinerantes (reflexo das ondas de migração da zona rural aos centros urbanos), o grande fluxo de congregações evangélicas refletindo vidas instáveis, e a disseminação de migrantes que não pertencem nem à comunidade rural nem ao centro urbano, abrem caminhos para os marginalizados e marginalizadas ingressarem em partidos políticos locais com orientações sociais, pequenas igrejas com um pregador pentecostal, ou comunidades eclesiais de base (2007, 3). Pode-se acrescentar à descrição de Aguilar, o ingresso de migrantes nos movimentos sociais e ONGs de direitos humanos. A observação de Aguilar é pertinente porque através dela, identifica-se que a favela não é uma comunidade rural nem é um centro urbano.

A importância da observação feita por Marcella Althaus-Reid sobre a independência da teologia em relação à Igreja e ao Estado, ao lado da observação feita por Aguilar sobre a

participação da favela para além dos imaginários rurais e urbanos, ajudam a identificar uma possível teologia da favela. Ela não é, entretanto, uma teologia definida por sua relação com pequenas igrejas pentecostais, nem comunidades eclesiais de base ou paróquias da Igreja Católica Romana. Antes, é mais uma teologia em diálogo com a liberdade vivida e experimentada na favela na construção de um imaginário social que faz sentido nesse novo ambiente urbano. Teologia numa favela como Maré pode ser produzida por movimentos sociais e ONGs tanto quanto por pequenas igrejas pentecostais e comunidades eclesiais de base. Todos são, de certa forma, independentes da Igreja e do Estado e fazem parte das novas esferas de participação pública nas favelas.



Foto: Bira Carvalho

Uma maneira de apresentar a Teologia da Libertação e a favela

Há muito tempo a teologia da libertação acompanha e observa os impactos profundos da urbanização veloz na América Latina. Entre as obras mais influentes são *Teologia da Cidade* por José Comblin e *Ação Pastoral Latino Americana: seus motivos ocultos* por Juan Luis Segundo. Irei focar nos desdobramentos provocados por estas duas obras, mas lembrando que estas não são as únicas referências ou livros preparados por teólogos da libertação sobre teologia e espaços urbanos. Pode-se, igualmente, tomar como ponto de partida *Onde Dormirão os Pobres* por Gustavo Gutiérrez ou *Doing Theology in a Revolutionary Situation* por José Miguez Bonino ou *A Theology of Human Hope* por Rubem Alves, entre outras. A minha opção por Comblin e Segundo é dada pelo fato de os dois teólogos exercerem uma profunda influência no desenvolvimento da teologia da libertação, principalmente na sua maneira de fazer teologia, e também porque os mesmos oferecem propostas teológicas divergentes *vis-à-vis* à urbanização veloz na América Latina.

José Comblin exerceu uma grande influência na teologia e prática pastoral da igreja brasileira. Belga, veio para América Latina em 1958 para ensinar teologia em Campinas. Durante a ditadura brasileira exilou-se no Chile e em 1965 passou a residir em Recife onde

ensinou teologia e foi principal assessor de Dom Hélder Câmara. Foi expulso do Brasil (1972) e Chile (1980) por seus regimes militares. Em 1971, foi eleito professor em Lovaina, Bélgica, mas continuou a viver e trabalhar no nordeste do Brasil falecendo em 2011 em Salvador.

Teologia da Cidade foi publicado originalmente em francês em 1968. Ou seja, o livro aparece três anos antes do título *Teologia da Libertação* por Gustavo Gutiérrez, frequentemente considerado como o marco mais comum para o começo da Teologia da Libertação. O primeiro foi publicado dez anos depois de Comblin mudar-se para América Latina e inclui reflexões acerca dos processos de urbanização daquela região. O livro foi traduzido para o espanhol em 1972 e para o português em 1991.

Comblin começa com uma pergunta, “O que pode o teólogo dizer sobre a cidade?” (1991, 7). Ele nota que a literatura teológica contemporânea não fala desta matéria. Ao mesmo tempo ele lembra que na história da teologia, tanto Tomás de Aquino quanto Agostinho discursaram sobre este tema. Frequentemente Aquino e Agostinho contrapõem a cidade terrena com o céu, portanto a teologia histórica não ilumina muito as realidades humanas ou terrenas que Comblin quer focar no seu livro. Ele começa o livro com o uso das ciências sociais para descrever o fenômeno crescente da urbanização (1991, p. 10). E enfatiza uma tendência que se tornou comum na Teologia da Libertação:

nos ajudará a confrontar o evangelho, não com os sinais abstratos, porém com a própria história. Em vez de estudar as relações entre evangelho e as idéias de ciência, técnica, democracia, etc, é mais proveitoso ver o cristianismo reagir em meio a todas estas coisas tomadas em sua realização concreta. (1991, p. 12)

De acordo com José Comblin, o problema teológico não se restringe a criar relações entre doutrina cristã e uma ideia de cidade. A tarefa é mais complexa. É a de pensar teologia a partir do contexto da cidade. Um fato que ele aponta logo, e que acompanha muito a teologia até hoje, é o quão frequentemente as paróquias urbanas foram simplesmente paróquias rurais transladadas à cidade. Isto é, há ausência de pensamento (teológico) construído na cidade para desenvolver uma prática pastoral da cidade. Na parte final do livro, Comblin oferece possíveis maneiras de encarregar-se desta tarefa, isto é, de pensar

teologicamente a cidade. Ele começa ao notar que a sociologia aponta que a urbanização provoca uma descristianização (1991, 266).

É uma tese com influência na teologia ainda hoje e tem como referência *The Secular City* (1965) de Harvey Cox. Muitos líderes e teólogos baseiam suas opiniões negativas sobre a cidade neste pensamento. Pode-se dizer inclusive que esse é o caso com as igrejas pentecostais, que enxergam a cidade como ameaça à fé cristã. Existe uma discussão interna na Teologia da Libertação sobre a tipologia das igrejas pentecostais (e neopentecostais). José Miguez Bonino situa as igrejas pentecostais dentro do protestantismo latino-americano, embora reconhecendo os diversos pentecostalismos (2003, p. 54). Julio de Santana oferece uma leitura parecida. No seu entender o pentecostalismo, ainda que seja um marco decisivo das igrejas evangélicas (ou protestantes) da América Latina, é uma expressão do movimento carismático das igrejas herdeiras da Reforma do século XVI (1991, 280). Já Waldo Cesar e Richard Shaull no seu estudo clássico, *Pentecostalismo e o Futuro das Igrejas Cristãs* (1999), apontam para uma tipologia que entende o pentecostalismo (na sua diversa expressão) como a quarta grande fase da igreja depois da Reforma, do movimento missionário e do movimento ecumênico (1999, 25). Estudos mais recentes do cristianismo global oferecem o pentecostalismo sua tipologia individual, separada do Catolicismo Romano, Ortodoxia e Protestantismo (van Beek, 2009, xv). Eu favoreço as teorias de Miguez Bonino e Santana porque acho que teologicamente a influência do protestantismo é indubitável no pentecostalismo. Portanto, é importante notar a ‘teologia do sentido da cidade’ do francês, Jacques Ellul, que estrutura teologicamente as percepções negativas das igrejas: “Na cidade somos cativos... a igreja está em catividade. E sabemos que isto é mesmo o propósito essencial da cidade – de fazer todo ser humano cativo” (1998, 96). A teologia de Ellul tem afinidade com uma perspectiva elaborada por Juan Luis Segundo sobre a influência da consciência social do meio urbano, ou seja, que a cidade influencia a maneira de pensar e viver nela. Retornaremos este ponto mais abaixo.

Voltando ao Comblin, ele não se preocupa tanto com esse aspecto sociológico da descristianização ou secularização do mundo urbano. Também, ele nem se preocupa com as bases teológicas protestantes das igrejas na cidade. Para ele a tese de descristianizar implica que uma vez – suponha-se nas comunidades rurais – um povo foi cristianizado. O que se pode ver, do ponto de vista de Comblin, é que durante o processo de veloz urbanização

na América Latina, as práticas dos rituais cristãos diminuíram, e a ausência da participação ativa na igreja ou paróquia aumenta entre a população. Como outros teólogos, Comblin pergunta se estes sinais externos expressam de fato uma reconhecível cristianização e, em seguida, uma descristianização de um povo.

Comblin apresenta o caso dos camponeses que migram à cidade e se tornam operários. (1991, 270). Uma igreja que replica a comunidade rural está ausente dos lugares onde esta classe operária aglomera. Nem a igreja, nem o estado conseguem, em primeiro momento, integrar os migrantes nas suas estruturas. Então, acontece que uma teologia urbana tem que partir para um caminho diferente do passado rural. A teologia necessita contemplar uma ação humana na cidade ao invés de replicar o mundo rural nela.

A Teologia da Libertação nem sempre seguiu os conselhos de José Comblin. Como teologia, ela é robusta na sua reflexão sobre a vida dos camponeses que migram (por razões econômicas) às áreas urbanas se tornando a classe operária. A prática pastoral das comunidades eclesiais de base, frequentemente, tenta recriar o mundo rural ausente na vida do migrante econômico. Ela lê a Bíblia como saída de um jardim (Eden) para caminhar no deserto (a vida urbana desenraizada) para chegar na cidade nova (Jerusalém). Ela oferece músicas e cânticos 'regionais' vindo na sua maioria da música folclórica e se baseia em festividades rurais tais como festas juninas, Carnaval e peregrinações. Mas o que acontece para quem nasce na favela e não tem como referência o mundo rural ausente? Se a teologia não percorre o caminho esboçado por Comblin no seu livro, ela fica como teologia rural transladada à cidade. Ela pode oferecer conforto à primeira geração de migrantes urbanos, mas não vai fazer realizar-se a libertação no novo espaço urbano.

Deve-se notar que Comblin usa a palavra 'cidade' para falar de centros e de periferias urbanos. O fato que a teologia dele acompanha a experiência vivida de camponeses migrantes e a classe operária mostra que 'cidade' é uma palavra que pode ser retomada pelas favelas para descrever sua realidade. Uma cidade é um espaço diverso e suas populações tem vivências específicas nela, mas a favela também é cidade para Comblin.

Juan Luis Segundo é outro teólogo que exerceu uma profunda influência na teologia da libertação. Juan Luis Segundo nasceu em Uruguai em 1925 e foi padre jesuíta e teólogo.

Estudou em Lovaina e Paris, onde conheceu Gustavo Gutiérrez. Fundou o Centro Peter Faber em Montevideu, um centro de estudo para teologia e ciências sociais, o qual o governo militar da época fechou em 1971. Segundo foi então ensinar em Harvard, Chicago e muitas outras universidades na América Latina. Ele faleceu em 1996. Sua teologia dialoga amplamente com as ciências sociais, porém, Segundo é mais conhecido pela obra, *A Libertação da Teologia* (1975). A libertação da teologia começa com um passo metodológico que reconhece que a teologia vem em segundo lugar. A experiência vivida do povo e, especificamente, ‘dos pobres’ é o primeiro passo. Pois, a teologia precisa utilizar as ciências sociais para abordar com perspicácia tal experiência vivida. É preciso que a reflexão teológica sobre esta experiência vivida seja mediada pelas ciências sociais. O método de Segundo é frequentemente conhecido como ‘círculo hermenêutico de Segundo’.

Juan Luis Segundo usa esta abordagem numa obra anterior, e menos conhecida, sobre a ação pastoral da Igreja latino-americana. *Ação Pastoral Latino Americana: seus motivos ocultos*, foi publicado em espanhol em 1972, e em português em 1978. Segundo reflete sobre os desafios para ação pastoral na América Latina à luz de “uma sociedade em mudança” (1978, 7). Num eco histórico de Mario Aguilar, que escreve quase 30 anos depois, sobre como as mudanças religiosas na América Latina são um reflexo das mudanças sociais no século XX na região. Segundo aponta para três grandes mudanças que questionam a ação pastoral da igreja, e por sua vez, a teologia da igreja.

Primeiro, Segundo nota que migração – a força maior da urbanização no século XX na América Latina – mudou rapidamente o continente de uma sociedade de maioria rural para uma sociedade de maioria urbana. Além disso, a maioria dessa população urbana abandonou áreas rurais recentemente. O efeito disto é um ‘desenraizamento’ que desorienta e provoca insegurança nos recém-chegados nos ambientes urbanos (1978, p. 10). Até aqui, a análise dele concorda com a de Comblin.

Em segundo lugar, o desenvolvimento de meios massivos de comunicação social e mudanças na consciência social são identificados pelo teólogo como grandes influências nas populações urbanas e na teologia da igreja. O desenvolvimento da comunicação social nas áreas urbanas produz “uma sociedade de consumo” (1978, 14) que mascara a complexidade de um ambiente urbano. A comunicação social esconde que moradores e moradoras urbanos

não participam “numa mesma escala de valores universais e numa mesma concepção de mundo” (1978, 16) e ela privatiza ou relativiza “valores e opções radicais” (1978, 17).

Em outras palavras, de acordo com Segundo, o ambiente urbano é informado pela comunicação social para produzir consumidores e não pensadores críticos. Também, a mudança de uma comunidade rural, desenraizada e desorientada, para uma massa urbana de consumidores provoca uma crise de consciência social. A experiência vivida dos recém chegados não condiz com as promessas da sociedade de consumo. Para Juan Luis Segundo, nesta lacuna, entram a teologia e a política. Em termos práticos, igrejas, movimentos sociais e organizações da sociedade civil procuram ajudar as populações urbanas a reporem ou reestruturarem sua consciência rural com uma consciência social urbana.

Tanto Comblin quanto Segundo empregam uso das ciências sociais nas suas análises teológicas da cidade. Comblin aponta para o problema de superar o desejo das igrejas e migrantes de trasladarem a vida rural (estruturas e imaginários) para a vida urbana. Ao mesmo tempo, ele tem uma leitura positiva de cidade, a partir das periferias. Ele não coloca em oposição ‘cidade’ e ‘periferia’ mas vê a vida dos camponeses migrantes e a nova classe operária urbana como experiências íntegras da cidade em si. E ele convida a teologia a começar refletir com base nestas duas experiências.

Juan Luis Segundo também segue Comblin na sua descrição do lugar da teologia na cidade e reconhece os mesmos fenômenos na formação da vida urbana. Porém, Segundo questiona mais profundamente como formar a consciência social da cidade. Diferentemente de Comblin, Juan Luis Segundo identifica tanto a influência do imaginário rural perdido quanto a do processo urbano de produção de consumidores como desafios à teologia. Ou seja, Juan Luis Segundo pretende que a teologia supere as estruturas e imaginários rurais, mas, também, que a teologia combata o desejo da cidade, através de seus meios massivos de comunicação social e de produção de consumidores. A distinção é pequena, mas enquanto Comblin quer que o cidadão passe a viver na cidade com estruturas e imaginários urbanos, Segundo quer que o cidadão passe a viver na cidade consciente das estruturas e imaginários urbanos. Pode-se dizer que é uma diferença entre uma teologia de conforto ou consolo, e uma teologia da libertação.

Maré e a teologia da libertação

Há muitas maneiras de descrever uma favela como a Maré. A antropóloga Polly Wilding (2014) descreve sua topografia, a qual difere da imagem popular de favela no Rio de Janeiro. Maré está localizada numa área plana em terra reclamada de pântano. Foram migrantes e suas próprias iniciativas que construíram a favela. No início dos anos 2000, Maré dispunha de água encanada, eletricidade e saneamento, 16 escolas, 11 ONGs, 11 postos de saúde, 68 igrejas e alguns projetos sociais do estado (2014, 230).

Alice Louisa Allen, uma especialista em cultura visual contemporânea brasileira, descreve a favela historicamente e politicamente em seu livro, *Shifting Horizons: urban space and social difference in contemporary Brazilian documentary and photography* (2017). A favela serve como imaginário para versões românticas da cultura popular – do lugar da origem do samba aos ícones para projetar uma identidade nacional coesiva – e para explicações sobre projetos (ditatoriais e democráticos) de modernização no Brasil (2017, 173). Ela aponta que a palavra favela – difícil de traduzir para o inglês – tem sinônimos usados pelas pessoas que vivem nelas: ‘comunidade’, ‘territórios populares’, e ‘espaços populares’ (2017, 114). Ela reconhece que a palavra favela vem do tempo da Guerra de Canudos quando os soldados voltaram do nordeste para o Rio de Janeiro e ocuparam os morros porque o estado recusava reconhecer seus direitos e pagar por seus serviços (2017, 115). ‘Morro da Favella’ foi o nome dado ao lugar pelos soldados porque lembrou fisicamente e na sua biodiversidade o sertão (2017, 115). E num eco do Juan Luis Segundo, ela discute o papel da mídia (comunicação social) em formar imagens negativas sobre favelas através da ‘criminalização dos seus habitantes’ (2017, 115) e a força do imaginário de segurança da classe média em interpretar e designar o lugar da favela na cidade (2017, 115).

Eliana Sousa Silva, (ex) moradora, pesquisadora e diretora de uma organização da sociedade civil na Maré, oferece uma descrição sucinta da história do desenvolvimento da favela bairro Maré no seu livro, *Testemunhos da Maré* (2015):

A Maré é um conjunto de 16 favelas onde vivem cerca de 140 mil pessoas, distribuídas ao longo do trecho que vai do Caju até Ramos, pela Avenida Brasil, via de circulação que une o

Centro e as áreas periféricas da Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro. Sua formação remonta a um longo processo de mudanças urbanas que atingiu a cidade, especialmente na segunda metade do século XX. Essas transformações aconteceram basicamente por causa do incremento da atividade industrial na cidade e a realização de grandes obras de infraestrutura, o que teve como consequência a chegada de muitos nordestinos em busca de trabalho e melhores condições de vida. A construção da avenida Brasil, a maior via em extensão do município, a partir de 1939, foi um dos fatores determinantes para o surgimento da Maré. Muitos operários que trabalharam na obra da avenida terminaram se fixando em seus arredores após sua inauguração em 1946. (2015, 45)

Maré surge como favela num processo de urbanização parecido com a descrição dos teólogos Comblin e Segundo. Os nordestinos (camponeses) migram ao sul em busca de trabalho e se tornam a nova classe operária nas grandes obras de infraestrutura. Porém, este é apenas o primeiro momento. E, infelizmente, a teologia da cidade de Comblin, e a Teologia da Libertação de Segundo ficam refletindo primariamente sobre este momento, e suas teologias não acompanham as outras fases de lugares como a Maré.

Eliana Sousa Silva descreve outras transformações urbanas no século XX que afetaram a Maré e seus habitantes:

"Desenvolvida na fase final da ditadura militar, a iniciativa de intervenção urbana previa a remoção de algumas favelas, a transferência da população para conjuntos habitacionais construídos pelo governo e a urbanização das comunidades remanescentes, além do saneamento da região em torno da Baía de Guanabara. O alto grau de autoritarismo na definição e implantação das ações gerou intensas críticas e grande resistência por parte de grupos comunitários locais (2015, 45)".

Este segundo momento prevê aquilo que Juan Luis Segundo chama de consciência social no meio urbano. A favela que é independente das estruturas de igreja e de estado começa a resistir as intervenções de um estado autoritário. O estado autoritário quer redesenhar a área urbana na sua própria imagem e os grupos comunitários locais começam a resistir a remoção de favelas, a transferência de populações, e a urbanização das comunidades. A consciência social, ciente de políticas públicas de uma ditadura militar, e trabalhando para

construir direitos humanos a partir da vivência nas favelas, ultrapassa o perigo que Juan Luis Segundo via, ou seja, da urbanização simplesmente criar consumidores. A favela, como a Maré, que sofre intervenções autoritárias tem como responder a elas pelo fato de formar uma consciência social para combater soluções impostas e criar respostas comunitárias mais inclusivas e sensatas.

De novo, Eliana Sousa Silva observa:

"O processo de constituição das favelas da Maré revela um dado impressionante: das 16 localidades, nove foram construídas pelo Estado... Outra localidade que nasceu organizada... surgiu de uma iniciativa de um grupo de militantes do Partido Comunista no início da década de 1950... As outras ocupações tiveram, de modo geral, um caráter mais espontâneo."

O fato é mais revelador do fracasso de política habitacional de sucessivos governos cariocas que tiveram como política central a 'erradicação' das favelas. O que ocorreu, ao contrário disso, foi a transformação dos chamados 'conjuntos habitacionais' em favelas, pelo menos em termos de representação e reconhecimento social (2015, 48). Ambas Sousa Silva e Allen enfatizam que a política do estado, em sucessivos momentos sejam ditaduras ou democráticos, tem como política central erradicar a favela do cenário urbano. Claramente, a favela resiste tal política e desejo. A favela, como a teologia, resiste definições impostas por ditaduras e estruturas autoritárias do estado. Ela tem sua própria vivência que supera o imaginário urbano de intervenções autoritárias do estado. Ela tem como favelizar as construções do estado, e tem como *favelizar* a representação do espaço do Estado. Ou seja, ela luta para se manter independente do Estado. Ao mesmo tempo, a favela assume uma consciência social que não necessariamente é definida por consumo.

O desafio para a teologia da cidade e para a teologia da libertação atualmente, é acompanhar esta luta. A luta não é feita mais por migrantes recém chegados do nordeste (ainda que isto seja uma parte integrante de algumas representações da Maré), tampouco é sempre feita pela classe operária. A economia brasileira mudou. As estruturas sociais das cidades mudaram, inclusive no Rio de Janeiro. A luta da consciência social na Maré passa por movimentos sociais, ONGs (inclusive associações de moradores), a presença do estado -

postos de saúde, escolas, polícia, entre outros – e grupos criminosos armados (Sousa Silva, 2015, 140). Há também partidos políticos, pequenas empresas e uma diversidade de igrejas e outras representações religiosas. Assume-se neste texto o termo ‘grupos criminosos armados’ como designação para grupos atuantes na Maré e porque é uma designação utilizada por outros pesquisadores e pesquisadoras da Maré. Conforme Fernandes *et al.*:

Grupos Criminosos Armados com Domínio de Território são redes criminosas territorializadas que atuam em atividades econômicas ilícitas e irregulares, como o tráfico de drogas, serviços de segurança e transporte coletivo irregular, dentre outras, a partir de uma base territorial específica, fazendo uso da força física e da coação – especialmente pelo uso de armas de fogo - como principais meios de manutenção e reprodução de suas práticas (2008, 16).

Por uma teologia da Maré

Para José Comblin, “estamos no momento culminante da grande migração do campo para a cidade” (1998, 165). Enquanto de um lado a questão imediata é como se instalar e viver na cidade, para outros a questão é como fugir da cidade para ficar longe dos pobres e a pobreza. Portanto, “as cidades, sobretudo as cidades grandes, as capitais, estão cada vez mais entregues aos pobres” (1998, 166). Uma teologia da cidade, que migra com o camponês e se torna parte da classe operária nos grandes projetos de infraestrutura de estado, precisa reconhecer o fim da migração econômica do campo à cidade e focar mais na construção do imaginário urbano para pessoas que nasceram nas favelas. Ela precisa reconhecer que não é somente problemático o fato de que políticas públicas e intervenções por parte do estado nas favelas para eliminá-las fracassaram, mas é o fato de que a cidade inteira está sendo favelizada no século XXI. Isto implica uma nova visão para construir a cidade, baseada nas experiências e vivências dos favelados e faveladas do século XXI.

A teologia pode enxergar a necessidade de resistir soluções impostas de forma autoritária, e ajudar a construir uma consciência social que combata o desejo da cidade de produzir primariamente consumidores. Somos mais que consumidores e produtos econômicos. A

consciência social da cidade passa por experiências e vivências de democratizar ditaduras – sejam políticas, religiosas, (sociais ou econômicas) – e incentivar a cidadania participativa. Hoje, ela defronta com a realidade na Maré de analisar a presença do estado – a forma desta presença e como colaborar (ou não) com esta presença – e, também, a presença dos grupos criminosos armados. Os grupos criminosos armados são independentes do estado e da igreja – que se deve lembrar é uma posição histórica privilegiada na Teologia da Libertação para fazer teologia – e a teologia tem que pensar sobre a atuação destes grupos na Maré e a sua influência na formação da consciência social da favela (e da cidade inteira). No entanto, precisa-se mais reflexão teológica sobre os grupos criminosos armados na sua maneira de trabalhar a cidadania em termos de ética de trabalho, relações de produção e de gênero. Isto ao lado dos discursos e debates mais tradicionais de estratégias políticas da teologia que quer revolucionar a vida cidadã e seu envolvimento com grupos armados. (Esta perspectiva faz parte da teologia da libertação desde a influência da revolução Cubana e a figura de Ché Guevara até sua relação com Zapatismo e a figura do subcomandante Marcos).

Uma teologia da Maré não passa necessariamente pela Igreja (ou as 68 igrejas presentes na Maré no início dos anos 2000, de acordo com os dados de Polly Wilding (2014)). Os movimentos sociais, ONGs e poder público são herdeiros do trabalho pastoral das igrejas e comunidades eclesiais de base nas favelas durante as ditaduras. Geralmente estes grupos trabalham com uma abordagem de direitos humanos, e não explicitamente com um imaginário religioso. Mas, a teologia da libertação nunca foi uma teologia sobre teologia e religiões, mas sim, uma teologia que acompanhava movimentos e lutas pela libertação histórica. Mas recentemente, o sociólogo Boaventura de Sousa Santos aponta, numa reflexão sobre caminhos emancipatórios de direitos humanos, para uma hegemonia cognitiva atual que não reflete os interesses e necessidades de vários grupos no mundo. De Sousa Santos reavalia a hegemonia cognitiva do discurso e uso de direitos humanos e começa um diálogo com a teologia da libertação. O diálogo é necessário, de acordo com de Sousa Santos, porque estas teologias carregam um forte potencial contra-hegemônico (2015, 23).

De acordo com de Sousa Santos, a crítica institucional da teologia da libertação e a emergência de suas estruturas sociais e contextos políticos viabilizam uma contribuição que

recusa interpretar fé como individual, privada ou subjetiva (2015, 21). Ou seja, a teologia se insere na luta ‘nas ruas’ e começa construir sua consciência social a partir deste contexto. Como as igrejas não têm mais o papel político e público da época da ditadura, e como a favela é mais ciente da sua diversidade de expressão religiosa, a teologia precisa ir em busca de novos atores na criação de um imaginário urbano na cidade.

O ritual rural religioso (ritmo de paróquia rural) foi abandonado há muito tempo pelos movimentos sociais, organizações da sociedade civil e, de certa forma, pelo poder público. Também, as igrejas e comunidades eclesiais de base poderiam abandonar seus ritos rurais religiosos em busca de uma teologia e prática pastoral urbana. Não precisa seguir a tese de ‘descristianizar’ ou ‘recristianizar’ (re-encantamento do mundo, conforme alguns sociólogos) a cidade, mas deveria contribuir para uma consciência social de cidade que ajuda criar um imaginário urbano que reflete a realidade dos seus habitantes. Uma área para desenvolver sua reflexão crítica seria sobre os direitos humanos com quais trabalham os movimentos sociais, ONGs e políticas públicas na favela. Isto oferece uma base coletiva para refletir sem reduzir a teologia às preocupações religiosas e, ao mesmo tempo, reconhecer que os atores principais que dão forma ao imaginário urbano na favela não são mais igrejas, sindicatos e partidos políticos mas sim grupos autogeridos na vivência e experiência da favela.

Outra área para se pensar seria a fé compreendida como consciência social no meio urbano. É uma breve alusão ao trabalho teológico de Juan Luis Segundo. Depois de propor a importância da igreja pensar e desenvolver uma prática pastoral que levasse em conta a influência do urbanismo na consciência social, Segundo aprofundou sua reflexão sobre consciência social através do desenvolvimento de uma fé antropológica. Ou seja, para ele, não é possível pensar a fé sem levar em consideração os vínculos com as ideologias que estruturam esta fé (1982). Diferentemente de outros teólogos, inclusive alguns teólogos da libertação, Segundo não tenta apresentar uma teologia neutra, independente de tempo e espaço, ou desvinculada de conceitos intelectuais. Ao contrário, Segundo abraça a realidade que a teologia somente se expressa no tempo, no espaço e vinculada a outros saberes. Ela não se reduz a uma reflexão abstrata ou escolhas simples numa sociedade complexa. A Teologia da Libertação, de acordo com Segundo, reconhece sua capacidade de transmissão cultural através de certas consciências sociais (1982, 392). A questão que a Maré apresenta à teologia, e principalmente à teologia da cidade como expressão da ação pastoral da

Teologia da Libertação do século XX, é: como acompanhar o desenvolvimento de um imaginário urbano que não remonta à vida rural perdida, nem subordina a favela à sociedade de consumo urbano e à universalização da consciência social promovida pela sociedade de consumo?

É uma maneira de entrar na Maré, viver e experimentar uma existência independente da igreja e do estado, e fazer opções sobre com quem e com quais grupos colaborar para a autoconstrução da cidade e da cidadania urbana. Provavelmente, esta opção navega as ruas estreitas, ou pelo transporte público, ou à pé, ou numa moto. Para algumas pessoas até poderia ser de carro ou *caveirão*. Cada maneira vai transmitir culturalmente certas consciências sociais. É aqui que começa a teologia da cidade através da perspectiva da Maré.

| Referências |

Bibliografia

- 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).