

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A LITURGIA NO CONTEXTO URBANO:
APONTAMENTOS PARA A PRÁXIS PASTORAL NA
COMUNIDADE DE HELIÓPOLIS**

Por

Oswaldo de Oliveira Santos Junior

São Bernardo do Campo — dezembro de 2006

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A LITURGIA NO CONTEXTO URBANO:
APONTAMENTOS PARA A PRÁXIS PASTORAL NA
COMUNIDADE DE HELIÓPOLIS**

Por

Oswaldo de Oliveira Santos Junior

Dissertação apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Mestre, sob a orientação do Prof. Dr. Geoval Jacinto da Silva.

São Bernardo do Campo — dezembro de 2006

Banca Examinadora

Prof. Dr. Geoval Jacinto da Silva
Universidade Metodista de São Paulo – UMESP

Prof. Dr. Clóvis Pinto de Castro
Universidade Metodista de São Paulo – UMESP

Prof. Dr. José Rubens Lima Jardimino
Centro Universitário Nove de Julho – UNINOVE

*Para o André Felipe,
expressão da alegria e da esperança.*

*In memoriam:
Zoraide de Lima Santos e
Oswaldo de Oliveira Santos,
Saudade e inspiração para as lutas do cotidiano.*

*“... toda ação principia mesmo é por
uma palavra pensada”.*
(João Guimarães Rosa)

*“Que o direito corra como as águas e a
justiça como um rio caudaloso!”*
(Livro do profeta Amós 5.24)

AGRADECIMENTOS

Aqui eu me detenho para agradecer, e repetir Violeta Parra: “*Gracias a la vida que me ha dado tanto...*”. Me dado amigos e amigas, porque a vida se faz em comunhão. Agradeço pelo companheirismo e pelos gestos solidários que me sustentaram e incentivaram nesta jornada tornando-a leve e possível. A todos e todas o meu sincero agradecimento.

Ao Professor Dr. Geoval Jacinto da Silva, pastor que é a expressão do cuidado, amigo sempre presente, orientador firme e dedicado, para quem todo tempo é tempo de ensinar e incentivar a seguir pesquisando.

Aos Professores: Dr. Antonio Carlos de Melo Magalhães, Dr. James Reaves Farris, Dr. Ronaldo Sathler Rosa, e Dr. Clóvis Pinto de Castro, pelas aulas e motivação para a pesquisa.

Aos amigos e amigas, irmãos da Igreja Metodista no Ipiranga e Heliópolis, pela acolhida fraterna e companheira.

Ao André Felipe e Denise Martins pela paciência na minha ausência e carinho sempre presente.

Aos amigos Márcio Bérghamo e Marciano Kappaun pelas conversas e pelos livros emprestados.

Ao IEPG – Instituto Ecumênico de Pesquisa em Pós-graduação – pela bolsa de estudos parcial que contribuiu para a realização desta pesquisa.

Aos funcionários da UNAS na Comunidade de Heliópolis, pela atenção e paciência no atendimento durante a pesquisa.

SANTOS JR., Oswaldo de Oliveira. A liturgia no contexto urbano: apontamentos para a práxis pastoral litúrgica na comunidade de Heliópolis. São Bernardo do Campo, 2006. 161 f. Dissertação em Ciências da Religião – Práxis religiosa e sociedade. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

RESUMO

Esta pesquisa propõe-se a analisar a liturgia no contexto urbano, e a forma como a práxis pode influir e se articular com a liturgia cristã construída na cidade, especialmente em áreas empobrecidas e que experimentam as contradições resultantes de um modelo econômico excludente e concentrador de renda. Assim, a pesquisa busca apontar para o desenvolvimento da práxis pastoral litúrgica, tendo como espaço de referência a área da Comunidade de Heliópolis, São Paulo, a segunda maior favela do Brasil. A práxis é a atividade reflexiva e material do ser humano, isto é, ação transformadora que deve insistir na opção preferencial pelos pobres e excluídos. A pastoral litúrgica que tenha o seu referencial na práxis irá, portanto, criar ações que animem as esperanças do povo que celebra, favorecendo a organização e a sensibilização para as lutas sociais necessárias para a superação da exclusão, devolvendo a dignidade aos seres humanos. A pesquisa se desenvolve em três etapas: primeiramente, buscam-se as conceituações teóricas de práxis e urbanizações; em segundo lugar, se analisa o caminho da ocupação da área de Heliópolis; e por último os apontamentos para a práxis pastoral litúrgica no contexto urbano. O resultado será um conjunto de referenciais gerais históricos e teóricos capazes de sustentar uma pastoral litúrgica que contribua para as esperanças humanas e a criação de um novo paradigma de sociedade fundamentado na justiça e na igualdade.

Palavras-chave: liturgia – fé – esperança – práxis – urbanização – Heliópolis – cidadania – globalização.

SANTOS JR., Oswaldo de Oliveira. Liturgy in an urban context: directions for pastoral liturgical praxis in the community of Heliópolis. São Bernardo do Campo, 2006. 161 f. Masters dissertation in Religious Sciences – Praxis and Society. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

ABSTRACT

This research proposes to analyze liturgy in an urban context, and the form in which praxis can influence and articulate itself in terms of Christian liturgy constructed in urban contexts, especially in poor areas that experience the contradictions that result from an economic model that excludes and concentrates wealth. As such, the research seeks to point out the development of pastoral liturgical praxis, specifically in the context of the Community of Heliópolis, São Paulo, which is the second largest slum in Brazil. Praxis is human reflexive and material activity, which means that it is transformative action that should insist on a preference for the poor and excluded. Liturgical pastoral action that has praxis as its point of reference will, as such, act in ways that animate the hopes of people that celebrate, favor organization and sensibility for social awareness that are necessary for overcoming exclusion, and develop the dignity of human beings. The research presents itself in three moments: first, theoretical conceptions of praxis and urbanization; second, an analysis of the area of Heliópolis, and; third, indications for liturgical pastoral praxis in an urban context. The result is a combining of general historical and theoretical references that support liturgical pastoral practice that contribute to human hopes and the creation of a new paradigm of society based on justice and equality.

Key Words: Liturgy, faith, hope, praxis, urbanization, Heliópolis, citizenship, globalization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I	
Concepções teóricas que norteiam a práxis pastoral e a urbanização	20
1.1. A questão urbana em Milton Santos e Manuel Castells: delimitações e a complexidade do conceito	21
1.1.1. Milton Santos e a questão urbana	21
1.1.2. O processo de urbanização: as bases da urbanização brasileira	27
1.1.3. A urbanização corporativa	28
1.1.4. Urbanização: emergência de uma “cultura urbana”	29
1.2. A cidadania (privada) nas cidades brasileiras	32
1.3. Concepções de práxis	38
1.3.1. Gramsci e a filosofia da práxis	41
1.3.2. Feuerbach: a práxis abstrata	44
1.3.3. A concepção marxista de práxis	46
1.3.4. A práxis em Casiano Floristán	49
CAPÍTULO II	
Heliópolis: caminhos da ocupação	54
2.1. São Paulo: produção do espaço urbano	55
2.1.1. Alterações do paradigma econômico	55
2.1.2. Esgotamento do padrão periférico	59
2.1.3. As lutas populares por moradia	61

2.2. A Comunidade de Heliópolis: características físicas e humanas	69
2.2.1. A comunidade de Heliópolis: luta por moradia e regularização fundiária	74
2.2.2. Heliópolis e o poder público municipal	76
2.2.3. Heliópolis na gestão Reynaldo de Barros (1979 –1983)	78
2.2.4. Heliópolis na gestão Mario Covas (1983-1986):.....	81
2.2.5. Heliópolis na gestão Jânio Quadros (1986- 1988): a luta pelo mutirão	86
2.2.6. UNAS: um marco na história da organização popular em Heliópolis	88

CAPÍTULO III

Apontamentos para uma práxis pastoral litúrgica no contexto urbano	97
3.1. Considerações para a reflexão sobre a práxis pastoral litúrgica	98
3.1.1. Linguagem e religião: a religião e o trabalho de organização popular	98
3.1.2 Um Mundo sinalizado pela esperança	103
3.1.3 A práxis pastoral para o contexto Urbano	106
3.1.4 A fé: preocupação última que move o povo	109
3.1.5 A perda dos centros referenciais na cidade: a privatização da fé	113
3.1.6 A questão da secularização	115
3.2 A igreja no contexto urbano.....	117
3.2.1 Desafios para a práxis pastoral: A cidade de São Paulo.....	121
3.2.2 Pastoral litúrgica para o contexto urbano	127
3.3 Liturgia: serviço feito para o povo.....	127
3.3.1 Famílias litúrgicas clássicas	130
3.3.2 A inculturação litúrgica	133
3.3.3 Práxis litúrgica	136
3.4 Desafios para a práxis pastoral litúrgica em Heliópolis	138

3.4.1 Elementos para uma práxis pastoral litúrgica	141
CONSIDERAÇÕES FINAIS	146
REFERÊNCIA BIBLIOGRAFICA.....	151

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas do século XX, a sociedade urbana ocidental experimentou simultaneamente o enfraquecimento da religiosidade institucionalizada e o retorno ao sagrado com práticas bastante diferenciadas. O tema Liturgia cristã tem sido abordado por diversos pesquisadores, em áreas distintas do conhecimento e com objetivos variados na teologia, na sociologia, na história, na filosofia, ciências da religião e outras ciências.

Toda liturgia cristã surge num determinado contexto histórico e espacial, e é influenciada pela cultura ao mesmo tempo em que influi também sobre ela com sua ética e visão de mundo. Não existe neutralidade por parte das práticas litúrgicas sobre as questões do cotidiano humano, como economia, política e as relações humanas, através das práticas litúrgicas estão expressos os desejos humanos para este mundo, ainda que o referencial seja uma realidade para além desta.

A celebração litúrgica é a expressão da vida de uma comunidade, nela o ser humano busca fortalecer a esperança e refletir sobre o sentido da vida e as motivações para as suas lutas históricas. Na América Latina, dada a forte religiosidade dos povos, as manifestações litúrgicas (festas, ritos, etc.) possuem importância vital para o povo, isto porque povos que são profundamente religiosos pensam religiosamente, especialmente quando enfrentam situações de crise pessoal ou coletiva, em relação ao seu futuro.¹

A liturgia pode em certa medida ser considerada como o coração da vida das comunidades cristãs, contudo uma liturgia que ignore as causas mais

¹ SANTA ANA, Júlio. *Pelas trilhas do mundo, a caminho do reino*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1984, p. 11.

profundas dos dilemas humanos torna-se deficiente e incapaz de contribuir para a superação das crises que afetam a comunidade.² As práticas litúrgicas decorrentes desta deficiência em ler a realidade, tornam-se repetitivas e alienantes e tendem a uma elaboração que repete as práticas da sociedade, em consonância com os desejos hedonistas do ser humano.

Decorre destas práticas litúrgicas deficientes e adoecidas, a falta de compromisso social e político de muitas comunidades cristãs, e por sua vez a acusação de que as igrejas cristãs têm sido omissas frente aos grandes eventos que decidem o destino da humanidade, como as guerras, a globalização neoliberal, as questões da terra e da moradia.³

Visto desta forma, as liturgias cristãs, quando desprovidas de teoria social, e de uma teologia que faz da experiência com o Deus encarnado o seu norte, tendem a repetir as práticas que prevalecem na sociedade atual: o fatalismo sedutor que elimina a esperança humana e sepulta as práticas comunitárias de solidariedade e fraternidade, assumindo uma lógica destrutiva e individualista, impossibilitada de dar um salto das práticas comuns e repetitivas para a práxis transformadora e criativa. Neste contexto, as comunidades cristãs vivem as tensões de acreditar numa sociedade em que o ideal de vida é que cada qual persiga seu interesse particular no mercado capitalista, e jamais contra ele⁴ ou insistir nas ações concretas de solidariedade e ajuda mútua, em contraposição à lógica da competição que vem promovendo a destruição dos laços comunitários.

A liturgia cristã necessita, portanto, de um permanente aprofundamento teológico e de leitura da realidade com o objetivo de renovar as celebrações, permitindo que elas permaneçam com seu conteúdo profético, isto é, fundamentada na esperança cristã e no ideal de libertação dos oprimidos, portadora de uma força mobilizadora e transformadora da sociedade urbana.

² BUYST, Ione. *O mistério celebrado: memória e compromisso*. Vol. I. São Paulo: LBT / Siquem Ediciones, 2002, p. 11.

³ VELASQUES FILHO. Prócoro. *A construção de uma sociedade justa e fraterna*. São Bernardo do Campo: IMS Cadernos de Pós-Graduação, Ciências da religião nº. 2, 1983, p. 7.

⁴ HINKELAMMERT, Franz J. "Pensar em alternativas: capitalismo, socialismo e a possibilidade de outro mundo". In: DUSSEL, Enrique (et al). *Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 11.

Ao buscar sua fundamentação na filosofia da práxis, a pastoral litúrgica encontra meios para a elaboração de celebrações capazes de favorecer uma visão de mundo diferente, alternativa e profética, em oposição às lógicas excludentes que exploram os seres humanos, especialmente os moradores das periferias das grandes cidades.

As cidades constituem-se nos agrupamentos mais dinâmicos e complexos que a humanidade produziu. Todo tipo de contradição e conflito se estabelece nas cidades. A complexidade do contexto urbano faz muitas vezes afirmar que existem muitas cidades se inter-relacionando num mesmo espaço. A vida na cidade possibilita o surgimento de uma cultura urbana caracterizada pela desorganização e complexidade social e cultural. Neste ambiente surgem as iniciativas individualistas e a forte competição entre os indivíduos é quase inevitável. Os laços familiares e comunitários tornam-se frágeis. Em uma análise inicial, se observa que na liturgia presente no contexto urbano, há a presença dos valores desta sociedade urbana: a fragmentação e o individualismo, assim como a busca de satisfação material.

A globalização neoliberal, trouxe implicações e desafios para as práticas litúrgicas no contexto urbano. O indivíduo urbano, através das diferentes expressões litúrgicas, manifesta a sua relação com o sagrado de forma heterogênea. Frente a estas questões, a proposta desta pesquisa é analisar a práxis litúrgica no contexto urbano, e apontar ações para uma práxis pastoral neste espaço, observando particularmente a maior favela da Cidade de São Paulo, a Comunidade de Heliópolis.

A hipótese que orienta esta pesquisa é que a práxis pastoral litúrgica, no contexto urbano (tendo como campo de pesquisa a Comunidade de Heliópolis), favorece a organização e a sensibilização do seres humanos para as questões sociais presentes em seu contexto histórico, e motiva para o exercício da cidadania, possibilitando assim a superação das práticas esvaziadas de reflexão política e social.

A pesquisa está estruturada em três capítulos. O primeiro trata das concepções teóricas sobre a urbanização e a filosofia práxis. Aborda a questão da urbanização a partir das concepções de Milton Santos e Manuel Castells, dado que os dois pesquisadores oferecem uma contribuição importante para a compreensão do fenômeno urbano. Ainda no primeiro capítulo se desenvolve uma pesquisa sobre o desenvolvimento histórico do conceito de práxis e as concepções de práxis que irão nortear a pastoral litúrgica. Para tanto, são abordadas as elaborações propostas por Antonio Gramsci, Feuerbach, Karl Marx e Casiano Floristán.

Em sua de práxis filosófico-político, Gramsci, amplia a noção de cidadania, dando a todos os seres humanos a possibilidade concreta de se tornarem sujeitos políticos capazes de conduzir em comunhão a democracia, de serem “organizadores de todas as atividades e funções ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política.”⁵ Esta concepção de práxis possibilita a reflexão e construção de um projeto de democracia popular e ações de solidariedade.

Na elaboração de Feuerbach, existe uma oposição entre religião e práxis, visto que a religião para ele é somente prática, sua principal contribuição é a de colocar o ser humano como sujeito que transforma e não o espírito.

Marx, por sua vez compreende a práxis como atividade revolucionária, questionadora e inovadora, ou seja, numa atividade “crítico-prática”, sendo a atividade concreta pelas quais os seres humanos se afirmam no mundo, transformando a realidade objetiva, modificando-se a si mesmos. É uma atividade que necessita, portanto, de reflexão, do conhecimento de si, da teoria que remete à ação e a avalia permanentemente.

Por fim em Floristán se identifica que os traços característicos da práxis estão presentes, quando afirma que práxis é atividade humana que se desenvolve como ação criadora, reflexiva, transformadora e radical (revolucionária).

⁵ SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis*. São Paulo: Idéias & Letras, 2006, p. 192.

O segundo capítulo aborda o campo de pesquisa: o processo histórico que levou à ocupação, à resistência e organização da área onde se localiza a Comunidade de Heliópolis. Para tanto se desenvolve uma pesquisa histórica sobre a produção do espaço urbano na cidade de São Paulo entre os anos de 1970 até 1990, analisando as relações da comunidade com o poder público, as lutas por habitação. Desta forma o capítulo aborda a constituição da Comunidade de Heliópolis tendo como referências os impasses e conflitos estabelecidos nas relações com as gestões municipais em momentos históricos distintos, que foram as gestões municipais dos prefeitos Reynaldo de Barros, Mário Covas e Jânio Quadros, considerando que estes três momentos tiveram uma grande importância no processo de ocupação, resistência e organização dos moradores. A pesquisa se limita a estes três momentos por compreender que são fundamentais da estruturação da comunidade.

O terceiro aborda a questão da práxis pastoral litúrgica no contexto urbano, compreendendo que a religião, por meio das suas ações, pode contribuir para motivar as pessoas nas lutas sociais. Esta etapa da pesquisa busca elementos para uma liturgia que favoreça as ações transformadoras, não-reformistas, radicais e libertadoras, ou seja, busca apontar para as práxis pastorais litúrgicas no contexto urbano, a partir dos elementos estudados nos capítulos anteriores sobre a urbanização, a práxis e a constituição da Comunidade de Heliópolis.

Para o desenvolvimento deste capítulo são elaboradas considerações que favoreçam a reflexão e apontem para uma práxis litúrgica no contexto urbano. Para tanto, é proposto um resgate da teologia da esperança elaborada por Jürgen Moltmann, como um dos eixos norteadores da práxis litúrgica, considerando que para ele, a esperança cristã se cumpre não pela especulação mas na práxis, em meio à ação política e a revolução, sendo uma atividade criativa do ser humano.

Outro aspecto relevante discutido no terceiro capítulo é a liturgia, a partir das questões das famílias litúrgicas, da inculturação e da práxis litúrgica, encerrando com uma reflexão sobre os desafios para a práxis litúrgica na Comunidade de Heliópolis.

Os três capítulos desenvolvidos se articulam com o objetivo de analisar a práxis pastoral litúrgica no contexto urbano, e se orientam pelo método histórico-crítico.

Conforme comenta Eva Maria Lakatos, o método histórico:

(...) consiste em investigar acontecimentos, processos e instituições do passado para verificar a sua influência na sociedade de hoje, pois as instituições alcançaram sua forma atual através de alterações de suas partes componentes, o longo do tempo, influenciadas pelo contexto cultural particular de cada época⁶.

Podemos observar, ainda, que o método histórico-crítico, trata da pesquisa histórica e investigação do passado a partir da análise crítica da construção da sociedade.

Contribui também para a compreensão do método histórico, o historiador Michel De Certeau, que afirma que:

(...) a produção do historiador, portanto, deveria ser considerada (...) como a relação entre um lugar (um recrutamento, um meio, um ofício, etc.), procedimentos de análise (uma disciplina) e a construção de um texto (uma literatura). É admitir que ela faz parte da “realidade” de que trata, e essa realidade pode ser compreendida “como atividade humana”, “como prática”. Nessa perspectiva, (...) a operação histórica se refere à combinação de um lugar social, de práticas “científicas” e de uma escrita.⁷

Contudo para Certeau, o pesquisador não se contenta em simplesmente traduzir uma linguagem cultural para outra. Ele afirma também que “todo fato histórico resulta de uma práxis, porque ela já é signo de um ato e, portanto, a afirmação de um sentido”.⁸

Certeau enfatiza que o pesquisador produz seu trabalho a partir do presente, das inquietações e preocupações de sua realidade, fazendo de sua produção algo muito particular, que tem um emissor, o próprio pesquisador, e um

⁶ LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Maria de Andrade. *Metodologia Científica*. São Paulo: Atlas, 1983. p. 79.

⁷ DE CERTEAU, Michael. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1982, p. 65-80.

⁸ Idem, p. 41.

destinatário, que pode ser a academia, a sociedade de forma geral ou um grupo específico. Essa discussão implicou numa constatação vital para ele, não se pode falar de uma verdade, mas de verdades (no plural).⁹

É importante ressaltar, ainda, que na Comunidade de Heliópolis conta com a presença da Igreja Metodista, que iniciou suas atividades na Comunidade na década de 1980, com o apoio da família Meca¹⁰, moradores do Heliópolis e membros da Igreja Metodista no Ipiranga, as atividades desde o início foram dirigidas às crianças do bairro, sendo a principal ação na área da educação. Irany Tenório de Albuquerque relata assim o início das atividades em Heliópolis:

O trabalho no Heliópolis começou na década de 80, com a família Luiz Carlos Meca e Djalma Meca. Eles moravam na favela do Heliópolis há treze anos e desde então frequentavam a Igreja no Ipiranga. Três anos depois que para lá mudaram perceberam que as crianças precisavam de uma boa formação cristã para que não crescessem influenciadas por aquele meio (sic.). com isso eles passaram a levar as crianças com a autorização dos pais, à igreja no Ipiranga. Levavam em média 18 crianças. (...). Somente após cinco anos (...) percebe-se a necessidade de um veículo para buscar as crianças na favela, e aluga-se uma perua para fazer o trajeto¹¹.

A organização do *Ponto Missionário* ocorreu no início de 1991 na Rua Salvador Pinto, e mais tarde transferido para a Rua Edivaldo Amaral 42-a, e atualmente no número 56 da mesma rua, em um local alugado, distante aproximadamente 7 km da Igreja no Ipiranga.

⁹ MASSARÃO, Leila Maria. *Michel de Certeau e a Pós-Modernidade: ensaio sobre pós-modernidade, História e impacto acadêmico*. UNICAMP / História - e-história, <http://www.historiaehistoria.com.br>. Acesso em 20/11/2006.

¹⁰ A família é composta por quatro pessoas Sra. Djalma, Sr. José Meca, Fabiana e Fernando. Atualmente participam das atividades neste espaço mais de 30 famílias, com uma participação superior a 100 pessoas atendidas pelas diferentes atividades desenvolvidas, por pastores, seminaristas e profissionais da educação e outras áreas.

¹¹ ALBUQUERQUE, Irany Tenório. *Perspectivas para uma pastoral urbana: estudo de caso da experiência pastoral na favela Heliópolis*. São Bernardo do Campo. Universidade Metodista (UMESP), 2000, trabalho monográfico de conclusão do curso de bacharel em teologia, p. 42.

Neste espaço são realizadas as celebrações e atividades pedagógicas com as crianças e os adultos, tais como reforço escolar e recreação. O espaço, por ser uma iniciativa de uma “*Igreja de missão*”¹², leva em suas práticas alguns desafios frente aos movimentos religiosos emergentes, que se movimentam administrativamente e teologicamente de forma diversa das denominadas Igrejas de missão. O desafio é o de uma práxis litúrgica e pastoral que supere o discurso religioso em voga, com fortes tendências individualistas e proponha ações comunitárias, libertadoras e uma fé socialmente responsável, atendendo e observando as questões sociais presentes no contexto da comunidade. No entanto este trabalho de pesquisa não aborda especificamente questões relacionadas a esta comunidade no que diz respeito à liturgia, não obstante se encontre também como referência para as reflexões que se fazem no decorrer do trabalho de pesquisa.

¹² **Protestantismo de missão:** O missionário vindo do exterior realizava no Brasil a atividade missionária, buscando promover a experiência religiosa a partir da sua denominação, sendo apoiado normalmente pelas Sociedades Bíblicas. Dentro dessa perspectiva, podemos citar, a Igreja Metodista, a Igreja Presbiteriana, a Igreja Batista, e a Igreja Congregacional. “*O atual protestantismo brasileiro de origem missionária ainda é conversionista*”. MENDONÇA, Antonio G. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1990, pp. 33.

CAPÍTULO I

CONCEPÇÕES TEÓRICAS QUE NORTEIAM A PRÁXIS PASTORAL E A URBANIZAÇÃO

O propósito desta primeira etapa da pesquisa sobre a práxis no contexto urbano, é o de analisar as concepções teóricas que orientam esta pesquisa no que diz respeito à práxis, e as questões urbanas. Estes pressupostos teóricos devem favorecer e fundamentar as hipóteses que levantamos nesta pesquisa, ou seja, que a urbanização trouxe implicações e elementos novos para os diversos grupos que compõem a sociedade e; que as celebrações (as liturgias) possibilitam o desenvolvimento da práxis neste contexto urbano.

A sociedade atual é, dentre outras questões, marcada pela ruptura com a forma de ler e explicar o mundo. As características fundamentais são a fragmentação e o subjetivismo que se desenrolam na vida social urbana. Os padrões culturais e religiosos desaparecem surgindo múltiplas expressões e manifestações que têm impacto direto sobre o sujeito religioso e suas práticas. Conforme comenta Ronaldo Sathler-Rosa, “vivemos um tempo de *impermanências*. Relações afetivas são rompidas como se os seres humanos não tivessem capacidade de cuidar das dificuldades próprias de qualquer relacionamento próximo”.¹³

A pesquisa objetiva compreender a práxis e as práticas celebrativas, e pretende contribuir para favorecer a reflexão sobre novas práxis litúrgicas em uma sociedade marcada por manifestações culturais e artísticas diversificadas como a brasileira. Desta forma, fica assinalado o objetivo de, neste primeiro capítulo, desenvolver estes apontamentos teóricos sobre a questão urbana e a práxis.

¹³ SATHLER-ROSA, Ronaldo. *Cuidado pastoral em tempos de insegurança: uma hermenêutica teológico-pastoral*. São Paulo: Aste, 2004, p. 19.

1.1. A questão urbana em Milton Santos e Manuel Castells: delimitações e a complexidade do conceito

Ao analisar a questão urbana, imediatamente o que se observa é a complexidade do conceito e a sua extensão. Disto resulta a necessidade de delimitar, quanto aos teóricos, à abrangência dos estudos realizados e apontar a partir de quais conceitos, a pesquisa inicia sua trajetória.

Assim, a pesquisa busca caminhar a partir dos conceitos de urbanização propostos por Milton Santos e Manuel Castells, por compreender que existem nestes dois pesquisadores elementos suficientes que permitem sustentar um estudo e pesquisa sobre a questão urbana. Milton Santos desenvolve uma teoria de grande importância sobre o desenvolvimento urbano nos países pobres, em sua obra “O espaço dividido” de 1975, e em Manuel Castells é possível destacar seu importante papel no desenvolvimento da sociologia urbana, onde descreve uma significativa importância para a participação dos movimentos sociais na construção, por vezes conflitiva, da paisagem urbana e da sociedade.

1.1.1. Milton Santos e a questão urbana

A partir de Milton Santos observa-se que a abordagem teórica da urbanização, experimentou ao longo do tempo sérios problemas em seu desenvolvimento, dentre eles: o fato de que os trabalhos realizados nos países subdesenvolvidos foram feitos por estrategistas pouco preocupados em pesquisar profundamente a dinâmica espacial urbana destes países e também porque estes estudos não consideraram, por desconhecimento, as consequências profundas do período tecnológico sobre a organização do espaço, em especial a partir de 1960¹⁴.

¹⁴ SANTOS, Milton. *Espaço dividido*. São Paulo: EDUSP, 2002, p. 20.

Santos aponta para a realidade na qual a urbanização nos países denominados subdesenvolvidos possui uma particularidade na sua evolução em relação aos países desenvolvidos. Ele afirma que:

Essa especificidade aparece claramente na organização da economia, da sociedade e do espaço e, por conseguinte, na urbanização, que se apresenta como um elemento numa variedade de processos combinados¹⁵.

Parte desta complexidade na organização espacial dos países pobres tem sua origem no fato de que suas economias se organizam para atender interesses externos e distantes, desta forma Santos afirma que:

Enfim, o espaço dos países subdesenvolvidos é marcado pelas enormes diferenças de renda na sociedade, que se exprimem, no nível regional, por tendência à hierarquização das atividades e, na escala do lugar, pela coexistência de atividades de mesma natureza, mas de níveis diferentes.

[...]

O comportamento do espaço acha-se assim afetado por essas enormes disparidades de situação geográfica e individual¹⁶.

A maioria dos estudos sobre a urbanização se preocupa mais com os efeitos do que com as suas causas históricas, sociológicas e econômicas. Fazendo inclusive que, boa parte destes estudos, fique reduzido às estatísticas matemáticas, como é o caso do IBGE¹⁷ no Brasil, que concentra o estudo da geografia às estatísticas matemáticas e tabulações de dados, que são importantes fontes para o mercado e para a pesquisa em geral. Por isso Santos afirma que:

O estudo da história dos países subdesenvolvidos permite revelar uma especificidade de sua evolução em relação às dos países desenvolvidos. Essa especificidade aparece claramente na organização da economia, da sociedade e do espaço e, por conseguinte, na urbanização, que se apresenta como um

¹⁵ Idem, p. 19.

¹⁶ Idem, p. 21.

¹⁷ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Responsável por recolher dados estatísticos sobre a população e a dinâmica econômica brasileira.

elemento numa variedade de processos combinados.¹⁸

A partir do estudo da história, constata-se que não existem “*países em desenvolvimento*”, mas sim países subdesenvolvidos, que participam do sistema capitalista a partir da periferia, servindo aos interesses dos países do centro (desenvolvidos). Esta característica possui sérias implicações na construção do espaço geográfico dos países subdesenvolvidos, que é marcado por grandes diferenças de renda na sociedade.¹⁹

Visando uma maior compreensão da organização do espaço, Santos propõe a divisão do espaço geográfico em dois circuitos econômicos: o *circuito superior* e o *circuito inferior*.²⁰ Estes dois circuitos estão interligados, sendo que o circuito superior faz uso de tecnologia de ponta e capital intensivo enquanto o circuito inferior faz uso do trabalho intensivo e baixo desenvolvimento tecnológico²¹. Por isso Santos adverte que a cidade não pode ser compreendida como uma “máquina” única, mas como uma relação entre estes dois circuitos²².

Em *A urbanização brasileira*²³, Santos, descreve de forma mais específica a questão da urbanização no Brasil. Como ele mesmo descreve, o livro é uma síntese da urbanização brasileira a partir da visão de um geógrafo, compreendendo, portanto a urbanização como um processo, forma e conteúdo muito específicos. Assim, o Brasil alcança a urbanização da sociedade e do espaço somente em meados do século XX, tendo sido primeiramente uma

¹⁸ SANTOS, Milton, op.cit., p. 19.

¹⁹ Idem, p. 21.

²⁰ “O circuito inferior é formado de atividade de pequena escala, servindo, principalmente, à população pobre; ao contrário do que ocorre no circuito superior, essas atividades estão profundamente implantadas dentro da cidade, usufruindo de um relacionamento privilegiado com a sua região. O circuito superior inclui bancos, comércios de exportação e importação, indústria urbana moderna, comércio e serviços modernos, bem como comércio atacadista e transportes. Esses dois últimos elementos formam os elos que existem que ligam os dois circuitos, o atacadista operando também no topo do circuito inferior. O circuito inferior é formado essencialmente de diferentes tipos de pequeno comércio, e da produção de bens manufaturados de capital não intensivo, constituída em grande parte de artesanato e também de toda uma gama de serviços não modernos” (SANTOS, Milton. *Pobreza Urbana*. São Paulo: Hucitec, 1998, p.39).

²¹ SANTOS, Milton, op.cit., p. 43.

²² Idem, p. 55.

²³ SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira*. 5ª ed. São Paulo: EDUSP, 2005.

urbanização litorânea e somente mais tarde se expandindo para o restante do território brasileiro²⁴.

Logo nos seus primórdios a cidade torna-se um pólo de pobreza, ou seja: “o lugar com mais força e capacidade de atrair e manter gente pobre, ainda que muitas vezes em condições subumanas²⁵”. Isto deriva do fato de que paralelamente ao processo de industrialização²⁶, houve uma saída forçada da população das regiões agrícolas em direção à cidade, e esta indústria se desenvolveu com um número reduzido de empregos em comparação ao grande contingente populacional que migrava do campo, o que tornou as cidades brasileiras um grande “teatro de conflitos crescentes”²⁷ e complexos, exigindo que a busca de soluções seja também bastante abrangente.

Na produção de Santos existe a clara intenção de propor uma teoria da urbanização brasileira, e nisto reside a importância de sua considerável produção acadêmica. Ele propõe essa teoria a partir da periodização e da análise histórica e sociológica da sociedade brasileira.

O processo de urbanização²⁸ no Brasil torna-se mais visível a partir do século XVIII, com a transferência da moradia dos grandes fazendeiros para as cidades, entretanto esse processo é bastante tímido, sendo que “a expansão da agricultura comercial e a exploração mineral foram a base de um povoamento²⁹”. Este período é denominado por Santos como *processo pretérito de criação urbana*³⁰, o que vai acompanhar todo o processo de urbanização no Brasil.

²⁴ Idem, p. 44.

²⁵ Idem, p. 10.

²⁶ Compreende-se o processo de industrialização conforme exposto por Milton Santos, como um processo social, político e econômico bastante complexo, o que inclui também a formação de um mercado nacional e o consumo em diversos níveis, impulsionando o crescimento urbano e criando pólos de atração populacional. Assim não é tão somente a criação de indústrias em determinados lugares. (cf. SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira*. 5ª ed. São Paulo: EDUSP, 2005, p. 30).

²⁷ SANTOS, Milton, op.cit., p. 11.

²⁸ O Brasil experimentou três etapas de organização populacional em seu processo de urbanização: aglomeração (com o aumento dos núcleos com mais de 20 mil habitantes), depois concentração (com a multiplicação de cidades de tamanho intermediário) e por fim metropolização (com o surgimento e aumento das cidades milionárias, como São Paulo e Rio de Janeiro). SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira*. 5ª ed. São Paulo: EDUSP, 2005, p.77.

²⁹ Idem, p. 22.

³⁰ Idem, ibid.

Mais tarde no século XIX, já com a produção do café no Estado de São Paulo, este propicia a acumulação de capitais necessários para a geração da dinâmica industrial que veio logo a seguir, e que foi um novo fator no processo de urbanização da região sudeste do Brasil, particularmente São Paulo.

Um segundo momento apontado por Santos ocorre entre 1940 e 1980, que é quanto se dá efetivamente uma mudança do quadro populacional brasileiro, e se consolida definitivamente a urbanização brasileira. Observando que a taxa de urbanização em 1940 era de 26,35% e em 1980 já alcançava 77%, desta forma, a população urbana brasileira se multiplica por sete vezes e meia³¹ durante este período.

O processo não foi linear e gradativo durante os anos 1940 a 1980, é possível notar que entre 1960 e 1980 o crescimento da população urbana teve um aumento de cerca de cinquenta milhões de novos habitantes, algo parecido ao total da população brasileira em 1950³².

Diante desta questão Santos afirma que:

Os anos 60 marcam um significativo ponto de inflexão. Tanto no decênio entre 1940 e 1950, quanto entre 1950 e 1960, o aumento anual da população urbana era, em números absolutos, menor que o da população total do país³³.

No entanto o crescimento urbano brasileiro não representou necessariamente uma organização espacial em que a igualdade e a justiça sociais fossem referências marcantes, antes, “a complexa organização territorial e urbana do Brasil guarda profundas diferenças entre suas regiões³⁴”. A região sudeste, por exemplo, experimentou um crescimento urbano e um desenvolvimento das cidades muito mais acentuado que das regiões norte e nordeste, é certo que este crescimento foi acompanhado, do que Santos denominou macrocefalia urbana³⁵, gerando nas grandes cidades da região

³¹ Idem, p. 31.

³² Idem, p. 32.

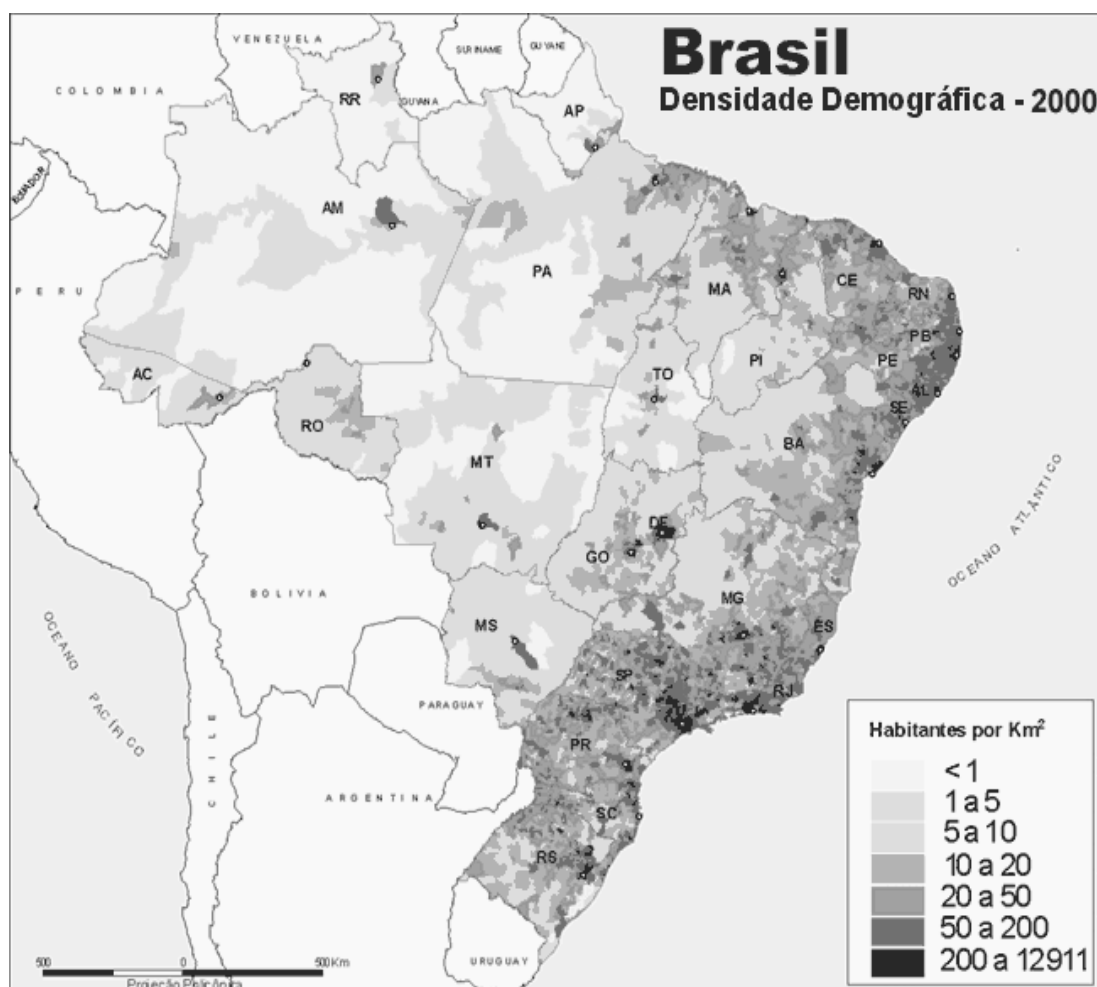
³³ Idem, *ibid.*

³⁴ Idem, p. 63.

³⁵ Crescimento desordenado das cidades, sem que o mesmo seja acompanhado de políticas públicas que possibilitem a inserção das populações aos sistemas de saúde, educação, habitação,

sudeste espaços em que a população passou a conviver com a pobreza crônica e a falta de equipamentos públicos suficientes para atender suas demandas básicas, como creches, hospitais e escolas.

A forte concentração industrial no sudeste e de serviços na faixa litorânea possibilitou a concentração populacional no Brasil, e os grandes vazios demográficos no interior do país, como no Mapa abaixo, que demonstra a concentração demográfica em toda a faixa litorânea do território brasileiro.



Fonte: Mapa da densidade demográfica brasileira (2000) – IBGE

transporte e outros. Este fenômeno está intimamente relacionado ao processo de organização econômica dos países pobres, que possuem sua economia orientada para atender aos interesses externos.

1.1.2. O processo de urbanização: as bases da urbanização brasileira

A urbanização ocorrida em território brasileiro passou por três momentos históricos distintos em sua organização, o primeiro ocorreu entre 1530 e 1570, período em que o maior interesse dos colonizadores foi a exploração do pau-brasil; o segundo período compreende 1580 a 1640, que são os anos de dominação espanhola, neste período ocorre uma maior urbanização do litoral norte em direção à Amazônia; e a terceira fase ocorre entre 1650 e 1720, neste período cidades como São Paulo e Olinda se consolidam e é constituído ao final uma rede considerável de cidades e vilas³⁶.

Estes três períodos constituíram o início do processo de urbanização no Brasil. Durante muitos séculos o Brasil foi um grande arquipélago de cidades, em que cada uma se desenvolvia segundo uma lógica muito particular. As cidades durante muito tempo não desempenharam um papel preponderante na vida cotidiana e econômica do país³⁷.

Somente a partir do século XIX, com a produção do café em São Paulo, esse quadro é relativamente alterado, e São Paulo emerge como um centro importante na polarização do país. A produção de café no sudeste brasileiro, mais precisamente no eixo São Paulo – Rio de Janeiro – Minas Gerais, possibilitou um incremento da industrialização na região³⁸. A partir da década de 30, surgem novas condições políticas e organizacionais que permitem que a industrialização aconteça definitivamente em São Paulo.

Nas décadas de 1940 e 1950, o processo de industrialização se consolida, este processo é acompanhado por profundas mudanças no paradigma de sociedade e economia, com a formação de um mercado nacional, que ativa o

³⁶ SANTOS, Milton, op.cit., p. 40.

³⁷ Idem, p. 63.

³⁸ ARBEX Jr. José e OLIC, Nelson B. *O Brasil em regiões: sudeste*. São Paulo: Moderna, 1999, p. 73.

processo de urbanização³⁹, e o crescimento demográfico. Entre as décadas de 1940 e 1980, ocorre a inversão entre população urbana e rural no Brasil.

	<i>População Total</i>	<i>População urbana</i>	<i>Índice de urbanização</i>
1940	41.326.000	10.891.000	26,35
1950	51.944.000	18.783.000	36,16
1960	70.191.000	31.956.000	45,52
1970	93.139.000	52.905.000	56,80
1980	119.099.000	82.013.000	68,86
1991	150.400.000	115.700.000	77,13

Fonte: SANTOS. *Urbanização brasileira*, p. 29.

A partir da tabela, entre 1960 e 1980 a população urbana experimentou um enorme crescimento no Brasil, gerando com isso diversos problemas urbanos. No Brasil, entre 1940 e 1950, o crescimento da população aumentou em 24%, porém o das cidades cresceu em 39%. Em 1950 e 1960, o crescimento da população total foi de 30%, porém o da urbana chegou a 54%⁴⁰.

1.1.3. A urbanização corporativa

A organização das cidades no Brasil, apresenta características muito semelhantes, e nesta direção sinaliza Santos quando afirma que:

Com diferenças de grau e de intensidade, todas as cidades brasileiras exibem problemáticas parecidas. Seu tamanho, tipo de atividade, região em que se inserem, etc. são elementos de diferenciação, mas, em todas elas, problemas como os do desemprego, da habitação, dos transportes, do lazer, da água, dos esgotos, da educação e saúde são genéricos e revelam enormes carências⁴¹.

Os fatores causadores do caos urbano que se instala nas cidades brasileiras possuem elementos comuns que são geradores desta desordem.

³⁹ SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, ed. 4, 1998, p. 27.

⁴⁰ SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira*. 5ª ed. São Paulo: EDUSP, 5 ed., 2005, p. 100.

⁴¹ Idem, p. 105.

Dentre um destes elementos situa-se a *urbanização corporativa*, ou seja, um processo de urbanização inteiramente orientado para atender aos interesses do mercado e à expansão capitalista. Compreende-se que ao orientar as políticas públicas⁴², para o atendimento destes interesses o resultado é um processo de urbanização excludente e que precariza as relações entre o Estado e o cidadão, em que o cidadão não tem participação e acesso ao que a cidade produz⁴³.

A *urbanização corporativa* contribui para a desordem urbana, favorecendo a proliferação dos “guetos”, cortiços e moradias de autoconstrução, ou seja, a ausência de planejamento urbano e uma política urbana voltada para os interesses dos cidadãos. O planejamento urbano encontra-se voltado para atender aos interesses dos grandes grupos econômicos, com a construção de vias para o escoamento da produção e cessão de áreas públicas para a construção de empreendimentos industriais.

1.1.4. Urbanização: emergência de uma “cultura urbana”

Ao abordar o conceito de urbanização, Manuel Castells faz referencia a dois sentidos diferentes do termo urbanização: o primeiro faz referencia à concentração espacial de uma população em relação aos limites espaciais e de densidade (forma espacial, como no mapa anterior) e o segundo faz referencia à “difusão do sistema de valores, atitudes e comportamentos denominado ‘cultura urbana’” (conteúdo cultural), esta segunda também denominada tendência *culturalista* da análise da urbanização⁴⁴, ou seja, a cidade não se resume aos seus aspectos físicos, mas também é marcada por um estilo de vida muito

⁴² Trata-se de um conjunto de diretrizes garantidas por lei, que possibilitam a promoção e a garantia de direitos para o cidadão. A sociedade civil tem uma participação considerável na elaboração das políticas públicas, tornando o acompanhamento e execução das mesmas muito mais eficientes. “No contexto internacional, a doutrina neoliberal passou a ser o fundamento de políticas públicas, configurando-se como ideologia conservadora e hegemônica no Ocidente a partir do final dos anos de 1970 e, sobretudo, durante a década de 1980, quando foi posta em prática pelos governos Thatcher, na Grã-Bretanha, e Reagan, nos Estados Unidos.” (GROS. Denise B. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 19, Nº 54, Fev. 2004. <http://www.scielo.br>).

⁴³ SANTOS, Milton, op.cit., p. 105.

⁴⁴ CASTELLS, Manuel. *A questão urbana*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 39.

particular, a vida urbana, tornando este modelo um modo de vida que ultrapassa os limites físicos da própria cidade⁴⁵.

A partir das considerações de Castells, observa-se que urbanização e industrialização são dois processos que caminham conjuntamente gerando uma forma própria de organização espacial. Entretanto, Castells menciona que a relação entre o que se denomina forma espacial e conteúdo cultural não pode se constituir num elemento de definição da urbanização⁴⁶.

Para fundamentar a necessidade de uma análise histórica, Castells, propõe a observação das relações estabelecidas historicamente entre espaço e sociedade, o que em sua visão permite a base dos estudos sobre a urbanização⁴⁷. Desta maneira ele procede a investigação sobre as primeiras aglomerações sedentárias na Mesopotâmia, Egito, China e Índia na antiguidade; as cidades imperiais, particularmente Roma, onde ele observa que as cidades eram locais de gestão e domínio administrativo, e não de produção; a cidade da Idade Média, que vai se caracterizar pela luta da burguesia comercial em se libertar do feudalismo, o que dá origem a uma organização espacial própria⁴⁸.

Castells também analisa a urbanização ligada à primeira fase da revolução industrial, que por sua vez está inserida no sistema de produção capitalista. Para Castells, a organização do espaço a partir deste momento se alicerça sobre duas características fundamentais:

- 1.A decomposição prévia das estruturas sociais agrárias e a emigração da população para os centros urbanos (...), fornecendo a força de trabalho essencial à industrialização.
- 2.A passagem de uma economia doméstica para uma economia de manufatura, e depois para uma economia de fábrica (...), concentração de mão-de-obra, criação de um mercado e constituição de um meio industrial.⁴⁹

⁴⁵ SANT'ANNA, Maria Josefina Gabriel. *A cidade como objeto de estudo: diferentes olhares sobre o urbano*. <http://www.comciencia.br/>.

⁴⁶ CASTELLS, Manuel, op.cit., p. 40.

⁴⁷ Idem, p. 41.

⁴⁸ Idem, p. 41-44.

⁴⁹ Idem, p. 45.

A indústria provoca a urbanização, organiza e domina a paisagem⁵⁰ urbana, constituindo novos elementos nas relações humanas.

Castells aponta que os problemas atuais da urbanização giram em torno de quatro dados fundamentais, que são:

1. O acelerado ritmo de crescimento urbano;
2. O fato de este crescimento ocorrer especialmente nas regiões denominadas subdesenvolvidas;
3. O surgimento de novas organizações urbanas, as grandes metrópoles;
4. A relação do fenômeno urbano com novas formas de articulação oriundas do modo de produção capitalista⁵¹.

Desta forma Castells termina por conceituar urbanização como:

(...) a constituição de formas espaciais específicas das sociedades humanas, caracterizadas pela concentração significativa das atividades e das populações num espaço restrito, bem como à existência e a difusão de um sistema cultural específico, a cultura urbana⁵².

A cidade deixa de ser tão somente uma aglomeração de pessoas, numa complexa relação econômica, e passa a ser caracterizada também pelo surgimento de uma cultura urbana, dentro de um sistema cultural específico. Urbanização, portanto, significa concentração de atividades e a criação de uma cultura específica nesta sociedade, denominada cultura urbana. Refere-se, portanto, ao processo de concentração populacional num espaço determinado,

⁵⁰ O conceito de paisagem é essencial para a geografia, significando muito mais do que afirma o senso comum como sendo o que a visão abarca. A paisagem é marcada pelos elementos objetivos e concretos e os subjetivos, como a cultura e as relações humanas. "A paisagem geográfica é vista como um conjunto de formas naturais e culturais associadas em uma dada área, é analisada morfológicamente, vendo-se a integração das formas entre si e o caráter orgânico ou quase orgânico delas. O tempo é uma variável fundamental. A paisagem cultural ou geográfica resulta da ação, ao longo do tempo, da cultura sobre a paisagem natural." (CORRÊA, Roberto Lobato & ROZENDAHL, Zeny (orgs.). *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998. p.92-123) Em Milton Santos *paisagem* é ao mesmo tempo objetos naturais, que não são obra dos seres humanos e todos os objetos sociais (SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. São Paulo: Hucitec, 1994, p. 37-40.).

⁵¹ CASTELLS, Manuel. op.cit., p. 46.

⁵² Idem, p. 46.

em que se constituem aglomerações internamente interdependentes e hierarquizadas, denominada rede urbana⁵³.

Assim, Castells afirma que:

Quando falamos de “sociedade urbana”, não se trata nunca da simples constatação de uma forma espacial. A “sociedade urbana”, no sentido antropológico do termo, quer dizer um certo sistema de valores, normas e relações sociais possuindo uma especificidade histórica e uma lógica própria de organização e de transformação⁵⁴.

A sociedade urbana possui um sistema de valores, normas e relações sociais muito próprias, onde as formas associativas se opõem às formas comunitárias (rurais). A segmentação dos papéis e os rompimentos dos laços de solidariedade marcam as relações na sociedade urbana⁵⁵.

Considerando os problemas da urbanização, apontados tanto em Milton Santos como em Manuel Castells, nota-se a necessidade de aprofundar a questão da cidadania, visando elementos que contribuam para a discussão sobre o tema.

1.2. A cidadania (privada) nas cidades brasileiras

Por muitos séculos o Brasil foi um país agrário, mesmo depois de iniciado o processo de urbanização, as relações existentes nas cidades nascentes ainda eram marcadas por um caráter fortemente agrário na forma dos agrupamentos familiares.

Viver na cidade e nela trabalhar possui suas peculiaridades, dado que a urbanização brasileira é bastante recente e ocorreu de modo muito acelerado, até as décadas de 50-60 o Brasil possuía a maior parte de sua população vivendo no interior do país, que era onde se encontrava a principal fonte de trabalho, a atividade agrícola.

⁵³ Idem, p. 47.

⁵⁴ Idem, p. 127.

⁵⁵ Idem, p. 127-128.

A concentração populacional no Brasil ocorre principalmente nas grandes metrópoles, em especial nas duas *Metrópoles Nacionais* (São Paulo e Rio de Janeiro), sendo que o interior do território brasileiro permanece com algumas áreas com um grande vazio demográfico. Essa situação é resultado de uma política que privilegiou algumas áreas do país em detrimento de outras, gerando um desenvolvimento desigual entre as regiões brasileiras.

A urbanização se avolumou e a residência dos trabalhadores agrícolas é cada vez mais urbana. Mais do que a separação tradicional entre um Brasil urbano e um Brasil rural, há, hoje, no país, uma verdadeira distinção entre um Brasil urbano (incluindo áreas agrícolas) e um Brasil agrícola (incluindo áreas urbanas)⁵⁶.

A grande cidade que para muitos surgiu como uma possibilidade de prosperidade e qualidade de vida tornou-se rapidamente num pólo de pobreza e graves problemas, quanto maior a força de polarização⁵⁷ de uma cidade maior seus problemas e mais complicado a solução dos mesmos.

A pobreza na cidade mostra toda a sua dureza, pois a estrutura física e a ocupação do espaço possibilitam ou exigem a concentração da miséria em alguns pólos periféricos nos cortiços em áreas centrais. A pobreza possui um modelo espacial. É periférico em alguns casos (maioria) e central no caso dos cortiços.

Uma outra situação bastante grave é o fato da cidade não ser utilizada por todos da mesma maneira, atualmente a divisão não é mais rural e urbana, a diferença não se estabelece nesta simplória dicotomia (rural e urbano), a questão é muito mais complexa e possui raízes socioeconômicas, políticas e culturais as mais variadas.

O morador de uma fazenda distante dos grandes centros urbanos pode conhecer e usufruir os benefícios da cidade muito mais que um morador de um cortiço no centro de São Paulo, isto se dá pelo fato de que o que realmente faz o

⁵⁶ SANTOS, Milton. *Urbanização brasileira*. 4ª ed. São Paulo: Hucitec, 1998, p. 9.

⁵⁷ A capacidade de polarização deve ser entendida como a capacidade que uma determinada região ou cidade possui para atrair pessoas.

uso dos equipamentos urbanos ser maior ou menor não é a proximidade física, mas sim a quantidade de recursos que a pessoa possui. O domínio dos meios de comunicação passa a ser determinante para a cidadania, este controle ocorre fundamentalmente pela via econômica, o que exclui uma parcela significativa da população.

Para muitas pessoas a *rede urbana* não é real, pois não usufruem os serviços por ela prestados (lazer, saúde, educação). Que vale morar numa favela no bairro do Morumbi em São Paulo (próximo da maior universidade da América Latina a USP) e não ter acesso digno à educação, saúde e lazer?

Assim o habitante de uma cidade vive a angústia de saber o que é ter e não poder ter de viver próximo do conforto, mas sem experimentá-los.

Outro fator de muita complexidade quando se analisa a questão urbana no Brasil, é a questão da cidadania⁵⁸. No Brasil, as elites políticas sempre foram representantes dos interesses econômicos subordinados ao grande capital internacional e a relação entre a sociedade civil e o Estado, foram marcadas por períodos de regimes ditatoriais, em grande parte sob influência estrangeira. A questão da cidadania terá uma feição particular porque nos períodos de transição para a democracia o problema irá se concentrar também na regulamentação das regras de civilidade e cidadania no interior de uma sociedade travestida de poderes arbitrários, autoritários⁵⁹.

Ao analisar a questão da cidadania no Brasil, Lúcio Kowarick, afirma que:

(...) em virtude da condição generalizada de subcidadania, a autoconstrução de uma percepção de moralidade e dignidade tende a se solidificar nos valores e símbolos edificados em torno

⁵⁸ Evelina Dagnino confere à cidadania um caráter fundamental na construção democrática o qual lhe é definido pela luta política. A perspectiva da formulação de uma nova cidadania dos anos 1990 se distingue da visão liberal que cunha este termo no século XVIII e, deste modo, a autora precisa tais distinções como: 1) noção de direito a ter direitos que não contempla somente o direito à igualdade, mas também o da diferença; 2) requer sujeitos ativos lutando pelo seu reconhecimento. Uma estratégia dos não-cidadãos, dos "excluídos". (DAGNINO, Evelina. "Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania". In: DAGNINO, E. (org). *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994).

⁵⁹ DAGNINO, Evelina. "Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania". In: DAGNINO, E. (org). *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994, p. 55.

de projetos individuais: é o primado do cidadão privado⁶⁰.

O conceito de cidadania privada, em que a pessoa constrói sua cidadania a partir de ações individuais e com toda a precariedade, ou seja, “aquele que com seu próprio esforço e perseverança venceu⁶¹”. Com uma organização espacial e urbana que não privilegia a cidadania coletiva e não proporciona meios eficientes para o acesso dos indivíduos aos bens públicos, é que se dá a vida na cidade e as expressões precárias de cidadania.

As condições existentes nesta ou naquela região determinam essa desigualdade no valor de cada pessoa, tais distorções contribuindo para que o homem passe literalmente a valer em função do lugar onde vive. Essas distorções devem ser corrigidas, em nome da cidadania.⁶²

As cidades brasileiras são desiguais e violentas em suas relações, a ocupação do espaço e os serviços oferecidos aos cidadãos são desiguais, transformando os seres humanos em cidadãos de diversas categorias. Diante destas questões a Igreja, que olha para o ser humano, não somente como cidadão, mas também como homem e mulher que refletem a imagem do Deus que os criou, possui o grande desafio de resgatar a dignidade deste homem e desta mulher que se encontram excluído social e economicamente. Este desafio impõe uma práxis pastoral capaz de superar as ações comuns e repetitivas, buscando a transformação da sociedade e a organização popular. A partir da lógica neoliberal, àqueles que estão abaixo da linha de pobreza⁶³ (aproximadamente 53 milhões de pessoas no Brasil) não são vistos, pois não consomem, não ditam moda, não interferem na vida política, quando não estão social e politicamente organizados. É para estas pessoas que a práxis pastoral deve (preferencialmente) lançar seu olhar, na busca de promover a cidadania e a humanidade destes homens e mulheres.

⁶⁰ KOWARICK, Lúcio. *Cidade e cidadania: cidadão e subcidadão público*. IN: Brasil em Artigos, Coleção SEADE bolso, São Paulo: Fundação SEADE, p. 114.

⁶¹ Idem, p. 112.

⁶² SANTOS, Milton, *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, ed. 4, 1998, p.112.

⁶³ Esta linha de pobreza baseia-se no consumo de bens e serviços. É sugerida para a América Latina e Caribe uma linha de pobreza de 2 dólares norte-americanos por dia. Para a Europa do Leste e repúblicas da antiga União Soviética, tem sido usada uma linha de pobreza de 4 dólares norte-americanos por dia. Para a comparação entre países industrializados, tem sido usada uma linha de pobreza correspondente à dos Estados Unidos, que é de 14,4 dólares por pessoa por dia. (RELATÓRIO DE DESENVOLVIMENTO HUMANO - <http://www.undp.org.br>).

A opção pelos empobrecidos não é por mero oportunismo, mas se dá por que o cristão percebe que a lógica capitalista é extremamente excludente, marginalizando a pessoa pelo lugar onde se vive. Compreende-se que esta opção deva também se dar a partir do espaço que a pessoa ocupa no território.

O valor do ser humano depende de sua localização no território, assim:

(...) seu valor vai mudando, incessantemente, para melhor ou para pior, em função das diferenças de acessibilidade (tempo, frequência, preço), independentes de sua própria condição. Pessoas, com as mesmas virtualidades, a mesma formação, até mesmo o mesmo salário têm valor diferente segundo o lugar em que vivem: as oportunidades não são as mesmas. Por isso a possibilidade de ser mais ou menos cidadão depende, em larga proporção, do ponto do território onde se está⁶⁴.

O que se percebe que cabe também a Igreja possibilitar e contribuir para as melhorias dos equipamentos urbanos em seu entorno, possibilitando com isso a inserção plena da pessoa na sociedade em que vive.

A opção pelo empobrecido permanece como objetivo primeiro, e esta opção passa necessariamente por uma reforma urbana.

Compreende-se que as cidades, em especial as grandes cidades estão numa situação caótica, com suas áreas centrais cada vez mais desprotegidas e abandonadas pelo poder público.

As pessoas que possuem um maior poder aquisitivo abandonam estas áreas centrais, e buscam zonas reservadas e protegidas, isoladas do mundo por muros e cercas elétricas, formando o que Comblin denomina “cidade-paraíso”. Entretanto como ele mesmo afirma, a cidade-paraíso é uma solução acessível somente a uma pequena minoria, sendo que para uma grande maioria a vida urbana é um problema crônico dentro do sistema econômico e da lógica capitalista⁶⁵.

⁶⁴ SANTOS, Milton, *op.cit.*, p. 81.

⁶⁵ COMBLIN, José. *Os desafios da cidade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 29.

Compreende-se que o ser humano vale por onde mora, que seu valor não reside em sua humanidade tão somente, mas antes no espaço que este ocupa no território.

Cabe, portanto, à Igreja, como voz profética, defender os interesses destes excluídos pela lógica econômica dominante, a globalização neoliberal. É necessária uma ordem econômica que atenda aos interesses urbanos, o que se faz com a organização popular.

A questão da cidadania passa necessariamente pela análise dos processos históricos de lutas populares que culminaram na ampliação dos direitos das pessoas e na ampliação da consciência de que o indivíduo é portador do direito à ter direito. Foi assim nas lutas que levaram à Declaração dos direitos humanos nos Estados Unidos da América do Norte e mesmo na Revolução Francesa⁶⁶, onde o princípio da legitimidade não mais se fundamentou exclusivamente, nos deveres e sim nos direitos do cidadão⁶⁷.

Compreendendo a cidadania como resultado das lutas dos povos ao longo da história, João Quartim de Moraes, afirma que:

A cidadania democrática só cria raízes num povo ao longo da experiência coletiva, a aprendizagem do exercício da cidadania é lenta e muitas vezes turbulenta. Mas insubstituível, tanto no que se refere ao voto quanto formas superiores da participação democrática, como o autogoverno local e as múltiplas formas de auto-gestão social. Nisso parece-nos consistir sua força enquanto valor ético-político: a democracia é uma forma que, embora suscetível de ser preenchida de múltiplos conteúdos, é a mais apropriada para exprimir o interesse coletivo, tal como o entende a coletividade⁶⁸.

O processo de ampliação da consciência cidadã, decorre das atividades dos indivíduos em sociedade, sendo consequência do exercício cotidiano das práticas democráticas.

⁶⁶ MORAES, Maria Ligia Quartim. *Dois estudos sobre cidadania*. Primeira Versão, Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002, p.27.

⁶⁷ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 30.

⁶⁸ MORAES, João Quartim de. *A democracia: história e destino de uma idéia*. São Paulo: Revista da OAB / Brasiliense, 1989, p. 35.

Tomando em consideração que a conquista da cidadania se dá dentro de é um processo de lutas, de avanços e refluxos históricos, é possível constatar a ocorrência de diferentes níveis de cidadania nos diferentes grupos de países e sociedades, desta maneira, “a situação concreta de cada sociedade define os patamares e os limites do exercício da cidadania⁶⁹”.

O exercício da cidadania implica em um indivíduo autônomo, capaz de enfrentar as tensões e carências dos centros urbanos encontrando mecanismos democraticamente estabelecidos, que possibilitem o atendimento das necessidades básicas (trabalho, moradia, saúde, educação e transporte). A práxis desempenha um papel de fundamental importância, para o a construção de uma cidadania capaz de gerar uma cidade onde haja justiça, liberdade e igualdade.

1.3. Concepções de práxis

O conceito de práxis evolui e sofreu transformações, e ganhou contornos ao longo da história. É necessário destacar que na Antiguidade grega, a filosofia ignorou e até por vezes reprimiu o mundo prático, sendo a atividade prática tida como indigna de um ser humano livre, visto que todo trabalho braçal era destinado aos escravos. O ser humano, na Antigüidade, se faz a si mesmo se isentando de toda atividade prática material, separando a teoria, a contemplação, da prática⁷⁰.

Em Aristóteles práxis pode ser compreendida como atividade imanente⁷¹, assim práxis é trabalho humano distinto da técnica e da arte, que entranha uma opção ética⁷². Foi ele que mais fez uso da palavra práxis entre os autores gregos antigos, e nem sempre a palavra possuiu em seus textos um sentido claro e

⁶⁹ MORAES, Maria L. Quartim. op.cit., p.28.

⁷⁰ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 17.

⁷¹ Que está inseparavelmente contido ou implicado na natureza de um ser, ou de um conjunto de seres, de uma experiência ou de um conceito.

⁷² FLORISTÁN, Casiano. *Teologia de la Práxis: teoria y práxis de la acción pastoral*. Salamanca / Espanha: Ediciones Sígueme, 2002, p 174.

unívoco. De forma ampla, a palavra práxis para ele designava uma atividade ética e política, diferente da atividade produtiva, entendida como *poiésis*⁷³.

Platão foi quem separou a prática da teoria, em que a teoria⁷⁴ equivale a contemplação e aí se associa a contemplação das idéias, a teoria é privilégio de uma minoria de homens livres, enquanto para a maioria basta a práxis ou a participação na vida como cidadão, esta destinada aos homens livres. Ao escravo esta reservada a *poiésis*⁷⁵ (poesia), ou seja, a produção⁷⁶.

O aprimoramento humano se dá pela negação de qualquer atividade prática material, separando a teoria, a contemplação e a prática, assim:

Com Platão a vida teórica, como contemplação das essências, isto é, a vida contemplativa (*bios theoretikós*) adquire uma primazia e um estatuto metafísico que até então não tivera. Viver, propriamente é contemplar (...)

Os homens livres só podem viver — como filósofos ou políticos — no ócio; entregues à contemplação ou à ação política, isto é, em contato com as idéias ou regulando **conscientemente** (grifo nosso) os atos dos homens, ,como cidadãos da polis (...)⁷⁷

Esta regulamentação consciente implica na reflexão sobre a tomada de ações, assim, Platão reconhece uma *práxis política* a partir dos princípios da teoria. A idéia de praxis na sociedade grega escravista corresponde aos interesses de uma oligarquia dominante, que não deseja propriamente a transformação desta sociedade, mas sim a sua manutenção. Assim a práxis neste período é vista como uma atividade relacionada à vida da polis, exercida por homens livres, existe aqui a reflexão, elemento constante na práxis.

Existiam, portanto, no mundo antigo, três atividades humanas básicas: a práxis, a *poiésis* e a *theoria*. Desde então o tema da atividade humana em suas diferentes formas e em sua relação com a reflexão teórica tem ocupado os filósofos e inúmeros debates têm sido travados em torno das diferenças entre

⁷³ KONDER, Leandro. *O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 97.

⁷⁴ Theoria: 'ação de observar, examinar; estudo ou conhecimento devido a raciocínio especulativo', pelo lat. *theoria*, ae 'investigação filosófica (oposição à prática).

⁷⁵ Grego = *poiésis*, é criação; fabricação, confecção.

⁷⁶ FLORISTÁN, Casiano, op.cit., p. 174.

⁷⁷ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. S., op.cit., p. 17-18.

teoria e prática / ação e contemplação. A divergência se dá principalmente sobre a ênfase que deve ser dada a uma ou outra atividade⁷⁸.

Em momentos de crise (econômica, política ou cultural) este debate fica ainda mais acirrado e as mudanças práticas se aceleram desafiando os seres humanos a intervir. A Itália renascentista é um exemplo de como isso ocorreu, com a reanimação da atividade política e econômica urbana os habitantes da cidade foram obrigados a refletir sobre o convívio que se intensificou no espaço urbano, exigindo que os cidadãos refletissem sobre seus problemas urbanos tendo que buscar caminhos e soluções⁷⁹.

Leandro Konder analisa esta situação da Itália renascentista dizendo que:

O aumento do número de pessoas com as quais cada cidadão estava em contato intimava-o, com maior frequência a tomar decisões, a optar por agir ou não agir. E os problemas se agravavam quando outros não só apareciam em grande número como se apresentavam unidos em torno de uma mobilização comum. As multidões, ao se porem em movimento, conferiam ação a uma fisionomia capaz de assustar alguns espíritos. Marsílio Ficino (...), sustentava no plano filosófico, a superioridade da contemplação sobre a ação, convencido de que era na contemplação que a inteligência humana podia se aproximar da verdade, isto é de Deus⁸⁰.

Como se observa, a contemplação era vista como forma de contenção das ações transformadoras exigidas pelas massas. Essa posição coexistia e conflitava com outras, como a de Erasmo de Rotterdam que via com desconfiança a segurança teórica que a contemplação pode proporcionar, lembrando que o ser humano precisa saber ousar agir. Por outro lado existia também a posição de Giordano Bruno que valorizava a ação a partir da teoria e Leonardo da Vinci que combinava teoria e ação, lançando mão de uma metáfora militar para explicar seu pensamento: “a ciência é o capitão, a prática são os soldados”. Outra perspectiva

⁷⁸ KONDER, Leandro. op.cit., p. 98.

⁷⁹ Idem, p. 98-99.

⁸⁰ Idem, ibid.

era a de Montaigne que afirmava que o ser humano nasceu para agir, mas as condições humanas limitam tanta a ação como a contemplação⁸¹.

O cristianismo continua vivendo a tensão entre a contemplação e o agir, durante muitos séculos foi considerado tão somente ação contemplativa, o trabalho era considerado como castigo⁸². Entretanto é possível verificar a força da práxis presente desde sua gênese e que sofreu repressões ao longo de sua história.

Os escolásticos traduzem a palavra práxis simplesmente como ação (agir)⁸³.

1.3.1. Gramsci e a filosofia da práxis

A práxis é sim uma ação transformadora, é a relação entre teoria e prática, mas que não deve ser confundida com uma prática repetitiva e sem reflexão. Trata-se de uma ação objetiva que supera a crítica social teórica, apontando caminhos na história da humanidade para as questões que envolvem a sociedade. Pela práxis o ser humano constrói seu mundo de forma autônoma. “Toda práxis é atividade, mas nem toda atividade é práxis⁸⁴”, mais adiante aprofundaremos esta idéia sobre a atividade que se expressa como práxis.

Antonio Gramsci, dedica particular atenção para a filosofia da práxis, em seu pensamento fica bastante evidente que os oprimidos precisam tomar consciência, em seguida libertar-se das forças que os oprimem, mas que para isso ocorra é necessário organizar-se para tornar-se senhor das próprias histórias e este processo não vem senão pela reflexão e ação permanente, assim “Gramsci apresenta a filosofia da práxis como expressão consciente das contradições existentes na história e na sociedade⁸⁵”.

⁸¹ Idem, p. 100.

⁸² FLORISTÁN, Casiano, op.cit., p. 174.

⁸³ Idem, ibid.

⁸⁴ Idem, p. 185.

⁸⁵ SEMERARO, Giovanni, op.cit., p. 9-10.

Para Gramsci a filosofia da práxis se resume em três tarefas principais, que são:

A de ter uma aproximação permanente com as classes populares, buscando compreender suas reais necessidades e possibilitando a formação de quadros no interior destas classes, por meio da educação;

Revelar as ideologias que se apresentam travestidas de modernidade;

E por último, a tarefa de buscar sempre o fortalecimento e a renovação diante dos novos questionamentos da história⁸⁶.

Nos cadernos do cárcere, Gramsci enfatiza a necessidade de manter-se em contato com o povo, afirmando que a falta de contato direto com a classe popular acarreta em sérias dificuldades para o conhecimento real dos seres humanos⁸⁷.

Para Gramsci, de fato, assim como para Marx, o pensamento é parte integrante da realidade e existe uma ligação inseparável entre o agir e o conhecer. A leitura dos fatos e a compreensão das coisas não são abstrações aleatórias e assépticas, mas derivam da trama sociopolítica na qual os indivíduos estão situados⁸⁸.

Em Gramsci agir e conhecer são ações inseparáveis, e toda análise dos fatos, deve necessariamente ser feita a partir dos dados concretos, para tanto é necessário elaborar uma teoria do conhecimento como instrumento de libertação das estruturas que oprimem os homens.

Neste sentido, Gramsci chama a atenção para a figura dos intelectuais orgânicos⁸⁹, destacando como categoria mais típica destes intelectuais a dos

⁸⁶ Idem, p. 12.

⁸⁷ GRAMSCI, Antonio. Cadernos do Cárcere. Vol.1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 221-222.

⁸⁸ SEMERARO, Giovanni, op.cit., p. 17.

⁸⁹ Gramsci fala sobre a função dos intelectuais na sociedade em diferentes classes sociais. Entretanto o faz diferentemente da filosofia alemã, ele afirma que todas as classes sociais possuem seus intelectuais, que apontam suas visões de mundo para as classes que representam. Desta forma os intelectuais possuem uma função orgânica no processo da reprodução social, na medida em que ocupam espaços sociais de decisão prática e teóricas, tornando-os objeto de longa análise nos Cadernos do Cárcere. Mas a principal função destes se encontra na formação de uma nova moral e uma nova cultura, que podem ser entendidas também como uma contra-hegemonia, já que o objetivo final das lutas organizativas seria, no seu momento histórico, o

eclesiásticos⁹⁰. O principal papel destes intelectuais consiste na organização da classe a que representa, ou seja, seu modo de ser não consiste no discurso, que é motor exterior e passageiro das paixões, mas num engajamento concreto com a sociedade, como construtor e motivador permanente das transformações sociais⁹¹.

O nascimento da filosofia da práxis está intimamente ligado à atividade dos intelectuais orgânicos, particularmente quando Karl Marx e Engels, em oposição ao idealismo alemão, passam a participar ativamente nas lutas operárias, este novo intelectual (orgânico) é ao mesmo tempo cientista, crítico e revolucionário⁹². É com a filosofia da práxis que os:

Novos intelectuais politicamente compromissados com o próprio grupo social para fazer e escrever a história e, por isso, capazes de refletir sobre o entrelaçamento da produção material com controvertidas práticas da reprodução simbólica⁹³.

A exigência que se faz da participação dos intelectuais vai além dos discursos e teorias, a partir da filosofia da práxis passou-se a ter a necessidade de conhecer o funcionamento da sociedade, revelando os mecanismos de dominação que eram até então encobertos pelas ideologias dominantes, deste modo se dá a participação dos intelectuais orgânicos, pois estes fazem parte de “um organismo vivo e em expansão. Por isso, estão ao mesmo tempo conectados ao mundo do trabalho, com organizações políticas e culturais⁹⁴”, e próximos ao seu grupo social. Para Gramsci,

Todo grupo social, ao nascer do terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria também, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que conferem homogeneidade e consistência da própria função não apenas do campo econômico, como também no social e político

socialismo. (MARI, Cezar Luiz, O papel educador dos intelectuais. <http://www.ccsa.ufrn.br/ccsa/docente/rodson/ftp/Gramsci.rtf>)

⁹⁰GRAMSCI, Antonio. Cadernos do Cárcere. Vol.2, Rio de Janeiro:Civilização Brasileira, 1999, p.16-17.

⁹¹ Idem, p. 17-18.

⁹² SEMERARO, Giovanni, op.cit., p. 130.

⁹³ Idem, p. 130.

⁹⁴ Idem, p. 134-135.

(...)⁹⁵.

É importante salientar que para Gramsci todos os homens são intelectuais, mas que nem todos desempenham esta função na sociedade, entretanto não se pode falar na existência de não-intelectuais, não existindo para ele atividade humana “da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o *Homo sapiens* do *Homo faber*⁹⁶”, desta maneira todo ser humano exerce uma atividade intelectual em algum momento.

Gramsci atribui uma significativa importância à educação neste processo de formação intelectual em seus diversos níveis, respeitando, contudo o saber popular mesmo quando da sua falta de organização e fragmentação, sem, no entanto abandonar a crítica e uma formação que supere o senso comum, as crenças e preconceitos presentes no grupo⁹⁷. Certamente essa é uma contribuição na elaboração de uma pastoral litúrgica, que tenha na filosofia da práxis sua fundamentação teórica.

1.3.2. Feuerbach: a práxis abstrata

Ao buscar os fundamentos da práxis, observa-se a necessidade de compreender a concepção de práxis em Ludwig Feuerbach, ou seja, o seu materialismo, que elaborou uma crítica da religião que quando se viu aplicada ao idealismo alemão de Hegel representou um enorme impacto para a filosofia da época. Ao observar a crítica à religião desenvolvida por Feuerbach em “*A essência do cristianismo*”, é possível destacar que “Deus não existe em si e por si, isto é, como sujeito, mas sim como objeto que, sem dúvida é um predicado humano⁹⁸”. Deus é produto do homem, tornando-se essência idealizada do ser humano. A religião nada mais é do que uma projeção do homem, e a consciência que o ser humano tem de Deus, na realidade é a que ele tem de si próprio.

⁹⁵ GRAMSCI, Antonio, op.cit., p. 15.

⁹⁶ Idem, p. 16-18.

⁹⁷ SEMERARO, Giovanni, op.cit., p. 18.

⁹⁸ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez, op.cit., p. 92.

“Em Feuerbach o materialismo tem seu fundamento no homem, é um materialismo que gira em torno do humanismo.”⁹⁹ Deus é o ideal que o ser humano produziu, uma imagem perfeita do homem, em todos os aspectos.

Ao produzir Deus como um objeto religioso seu, o homem o faz de forma alienada (estranhada), sem consciência que ele é resultado de algo produzido e idealizado pelo próprio homem. Assim se concebe o que Feuerbach denomina alienação religiosa. Desta forma, quando Feuerbach coloca Deus como uma construção humana e o homem como sujeito real, ele expõe a raiz antropológica da religião e do idealismo hegeliano, ou seja, que a religião transfere a essência humana para Deus e a filosofia idealista transfere a essência do homem e a natureza para a Idéia absoluta. Desta forma a práxis somente encontra lugar no abstrato, pois Deus é o único ser criador e ativo, transformador efetivamente, enquanto o homem só é por derivação, não se vê como sujeito ativo da práxis. Aqui se evidencia o fato de que a práxis humana é vista pelo homem como atividade “divina”, quando o é de fato humana, entretanto, como observa Feuerbach “O homem é Deus porque o homem é Deus para o homem”¹⁰⁰.

Para Feuerbach, a característica misteriosa da religião é a unidade da essência divina com a humana. Sendo Deus a própria essência humana, mas a consciência o representa como outro ser, diferente do homem, isto é: o homem não se vê no objeto que é seu produto e no qual objetiva sua própria essência: isto se mostra para ele como alienação¹⁰¹.

Para Feuerbach, existe uma oposição entre religião e práxis, pois a religião não expressa um ponto de vista teórico, mas sim prático e utilitário, desta forma ele não vê uma práxis humana propriamente, nem como atividade produtiva, que transforma a natureza; nem como atividade revolucionária no processo das transformações sociais; e nem como prática social, pois para ele a prática possui

⁹⁹ MANIERI, Dagmar. A concepção de homem em Ludwig Feuerbach. Revista Ética & Filosofia Política. Volume 6, Número 2, Novembro/2003. <http://www.eticaefilosofia.ufff.br/>

¹⁰⁰ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez., op.cit., p. 93-116.

¹⁰¹ Idem, p. 100.

um sentido reduzido, não sendo possível por ela fundamentar um conhecimento¹⁰².

Ao sintetizar a concepção de práxis em Feuerbach, Vasquez afirma que “o materialismo contemplativo de Feuerbach é incompatível com a verdadeira filosofia da práxis” e que “sua práxis abstrata é a negação da verdadeira práxis¹⁰³”.

1.3.3. A concepção marxista de práxis

Em suas idéias sobre práxis, os marxistas se inspiram quase sempre nas famosas Teses sobre Feuerbach de Karl Marx.¹⁰⁴ A análise destas onze teses é bastante significativa, pois nelas estão expressos alguns dos princípios que norteiam o pensamento marxista. A décima primeira tese é uma síntese deste pensamento: “Os filósofos limitaram-se até agora a *interpretar* o mundo de diferentes modos; do que se trata é de *transformá-lo*¹⁰⁵”. A segunda e a oitava tese expressam com clareza o pensamento de Marx sobre a práxis.

II

A questão de atribuir ao pensamento humano uma verdade objetiva não é questão teórica, mas prática. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e a força, o caráter terreno de seu pensamento. A disputa a cerca da realidade ou irrealidade do pensamento

¹⁰² Idem, p. 110-114.

¹⁰³ Idem, p. 115.

¹⁰⁴ **Teses Ad Feuerbach** — Estas onze teses foram escritas por Marx na primavera de 1845 e publicadas pela primeira vez por Engels, em 1888, como apêndice à edição em livro da sua obra Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Alemã Clássica, Estugarda 1888. Feuerbach havia demonstrado, em *A Essência do Cristianismo*, a tese escandalosa para a sociedade da época, que a essência da religião é a essência do ânimo humano, e que a teologia pode ser explicada pela antropologia. Explica o autor que as representações e segredos atribuídos a um Ser sobre-humano não eram mais do que representações humanas naturais, e que aquilo que no imaginário pairava no Céu, pode ser encontrado sem maiores dificuldades no solo da Terra.[...] Feuerbach inicia *A essência do Cristianismo* dizendo que o homem difere do animal por ter uma consciência no sentido estrito, ou seja, sua consciência “tem por objeto o seu gênero, a sua essencialidade”. [...] A teoria feuerbachiana causou profunda influência na filosofia do século XIX. Os primeiros a se entusiasmarem com ela foram os jovens hegelianos, dentre eles Marx [...] Nas teses sobre Feuerbach, Marx afirma que o sentimento religioso é um produto social relacionado a uma forma determinada de sociedade. Para ele, a fonte da deficiência religiosa deveria ser buscada na deficiência do próprio Estado. Esta deficiência deveria ser suprimida com a tomada de consciência do homem como um ser espécie, num coletivismo que mudava o homem individual, abstrato. (DUCLÓS, Miguel. *A Maturação do pensamento de Marx*. <http://www.consciencia.org/contemporanea/marx.html>)

¹⁰⁵ MARX, K. e ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martin e Claret, 2004, p. 120.

VIII

Qualquer vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que levam ao misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis¹⁰⁶.

O aporte filosófico moderno sobre a práxis, corresponde a K. Marx. As idéias surgem da práxis material, ou seja, pela revolução econômica e social, pela transformação na raiz. O marxismo afirma que o critério da verdade é a práxis da pessoa humana. A práxis é fundamento e fim de toda a teoria. A partir de Marx, práxis passa a ser compreendida como “prática social”, atividade humana transformadora do mundo. Desta forma é “atividade social conscientemente dirigida a um fim¹⁰⁷”, ou seja, a transformação social, a criação do novo.

A práxis não é vista como mera atividade da consciência humana, mas como atividade material do ser humano agindo na história. Para se chegar a uma concepção de práxis é necessário superar o idealismo e a espontaneidade ingênua dos movimentos, buscando uma teoria da práxis, neste sentido Lênin, por exemplo, afirmou que “*sem teoria revolucionária não há movimento revolucionário possível*”¹⁰⁸, sem práxis não existe transformações efetivas.

Na atividade cotidiana, os homens comuns, buscando responder às indagações que o cercam, e encontrando-se diante de desafios sociais, políticos e econômicos, o faz de modo prático¹⁰⁹, sem o distanciamento necessário para se fazer a reflexão da práxis em si.

O homem comum não enfrenta as situações cotidianas de forma “pura” ou isenta (teórica), ele não é capaz de abstrair, pois ele se encontra condicionado historicamente e socialmente a uma dada realidade, o que faz com que suas ações sejam tidas como práticas.

¹⁰⁶ Idem, *ibid.*

¹⁰⁷ Idem, p. 173-191.

¹⁰⁸ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez, *op.cit.*, p. 8.

¹⁰⁹ Idem, p. 9.

Por conseguinte, sua atitude diante da práxis já implica numa consciência do fato prático, ou seja, certa integração numa perspectiva na qual vigoram determinados princípios ideológicos¹¹⁰.

É possível identificar a aproximação com a práxis que o homem comum e as inúmeras instituições presentes na sociedade realizam, sem, no entanto, ser uma atitude que possa ser considerada práxis, isso porque sem se desprender do cotidiano e ascender a um plano reflexivo não é possível se ter uma atitude práxis.

Vázquez sedimenta esta idéia afirmando que:

(...) enquanto a **consciência comum** [gf. nosso] não percorre a distância que a separa da **consciência reflexiva** [gf. nosso], que tem na filosofia da práxis sua mais alta expressão, não pode desenvolver uma verdadeira práxis revolucionária¹¹¹.

É possível constatar que as ações decorrentes da consciência comum não podem ser consideradas uma atitude advinda da práxis. O ser humano prático é um ser produtivo, que constrói de forma alienada¹¹² um mundo para os outros, o ser humano prático é meramente um ser produtivo e não reflexivo e por sua vez suas ações não são transformadoras da realidade nem criadoras do novo.

Assim é possível identificar duas atitudes do ser humano comum, a primeira é o que Vázquez denomina **politicismo “prático”**, ou seja, uma concepção pragmática¹¹³, esvaziando toda a reflexão política das ações que são tomadas em nome da prática, com isso abre-se espaço para a manutenção das forças que oprimem o ser humano e possibilita a perpetuação das relações que impedem as ações transformadoras; a segunda atitude do ser humano prático é o **apoliticismo**, isto é, o abandono total da reflexão política e o apego às iniciativas individuais que de igual modo permite que as estruturas sociais que oprimem e

¹¹⁰ Idem, *ibid.*

¹¹¹ Idem, p. 11.

¹¹² Processo em que o ser humano se afasta de sua real natureza torna-se estranho a si mesmo na medida em que já não controla sua atividade essencial (o trabalho), pois os objetos que produz as mercadorias passam a adquirir existência independente do seu poder e antagonica aos seus interesses.

¹¹³ Ênfase do pensamento filosófico na aplicação das idéias e nas conseqüências práticas de conceitos e conhecimentos; filosofia utilitária.

escravizam o homem permaneçam na sociedade. Tanto o politicismo como o apoliticismo, são destituídos da reflexão, elemento necessário na práxis que transforma de maneira criativa e radical a sociedade.

Tanto a prática sem reflexão como a falta de uma atitude na sociedade estão a serviço da legitimação e manutenção de forças que detém o controle das sociedades capitalistas e de todos os seus aparatos sociais, políticos e econômicos.

“A práxis é, portanto, a revolução, ou crítica radical que correspondendo a necessidades radicais, humanas, passa do plano teórico ao prático¹¹⁴”.

Não existe a possibilidade de emancipação e supressão das desigualdades entre as classes sociais, sem atitude práxis, isto porque, nem a teoria nem a prática ou a existência social podem libertar o ser humano.

1.3.4. A práxis em Casiano Floristán

Em *Teología Práctica*, de Casiano Floristán, é possível identificar o quanto sua formulação teórica sobre a filosofia da práxis, vem ao encontro do que foi constatado até aqui a partir de Marx e Gramsci, ao mesmo tempo em que propõe elementos próprios a partir da reflexão teológica e pastoral.

Floristán compreende que nem toda atividade ou ação humana é práxis, assim, os traços característicos da práxis para ele são¹¹⁵:

AÇÃO CRIADORA – e para isso é necessário certo grau de consciência crítica. A práxis criadora é inovadora frente às novas realidades.

AÇÃO REFLEXIVA – a superação da espontaneidade exige um alto grau de reflexão. Toda ação exige a reflexão permanente e crítica com o objetivo de traçar objetivos claros.

¹¹⁴ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez, op.cit., p. 128.

¹¹⁵ FLORISTÁN, Casiano, op.cit., p.180.

AÇÃO LIBERTADORA – existe práxis na medida em que existe um projeto de libertação. A transformação das estruturas sociais é o fim de toda práxis, bem como a ação para promover a liberdade humana.

AÇÃO RADICAL E NÃO REFORMISTA – a práxis tem como objetivo transformar a organização em direção à sociedade, transformando as relações econômicas, políticas e sociais. Numa sociedade que se divide em classes este processo de transformação radical, resulta na luta de classes. Disto resulta a atividade política que busca a transformação social na sua raiz (radicalidade). Na construção de uma sociedade nova sinalizada pela liberdade e pela igualdade é necessária uma mudança pela raiz e não uma simples reforma.

A práxis para Floristán é atitude que: CRIA, REFLETE, LIBERTA e TRANSFORMA (NA RAÍZ). Não possui um caráter meramente reformista ou de sustentação e legitimação da ordem vigente, no sentido teológico é possível afirmar que a práxis possui um caráter profético muito evidente. Esta síntese feita a partir de Floristán permite a avaliação da práxis presente na sociedade, seja ela proveniente do campo religioso ou não.

Floristán afirma que: “nem todas as práxis são legítimas¹¹⁶”. Para verificar a legitimidade de uma práxis é necessário avaliar e criticá-la a partir de uma perspectiva ideológica, política e econômica.

Uma observação importante a fazer é se a práxis em questão valoriza o povo e possibilita a elevação da consciência crítica e transformadora, neste sentido é verificar se a práxis possui uma dimensão reflexiva, se faz o caminho que separa a consciência do homem comum em direção à consciência reflexiva.

Para Floristán não existe uma práxis específica do cristianismo, ou como algo propriamente evangélico, para ele, “todos os atos são cristãos na medida em que são realmente humanos¹¹⁷”. Para sustentar esta idéia ele aponta três razões:

As ações e práxis possuem valor por seu conteúdo concreto;

¹¹⁶ Idem, p. 182.

¹¹⁷ Idem, p. 194.

As ações e práxis nunca são neutras, sempre desejam;

O sentido e o significado das ações só podem residir em quem as executa¹¹⁸.

Existe, portanto, a possibilidade de existirem cristãos na ação e fundamentados na filosofia da práxis, mas não há uma práxis cristã propriamente. Na eucaristia, somente pela fé se pode dizer que é uma práxis cristã (por sinalizar a necessidade da partilha e da igualdade). Nesta direção, Floristán afirma que:

Sem dúvida, em termos históricos, pode haver umas características próprias da práxis dos cristãos. Alguns destacam a fraternidade, o amor aos inimigos, o perdão, etc. Na realidade, não há uma práxis essencialmente cristã pelo qual o evangelho tenha qualquer outro traço distinto frente a qualquer outra práxis humana. (Traduzido pelo autor).¹¹⁹

Por outro lado o cristão não aceita uma práxis fora da sua fé, assim como o não cristão não necessita de fé. O autor afirma que em termos históricos pode haver algumas características próprias na práxis dos cristãos: a fraternidade; o amor aos inimigos e o perdão. Não há, portanto, uma práxis cristã distinta de qualquer outra práxis humana.

Para M. Lefebvre existem três níveis da prática: a repetitiva; a mimética, que cria pela imitação; e a inovadora, sobretudo na ação revolucionária. O teólogo Clodovis Boff define práxis como *“o conjunto de práticas que tendem a transformação da sociedade ou a produção da história”* compreende-se que a práxis possui, portanto, uma dimensão política. Para Floristán, o binômio teoria e práxis se estabelecem mediante a uma relação entre um modo de pensar e um exercício ou ação. Entre teoria e prática há uma relação dialética e permanente

¹¹⁸ Idem, p. 194-195.

¹¹⁹ Idem, p. 194.

Sin embargo, en términos históricos, puede haber unas características propias en la praxis de los cristianos. Algunos señalan la fraternidad, el amor a los enemigos, el perdón, etc. En realidad, no hay una praxis esencialmente cristiana por la que el evangelio tenga rasgos distintos frente a cualquier otra praxis humana.

dinâmica, por vezes conflitante que deve buscar a superação pela síntese. Sem dúvida há uma supremacia da práxis sobre a teoria¹²⁰.

O homem comum em geral se move com esquemas mentais teóricos, coletivos e ambientais, que correspondem à cultura em vigor que em geral é a dominante. Assim, este homem vive ideologizado e manipulado. A consciência geral, em certos estágios e culturas é fatalista e mágica. O homem prático resiste a qualquer teoria, sem se dar conta de que se move com algumas teorias alheias a si mesmo e em geral ultrapassadas, não admitindo que “o melhor remédio para uma prática ruim é uma boa teoria¹²¹”.

Desta forma, Floristán compreende a práxis, a partir das concepções marxistas, ou seja, a mudança social e o compromisso aqui chamado de militante, e em Gramsci como orgânico, com as transformações estruturais e uma atitude crítica. É renovação do sistema social e emancipação pessoal e social¹²².

Floristán analisa as relações entre fé e práxis, compreendendo que o cristianismo é uma comunidade de narração, detentora de uma práxis profética, sendo a memória cristã repleta de “recordações perigosas”, que são simbolizadas nos sacramentos, particularmente na eucaristia, e que se expressam historicamente. Essa memória da justiça e do direito em Jesus é em certo sentido “subversiva¹²³” e criadora de novos sinais na sociedade e do *homem novo*.

A práxis não é mera atividade da consciência humana, mas atividade material do ser humano agindo na história. Para se chegar a uma concepção de práxis é necessário superar o idealismo e a espontaneidade ingênua. Na atividade cotidiana, os homens comuns, buscando responder às indagações que o cercam, e encontrando-se diante de desafios sociais, políticos e econômicos, o faz de modo prático¹²⁴, sem o distanciamento necessário para se fazer a reflexão

¹²⁰ Idem, p. 176-177.

¹²¹ Idem, p. 179-180.

¹²² Idem, p. 181.

¹²³ Idem, p. 184.

¹²⁴ GIRARDI, Giulio. “Desenvolvimento Local sustentável, poder local alternativo refundação da esperança”. In: *Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 9.

da práxis em si, tornando a possibilidade de transformações efetivas e superação consciente.

Como observado anteriormente, o homem comum não enfrenta as situações cotidianas de forma “pura” ou isenta, ele não é capaz de abstrair, pois ele se encontra condicionado historicamente e socialmente a uma dada realidade, o que faz com que suas ações sejam tidas como práticas.

Na construção de uma sociedade nova sinalizada pela emancipação de todas as pessoas e pela igualdade é necessária uma mudança pela raiz e não uma simples reforma que acomoda e encobre os sinais de morte e injustiça. O anúncio do evangelho sinaliza esta nova sociedade e alimenta a esperança de transformação social. Nesta direção a práxis pastoral litúrgica colabora para dar uma interpretação às novas dinâmicas sociais e econômicas, possibilitando a descrição e análise da complexidade imposta pela globalização neoliberal. Para que haja maior êxito nesta tarefa, a pastoral litúrgica deve buscar fundamentação na práxis, como método de observação, reflexão, e ação sobre a realidade.

Ao ter a práxis como referencia no fazer litúrgico, a interpretação dos sinais oriundos da globalização neoliberal torna-se mais precisas e propositivas, possibilitando a resistência e a denúncia dos aspectos perversos desta globalização. Por isso é necessário conhecer em profundidade o espaço em que a pastoral litúrgica irá se desenvolver, pois sem uma leitura cuidadosa da realidade, toda construção tende à abstração.

Assim, o segundo capítulo desta pesquisa busca compreender os dados da realidade da Comunidade de Heliópolis.

CAPÍTULO II

HELIÓPOLIS: CAMINHOS DA OCUPAÇÃO

O propósito deste capítulo é analisar o processo de formação da Comunidade de Heliópolis, em São Paulo, tida como a maior favela da cidade e segunda da América Latina. Para tanto é necessário considerar que os processos que desencadearam o seu surgimento possuem raízes no próprio desenvolvimento da cidade de São Paulo, estando assim inserida neste processo histórico. Desta forma o capítulo aborda a constituição da Comunidade de Heliópolis tendo como referências os impasses e conflitos estabelecidos nas relações com as gestões municipais em momentos históricos distintos, que foram as gestões municipais de Reynaldo de Barros, Mário Covas e Jânio Quadros, considerando que estes três momentos tiveram uma grande importância para a ocupação, resistência e organização dos moradores.

Compreendemos que esta investigação se desenvolve a partir das análises históricas e sociológicas. Todo tipo de contradição e conflito se estabelece nas cidades. A complexidade do contexto urbano faz muitas vezes afirmar que existem muitas cidades se inter-relacionando num mesmo espaço.

No Brasil, existe uma relação muito estreita entre as políticas urbanas (planejamento e gestão urbana) e o desenvolvimento do capitalismo. Observa-se que tais políticas derivam das determinações do capital em nível internacional, que influencia decisivamente tanto no planejamento urbano como na gestão urbana¹²⁵.

¹²⁵ Por *planejamento urbano* entende-se como uma atividade que remete ao futuro, como busca de prever a evolução do fenômeno ou do processo urbano. Enquanto *gestão urbana* remete ao presente, buscando administrar determinadas situações dentro de uma conjuntura específica, tendo em vista os recursos e necessidades imediatas.

A Igreja Metodista em Heliópolis se constitui no contexto histórico de organização desta comunidade, por isso a relevância em elaborar preliminarmente a sua análise, neste capítulo, na direção de uma ação pastoral litúrgica que motive os movimentos populares para a transformação social e a efetiva libertação do ser humano.

2.1. São Paulo: produção do espaço urbano

São inúmeras as possibilidades de análises e compreensão do espaço metropolitano, como analisa Silvana Maria Pintaudi, “realizar uma síntese sobre qualquer assunto relacionado com o espaço urbano das dimensões de São Paulo é uma temeridade¹²⁶”. A análise a ser feita aqui exige que se faça opções de ordem metodológica e histórica, com o objetivo de compreender os caminhos que levaram à ocupação da gleba de Heliópolis.

Não se pode perder de vista o fato de que as mudanças no modelo econômico, com o desenvolvimento industrial trouxeram novas características para a paisagem urbana em São Paulo, que o esgotamento do padrão periférico na década de 1970 somados ao renascimento dos movimentos populares, que lutavam pela moradia, deram os rumos para que ocorresse a ocupação, a resistência e organização dos moradores de Heliópolis.

Desta forma a compreensão destes três aspectos torna-se necessária para uma análise sobre as lutas pela moradia no Heliópolis.

2.1.1. Alterações do paradigma econômico

No processo de urbanização no Brasil destaca-se a mobilidade da população pelo território, possuindo como fator gerador as desigualdades econômicas e regionais presentes no país. A urbanização da cidade de São Paulo

¹²⁶ PINTAUDI, Silvana Maria. *São Paulo, do centro aos centros comerciais: uma leitura*. In: CARLOS, Ana Fani A.; OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino (orgs). São Paulo: Contexto, 2006, p. 213.

se insere no contexto de transferência de recursos do setor agro-exportador para o setor industrial, uma mudança no paradigma econômico, a cidade recebe uma parcela destes capitais, incentivando a industrialização e tornando-se um pólo de atração para grandes contingentes populacionais. Ao analisar este processo, Lúcia Bógus observa que:

De fato, já a partir dos anos 30, o Estado iniciava uma política de transferência de recursos do setor agro-exportador para o setor industrial, passando também a regular a relação capital-trabalho (...). o parque industrial nacional, localizado de forma concentrada no eixo Rio-São Paulo, passou a receber contingentes cada vez maiores de população oriunda do meio rural, onde a desagregação das relações de trabalho, estabelecidas à época do café, “empurravam” contingentes de trabalhadores para as áreas urbanas¹²⁷.

Neste contexto econômico, nota-se a solidificação da posição hegemônica da cidade de São Paulo no âmbito nacional, transformando a cidade na mais importante área de imigração de todo o Brasil, já nos anos 1930¹²⁸. Esta capacidade de atração exercida pela cidade não foi acompanhada na mesma proporção dos fatores necessários para receber este grande contingente que se deslocava em busca de oportunidades de trabalho e moradia. Desde muito cedo, houve uma separação espacial da população de trabalhadores migrantes de baixa renda do restante da população. Bógus argumenta ainda que, historicamente o que se observa é que:

Até os anos 30, São Paulo era uma cidade pouco segregada, embora com padrões de segregação bastante demarcados. Nesse sentido, havia uma discriminação das áreas habitadas por operários em relação à localização dos serviços e da infraestrutura urbana. Eram áreas de várzea, próximas às fábricas, onde havia as piores condições de serviço e transporte¹²⁹.

Desenvolve-se na cidade de São Paulo a partir de 1930, com o impulso da industrialização, um processo de ocupação do solo que nitidamente separa os cidadãos a partir da renda e ocupação. É necessário, no entanto fazer uma observação nesta análise, como adverte Milton Santos quando analisa as

¹²⁷ BÓGUS, Lucia Maria M.; WANDERLEY, Luiz Eduardo W. (orgs.). *A luta pela cidade em São Paulo*, São Paulo: Cortez, 1992, p. 29-30.

¹²⁸ Idem, p. 30.

¹²⁹ Idem, p. 30-31.

relações entre classe, renda e lugar. Ele faz uma primeira advertência, quando nos chama a atenção para o fato de que primeiramente podem existir exceções com o surgimento de algumas áreas empobrecidas no interior de bairros que contam com boa infra-estrutura e equipamentos urbanos¹³⁰.

Ainda a partir das observações de Santos, constata-se que o fenômeno da segregação espacial é bastante antigo, e que ao passo que há desenvolvimento no processo de urbanização estas características parecem mais claras aos olhos do observador. Este fenômeno é observado em todo o Brasil, mas é algo essencialmente urbano¹³¹, a segregação espacial.

Duas outras advertências feitas por Santos, sobre as causas espaciais da pobreza é que ela: primeiramente está ligada a uma certa organização do espaço que conduz a uma concentração de riquezas em poucas mãos e a segunda se liga a impossibilidade de mobilidade devido à extrema pobreza. No entanto adotar unicamente a análise espacialista tende a nos levar a conclusões erradas sobre as causas da pobreza e conseqüentemente os motivos de sua localização espacial¹³².

Feitas estas observações, notamos que São Paulo, segregou os cidadãos que buscavam oportunidades na cidade, principalmente pela concentração de riqueza, gerando bolsões de pobreza ora nas periferias distantes ora nas proximidades do centro urbano, mas sempre orientados para atender os interesses do capital.

As décadas de 1930 e 1940 são consideradas chaves na compreensão da organização do espaço urbano da cidade de São Paulo. A partir de 1930 a cidade se orienta para a expansão das avenidas, baseando-se na “*política de expansão rodoviária*” presente no país. Desta política decorrem os planos de expansão rodoviária e a abertura de novas vias¹³³. O estado passa a propor também uma política habitacional, a partir das pressões dos trabalhadores de baixa renda, que

¹³⁰ SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*, 4ª. ed., São Paulo: Nobel, 1998, p.83.

¹³¹ Idem, p.84.

¹³² Idem, p.84-85.

¹³³ BÓGUS, Lucia Maria M.; WANDERLEY, Luiz Eduardo W. (orgs.), op.cit., p. 32-33.

sentiam no orçamento o peso habitação e desejava obter a casa própria, um bem considerado essencial para a elevação das condições de vida e estabilidade social¹³⁴.

O contexto político deste período é o do estado getulista (1930-1945), que possuiu uma política trabalhista e social bastante singular, reprimindo as organizações que se encontravam fora do controle do Estado, e atraindo outras com propostas difusas¹³⁵, inclusive no tocante às políticas habitacionais.

Movido pela pressão popular, em 1937 o Estado propõe a criação das Carteiras Prediais dos Institutos de Aposentadoria e Pensões (IAPs), uma tentativa bastante tímida de financiamento para a casa própria. Esta iniciativa não ficou isenta do clientelismo e por vezes foi utilizada dentro da lógica populista em vigor. Apesar de insuficiente esta iniciativa gerou um novo padrão de ocupação do espaço na cidade de São Paulo, que aliado com a expansão viária orientou a ocupação para as periferias da cidade, juntamente com a autoconstrução e a urbanização espontânea¹³⁶.

Conforme afirma J. A. Langenbuch,

A suburbanização residencial foi propiciada, em grande parte, pelo modo como se desenvolvia a cidade. Especulação imobiliária exagerada expulsando, por assim dizer, uma parcela da população funcionalmente urbana para fora da cidade, e industrialização junto às ferrovias tornando vantajosa a fixação residencial de operários junto a estações externas à cidade. (...) a suburbanização residencial abrange sobre tudo pessoas de categoria socioeconômica modesta¹³⁷.

Este processo de ocupação da periferia, a periferização de São Paulo, torna-se ainda mais efetivo a partir dos anos 1940-50, e é acompanhado da grande expansão viária e em parte ferroviária da cidade. Os loteamentos vão se estabelecendo ao longo do trajeto das linhas de ônibus e trens, formando o que viriam ser mais tarde os bairros periféricos da cidade e parte da região metropolitana. Este processo foi motivado principalmente pela população

¹³⁴ Idem, p. 30-31.

¹³⁵ FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2003, p. 335.

¹³⁶ BÓGUS, Lucia Maria M.; WANDERLEY, Luiz Eduardo W. (orgs.), op.cit., p. 33.

¹³⁷ LANGENBUCH, J. A. A estrutura da Grande São Paulo. Rio de Janeiro, IBGE, 1971, p 136.

migrante, que ocupou as periferias de São Paulo, encontrando nestas periferias o final de uma longa trajetória na direção de melhores condições de vida, trabalho e renda¹³⁸.

Nota-se neste período o agravamento das condições de habitação nos centros urbanos, obrigando os trabalhadores de baixa renda a buscar cada vez mais o Estado para o atendimento de suas reivindicações de moradia, que não eram atendidas satisfatoriamente, havendo desta maneira uma solução para o déficit habitacional sem a intervenção e planejamento do Estado: a autoconstrução da moradia.

2.1.2. Esgotamento do padrão periférico

A urbanização da cidade de São Paulo ocorre dentro de um processo impulsionado pelas transformações econômicas dos anos 30 e 40, que orienta as políticas urbanas e de ocupação do espaço dos anos 50 e 60, consolidando-se como processo nos anos 70. Podemos afirmar que a expansão da periferia como a vemos configurada hoje, isto é, por toda região metropolitana, ocorreu até a década de 1970¹³⁹.

A expansão populacional em direção às áreas periféricas da cidade, denominado padrão periférico, inicia um processo de esgotamento no final da década de 1970, e o que se passou a observar foi uma maior concentração populacional nas áreas centrais da capital. Houve uma maior concentração da população em cortiços dos bairros centrais e favelas¹⁴⁰ próximas do centro. Quatro fatores dificultaram a expansão populacional em direção à periferia: 1. a

¹³⁸ BÓGUS, Lucia Maria M.; WANDERLEY, Luiz Eduardo W. (orgs.), op.cit., p. 35.

¹³⁹ Idem, p. 35.

¹⁴⁰ De acordo com o IBGE, favela é um: "Aglomerado subnormal (favelas e similares) é um conjunto constituído de no mínimo 51 unidades habitacionais, ocupando ou tendo ocupado até período recente, terreno de propriedade alheia (pública ou particular) disposta, em geral, de forma desordenada e densa, bem como carentes, em sua maioria, de serviços públicos essenciais." (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – <http://www.ibge.gov.br>)

promulgação da lei Lehman¹⁴¹, em 1979, que inibiu os loteamentos clandestinos; 2. a crise econômica e perda do poder aquisitivo do trabalhador na década de 1980; 3. a inflação que atingia os preços dos materiais de construção; e 4. a dificuldade de crédito e ausência de políticas habitacionais¹⁴². Com o esgotamento do padrão periférico, acelera-se a expansão das favelas. “O encarecimento dos lotes urbanos de um lado, dos transportes de outro, deve ter pressionado no sentido da favelização¹⁴³”.

Ao mesmo tempo em que o padrão de expansão periférico, tende a diminuir, existem elementos que colaboram para afirmar que ele permanece ultrapassando inclusive os limites da cidade de São Paulo e incorporando periferias de outras cidades vizinhas, formando grandes áreas de conurbação¹⁴⁴.

Pode-se então falar de duas áreas distintas ocupadas pela população de baixa renda dentro da estrutura urbana: as periferias, onde a segregação é mais evidente e a ausência dos equipamentos públicos se faz notar nitidamente para esta população; e as áreas nas proximidades do centro, onde esta população vive aparentemente menos segregada ao menos fisicamente dos padrões mínimos de cidadania, mas vivendo em permanente conflito com os interesses imobiliários desta região¹⁴⁵.

¹⁴¹ O Governo Federal, na tentativa de reverter o quadro de deterioração urbana criou a lei nº. 6.766/79, conhecida também como lei Lehman.. a lei estabelece os padrões urbanísticos necessários para aprovar a implantação do loteamento urbano: drenagem de águas pluviais, redes de abastecimento de água potável e esgotamento sanitário, energia elétrica pública e domiciliar e as vias de circulação, pavimentadas ou não. (INSTITUTO PÓLIS, Desenvolvimento urbano, <http://www.polis.org.br/>). A Lei Lehman é a consequência negativa do Movimento dos loteamentos clandestinos MLC em São Paulo, e levou ao quase total desaparecimento da modalidade “loteamento popular”, por outro lado o movimento inibiu a especulação imobiliária e exploração dos trabalhadores de baixa renda. (GOHN, Maria da Glória. *História dos movimentos e lutas sociais, a construção da cidadania dos brasileiros*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 113).

¹⁴² BÓGUS, Lucia Maria M.; WANDERLEY, Luiz Eduardo W. (orgs.), op.cit., p. 43.

¹⁴³ SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo (1970-1980)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 114.

¹⁴⁴ São extensas áreas urbanas, que se formam no encontro das periferias das cidades.

¹⁴⁵ BÓGUS, Lucia Maria M.; WANDERLEY, Luiz Eduardo W. (orgs.), op.cit., p. 44-47.

2.1.3. As lutas populares por moradia

As lutas por habitação em São Paulo, se inserem dentro do contexto de demandas populares urbanas no Brasil. Na década de 1970 surgem inúmeros movimentos populares que possuíam como pauta de reivindicação questões relacionadas ao problema da habitação, uso do solo, serviços e equipamentos urbanos. Como, por exemplo, o *Movimento das pastorais de periferia urbana em São Paulo*, organizado pelo então arcebispo Dom Paulo Evaristo Arns. Estas pastorais foram as primeiras manifestações de organização e mobilização popular dos grandes centros urbanos, que trabalham com uma população carente em plena ditadura militar no Brasil. Outro exemplo é o do *Movimento dos Loteamentos Clandestinos (MLC)*, na década de 1970, em São Paulo, que surge como consequência direta da exploração imobiliária levada a cabo nos loteamentos clandestinos, que vendiam áreas sem o título de posse, e após um longo financiamento e pagamento dos tributos públicos, os proprietários descobriam a impossibilidade de regularização dos imóveis¹⁴⁶.

Ainda na década de 1970 surge o *Movimento das Favelas*, em São Paulo e Belo Horizonte, com uma pauta de reivindicações que incluía inicialmente a implantação de sistemas de saneamento básico, luz, instalação de equipamentos urbanos, a reurbanização e finalmente a posse da terra. Deste movimento participam muitos religiosos, que foram responsáveis pela criação de uma pastoral das favelas e pela organização de vários congressos. A partir das pressões do movimento o Estado passou a negociar com as lideranças das favelas e surgem inúmeros projetos de urbanização, chegando até mesmo a elaboração de leis e regulamentações para o uso do solo, dentre elas o pagamento de tarifas diferenciadas e a lei de Direito Real de Uso¹⁴⁷. Destacando

¹⁴⁶ GOHN, Maria da Glória. *História dos movimentos e lutas sociais, a construção da cidadania dos brasileiros*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 110 - 163.

¹⁴⁷ Decreto Lei 271 – **Art. 7º** - “É instituída a concessão de uso de terrenos públicos ou particulares, remunerada ou gratuita, por tempo certo ou indeterminado, como direito real resolúvel, para fins específicos de urbanização, industrialização, edificação, cultivo da terra, ou outra utilização de interesse social.”

que esta lei foi elaborada com a participação dos moradores das favelas e foi resultado de um longo processo de lutas com os donos das áreas em litígio¹⁴⁸.

Sobre esta questão Maria da Glória Gohn comenta que:

O novo movimento dos favelados surge na década de 70 estimulado pelos seguintes fatores: apoio da Igreja Católica, que em 1976/1977 lançou programas de Pastorais às favelas em algumas capitais brasileiras; o ressurgimento da vida associativa no país, com emergência das lutas urbanas, sindicais e o esboço da rearticulação partidária; e a formulação de novas políticas estatais voltadas não mais para a desfavelização mas para a reurbanização das favelas¹⁴⁹.

As pressões populares da década de 1970 são responsáveis por inúmeras conquistas na política habitacional para os trabalhadores de baixa renda, e sinalizam uma mudança nas políticas públicas com a criação, em 1979, do CNDU (Conselho Nacional de Desenvolvimento Urbano), que passa a ter a tarefa de elaborar planejamentos urbanos mais participativos, para Luiz Eduardo Wanderley, “consolida-se assim uma dada *filosofia de ação*”, esta filosofia de ação é marcada pela descentralização do planejamento e uma maior participação popular¹⁵⁰.

Ao analisar este processo Wanderley afirma que:

Não obstante a natureza tecnicista e de exclusão social que marcou os conteúdos e as práticas da política urbana desenhada e executada a nível federal (sic),houve grupos e técnicos, dentro dos aparelhos estatais, conscientes dos efeitos perversos engendrados pelos padrões de urbanização e industrialização que foram se configurando durante o regime militar¹⁵¹.

Estes técnicos foram juntamente com os grupos populares organizados os responsáveis para que houvesse uma participação mais efetiva dos setores sociais na gestão pública¹⁵², isso em um ambiente político que impedia por diversos mecanismos a participação dos mesmos. Dentre os segmentos da

¹⁴⁸ GOHN, Maria da Glória, op.cit., p. 122.

¹⁴⁹ GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e luta pela moradia*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 55.

¹⁵⁰ BÓGUS, Lucia Maria M. e WANDERLEY, Luiz Eduardo W. (orgs.). *A luta pela cidade em São Paulo*. São Paulo: Cortez, 1992, p. 55.

¹⁵¹ Idem, p. 56

¹⁵² Idem, p. 55-56

sociedade que deram apoio e assessoria aos movimentos por moradia, contribuindo para a formação política e a práxis dos movimentos, destacam-se o clero católico, algumas grupos protestantes, sindicalistas e profissionais liberais¹⁵³.

Observando a participação destes grupos, Gohn afirma que:

A consciência transformadora não se constrói espontaneamente, a partir meramente da existência dos problemas. Ela se constrói no próprio processo das lutas. E observamos que nos movimentos sociais populares urbanos há sempre elementos mais politizados que organizam as lutas e as mobilizam no cenário urbano¹⁵⁴.

A práxis, por assim dizer, dos movimentos que lutam por moradia se deu no campo de embates cotidianos com o poder público e privado e no diálogo com outros setores da sociedade que possuíam como interesse comum a transformação social, ou seja, justiça e o reconhecimento dos grupos oprimidos por uma lógica econômica que expropriava as pessoas de viver em condições dignas.

Como sugere Luiz Antonio Falcoski¹⁵⁵, é possível afirmar que desde o início da década de 1970, já existiam condições propícias para uma efetiva transformação nas políticas públicas, em especial sobre processos de urbanização e expansão das áreas periféricas urbanas. Tal condição decorre principalmente do papel ativo e dinâmico desempenhado pelos movimentos populares que exerciam importante pressão na pauta de reivindicações e na formulação das políticas urbanas e dos Planos Diretores.

A década de 1970 apresenta ainda a absoluta falta de alternativas para a questão da habitação, particularmente na cidade de São Paulo, com um déficit habitacional insustentável, tornando a ocupação de terras urbanas, uma medida necessária como forma de solucionar a questão. Ao analisar o processo de ocupação urbana, neste período, Arlete Moysés Rodrigues, observa que:

¹⁵³ GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e luta pela moradia*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 57.

¹⁵⁴ Idem, p. 57.

¹⁵⁵ FALCOSKI, Luiz Antonio. "Estatuto da cidade e do urbanismo: espaço e processo social". In: BRAGA, Roberto (org.). *Estatuto da Cidade: política urbana e cidadania*. Rio Claro/SP: UNESP, 2000, p. 63.

As ocupações ocorrem em bloco, ou seja, um certo número de famílias procura juntamente uma área para instalar-se. Esta ocupação da área ocorre no mesmo dia para todo o grupo. As construções, embora de responsabilidade de cada família ocupante, são realizadas em verdadeiros “mutirões”, em que as famílias que não contam com homens, são auxiliadas por outras¹⁵⁶.

Estes movimentos organizados pela população, obtiveram a assessoria de inúmeros agentes externos (Igrejas, Sindicatos, Partidos Políticos, etc.), que contribuíram não somente para apropriação do espaço para a moradia, mas também para organizar as pressões necessárias para a resistência, regularização fundiária e as mudanças nas políticas urbanas, que se faziam também necessárias.

Na observação de Falcoski, os movimentos sociais e populares urbanos conduzem as políticas urbanas para a superação da noção tecnocrática, incorporando uma nova forma de planejamento urbano, com uma visão técnico-política, destacando três aspectos principais:

Que os planos diretores fossem instrumentos de reforma urbana, garantindo a função social da cidade e da propriedade;

Que os planos diretores tivessem um caráter redistributivo, com um planejamento descentralizado; e.

Que os planos diretores fossem instrumento de gestão política da cidade com um planejamento participativo¹⁵⁷.

Em decorrência desta participação popular iniciada na década de 1970, é elaborada uma Carta de Princípios no II Fórum Nacional do Movimento Nacional de Reforma Urbana (MNRU), 1989, após a promulgação da constituição de 1988, tida como “a constituição cidadã”, justamente por contemplar várias reivindicações oriundas dos movimentos populares. Esta carta irá influenciar, em 1990, a proposição do projeto de lei 5788, que favorece uma maior participação no

¹⁵⁶ RODRÍGUEZ, Arlete Moisés. *Moradia nas cidades brasileiras*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 43.

¹⁵⁷ FALCOSKI, Luiz Antonio, op.cit.,p. 65.

planejamento urbano, com uma gestão solidária e participativa, além de apontar para elementos essenciais para uma efetiva reforma urbana¹⁵⁸.

Neste contexto as lutas pela moradia se organizam de diferentes modos, como se pode observar no quadro a seguir proposto por Maria da Glória Gohn. A observação deste quadro nos permite notar que as lutas pela moradia em São Paulo se dividiam em diferentes categorias de moradores, que possuíam lutas e reivindicações também diferentes, mas que contavam com uma base de assessoria relativamente comum. Estas assessorias contribuíram, em certa medida, para a reflexão necessária e o elevado grau de conscientização dos movimentos, entretanto devemos salientar que estes grupos de acessórias vivenciavam as lutas mais do ponto de vista teórico, não assumindo, necessariamente, os embates concretos que se davam no interior dos movimentos populares, o que levou a um certo distanciamento e independência destes grupos por diferentes motivos: da Igreja onde os padres “ficaram no meio do caminho entre a moderna teologia da libertação e a igreja tradicional”; e dos partidos interessados nos movimentos como massa de manobra¹⁵⁹.

Assim, o quadro da luta pela moradia popular em São Paulo, entre 1976 a 1986, revela a parte da complexidade que envolve a questão na cidade de São Paulo. Quando se observa, por exemplo, as diferentes categorias de moradores na cidade, se nota que existem ao menos 7 categorias diferentes, que por sua vez vivem situações também diversas, que levam a lutas, reivindicações, formas de atuação e organização, muito particulares em cada grupo.

As assessorias se dividem basicamente em três grupos: 1. movimento de defesa do favelado, centro acadêmico 22 de agosto e centro acadêmico 11 de agosto, este grupo irá priorizar a questão legal envolvendo os loteamentos clandestinos na cidade; 2. agentes pastorais e igrejas, funcionários da câmara municipal, comissão de justiça e paz, movimento de defesa do favelado, partidos políticos e sindicatos, a atenção destes agentes externos irá recair sobre os moradores das favelas, conjuntos habitacionais e cortiços, e 3. agentes pastorais

¹⁵⁸ Idem, *ibid.*

¹⁵⁹ GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e luta pela moradia*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 53-54.

e igrejas, FASE (Federação de órgãos para assistência social e educacional), arquitetos autônomos e INFORMAR.

Luta Por moradia Popular – Quadro p. 161

As lutas por moradia popular na cidade de São Paulo, se articularam em diversas frentes, e tiveram a contribuição da igreja, dos partidos políticos e alguns agentes que atuavam no interior dos governos, como é possível notar no quadro anterior. A organização da luta por moradia teve pelo menos cinco modos diversos:

Lutas pelo acesso a terra e à habitação, que organizaram uma série de ocupações, e que se inspiraram nos Movimentos dos Trabalhadores Rurais Sem Terra;

Lutas pela posse da terra, que são as lutas mais antigas pela regularização da posse da terra, dentre elas se destacaram o PROMORAR, com o apoio Igreja e do Partido dos Trabalhadores e o *Movimento em defesa dos favelados*, com o apoio da Igreja e da Frente Nacional do Trabalho;

Lutas no âmbito dos processos construtivos, que foram aquelas que giraram em torno da necessidade de construção de habitações populares como forma de sair do aluguel, estas lutas organizaram uma série de cooperativas de construção de ajuda mútua e autogestão, organizaram-se muitos mutirões de construção;

Lutas dos inquilinos, que foram as lutas travadas pelos moradores dos cortiços, que gerou o *Movimento dos sem casa*;

Lutas dos proprietários pobres, que foi a luta daqueles que adquiriram terrenos das mãos de grileiros e se viram na impossibilidade de legalizar a posse ou ainda daqueles que adquiriram do poder público (COHAB e PROMORAR) e também não obtiveram título de posse definitiva¹⁶⁰.

A complexidade da organização espacial na cidade de São Paulo atende à lógica da urbanização corporativa, com uma cidade que vive a contradição de ser espaço para humanos, mas que serve aos interesses econômicos e financeiros e não a sociedade, é o que Santos denomina de “espaços sem

¹⁶⁰ Idem, p. 61-67.

cidadãos¹⁶¹". A luta pela moradia e os inúmeros choques com os interesses conflitantes da especulação imobiliária, está inserida na luta pela conquista da cidadania.

Após estas considerações iniciais sobre a organização do espaço na cidade de São Paulo e as lutas sociais por moradia, vamos analisar especificamente a constituição da favela de Heliópolis, que se insere nas lutas por moradia e cidadania na cidade. Trata-se da segunda maior favela do Brasil e uma das maiores da América Latina.

2.2. A Comunidade de Heliópolis: características físicas e humanas

Heliópolis esta situada na região Sudeste da cidade de São Paulo, pertencente à subprefeitura do Ipiranga, que possui uma população residente próxima de 300.000 pessoas¹⁶². A comunidade faz limites com as cidades de São Bernardo do Campo e São Caetano do Sul¹⁶³.

Atualmente a área pertence a COHAB (Companhia Metropolitana de Habitação de São Paulo), e possui aproximadamente 950.000 metros quadrados (do tamanho do Parque do Ibirapuera), que são divididos em duas áreas pela Avenida Almirante Delamare (conforme mapa que segue do complexo Heliópolis – São João Clímaco, na próxima página). A maior possui cerca de 840.000 m² e a menor 110.000 m².

Os trabalhadores residentes em Heliópolis são em sua grande maioria assalariados (73,25%), principalmente operários de metalúrgicas que se

¹⁶¹ SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. 4ª ed. São Paulo: Nobel, 1998, p. 43-44.

¹⁶² PMSP / Notícias. Prefeito visita Heliópolis e anuncia regularização de moradias em toda a cidade. São Paulo, 05/01/2006. http://www.prefeitura.sp.gov.br/portal/a_cidade/noticias/

¹⁶³ LIMA, Carlos Franco. *A religião popular: uma pesquisa-ação sobre aspectos da religião dos trabalhadores de Heliópolis*. São Paulo, PUC-SP, 1994. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, p.18.

encontram no entorno (São Bernardo do Campo, São Caetano do Sul e São Paulo). Os trabalhadores autônomos (10,56%) são constituídos por pequenos comerciantes do bairro e trabalhadores da construção civil¹⁶⁴. Destaca-se inclusive no núcleo da Mina um pequeno *Shopping Center* e o “*Mec Favela*” (Cf.: foto a seguir), uma lanchonete, que de acordo com Laís Fonseca (assessora de comunicação da UNAS), faz muito sucesso entre os moradores.



Lanchonete Mec favela

Quanto á origem da população residente em Heliópolis, constata-se que a grande maioria é formada por migrantes, o que constata a observação feita por Eder Sader que afirma que na década de 1970 aproximadamente 70% da população economicamente ativa da cidade de São Paulo era formada por pessoas que haviam passado por situação de migração, e que deste contingente 35% havia chegado em São Paulo a menos de 10 anos¹⁶⁵.

Pela observação da tabela a seguir, é possível constatar que a Região Nordeste é de onde se origina a grande maioria da população de Heliópolis.

¹⁶⁴ LIMA. Carlos Franco. op.cit., p.18.

¹⁶⁵ SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo (1970-1980)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 88.

Origem da População residente em Heliópolis	
Origem	Percentual
Região Nordeste	73%
São Paulo	21%
Minas Gerais	3%
Paraná	2,5%
Mato Grosso	0,5%
Fonte: LIMA. Carlos Franco 1994.	

O nível de escolarização é baixo entre os moradores de Heliópolis, quando comparados aos dados gerais fornecidos pelo INEP, que aponta, por exemplo, uma taxa de 28% para a conclusão da 8ª série enquanto em Heliópolis esta taxa é de 4,5%, como é possível observar na tabela abaixo.

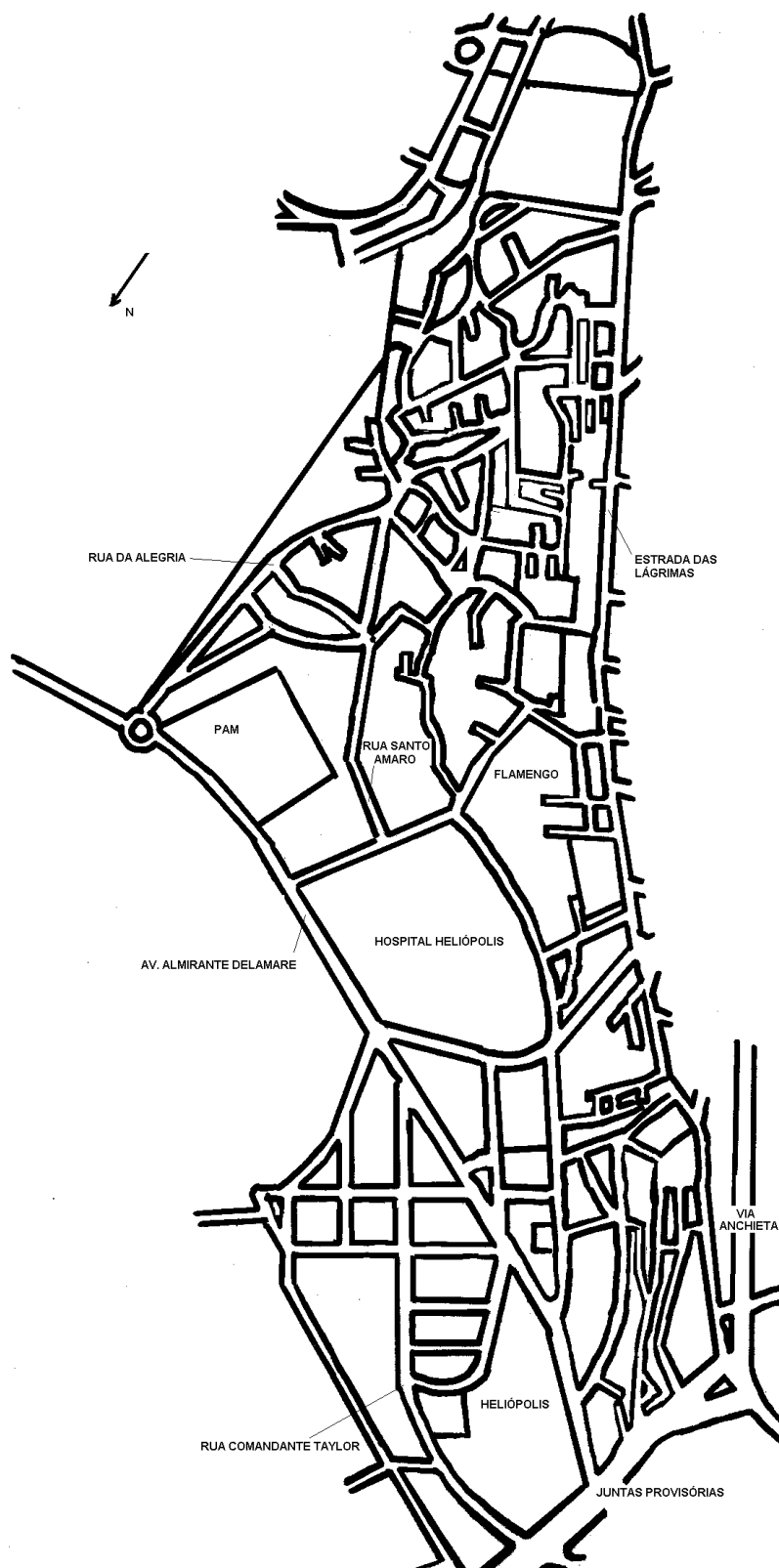
Grau de Escolaridade em Heliópolis	
Escolaridade	Percentual
Não frequentou escola	13%
1ª a 4ª série incompleta	35%
5ª a 8ª série incompleta	37%
Ensino fundamental completo	4,5%
Ensino médio completo	10 %
Fonte: LIMA. Carlos Franco.	

A população residente na Comunidade de Heliópolis, se caracteriza como sendo constituídos por migrantes (nordestinos em sua maioria), trabalhadores assalariados e com um grau de escolaridade abaixo da média da cidade, o que os

coloca numa situação de precariedade também em suas relações de trabalho e renda.

No mapa que segue, do Complexo Heliópolis – São João Clímaco, é possível notar a falta de planejamento urbano na ocupação da área, devido à irregularidade no traçado das vias públicas. Duas vias públicas são fundamentais para a circulação no complexo Heliópolis: a Estrada das Lágrimas e a Avenida Almirante Delamare, que faz a ligação entre as cidades de São Paulo e São Caetano do Sul.

Mapa do Complexo Heliópolis - São João Clímaco¹⁶⁶.



¹⁶⁶ Mapa adaptado pelo autor. SAMPAIO, Maria Ruth Amaral. *Heliópolis, o percurso de uma invasão*. São Paulo, FAU/USP, Tese de Livre Docência, 1990, p.142.

Ao se referir à localização da Comunidade de Heliópolis Evânio Branquinho afirma que:

Heliópolis tem uma localização privilegiada, pois está a cerca de dez quilômetros do centro da cidade, próximo às concentrações industriais de São Caetano do Sul e do início da Via Anchieta, contando com vários corredores de circulação e um entorno com uma boa infra-estrutura e serviços públicos, sobretudo no Ipiranga¹⁶⁷.

Destaca-se o fato de que a infra-estrutura de que fala Branquinho se encontra nos arredores da comunidade, não existindo no seu interior equipamentos públicos como escolas e creches, devido à falta de regularização da área o que de acordo com as associações de moradores é um entrave para a cidadania efetiva de seus moradores.

Não existe hoje nenhuma contribuição por parte do poder público na construção das casas. As construções são realizadas tão somente pela prática dos moradores, neste aspecto adverte Laís Fonseca, assessora de comunicação da UNAS, “existem casas em condições precárias de construção¹⁶⁸”.

2.2.1. A comunidade de Heliópolis: luta por moradia e regularização fundiária

A comunidade de Heliópolis se insere de forma muito particular nas lutas pela moradia na cidade de São Paulo, ela surge no contexto das lutas mais gerais dos trabalhadores de baixa renda e é resultado do descaso do poder público aliado à lógica da urbanização corporativa. Heliópolis não surge como uma ocupação espontânea, mas é resultado de uma prática herdada dos governos autoritários, que transferia grandes contingentes populacionais visando atender

¹⁶⁷ BRANQUINHO, Evânio dos Santos. *Do Higienópolis ao Heliópolis: fragmentos urbanos de uma metrópole e a sua (crise de) identidade*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, FFLCH-USP, 2001, p. 141.

¹⁶⁸ Entrevista realizada no dia 03 de outubro de 2006, na sede da UNAS. Rua da Mina, 38. Heliópolis – SP

aos interesses da especulação imobiliária. Assim, o percurso da ocupação da área onde hoje se localiza a comunidade de Heliópolis deve ser feito cuidadosamente para que seja possível compreender a comunidade, que ainda não conquistou sua cidadania plena e ainda luta para se tornar um bairro, obter a regularização fundiária¹⁶⁹ e a posse definitiva do solo.

A Comunidade de Heliópolis, como é denominada por seus moradores, é resultado de diferentes fatores, o primeiro deles foi a ação direta da Prefeitura da Cidade de São Paulo, que entre os anos de 1971/72, realizou a transferência dos moradores de outras duas favelas da cidade: a de Vila Prudente e a de Vergueiro. Ambas para liberar as áreas para a construção de obras públicas. Os moradores destas duas favelas formam o primeiro núcleo de moradores de Heliópolis, que foram transferidos para alojamentos provisórios, eram aproximadamente 160 famílias¹⁷⁰.

A área onde se localiza Heliópolis, pertencia na década de 1970 ao IAPAS (Instituto de Administração e Previdência e Assistência Social), que construiu o Hospital de Heliópolis, inaugurado em abril de 1969. Após sua inauguração os arredores foram sendo ocupados por muitos operários que haviam trabalhado na construção do Hospital, o que caracteriza um segundo movimento de ocupação da área. Concomitantemente, iniciava um processo de grilagem da terra¹⁷¹, nas proximidades da Estrada das Lágrimas, uma das principais via de acesso da área¹⁷².

¹⁶⁹ As favelas, por se localizarem em áreas públicas ou privadas sem uso, e por não observarem o que prevê a legislação urbana (especialmente a Lei federal 6.766, de 1979, que aborda a questão do parcelamento e do uso do solo urbano), necessitam de regularização fundiária, para se adequar à lei. Esta regularização possui vários elementos: garantia formal de permanência (desapropriação e distribuição de títulos), realização de melhorias na infra-estrutura urbana, etc. (SOUZA, Marcelo L.; RODRIGUES, Glauco B. *Planejamento urbano e ativismos sociais*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 125)

¹⁷⁰ SAMPAIO, Maria Ruth Amaral. *Heliópolis, o percurso de uma invasão*. São Paulo:FAU/USP, Tese de Livre Docência, 1990, p. 29.

¹⁷¹ O Termo se refere originalmente à falsificação de escrituras de posse onde eram utilizados os excrementos dos grilos para dar aos papeis a impressão de antigos. São aos mecanismos utilizados por pessoas ou empresas para venderem terras alheias com a apresentação de documentos de posse forjados. A ação dos grileiros está quase sempre associada à violência como forma de garantia do domínio sobre a área por eles controlada.

¹⁷² SAMPAIO, Maria Ruth Amaral, op.cit., p. 30-32.

Maria Ruth Amaral de Sampaio descreve este momento da seguinte maneira:

Quando o IAPAS se deu conta, a ocupação da gleba já era uma realidade, e a solução adotada foi impetrar uma série de reintegrações de posse contra os grileiros e demais ocupantes da gleba.

Data daí a organização da população moradora, que nessa ocasião já estava começando a reivindicar serviços de água e luz¹⁷³.

Já haviam se passado cinco anos, (1977), desde que as famílias deslocadas das favelas de Vila Prudente e Vergueiro tinham chegado ao Heliópolis, e os problemas se avolumavam: a violência dos grileiros, a falta de saneamento básico e de infra-estrutura mínima para atender aos moradores dá origem às organizações de diversos núcleos na comunidade¹⁷⁴.

2.2.2. Heliópolis e o poder público municipal

Analisando a evolução histórica da cidade de São Paulo, nota-se que as primeiras favelas surgiram na década de 1940, de modo muito esparso, nos bairros da Mooca, Vila Prudente e Lapa. Em 1957 existiam aproximadamente 50 mil pessoas residentes em 141 favelas. Entretanto o fenômeno da favelização só irá se desenvolver de fato em São Paulo a partir da década de 1970, chegando em 1973/74 a uma população de 72 mil pessoas residentes em 541 favelas, algo em torno de 1,1% da população do município de São Paulo. Em 1980, com dados obtidos junto à Eletropaulo, constata-se que a população residente em favelas no município já alcançara 439.721 pessoas, ou seja, 5,2% da população municipal. Também em 1980, foi realizado pela primeira vez o levantamento de

¹⁷³ Idem, p. 32.

¹⁷⁴ Idem, p. 33.

dados no Censo Demográfico que analisaram a população das favelas como categoria específica¹⁷⁵.

Os dados atuais indicam que 11,2% da população da cidade de São Paulo vivem em favelas, são 1.200.000 pessoas residindo em aproximadamente 2020 favelas espalhadas pelo município. Um contingente populacional considerável, ainda mais quando se considera que a taxa de crescimento desta população é atualmente da ordem de 3% ao ano, tendo sido nos anos 1980-90 a ser de 7% ao ano ¹⁷⁶.

População residentes em favelas no município de São Paulo (1957 – 2005)	
1.7.3. Ano	População
1957	50.000
1973	72.000
1980	409.120
1987	812.764
1991	891.673
2000	1.160.590
2005	1.200.000
<i>Fontes: IBGE, PMSP, PRODAM e secretaria de habitação e desenvolvimento humano</i>	

Ao abordar a história de Heliópolis é necessário observar mais atentamente como o poder público se relacionou com a comunidade nos anos que se seguiram a ocupação. O que se ressalva até aqui foi o fato de que seus habitantes foram ali inseridos sem que houvesse qualquer preocupação com a infra-estrutura e os que vieram posteriormente o fizeram sem nenhum plano de ocupação e urbanização, desta forma em poucos anos se formava a maior favela

¹⁷⁵ PASTERNAK. Suzana, *Espaço e População nas Favelas de São Paulo*. USP/FAU. Trabalho apresentado no XIII Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, realizado em Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil de 4 a 8 de novembro de 2002. <http://www.abep.nepo.unicamp.br/>

¹⁷⁶ PMSP. Secretaria de habitação e desenvolvimento urbano / PMSP e PRODAM. Base de dados digital do município de São Paulo. 2000.

do Estado de São Paulo e segunda do Brasil, com a absoluta ausência de um planejamento urbano.

2.2.3. Heliópolis na gestão Reynaldo de Barros (1979 –1983)

Desde o início do governo o prefeito Reynaldo de Barros sinalizou, em seu plano de governo que a política econômica conduzida pelos governos estaduais e federais inviabilizava o desenvolvimento urbano de São Paulo, quando incentiva o processo de descentralização industrial e a diminuição da oferta de empregos, sem conter a migração para a cidade. O prefeito advertia da seguinte forma em seu plano de governo: “esse processo poderá produzir tensões sociais de difícil controle¹⁷⁷”. Chama-nos atenção o fato de que ao caracterizar a infra-estrutura da cidade de São Paulo no início dos anos 1980, o mesmo plano de governo apontava para as carências significativas da cidade, com 50% da cidade sem iluminação pública, uma rede de esgoto que atingia somente 40% dos habitantes e graves deficiências nos serviços públicos essenciais como transportes, limpeza urbana e comunicações¹⁷⁸.

São Paulo, experimentava nos anos 1980 suas grandes contradições, a de ao mesmo tempo ser uma cidade com um considerável grau de desenvolvimento econômico¹⁷⁹ e abrigar sérios problemas sociais como a falta de moradia. Somase a isso que os investimentos na melhoria urbana eram feitos principalmente nas regiões centrais da cidade e bairros mais valorizados, justamente de onde a população pobre era expulsa¹⁸⁰. Este contexto reafirma a idéia de uma urbanização corporativa, em que, por exemplo, a construção das vias públicas

¹⁷⁷ BARROS, Reynaldo E. Plano de governo. PMSP. 1980. In: SAMPAIO, Maria Ruth Amaral. *Heliópolis, o percurso de uma invasão*. São Paulo: FAU/USP, Tese de Livre Docência, 1990, pp. 44-45.

¹⁷⁸ SAMPAIO, Maria Ruth Amaral, op.cit., p. 45.

¹⁷⁹ Entre os anos 1979 – 1980, o Brasil vivia sérios problemas econômicos, com taxas de juros e inflação elevadíssimas. O país passa a contrair uma série de empréstimos agravando ainda mais a crise e em 1980, tendo Delfin Neto à frente do ministério da fazenda o Brasil passa a viver um momento de grave estagnação econômica, que levou à recessão de 1981 – 1983, com PIB negativo e declínio da renda dos trabalhadores como não se via desde a crise de 1929. (FAUSTO. Boris. *História do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2003, p. 502.)

¹⁸⁰ SAMPAIO, Maria Ruth Amaral, op.cit., p. 45-46.

atendia aos interesses imobiliários mesmo que para isso moradores tivessem que ser deslocados ou expulsos da área.

O governo de Reynaldo de Barros, fiel à herança populista de direita de Ademar de Barros (seu tio), iniciou definindo como prioridade a solução dos problemas de moradia de São Paulo, num momento em que a cidade contava com aproximadamente 400.000 pessoas morando em favelas. Com a finalidade de executar suas intenções, o prefeito cria por decreto (decreto lei nº. 16.100/79) os Conselhos Comunitários, no segundo semestre de 1979, com essa medida a prefeitura pretendia se aproximar das lideranças comunitárias interlocutoras das demandas da população, o que na realidade tratava-se de uma tentativa de cooptação das lideranças travestida de participação popular. Também, “a intenção de atender as classes mais carentes, sem dúvida fazia parte da estratégia do futuro candidato para chegar Palácio dos Bandeirantes¹⁸¹”, sede do governo do Estado de São Paulo, os Conselhos Comunitários atendiam certamente estes interesses também.

Os movimentos sociais em todo o Brasil se fortaleciam, e passavam pela tentativa de cooptação e controle por parte dos governos, houve um grande aumento dos sindicatos e federações de trabalhadores, surgem várias lideranças combativas influenciadas pelas pastorais criadas pela Igreja Católica, como a CPT (Comissão Pastoral da Terra). Na região metropolitana de São Paulo, os trabalhadores se organizam e há um fortalecimento da suas lutas, o que abriu o caminho para as inúmeras greves que se realizaram, em 1979, cerca de 3,2 milhões de trabalhadores entrou em greve no país e ocorreram mais de vinte paralisações de professores¹⁸².

Reynaldo de Barros, tendo diante do governo municipal as pressões populares para atender as reivindicações dos moradores das favelas, implanta em setembro 1979 um programa de urbanização de favelas, o Pró-Favela, que incluía não só a urbanização, com as melhorias de condições de habitação (luz, esgoto, água e limpeza urbana), mas também o desenvolvimento do trabalho social na

¹⁸¹ Idem, p. 46

¹⁸² FAUSTO. Boris, op.cit., p. 499-500.

área. No entanto este programa de urbanização não se destinava a todas as favelas da cidade, ele somente se aplicava onde existissem condições jurídicas, físicas e sociais permitissem o seu desenvolvimento operacional, o que restringia um grande número de áreas ocupadas pelos trabalhadores de baixa renda. A regularização da posse e uma definição jurídica tornavam-se uma necessidade para que o programa fosse implantado maciçamente, o que não ocorreu, o Pró-Favela atendeu somente 3,4% do total dos moradores de favelas. O Pró-Favela visava muito mais fortalecer o nome de Reynaldo de Barros a candidato a sucessão de Paulo Maluf no governo do Estado de São Paulo, do que necessariamente solucionar o problema de moradia na cidade ¹⁸³.

A organização popular tendia a crescer na medida em que os problemas não eram resolvidos e tratados com seriedade, aliada as insatisfações populares e uma maior intensificação das ações das Igrejas, principalmente através das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e uma parcela de membros de Igrejas Protestantes. Esta situação levou à organização do I Encontro Nacional Contra a Carestia e direitos humanos, em 1979. Em agosto do mesmo ano tem início as atividades do Movimento das favelas de São Paulo, que reunia 70 favelas da Região Sul. Deste movimento saem muitas reivindicações que chegam até a prefeitura através de inúmeros atos públicos em frente à prefeitura, a pressão exercida pelo Movimento das Favelas, leva o Prefeito Reynaldo de Barros a declarar novamente apoio ao povo mais sofrido, como estratégia de neutralizar a organização popular, como salienta Sampaio:

Na gestão Reynaldo de Barros, falava-se muito em “participação”, mas o termo tinha conotação particular. Não significava tomar parte no projeto e nem significava opinar, escolher, discutir, poder alterar, influir no projeto em seu todo ou nas partes¹⁸⁴.

A real participação que a prefeitura propunha tinha o sentido de cooptação das lideranças, e se preciso fosse com a troca de favores e ofertas de emprego. Esta forma de “participação” acontecia em todos os programas da prefeitura.

¹⁸³ SAMPAIO, Maria Ruth Amaral. op.cit., p. 46.

¹⁸⁴ Idem, p. 52.

A Comunidade de Heliópolis na gestão de Reynaldo de Barros, não obstante já contar com certo grau de organização popular, por meio da Comissão de Moradores, recebeu ainda menos atenção por parte da prefeitura, por estar localizada em propriedade do Governo Federal, o IAPAS. A comunidade recebeu algum auxílio dos programas municipais Pró-luz e Pró-água, que eram as principais reivindicações da Comissão de Moradores naquele momento. A instalação de redes de água e luz teve início em 1982. E Em 1983 o IAPAS conseguiu a reintegração da área na justiça, causando uma enorme inquietação entre os moradores, o que levou as lideranças a uma nova reivindicação: a regularização da posse do solo¹⁸⁵.

A solução proposta na época foi a doação da gleba para a Prefeitura do Município de São Paulo, com a finalidade de promover a urbanização da favela e regularização da propriedade, o que não acontece na gestão de Reynaldo de Barros e só vem a ser retomada na gestão seguinte de Mario Covas.

2.2.4. Heliópolis na gestão Mario Covas (1983-1986):

A gestão Mario Covas inicia com uma política habitacional com base no mutirão por ajuda mútua, o que levou à construção de 430, moradias neste moldes, durante os quatro anos de mandato. O novo prefeito, manifestou no documento conhecido como “Carta de São Paulo”, que ele compreendia que os problemas habitacionais da cidade eram essencialmente uma questão de renda, o que ocasionava um déficit de mais de 8 milhões habitações, somando-se a esse fato a corrupção no Sistema Financeiro de Habitação (SFH), que levava o Estado brasileiro a financiar habitação para as classes altas. Covas então defendia que os recursos públicos deveriam ser empregados exclusivamente para programas sociais sob responsabilidade da COHAB¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Idem, p. 55.

¹⁸⁶ Idem, p. 57-59.

O Plano Habitacional na gestão Mário Covas definia como meta a urbanização de 150 mil lotes, especialmente em áreas de propriedade pública (quadro em que se encontrava Heliópolis), e previa investimentos públicos e privados, além da criatividade dos moradores nos mutirões. O Plano mantinha elementos da gestão anterior como a necessidade de condições jurídicas, físicas e sociais para a realização de projetos de urbanização. Entretanto, avançava na direção de uma participação popular mais eficiente, possibilitando um canal de diálogo com a população organizada¹⁸⁷.

Heliópolis durante a gestão de Mário Covas, ainda convivía com as ações dos grileiros e a violência gerada por eles para garantir o domínio sobre a área, que possuía aproximadamente 1917 moradias de madeira cadastradas e a contínua chegada de novos moradores. A comunidade recebeu uma atenção, por parte da prefeitura, que até então não havia recebido, com propostas concretas de solução, ainda que parcial, para os problemas habitacionais. A proposta, finalizada em novembro de 1983 possuía quatro etapas: 1. esclarecimento das questões jurídicas; 2. doação da área pelo IAPAS para a Prefeitura de São Paulo; 3. ocupação da área com loteamentos de interesse social; e 4. elaboração de um projeto habitacional em parceria com a população após discussões nas assembléias de moradores. Em março de 1984 a área foi então oficialmente transferida para o Banco Nacional de Habitação (BNH), dando condições para que a COHAB desse início às medidas para a urbanização da área¹⁸⁸. Sampaio afirma que:

É importante ressaltar que as pressões que a PMSP efetuou junto ao BNH para transferência da gleba decorreram das pressões que ela própria vinha sofrendo, através da COHAB, da população moradora de Heliópolis. As lideranças da favela também pressionaram o IAPAS e o BNH, em suas sedes regionais em São Paulo¹⁸⁹.

Ao mesmo tempo em que esta situação significou uma vitória dos moradores, após 14 anos de lutas em Heliópolis, ouve também um grande afluxo de pessoas e ações dos grileiros, que passaram a ver em Heliópolis as condições

¹⁸⁷ Idem, p. 60-61.

¹⁸⁸ Idem, p. 63-66.

¹⁸⁹ Idem, p. 63.

para a obtenção da casa própria e a especulação imobiliária, o que levou a um processo de novas ocupações e a ação da COHAB proibindo novas construções e instalações de luz e água na área.

A ação da Comissão de Moradores e das Associações existentes nos diversos núcleos foi fundamental antes desta conquista e no período subsequente. A Comissão de Moradores e as associações passaram a realizar diversas reuniões com o objetivo de continuar pressionando a Prefeitura de São Paulo a proceder então a compra da área e a posterior venda dos lotes para os moradores. Neste aspecto o Centro Comunitário situado na Rua da Mina, 38 (onde hoje esta situada a UNAS – União de Núcleos, Associações e Sociedades dos Moradores de Heliópolis e São João Clímaco), teve um papel muito importante, pois lá foram realizadas as primeiras reuniões entre os técnicos da COHAB e os moradores com a finalidade de pensar o projeto de urbanização. Na organização destas comissões estavam presentes diferentes grupos “de fora da comunidade” como a Pastoral da Favela, partidos políticos (especialmente o Partido dos trabalhadores – PT, na figura da deputada Irmã Passoni) e o Centro Acadêmico XXII de agosto, na figura do advogado José Mentor¹⁹⁰, atualmente também deputado federal pelo Partido dos Trabalhadores.

As comissões de moradores reuniam mais de 100 pessoas dos seguintes núcleos de Heliópolis: Mina, Flamengo, Lagoa, Viracopos, São Francisco, Portuguesinha, Imperador, Heliópolis, Sacomã e Pam. As convocações para estas reuniões eram feitas por meio de cartazes distribuídos pela comunidade, e curiosamente possuíam um formato em que as imagens faziam mais referencia ao campo do que a cidade. Certamente indicando o que empiricamente se nota em Heliópolis, ou seja, uma grande maioria de migrantes originários do interior do Brasil.

¹⁹⁰ Idem, p. 64-71.

DOMINGO, 3
 DOMINGO, 3 DE JUNHO, ÀS 2 DA TARDE,
 TODAS AS COMISSÕES SE REUNIRÃO NA
 RUA XAVIER DE ALMEIDA, 818 - IPIRANGA
 PARALELA À AV. NAZARÉ - ATRÁS DA F.A.I.



Cartaz de convocação para reunião dos moradores de Heliópolis¹⁹¹.

¹⁹¹ UNAS - União de Núcleos, Associações e Sociedades dos Moradores de Heliópolis e São João Climaco. Cartaz de convocação para Reunião das comissões de moradores do dia 03 de junho de 1984. In: SAMPAIO, Maria Ruth Amaral. op.cit., p.71.

O papel das comissões foi de fundamental importância, na organização dos moradores, pois o número de habitações vinha crescendo rapidamente e as demandas da população não eram atendidas na mesma proporção pelo poder público, entende-se a COHAB, além do fato, como se pode observar pelo cartaz de convocação para a reunião, que a Comissão de Moradores falava na linguagem do povo, curiosamente com características do “imaginário rural”. Daí resultaram diversos embates entre a Comissão de Moradores e a COHAB que tinham propostas divergentes quanto ao projeto de urbanização. A comissão de moradores exigia que houvesse maior flexibilidade para que as próprias famílias construíssem suas moradias e que a COHAB liberasse a ligação de água e luz. Além disso permanecia a reivindicação principal dos moradores, a regularização da área e a posse definitiva com escritura lavrada. Durante todo o ano de 1984 as tensões foram muito grandes, chegando a ponto de a COHAB ameaçar com ações judiciais e finalmente resolver construir uma cerca de arame farpado ao redor da área (aproximadamente 6.900 metros), como forma de conter as ocupações, trabalho executado por uma empresa de engenharia e logo em seguida desfeito por obras da SABESP na região e pela ação dos moradores¹⁹².

A Prefeitura Municipal que vinha até então acompanhando os acontecimentos com certo distanciamento, volta a se envolver diretamente, quando o então prefeito Mário Covas, em discurso de inauguração de uma praça no bairro do Ipiranga, após pressões dos moradores de Heliópolis, se pronuncia dizendo que o projeto de urbanização irá de fato acontecer. Entretanto não se realiza de acordo com as expectativas dos moradores, que desejavam a casa própria e condições dignas de habitação. Não alcançando assim a condição de moradores de um bairro, com plenos direitos, inclusive o de solicitar a ligação de água e luz.

Aparentemente, ficou então para que o próximo prefeito, Jânio Quadros, buscasse a solução dos problemas habitacionais de Heliópolis e as demandas sociais de sua população residente. No entanto, após estes anos de intensa luta e

¹⁹² Idem, pp. 72-77.

organização, a comunidade compreendeu que era necessário dar um passo na direção do fortalecimento e da reflexão, surge então a UNAS.

2.2.5. Heliópolis na gestão Jânio Quadros (1986- 1988): a luta pelo mutirão

O ano de 1986 inicia com o anúncio ao país do Plano Cruzado, em fevereiro, o então presidente José Sarney comunica em rede nacional que o cruzeiro seria substituído por uma nova moeda, o cruzado, a taxa de câmbio, e os aluguéis congelados por um ano, convocando o povo a travar uma luta contra a inflação e a tornar-se em “fiscais do Sarney”¹⁹³.

No mesmo ano Jânio Quadros assume a Prefeitura do Município de São Paulo, tendo como prioridades os transportes, grandes obras viárias, a limpeza urbana e o desfavelamento. Esta última prioridade foi levada a cabo logo nos primeiros meses com a retirada da Favela de Cidade Jardim, que foi substituída por um parque, o que deixava evidente a tendência do novo prefeito em retirar as favelas das regiões de grande circulação ou assentadas em áreas de alto valor imobiliário. Também Heliópolis foi atingida pela gestão de Jânio Quadros, em seu objetivo de desfavelamento, o prefeito tentou despejar os moradores, que organizados em comissão geral resistiram chegando a ocupar o escritório da COHAB, e a partir destes fatos se estabeleceu uma tensa e conflituosa relação com a prefeitura¹⁹⁴.

Outro aspecto que marcou a gestão Jânio Quadros foi a resistência do prefeito em levar adiante os projetos de mutirão e ajuda mútua, antes o prefeito optou pela aprovação da Lei do Desfavelamento (Lei nº. 10.209), que beneficiava grandes empreiteiras que se comprometiam com a “doação” de casas em áreas

¹⁹³ FAUSTO. Boris, op.cit., p. 522.

¹⁹⁴ LIMA. Carlos Franco. *A religião popular: uma pesquisa-ação sobre aspectos da religião dos trabalhadores de Heliópolis*. São Paulo, PUC-SP, 1994. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, p.17.

de favela, pois estas recebiam a concessão de mudança nos índices de construção¹⁹⁵.

É importante destacar que na gestão Jânio Quadros, há uma intensificação da defesa intransigente e truculenta da propriedade privada sem uso, que por vezes eram ocupadas por sem tetos. Inclusive, em um processo de desocupação violento ocorrido na cidade, ocorre o assassinato de um sem teto, Adão Manoel da Silva, morto pela Guarda Municipal de São Paulo, sob o comando de José Ávila da Rocha. O que se observa, neste período é uma enorme repressão aos movimentos que lutavam por moradia, com a utilização de forte aparato policial e inúmeros enfrentamentos violentos¹⁹⁶.

Jânio Quadros modifica a forma de atuação da COHAB, que passou a atuar como uma grande empreiteira de obra, chegando a mudar inclusive as metas de população que deveria ser atendida pelos projetos, passando a atender pessoas com renda de até dez salários mínimos, quando na gestão anterior o teto era de cinco salários mínimos. O que dava mostras de uma gestão ainda mais orientada para atender uma parcela da população, ignorando os graves problemas de moradia da cidade, especialmente para os trabalhadores de baixa renda.

Movido pela repulsa pelos projetos de mutirão, Jânio Quadros dá início ao Plano Preliminar de Ação para o desenvolvimento do Projeto Heliópolis. Onde os moradores e lideranças já temiam as ações do Prefeito, primeiramente por sua iniciativa unilateral de remoção de favelas e segundo por sua resistência em permitir os mutirões. Mesmo com a proposta do novo projeto habitacional sendo discutida, a UNAS convocou os moradores para um ato na Praça da Sé, em agosto de 1986, por entender que uma das metas deste plano era a remoção de famílias do Heliópolis. Novamente as tensões entre moradores e prefeitura se

¹⁹⁵ SAMPAIO, Maria Ruth Amaral, op.cit., p. 88.

¹⁹⁶ RODRÍGUEZ, Arlete Moisés. *Moradia nas cidades brasileiras*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 46.

acirram, e na ocasião a assessoria do advogado da UNAS Dr. José Mentor foi necessária na formulação de propostas para o Projeto¹⁹⁷.

A UNAS em consonância com os princípios do Movimento Unificado dos Favelados, continuava então a insistir no Direito Real de Uso, bandeira defendida desde os anos 70 e que vinha sendo ignorada pelo poder público.

Em outubro de 1987, não obstante a recusa anterior em permitir a construção por mutirões, Jânio assinou com a Secretaria Especial de Ação Comunitária (SEAC), órgão do governo federal, um acordo para a construção de 10 mil casas em regime de mutirão. Numa ação que tinha evidentes fins políticos. Parte da verba acabou sendo utilizada para realizar as reformas e melhorias em mais de 2000 mil casas em Heliópolis, atendendo assim projetos anteriores de urbanização da área. O SEAC, praticamente abandonou a coordenação dos mutirões, deixando a população sem atendimento técnico suficiente para levar adiante o projeto, assim, o acompanhamento das atividades de mutirão acabou sendo coordenado por Cláudio Roberto Scheel, um estudante do 5º ano de da Faculdade de Arquitetura da Universidade de São Paulo (FAUUSP), que na ocasião era assessor voluntário da UNAS e estava lá para desenvolver seu projeto de graduação¹⁹⁸.

2.2.6. UNAS: um marco na história da organização popular em Heliópolis

A criação da UNAS – União de Núcleos Associações e Sociedades dos Moradores de Heliópolis e São João Clímaco – é certamente um marco na história da organização dos moradores da Comunidade de Heliópolis. A entidade surgiu em 1986, com apoio da Pastoral da Igreja Católica e outras entidades da sociedade civil, tendo como meta a conscientização e a mobilização dos

¹⁹⁷ SAMPAIO, Maria Ruth Amaral, op.cit., p. 89-96.

¹⁹⁸ Idem, p. 126.

moradores¹⁹⁹. Ela se forma a partir da união dos diversos núcleos, associações e sociedades de moradores de Heliópolis e São João Clímaco, compreendendo que a unidade na luta pela moradia é um instrumento de fortalecimento para avançar nas conquistas.

Ao analisar o processo histórico da criação da UNAS, a assessora de comunicação da associação, Laís Fonseca argumenta que:

A organização da UNAS veio como uma exigência das relações com empresas e a sociedade civil, pois como movimento de moradores tornava-se difícil a realização de parcerias e projetos (...).

Quando iniciou a ocupação era um movimento de pessoas sem um entendimento maior dos seus direitos como cidadãos e pessoas humanas, no movimento, as pessoas tiveram muitos problemas com os grileiros, neste momento houve um encontro entre os moradores e a pastoral, que trabalhava com a teologia da libertação, a pastoral sempre esteve junto com o movimento, filiando, (catequizando) orientando, para que pudessem ter um entendimento de seus direitos. A pastoral contribui para o entendimento e uma visão mais elevada de conscientização, o que durou vários anos. O movimento nunca foi liderando pela pastoral²⁰⁰.

A UNAS, atualmente mantém inúmeros projetos sociais: o Centro de educação Infantil, que atende crianças de zero a seis anos, onde a socialização é o principal objetivo e o projeto pedagógico trabalha com a oralidade infantil, administra ainda outras quatro creches em convênio com a Prefeitura do Município de São Paulo, atendendo cerca de 600 crianças em período integral.

Possui ainda os Núcleos Sócios Educativos, que atendem crianças de sete a quatorze anos, com o objetivo de ser um espaço de reflexão crítica e de promoção da cidadania; o Projeto de Inclusão Digital, com um tele centro instalado na comunidade (cf.: foto a seguir), atendendo mais de 2.000 pessoas por mês, em 17 computadores cedidos pela prefeitura; o movimento de alfabetização de jovens e adultos (MOVA), atendendo 350 pessoas; o movimento dos sem teto, com atividade que organizam a população em suas ações junto aos

¹⁹⁹ REVISTA UNAS HELIÓPOLIS. UNAS, trajetória de lutas e conquistas. São Paulo, S/d, p. 5.

²⁰⁰ Entrevista realizada no dia 03 de outubro de 2006, na sede da UNAS. Rua da Mina, 38. Heliópolis – SP.

órgãos públicos; a assistência jurídica em parceria com a Procuradoria Geral do Estado; o projeto Liberdade Assistida, que visa atender jovens em conflito com a lei entre 12 e 18 anos, com atividades educacionais, culturais e esportivas; a lavanderia comunitária, instalada em parceria com a empresa privada UNILEVER com o objetivo de diminuir os custos com água e luz dos moradores, espaço também utilizado para a discussão política sobre a comunidade²⁰¹.



Tele Centro de Heliópolis / Sede da UNAS – Rua da Mina, 38

Estes projetos e programas não chegam a atender 1% dos moradores da comunidade, pois A Comunidade de Heliópolis vive uma grande carência de recursos e investimentos para atender a totalidade dos moradores, especialmente as crianças e jovens²⁰².

A UNAS atua de forma a canalizar os anseios da população de Heliópolis, sendo por voz das reivindicações dos moradores. No dizer de uma moradora da

²⁰¹ REVISTA UNAS HELIÓPOLIS. UNAS, trajetória de lutas e conquistas. São Paulo, S/d, pp. 6-12.

²⁰² UNAS O SITE DA COMUNIDADE DE HELIÓPOLIS. <http://www.unas.gov.br> . pesquisa realizada em 27/09/2006.

Comunidade: “Na UNAS é onde o Heliópolis acontece”, ou seja, a associação tem hoje responsabilidade frente aos moradores de buscar soluções para os problemas da comunidade.

A Comunidade de Heliópolis obteve ao longo das últimas três décadas muitas vitórias, alcançando, por exemplo, a marca de ser a maior favela urbanizada do país, faltando pouco mais de 2% para a sua urbanização total. Entretanto, como observa Laís Fonseca (assessora de Comunicação da UNAS) a comunidade mantém ao menos cinco “bandeiras de lutas”, fundamentais para a comunidade, como vemos a seguir:

A luta pela moradia e posse da terra, com as regularizações fundiárias, que permanece sendo a principal bandeira de luta, e que enquanto não for definitivamente conquistada não será deixado de lado. “a maior bandeira de luta é a habitação”;

A melhoria da qualidade das moradias na comunidade ainda não ocorreu, pois ainda existem barracos de madeira nas margens dos córregos (cf.: fotos a seguir); Instalação de creches e melhoria da qualidade na educação. E nesta direção a UNAS já atua em parceria com a Escola Municipal “Campos Salles”, trabalhando com três eixos pedagógicos: autonomia, responsabilidade e solidariedade, sem desvincular a formação cidadã e humana.



Barracos sendo removidos da Estrada das Lágrimas (outubro de 2006)



Barracos de madeira – Avenida Almirante (outubro de 2006)

Na área da saúde, atua junto ao Hospital de Heliópolis, com o objetivo de agilizar o atendimento, para que as pessoas tenham seus exames feitos num prazo digno. Existem parcerias com empresas privadas (AMIL), e universidades, palestras (DST/AIDS), exames gratuitos para detecção de doenças sexualmente.

A UNAS possui ainda como objetivo a comunicação, que acontece para trazer uma maior compreensão sobre o Heliópolis, eliminando os preconceitos., buscando assim novos projetos e ações para a comunidade, dando visibilidade para a comunidade²⁰³.

Uma das grandes preocupações da UNAS é a de trazer projetos que não sejam assistencialistas e a formação de novas lideranças. Nota-se que há uma preocupação com a formação política, pois todos os projetos têm como objetivo o debate sobre a cidadania, a ecologia e a cultura.

²⁰³ Entrevista realizada no dia 03 de outubro de 2006, na sede da UNAS. Rua da Mina, 38. Heliópolis – SP.



Biblioteca mantida pela UNAS em Heliópolis – Rua da Mina, 52-A (outubro 2006).

A UNAS é atualmente organizada da seguinte forma: Presidente João Miranda Neto (metalúrgico), 1º vice-presidente Delmiro Monteiro Farias (comerciante), 2º vice-presidente Genésia Ferreira da Silva (Educadora); Secretário Geral José Geraldo de P. Pinto (Educador); 1º Secretário Nazareno Antonio da Silva (Educador Popular); Tesoureira Geral Antonia Cleide Alves (Contadora); 1º Tesoureiro Manoel Otaviano da Silva (Educador Popular); Diretor de educação, esporte e cultura Francisco Sabino Soares (Serralheiro); Diretor de comunicação Geronino Barbosa de Souza (Cabeleireiro); Diretor de políticas e mobilização social João Isaías (Motorista); Diretora de patrimônio Roseli Camargo (Educadora Popular) ²⁰⁴.

Atualmente a participação da Igreja e das pastorais para a organização dos moradores em suas reivindicações e lutas sociais é praticamente inexistente, ao abordar a questão da presença das Igrejas na Comunidade de Heliópolis, Laís Fonseca comenta que:

Hoje a igreja tem o papel que ela tem que ter mesmo, é uma aliada, mais no sentido de amizade. Fizeram parte da formação política no início do movimento na comunidade. Hoje a pastoral da

²⁰⁴ REVISTA UNAS HELIÓPOLIS. UNAS, trajetória de lutas e conquistas. São Paulo, S/d, p. 14.

igreja é uma amiga. Na década de 70 sim, houve uma atuação, naquele momento a igreja dominante era a igreja católica. Hoje mesmo a igreja católica também se modificou²⁰⁵.

É correto afirmar que a religião demonstrou ser um fator de grande importância na caminhada de ocupação, resistência e organização da Comunidade de Heliópolis, o que se insere na análise feita por Júlio de Santa Ana, quando comenta que as grandes mobilizações populares das décadas de 1970 e 1980, permite mostrar como o religioso é um fator que dinamizou e motivou os movimentos populares para que assumissem um papel de protagonistas de suas histórias e lutas, visto que os “povos que são profundamente religiosos não podem deixar de pensar religiosamente, teologicamente, quando enfrentam opções cruciais relacionadas com seus respectivos destinos históricos²⁰⁶”.

No entanto, neste momento histórico, com o avanço da globalização neoliberal e todas as suas conseqüências sociais e políticas, que certamente diminuem todas as formas de solidariedade e organização das lutas comunitárias, como afirma Darcy Ribeiro:

O capitalismo quebra todas as formas de solidariedade porque vê nelas resistências ao seu desenvolvimento. As formas de solidariedade dão força aos trabalhadores. O capitalismo pretende reduzir o mais possível a força dos cidadãos para que estejam mais disponíveis para as necessidades das empresas. Por isso, promove a dissolução da família, da vida social dos bairros, das associações de todo o tipo²⁰⁷.

Considerando que a sociedade atual é, dentre outras questões, marcada pela ruptura com a forma de ler e explicar o mundo. As características fundamentais são a fragmentação e o subjetivismo que se desenrolam na vida social, onde os padrões desaparecem surgindo múltiplas expressões e manifestações que têm impacto direto sobre o sujeito religioso e suas práticas, como comenta Ronaldo Sathler-Rosa, “vivemos um tempo de *impermanências*. Relações afetivas são rompidas como se os seres humanos não tivessem

²⁰⁵ FONSECA, Laís. Entrevista realizada no dia 03 de outubro de 2006, na sede da UNAS. Rua da Mina, 38. Heliópolis – SP.

²⁰⁶ SANTA ANA, Júlio. *Pelas trilhas do mundo, a caminho do reino*. São Bernardo do Campo/SP: Imprensa Metodista, 1984, p. 11.

²⁰⁷ RIBEIRO, Darcy. *Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das letras, 1998, p. 6.

capacidade de cuidar das dificuldades próprias de qualquer relacionamento próximo²⁰⁸.

Diante destas questões a Pastoral Urbana é desafiada a superar estes “refluxos” na organização popular e a buscar uma pastoral e uma liturgia que motive e renove as esperanças dos indivíduos, sendo portadoras de sentido e de sinais de transformações nas comunidades, como afirma Geoval Jacinto da Silva:

Vivemos um tempo na América Latina onde nossas liturgias necessitam ser criadora de ações que fortaleçam as ações das comunidades, não são possíveis liturgias voltadas para o centro da comunidade, o povo precisa sair com alegria e assumir compromissos e atos de transformações. Desta forma os desafios para as Igrejas cristãs como motivadoras de uma liturgia que possibilite o encontro com a graça e com a esperança de um novo tempo que vai chegar. (...) Liturgia é, por tanto, um ponto de encontro e um ponto de partida!²⁰⁹.

Compreende-se, portanto, que a religião, por meio das suas ações litúrgicas e pastorais, pode contribuir para o motivar as pessoas em suas lutas coletivas e individuais. Desta forma o próximo capítulo tem como objetivo colaborar para a análise e apontamentos para a práxis pastoral litúrgica no contexto urbano, observando a Comunidade de Heliópolis.

²⁰⁸ SATHLER-ROSA, Ronaldo, op.cit., p. 19.

²⁰⁹ SILVA, Geoval Jacinto. *Liturgia como expresión de alegría, esperanza, gracia y servicio*. CLAI, 2004, p. 11. (Texto traduzido do espanhol)

CAPÍTULO III

APONTAMENTOS PARA UMA PRÁXIS PASTORAL LITÚRGICA NO CONTEXTO URBANO

Compreende-se que a religião, por meio das suas práticas, pode contribuir para o motivar as pessoas nas lutas sociais. Assim, esta etapa da pesquisa busca elementos para uma liturgia que favoreça as ações transformadoras, não-reformistas, radicais e libertadoras, ou seja, busca analisar a práxis pastoral litúrgica no contexto urbano, a partir da comunidade do Heliópolis/SP.

A vida na cidade possibilita o surgimento de uma cultura urbana caracterizada pela desorganização e complexidade social e cultural. Neste ambiente surgem as iniciativas individualistas e a forte competição entre os indivíduos é quase inevitável. Os laços familiares e comunitários tornam-se frágeis. Tal situação revela a necessidade de se buscar uma liturgia e pastoral, que motive e renove as esperanças dos indivíduos, sendo portadoras de sentido e de sinais de transformações nas comunidades, onde a pastoral litúrgica seja motivadora e criadora de ações comunitárias²¹⁰.

Diante disto é necessário compreender como a religião e as sociedades se relacionam em diferentes dimensões, para que se possa pensar uma liturgia fundamentada na filosofia da práxis.

²¹⁰ Idem, p. 11.

3.1. Considerações para a reflexão sobre a práxis pastoral litúrgica

A reflexão e análise sobre a práxis pastoral litúrgica exigem que se considerem os aspectos sociológicos, teológicos e pastorais, com o objetivo de iniciar a compreensão sobre o tema.

3.1.1. Linguagem e religião: a religião e o trabalho de organização popular

Ao analisar o processo de construção da sociedade, Peter L. Berger, afirma que a sociedade é um fenômeno dialético produzido pelo homem²¹¹, e a religião ocupa um espaço de destaque nesta construção²¹². A religião em todos os seus aspectos é fornecedora de sentidos e esperanças, a linguagem religiosa se expressa como um destes sentidos. A linguagem religiosa fornece sentido tanto para a libertação como para a alienação do homem, tanto para a organização popular e a resistência à exploração como para o conformismo e acomodação. Neste aspecto Pierre Bourdieu, afirma que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social, e conseqüentemente política e econômica, legitimando o poder e domesticando os dominados²¹³, assim:

Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na

²¹¹ Para Peter Berger este *fenômeno dialético*, consiste em um processo que ocorre em três momentos ou passos: exteriorização – a produção da sociedade pelo homem; objetivação – atividade por meio da qual a sociedade se torna uma realidade.

²¹² BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 1985, p, 15.

²¹³ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 32.

medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos²¹⁴.

As práticas exercidas pela religião possuem uma linguagem poderosa (as liturgias são expressões destas práticas), já que expressam em si elementos que transcendem o mundo do indivíduo. Estas práticas tendem a serem manipuladas, por um grupo restrito de pessoas, que exercem um grande poder, o que Bourdieu denomina “corpo de sacerdotes²¹⁵”, este corpo interpreta o mito, elabora o rito e os manipula conferindo sentidos a eles.

Bourdieu assinala, ainda, que o desenvolvimento das grandes religiões universais está associado ao processo de urbanização, sendo que o mundo urbano contribui para a racionalização e moralização da religião, que por vez a religião, colabora através do “corpo de sacerdotes” e suas práticas, para o desenvolvimento da sociedade urbana, consagrando e legitimando a ordem social em favor de uma determinada classe social, ou seja, a burguesia, que se beneficia com “os processos de interiorização e racionalização dos fenômenos religiosos, (...) a transfiguração de deuses em poderes éticos²¹⁶”.

Contudo a relação desta instância religiosa com o poder político e econômico, não se dá exclusivamente na esfera da legitimação e consagração da ordem estabelecida pelas classes dominantes, isso devido ao antagonismo existente entre o corpo de sacerdotes (tradição sacerdotal) e os profetas (tradição

²¹⁴ Idem, p. 32 e 33.

²¹⁵ Idem, p. 38.

²¹⁶ Idem, p. 35.

profética²¹⁷). A tradição profética possui uma aptidão para lidar com as crises que os sacerdotes não possuem. O discurso profético tem maiores chances de surgir nos períodos de crise acirrada²¹⁸, pois os profetas não se prendem aos dogmas e instituições e esta liberdade lhes permite um discurso, ainda que muitas vezes, baseado na tradição sacerdotal, capaz de mobilizar os grupos e as classes sociais que reconheçam sua linguagem. O profeta é quem opera a revolução simbólica que a solução das crises exige, Bourdieu afirma que: “enquanto a crise não tiver encontrado seu profeta, os esquemas com os quais se pensa o mundo invertido continuam sendo produto de um mundo derrubado”. Ele continua observando que: “a revolução simbólica supõe sempre a revolução política, mas a revolução política não basta por si mesma para produzir a revolução simbólica que é necessária para dar-lhe uma linguagem adequada²¹⁹”.

Citando Karl Marx, em *O dezoito Brumário*²²⁰, Bourdieu, aponta para a necessidade que as sociedades presentes busquem em seu passado os elementos para fortalecer as suas lutas e existência:

A tradição de todas as gerações mortas pesa excessivamente sobre o cérebro dos vivos. E mesmo quando parecem ocupados em transformar-se, a si mesmos e às coisas, em criar algo inteiramente novo, é justamente nestas épocas de crise revolucionária que evocam com temor os espíritos do passado, tomando-lhes de empréstimo seus nomes, suas palavras de ordem, seus costumes, para que possam surgir sobre o novo

²¹⁷ A exegese bíblica revela que a tradição profética no Antigo Testamento, surge em oposição ao poder estabelecido em Israel e Judá. Os profetas, muitas vezes pessoas oriundas do povo, se opunham aos discursos e práticas do poder despótico dos que reinavam sobre o povo. Os profetas possuem uma clara consciência de que cumprem um papel de denúncia com as formas de opressão, não aceitando as estruturas corrompidas e rejeitando as ações legitimadoras de uma ordem religiosa, política e econômica que sinalizasse a morte.

²¹⁸ BOURDIEU, Pierre, op.cit., p. 73-74.

²¹⁹ Idem, p. 77.

²²⁰ *O Dezoito Brumário* alia uma lúcida análise de eventos históricos à conceituação científica de conexões universais, determinando assim a natureza de um fato político sempre atual: o golpe de Estado bonapartista. Marx analisa ainda a contraditória evolução da cultura burguesa, indicando a perspectiva justa para a avaliação do humanismo clássico, fornecendo os critérios para uma análise das ideologias do período da decadência.

palco da história sob um disfarce respeitável e com esta linguagem emprestada²²¹.

A solução para a crise, (política, social, etc.) da sociedade necessita do encontro de um “profeta”, como menciona Bourdieu, “o profeta é quem pode contribuir para realizar a coincidência da revolução consigo própria, operando a revolução simbólica que a revolução política requer²²²”. Um exemplo de como o símbolo e o rito estão cheios de elementos que também impulsiona e motiva na busca por transformações sociais esta na mística²²³, prática presente em diversos movimentos sociais e populares, como observa Christine Chaves ao analisar o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), afirmando que:

Múltiplos elementos conjugam-se, desde os ideais modernos de igualdade, direito e cidadania até os sentidos religiosos da terra, da solidariedade e da defesa da vida, passando pela crença política na importância da disciplina e da organização e pelos valores morais de lealdade, firmeza e coragem. Sentimentos e crenças são acionados pelo grupo reunido em torno de símbolos comuns e na ação conjunta em busca dos mesmos fins. No MST elabora-se conscientemente a construção da identidade de sem-terra e a reafirmação dos ideais e desejos condensados na "luta". Para além dos símbolos do MST - o timbre, a bandeira, o hino - as próprias ações são revestidas daquelas idéias e crenças políticas, morais e religiosas. Não é incidental que essa elaboração múltipla e multifacetada receba no MST o nome de mística²²⁴.

²²¹ MARX, K. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*, 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

²²² BOURDIEU, Pierre, op.cit., p. 78.

²²³ A mística no MST é quase sempre uma atividade que precede encontros e reuniões dos grupos, e tem como finalidade acolher os participantes e dar início às atividades. A mística é realizada através de dinâmicas, teatro, canto e dança, possuindo um forte caráter simbólico. Segundo João Pedro Stédile, a mística no MST é uma prática social e há nela uma influência da Igreja no sentido de ser um fator de unidade, de vivenciar os ideais; porém, procura-se que a mística não seja somente uma liturgia propriamente dita. Neste sentido, diz Stédile, a mística deve fazer parte da vida cotidiana, não pode ser um momento à parte, é sentimento canalizado em direção a um ideal alcançável. Assim, o MST procura "fazer a mística" quando, em cada atividade do movimento, ressalta o projeto global, traz para o cotidiano o projeto de conquistar o lugar prometido para todos. [http://www.imaginario.com.br/artigo/a0061_a0090/a0064.shtml]

²²⁴ CHAVES, Christine de Alencar Chaves. *Símbolos de Luta e Identidade no MST*. In: <http://www.comciencia.br/reportagens/agraria/agr18.shtml> - Data da Pesquisa: 10 de abril de 2005.

A religião, tanto expressa elementos de conservação como de transformação social como na “mística” presente no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

O desafio para a práxis pastoral litúrgica é o de buscar constantemente elementos que possibilitem a mobilização na direção de transformações que acrescentem dignidade aos seres humanos no seu fazer cotidiano. Isso é possível quando se compreende de forma pormenorizada a função que a linguagem desempenha na sociedade.

Nota-se que a linguagem é sempre essencial, para a mobilização e o encantamento dos grupos, ela informa a realidade e o imaginário, esclarece e exorciza os pensamentos, pela linguagem os homens se estabelecem como humanos. Certamente por isso, no decorrer da história, e em especial no mundo moderno, a humanidade tem buscado compreender e estabelecer teorias sobre a linguagem. É necessário destacar que por meio da linguagem o ser humano constrói, desenvolve e sintetiza as mais diversas realizações materiais e espirituais, sem as quais as sociedades não se formam²²⁵. Na expressão marxista, a linguagem é tão velha como a consciência humana, sendo a linguagem a consciência prática ou real, ou seja, que existe para as outras pessoas²²⁶.

As atividades humanas sempre são expressas através dos signos, e das diversas formas de narrativa. “A língua é uma dessas explosões, sem a qual o mundo se revela carente de nome, conceito, inteligência, explicação, fantasia e mito²²⁷”.

As línguas representam cada uma, um modelo e forma de ver o mundo, no mundo moderno o que se observa é uma quantidade enorme de formas de

²²⁵ IANNI, Octavio. *Língua e Sociedade*. Caderno Primeira Versão nº.84, Campinas/SP:IFCH/UNICAMP, 1999, p. 9.

²²⁶ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 30

²²⁷ IANNI, Octavio, op.cit., p. 9.

descrever o mundo em todos os seus aspectos. Nesta pluralidade de descrições do mundo, encontra-se uma riqueza própria da humanidade, e que a massificação e a imposição, por meio das pressões econômicas e políticas, busca eliminar.

Diante desta questão o que se observa é a necessidade de uma práxis pastoral litúrgica que se articule com as diferentes formas de linguagem, com o objetivo de fazer da esperança cristã um elemento central das ações dos seres humanos na busca por justiça e libertação.

3.1.2 Um Mundo sinalizado pela esperança

O teólogo Jürgen Moltmann, com sua capacidade de reflexão sobre os problemas do presente e a sua convicção de que o cristianismo possui algo para dizer ao mundo atual, contribui para a pastoral urbana, na medida em que sua produção acadêmica, particularmente em seu livro "*Teologia da esperança*", destaca o tema da esperança como um eixo norteador da práxis pastoral. A teologia da esperança de Moltmann é resultado de seu aprofundamento sobre a escatologia e a redescoberta de seu caráter transformador e criativo.

Para Moltmann a esperança cristã se cumpre não pela especulação mas na práxis, em meio à ação política e a revolução, sendo uma atividade criativa. A sua inspiração encontra-se na Filosofia da Esperança de Ernest Bloch²²⁸. Moltmann, aplicando à escatológica a categoria de futuro / esperança de Ernest

²²⁸ Ernest Bloch pretendia a renovação da tradição marxista do ponto de vista do humanismo real. A filosofia de Bloch fundamenta-se na perscrutação da realidade (sujeito) para capturar tendências de futuro (predicado). É, portanto, uma filosofia voltada para o futuro, e justamente por isso, empenha-se em recuperar algo existente no passado. Ela conhece um futuro que vem a ser a partir da matéria, por isso mesmo só se torna conhecido por meio da extrapolação de tendências intrínsecas na realidade. Bloch desconfia de uma compreensão exclusivamente científica do marxismo, que vê nele apenas uma ciência das contradições econômicas: ele reivindica o marxismo como prática humanista e como ética renovadora. (MÜNSTER, Arno. *Ernest Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: UNESP, 1993.

Bloch, desejava uma renovação na teologia cristã e, por sua vez, na práxis da comunidade cristã²²⁹.

Moltmann irá considerar que a esperança cristã, que possibilita a práxis, abandonou a Igreja à medida que o cristianismo se institucionalizou e perdeu seu caráter de movimento reivindicando para si as funções do Estado romano, “a escatologia foi deixada junto com sua eficácia mobilizadora e revolucionária da história²³⁰”. Este abandono da esperança possui conseqüências nas práticas da Igreja, como no aparecimento de uma liturgia voltada para a satisfação individual e desprovida de força de mobilização coletiva, pois a esperança é o que move a fé cristã, sendo a escatologia o princípio pelo qual se orienta o cristão²³¹.

A esperança, como categoria, possui as condições de transformação e criação do novo como afirma Moltmann:

As afirmações da esperança estão necessariamente em contradição com a realidade presente e experimentável. Elas não resultam de experiências, mas constituem uma condição para que sejam possíveis novas experiências²³².

A esperança cristã possibilita a mobilização e a práxis, pois o futuro é antecipado por ela, que exige no presente os sinais de justiça e igualdade prometidos para o reino (futuro). Desta forma o sujeito que espera não se conforma com o presente dominado pela exploração e por sinais de morte, para esta pessoa, portadora da esperança cristã, a ressurreição é um protesto contra o sofrimento humano. A fé que se desenvolve a partir desta esperança carrega

²²⁹ SOUZA, Giovani Pereira de. *Jürgen Moltmann: a teologia da esperança*. <http://www.bit-on.com.br/ipbbf/teologiaesperanca.htm>

²³⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica / Loyola, 2005, pp. 29-30.

²³¹ O abandono da escatologia se faz notar na ética do descompromisso social e na passividade conformista. Conforme salienta José Rubens L. Jardimino, há uma visão da escatologia pautada por uma tragédia apocalíptica que faz com que muitos cristãos passem a viver um fim iminente, ,levando-os a viver numa passividade conformada com a tragédia social, econômica e política, portanto sem uma ação transformadora de sua realidade. (JARDILINO, José Rubens L. *As religiões do espírito: visão histórico-teológica do pentecostalismo na década de 30*. Rio de Janeiro, ISER / CEPE, 1994, p. 86).

²³² MOLTSMANN, Jürgen, op.cit., p. 32.

consigo as sementes da práxis, “não traz quietude, mas inquietude; não traz paciência, mas impaciência²³³”.

O sujeito que espera em Cristo não se silencia diante da realidade de sofrimento, morte e exploração, não se contenta com a realidade como um dado estabelecido e imutável, mas a contradiz, a partir da sua práxis. Esta fé calcada na esperança incomoda até que se cumpra todas as promessas no presente, cria portanto as condições para consciência reflexiva sobre a realidade e, portanto, para a práxis em lugar das práticas repetitivas da consciência comum. Como afirma Moltmann:

Essa esperança torna a igreja cristã perpetuamente inquieta em meio às sociedades humanas, que querem se estabilizar como cidade permanente. Ela faz da comunidade cristã uma fonte de impulsos sempre novos para a realização do direito, da liberdade e da humanidade, aqui mesmo (...) ²³⁴.

A cidade é espaço que cria também ilusões e conseqüentemente o desespero na pessoa que vê a cidade como o lugar onde tudo parece possível, mas se depara com o desgaste das condições de vida no mundo urbano²³⁵. O desespero do mundo urbano nem sempre apresenta uma “face desesperada”, ou seja, a ausência de qualquer perspectiva, mas pode ter a forma silenciosa da renúncia, indiferença e apatia. Ao analisar esta questão Moltmann assinala que:

Difícilmente existe um comportamento que seja tão freqüente entre os frutos podres de um cristianismo não escatológico, aburguesado, em um mundo que já não é cristão, como(...), o cultivo e manipulação lúdica da esperança que feneceu²³⁶.

A ausência de conteúdo escatológico no cristianismo urbano, conduz à indiferença e a apatia da sociedade e dos indivíduos que buscam viver uma existência sem sofrimentos, alegrias sem dor e comunidades sem conflitos, contudo, quem vive orientado pela esperança cristã não tem como permanecer

²³³ Idem, *ibid.*

²³⁴ Idem, p. 37.

²³⁵ LIBÂNIO. João Batista. *As lógicas da cidade, o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo, Loyola, 2002, p. 38.

²³⁶ MOLTSMANN, Jürgen, *op.cit.*, p. 39.

apático, pois se vê impulsionado a transformar e a realizar, a entregar-se para alcançar o que foi prometido²³⁷.

A esperança cristã, como analisa Moltmann, antecipa a possibilidade do real e move o processo histórico, “somente a esperança pode ser chamada de ‘realista’, porque somente ela toma a sério as possibilidades que impregnam tudo o que é real²³⁸”.

A maior ameaça à esperança cristã, portanto, não é a desesperança, mas a religião da passiva aquiescência do presente, que não busca o “presente eterno”, isto é, a antecipação e a realização da justiça do reino de Deus, que move o presente, pois o crente espera conhecer o que crê²³⁹.

3.1.3 A práxis pastoral para o contexto Urbano

A práxis pastoral encontra-se diante do desafio de criar uma comunidade que seja ao mesmo tempo humana e que sinalize concretamente o amor de Deus²⁴⁰.

A práxis como atividade material do ser humano, é atividade transformadora, que visa a eliminação das injustiças e desigualdades presentes no contexto da urbanidade. Sem reflexão não existe práxis, mas a práxis não é tão somente reflexão, antes ela se desdobra em uma atitude frente às questões históricas e sociais que são apresentadas aos homens em sociedade.

Para se chegar a uma proposta de práxis pastoral para o contexto urbano é necessário antes elaborar a análise profunda deste contexto. Assim o que se nota no contexto urbano é que o ordenamento econômico mundial, dita regras para os

²³⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Paixão pela vida*. São Paulo: Aste, 1978, p. 15-17.

²³⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica / Loyola, 2005, p. 40.

²³⁹ Idem, p. 42-50.

²⁴⁰ SATHLER-ROSA, Ronaldo, op.cit., p. 45.

espaços locais, determinando sua organização e limitando a atuação destes espaços. Pierre Bourdieu, analisa essa questão da seguinte forma:

O que está em jogo hoje é a reconquista da democracia contra a tecnocracia: é preciso acabar com a tirania dos “especialistas”, estilo Banco Mundial ou FMI, que impõem sem discussão (gf. nosso) os veredictos do novo Leviatã, “os mercados financeiros”, e que não querem negociar, mas “explicar”; é preciso romper com a nova fé na inevitabilidade histórica que professam os teóricos do liberalismo; é preciso inventar as novas formas de um trabalho político coletivo capaz de levar em conta necessidades, principalmente econômicas²⁴¹.

Uma questão é de fundamental importância que seja esclarecida: o mercado, mencionado por Bourdieu, jamais fará tal discussão sobre suas “verdades” estabelecidas. Posta esta questão é preciso encontrar meios para o questionamento deste pensamento (único) que é imposto pelo capital às comunidades locais, gerando, como mencionado, anteriormente uma urbanização corporativa.

Segundo István Mészáros, a globalização imposta ao mundo pelos países do centro é estruturalmente incompatível com a universalidade²⁴², ou seja, com a possibilidade de um desenvolvimento humano e, de políticas públicas, voltadas para os interesses do cidadão. O neoliberalismo e seus defensores continuam afirmando que o caminho capitalista sempre levará ao desenvolvimento, desde que sejam evitadas as más ações de “revolucionários criadores de problemas que têm a tendência a se opor àquela ordem²⁴³”, aos interesses do grande capital, que ignora o ser humano.

A práxis pastoral, no contexto urbano necessariamente implica em algum tipo de “choque” com os interesses do grande capital, interesses expropriam os homens de suas riquezas e de suas vidas e fazem a opção permanente por uma urbanização corporativa.

²⁴¹ BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 39.

²⁴² MÉSZÁROS, István. *O século XXI: socialismo ou barbárie?* São Paulo: Boitempo, 2003, p. 16.

²⁴³ Idem, p. 24.

A práxis desafia o ser humano a transformar sua realidade de forma integral e radical. A práxis em momento algum poderá servir como legitimadora de estruturas que desumanizam e oprimam o ser humano, ao contrário ela busca a transformação das realidades que inferiorizam a vida. Pela práxis os indivíduos são desafiados a dar um salto da consciência comum para a consciência reflexiva. Este salto possibilita a superação das práticas assistencialistas, ou seja, das práticas que não contribuem para a eliminação e superação da realidade que exclui o ser humano do convívio pleno em sociedade e o aliena dos meios de subsistência. Práticas que não geram uma cidadania plena e que alimentam as estruturas de exploração da miséria urbana.

Diante disso, a pastoral urbana é desafiada em várias de suas dimensões, a desenvolver uma prática essencialmente missionária, ou seja, “não se pode mais falar de igreja e missão, apenas da missão da Igreja, sempre considerando que ela o faz em para Deus e não para si²⁴⁴”, como liturgia – serviço.

Deve-se entender que a missão de Deus é maior que a missão da Igreja, ou as “missões” das igrejas. Enquanto as denominações religiosas fizerem “missões” com o objetivo de implantarem igrejas e para “salvar almas”, as igrejas não estarão participando efetivamente da missão de Deus, que é única, e tem como finalidade a plenitude da promessa do Reino de Deus — a vida, a justiça e o amor.

Para que exista uma práxis pastoral para o contexto urbano, é importante, que a visão eclesiocêntrica de missão ceda lugar para uma nova concepção, a de que existe uma única missão e esta é de Deus tão somente e não das denominações religiosas²⁴⁵, possibilitando uma noção de missão como busca da justiça e da cidadania, sendo que esta noção fundamenta-se na interpretação ética da salvação, ou seja, pelo banimento de todos os sinais de injustiça, ignorância, fome e miséria, concentrando-se no Jesus histórico²⁴⁶, e nas suas práticas de justiça e amor. *“Salvação agora significa libertação da superstição*

²⁴⁴ BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigmas na Teologia da Missão*. São Leopoldo: EST / Sinodal, 2002, p.436.

²⁴⁵ Idem, p. 437-438.

²⁴⁶ Noção que parte da compreensão da vida terrena de Jesus até o Cristo da fé.

*religiosa, preocupação com o bem-estar humano e o melhoramento moral da humanidade*²⁴⁷. Pode-se dizer que este novo paradigma soteriológico proporciona a possibilidade da práxis pastoral no interior do cristianismo, haja vista que salvação passa a ser também material (histórica) e social. Promover a justiça era o mesmo que promover a salvação.

Assim, afirma David Bosch:

(...) as alegrias e esperanças, as tristezas e as angústias das pessoas de hoje, sobretudo das pobres e de todas as que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo²⁴⁸.

Esta noção de salvação como justiça se baseia no legado profético do Antigo Testamento. Esta noção pressupõe a mudança das estruturas injustas, e que a Igreja possui a responsabilidade de buscar meios de transformação destas estruturas possuídas pelo mal. A práxis pastoral no contexto urbano, torna-se uma finalidade da igreja que assume a missão de Deus (*missio dei*), como objetivo único de sua existência.

3.1.4 A fé: preocupação última que move o povo

As práticas dos movimentos que lutam por moradia foram também orientadas e motivadas pelas pastorais, que deles participaram, o que permite também afirmar que a fé em suas múltiplas dimensões é um dos elementos presentes na motivação, inspiração e organização dos trabalhadores em luta por habitação. Cabe, no entanto, um questionamento sobre como a fé, torna-se um elemento constituinte da práxis. Paul Tillich ao elaborar sua teologia sistemática afirma que:

Certamente, fé como expressão da pessoa toda inclui elementos emocionais, mas não consiste apenas nisso. Ela atrai cada elemento da *theoria* bem como da *práxis* para dentro de si mesma

²⁴⁷ BOSCH, David J., op.cit., p. 473.

²⁴⁸ Idem, p. 479.

e de sua abertura extática à Presença Espiritual²⁴⁹.

Tillich rejeita a noção popular de fé que a reduz a um tipo de sentimento, afirmando que a fé inclui elementos que envolvem todas as dimensões da vida humana, incluindo às práticas materiais do ser humano, compreendendo que uma das características da fé, é justamente o seu caráter antecipatório, que pode ser entendido como a esperança que movimenta o sujeito. Para ele a fé pode ser definida tanto como formal como material. A fé formal é uma aspiração última, a “preocupação última”, que “une um sentido subjetivo a um sentido objetivo”, assim compreendido pode-se dizer que todo ser humano tem fé, pois todos possuem uma “preocupação última” com algo de seu interesse, mesmo que estas preocupações sejam totalmente indignas. Em sua dimensão formal, a fé se encontra em todas as religiões e culturas, e, portanto, nas ações materiais do ser humano, que se movimentam movidos pela “preocupação última”, que é o que irá dar sentido e significado às ações que se expressam individualmente e coletivamente. Ainda é importante salientar que a fé implica em assumir riscos existenciais, pois ela pode afirmar símbolos equivocados de preocupação última²⁵⁰.

Compreende-se aqui que “a [religião] não só é a comunidade do Novo Ser; ela é também um grupo sociológico, imerso nos conflitos da existência²⁵¹”.

Para Tillich, a “preocupação última” se apresenta tanto na esfera religiosa como na secular, não existindo uma separação no cotidiano entre o que seja secular e sagrado. Inclusive, o secular encontra-se aberto para o impacto do sagrado, e isso mesmo sem a mediação de uma igreja, observamos ainda que não existe movimento secular que não possua uma “preocupação última²⁵²”.

²⁴⁹ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 2ªed. São Leopoldo/ RS: Sinodal, 2000, p. 486.

²⁵⁰ Idem, p. 334-485.

²⁵¹ Idem, p. 128.

²⁵² Idem, p. 572-573.

Com uma compreensão de Fé, que supera a noção de crença dogmática ou mesmo confiança irracional, Tillich afirma que: “Fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente²⁵³”, isto é, pela preocupação última. Assim, a fé:

(...) não surge como uma função ou atitude distinta da pessoa, mas como uma abertura extática para o incondicionado que abrange e unifica todas as outras funções da pessoa. Assim a fé não poderia ser identificada com o saber, ou o sentir, ou o querer, por exemplo. Além disso, ela envolve um elemento de paixão e de autotranscendência, e esse elemento é o que integra as funções humanas²⁵⁴.

Entretanto, não se deve ocultar o fato de que há cristãos, que movidos por sua fé compreendem que há uma exigência (ética) na direção de uma verdadeira transformação da sociedade e um compromisso com o seu próximo (na história), particularmente com o pobre. Ao encontro desta argumentação, encontramos Jürgen Moltmann afirmando que:

Não quero negar que muitas pessoas encontram em diferentes fontes coragem e força para viver num mundo de sofrimento. No que me concerne, confesso que a imagem de Cristo é que me anima. Sua paixão pela vida levou-o ao sofrimento na cruz. Nessa paixão e dor vejo muito bem a paixão de Deus que nos dá força para resistir a morte [...]

Quem vive em comunhão com este Deus apaixonado não pode permanecer apático²⁵⁵.

A partir desta fé o povo encontra motivação para a libertação e é salvo da autodestruição, descobrindo sinais de esperança em meio às lutas, para a superação concreta dos próprios sofrimentos na sua história. Moltmann, ao abordar ainda a temática da fé afirma que a religião, seja qual for, cria elementos de comunhão além dos limites raciais e nacionais e que a verdadeira comunidade de fé nasce da consciência de um espaço comum e da reunião em torno das lutas

²⁵³ Idem, p. 5.

²⁵⁴ CARVALHO, Guilherme V. R. *Sobre a Definição de Fé em Paul Tillich*. Correlatio, Revista da Sociedade Paul Tillich do Brasil e do Grupo de Pesquisa Paul Tillich da UMESP, Número 8, São Bernardo do Campo, outubro de 2005. Em: <http://www.metodista.br/correlatio/>.

²⁵⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Paixão pela vida*. São Paulo: ASTE, 1978, p.14-15.

comuns. “Neste caso a religião nada tem de ópio, mas é poder de resistência em face da miséria²⁵⁶”.

Ao observar esta questão, Júlio de Santa Ana, afirma que os “povos que são profundamente religiosos não podem deixar de pensar religiosamente, teologicamente, quando enfrentam opções cruciais relacionadas com seus respectivos destinos históricos²⁵⁷”. Em toda a América Latina é possível identificar, nas grandes mobilizações populares, especialmente na década de 1970, que o elemento religioso é um fator motivador das lutas sociais, incentivando as pessoas a assumirem o papel de criadores e transformadores na história, e uma das ferramentas que este povo, com profundas raízes religiosas certamente fizeram uso foi a teologia da libertação²⁵⁸.

Entendemos que a “preocupação última” e o profundo sentimento religioso, movem o indivíduo tanto no campo secular como no religioso e o orienta em sua práxis. A realidade motiva e sensibiliza o ser humano, que imbuído desta fé realiza historicamente as transformações sociais. A práxis pastoral de que falamos aqui, é inspirada por esta fé, muito embora como sugira Casiano Floristán, não se pode assegurar a existência de uma práxis propriamente cristã²⁵⁹, ao mesmo tempo em que todas as práticas são cristãs na medida em que são realmente humanas. Isto porque a práxis é avaliada por seu conteúdo concreto, e não pelos fins, intenções, motivações ou mesmo disposição de quem as executa. Tanto o sujeito religioso como os não religiosos exercem a atividade práxis, movidos por uma preocupação última: que pode ser, por exemplo, a valorização absoluta da vida.

O que se pode dizer é que em certos momentos, no processo das lutas sociais, existem atividades decorrentes da práxis que se relacionam com os símbolos e tradições cristãs, como nas lutas por moradia, saúde e educação na Comunidade de Heliópolis e nas expressões de fraternidade, liberdade e justiça.

²⁵⁶ Idem, p. 37.

²⁵⁷ SANTA ANA, Júlio de. *Pelas trilhas do mundo, a caminho do reino*. São Bernardo do Campo/SP: Imprensa Metodista, 1984, p. 11.

²⁵⁸ Idem, p. 16-17.

²⁵⁹ FLORISTÁN, Casiano. *Teología práctica, teoría e praxis de la acción pastoral*. Salamanca, Espanha: Ediciones Sígueme, 2002, p. 194.

Certamente a fé é uma “porta” de entrada para a práxis, um modo de superação das práticas repetitivas para uma consciência reflexiva, que alimenta a esperança por transformações radicais na história do povo explorado.

3.1.5 A perda dos centros referenciais na cidade: a privatização da fé

O desafio para a pastoral urbana, não é a busca pelo desenvolvimento de uma práxis religiosa particular, mas compreender o impacto da perda dos centros referenciais que ocorre no espaço urbano e contribuir no desenvolvimento da práxis neste contexto em articulação com o conjunto dos movimentos sociais e populares presentes na cidade. É importante observar que, um destes deslocamentos do centro, recai justamente sobre o distanciamento das práticas religiosas comunitárias, que como observa João Batista Libânio, este fenômeno decorre da desmaterialização do espaço, ou seja, uma fragmentação dos centros de interesse, fazendo com que o mundo urbano se torne *pluriespacial*, orientado pelos desejos e opções dos indivíduos²⁶⁰.

Com a fragmentação dos centros de referencia, o espaço urbano torna-se também um espaço de aparente liberdade e de muitas ilusões e fantasias, lugar das manifestações individualistas, do prazer como estilo de vida e de inúmeras tensões sociais. Soma-se a isso o fato de que no espaço urbano, se exacerba a tendência à exploração e à concorrência, desafiando a pastoral na elaboração de ações de solidariedade e colaboração como forma de se contrapor à lógica da exclusão e a cultura do isolamento, que marginaliza e violenta uma parcela da população da cidade.

No espaço urbano, a lógica da solidariedade e da colaboração é substituída por exploração e concorrência entre as pessoas. Neste mesmo espaço, em face da perda dos centros referenciais, ou do aparecimento de muitos

²⁶⁰ LIBÂNIO. João Batista. *As lógicas da cidade, o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 32.

outros, a religião, que no passado havia sido um centro significativo, modifica sua função, passando a responder aos anseios e aspirações dos indivíduos, cumprindo um papel compensatório para as inúmeras carências existenciais, Libânio observa que: “O indivíduo está no centro dessa decisão. Com isso, a expressão religiosa também se individualiza ou se exprime em grupos de escolha²⁶¹”.

Neste contexto urbano policêntrico e avesso ao centralismo religioso, a religião perde parte de seu componente comunitário, e tende ao individualismo, transformando cada pessoa como centros válidos de sua fé religiosa, perdem-se os referenciais comunitários e ocorre o que Libânio denomina privatização da fé, isto é, privatiza-se e individualiza-se a fé, fazendo com que a fé cristã perca sua dimensão social, impondo-se o “culto ao Eu”, onde cada pessoa constrói sua religião de acordo com seus interesses privados e que lhe satisfazem. A consequência deste processo, de privatização da fé, é a perda da dimensão social e comunitária da fé cristã²⁶².

A privatização da fé cristã terá um impacto decisivo na práxis dos sujeitos religiosos, que abandonam progressivamente as ações que visam a transformação social e a libertação humana, voltando-se unicamente para seus interesses particulares. Este fenômeno é reforçado pelo pensamento único neoliberal, que tem um impacto considerável sobre a fé, que ao se “privatizar”, corre o risco de perder sua força profética e transformadora, acomodando-se diante do projeto neoliberal que expropria as riquezas humanas. Nesta direção argumenta Libânio quando afirma que a fé “transforma-se mais em religião e menos em fé²⁶³”, ou seja, acomoda-se diante dos desafios éticos impostos pela cidade (a fome, a pobreza, a falta de moradia, o desemprego, etc.).

A privatização da fé não significa o desaparecimento da religião, mas sua acomodação diante dos dramas sociais e ausência de uma atitude capaz de romper com a ordem que legitima a opressão e exploração humana.

²⁶¹ Idem, p. 54.

²⁶² Idem, p. 56.

²⁶³ Idem, p. 61.

3.1.6 A questão da secularização

Uma das contribuições de Max Weber para o estudo da religião se dá pelo fato dele restituir a sua autonomia diante dos processos sociais, ao mesmo tempo em que os fenômenos sociais também influenciam a religião. É importante lembrar que Weber não pode ser visto como um sociólogo da religião, muito embora parte considerável de sua pesquisa passe pela sociologia da religião²⁶⁴.

Ao abordar o tema da religião é possível observar que o modelo weberiano busca analisar a influência mútua entre religião e sociedade. Neste percurso metodológico se dá a formulação do conceito de *desencantamento do mundo*, isto é, o fim da magia como forma de explicação do mundo²⁶⁵, ou da desmagificação²⁶⁶. Antônio Pierucci observa que o conceito permite uma enorme manipulação metafórica, “como se fosse um verso”, e afirma que o conceito de desencantamento do mundo possui dois sentidos concomitantes na obra de Weber: desencantamento do mundo pela religião e pela ciência, ou seja, em dois aspectos fundamentais da vida²⁶⁷.

O desencantamento do mundo se dá pela racionalização da sociedade moderna e ganha força com a ética puritana que vê no trabalho a forma de realizar a santificação e a sinalização do reino de Deus. Este agir racional é proposto com maior intensidade no círculo protestante com a difusão de uma espiritualidade voltada para as questões do cotidiano, como a vida profissional²⁶⁸.

Weber irá concluir que existe uma afinidade entre o protestantismo ascético e o espírito do capitalismo, que conduziu á formação de um tipo de sociedade mais racional e o surgimento de uma classe de empreendedores, para

²⁶⁴ PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2005, p.15-16.

²⁶⁵ MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 77.

²⁶⁶ PIERUCCI, Antônio Flávio, op.cit., p. 46.

²⁶⁷ Idem, p. 219.

²⁶⁸ MARTELLI, Stefano, op.cit., p. 78.

quem o sucesso profissional e pessoal tornou-se legitimador da sua adoção, isso sem a necessidade de uma religião. Contudo não se pode afirmar que Weber tenha atribuído ao protestantismo a responsabilidade do desenvolvimento do capitalismo, mas sim que este foi um efeito não intencional ou previsto pelos reformadores, que hoje inclusive se volta contra aos princípios cristãos mais fundamentais²⁶⁹. Estas questões são possíveis de serem observadas em Weber, quando afirma que:

Desde que o ascetismo começou a remodelar o mundo e a nele se desenvolver, os bens materiais foram assumindo uma crescente, e, finalmente, uma inexorável força entre os homens, como nunca antes na História. (...) O capitalismo vencedor, apoiado numa base mecânica, não carece mais de seu abrigo²⁷⁰.

Desta maneira o que se observa é que o capitalismo rompe com qualquer vinculação com a religião, que não intencionalmente lhe abrigou, pois esta pode limitar sua área de atuação e influência. O capitalismo então se viu livre de seu abrigo ético-religioso tomando a forma das “paixões puramente mundanas”.

Diante da racionalização, que se desdobra em secularização e até a marginalização da religião, Weber vê a possibilidade de um renascimento carismático da fé religiosa, sem, contudo muito otimismo quanto a este ressurgimento²⁷¹. Entretanto a partir de outros escritos de Weber, como no texto “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”, observa-se que o reencantamento do mundo, não se dará pelo retorno do sagrado, mas por outra dimensão cultural, não-religiosa e não-racional, que pode ser o erotismo, como assinala Pierucci²⁷².

O certo é que existe uma possibilidade de um reencantamento do mundo em meio a uma sociedade cada vez mais desencantada, e que este se dará não pela racionalidade, mas pelo sentimento, e a motivação das esperanças humanas vinculadas às práticas cotidianas.

²⁶⁹ Idem, p. 76-80.

²⁷⁰ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2000, p. 131.

²⁷¹ MARTELLI, Stefano, op.cit., p. 81.

²⁷² PIERUCCI, Antônio Flávio, op.cit., p. 219.

3.2 A igreja no contexto urbano

É importante notar aqui que a conseqüência inevitável da urbanização é o fenômeno da secularização da vida, como apontado por Max Weber e a eliminação das formas de solidariedade, como afirma Darcy Ribeiro a seguir:

O capitalismo quebra todas as formas de solidariedade porque vê nelas resistências ao seu desenvolvimento. As formas de solidariedade dão força aos trabalhadores. O capitalismo pretende reduzir o mais possível a força dos cidadãos para que estejam mais disponíveis para as necessidades das empresas. Por isso, promove a dissolução da família, da vida social dos bairros, das associações de todo o tipo²⁷³.

Como se observa, a relação entre os habitantes da cidade são permeadas por toda sorte de adversidades que dificultam, quando não impendem uma harmonia e convivência plena entre os cidadãos.

As cidades constituem-se nos agrupamentos mais dinâmicos e complexos que a humanidade produziu. Todos os tipos de contradição e conflitos estabelecem-se nas cidades, e tornam-se quase sempre as soluções muito complexas. Estas complexidades do contexto urbano nos fazem muitas vezes afirmar que existem muitas cidades se inter-relacionando num mesmo espaço.

A vida na cidade possibilita o surgimento de uma cultura urbana caracterizada pela desorganização e complexidade social e cultural, como abordado por Manuel Castells. Neste ambiente surgem as iniciativas individualistas e a forte competição entre os membros da cidade é quase

²⁷³ RIBEIRO, Darcy. *Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das letras, 1998, p. 6

inevitável. Os laços familiares se tornam frágeis e a secularização da vida urbana torna-se uma constante²⁷⁴.

No que diz respeito à vida em cidades, observa-se que a secularização é uma das tendências importantes das sociedades urbano-industriais, ela é na verdade um processo complexo, pois o êxodo rural transformou a vida das pessoas em sua passagem do campo para a cidade. As relações mudaram, assim como as necessidades do indivíduo urbano. Desta forma identifica-se que:

Em relação ao Brasil, diversos autores sugeriram que a recente intensificação do seu capitalismo estaria causando um declínio gradual do catolicismo entre a população urbana. Mas se por um lado se a adesão e frequência ao catolicismo pode estar diminuindo nas grandes cidades brasileiras, por outro esta havendo um crescimento impressionante da Umbanda, e do Pentecostalismo²⁷⁵.

Não somente a Umbanda, o Candomblé e as Igrejas Pentecostais têm experimentado um forte crescimento no Brasil, mas também as religiões orientais e os grupos de auto-ajuda²⁷⁶.

Não se observa uma diminuição da religiosidade na cidade, mas um deslocamento, e o surgimento do sujeito religioso, aquele que constrói sua religiosidade de acordo com as suas necessidades mais urgentes, ou seja, surge um tipo de religiosidade com os elementos típicos da cidade: o individualismo, a competição e a busca de prosperidade.

Diversas pesquisas e estudos revelam que entre os cristãos não existe relação entre o cristianismo e as preocupações sociais e que muitos não procuram expressar sua fé numa ação social.

A igreja no contexto urbano, tende a mobilizar todo o seu esforço para a conservação e quando muito para a expansão da própria comunidade local. A

²⁷⁴ OLIVEN, Ruben George. *Antropologia de grupos urbanos*. 5ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002, p. 32.

²⁷⁵ Idem, p. 42.

²⁷⁶ Neste capítulo não iremos discutir o crescimento das religiões e suas causas e conseqüências para a sociedade brasileira. O principal objetivo é delinear o crescimento urbano, seus desdobramentos e conseqüências para a ação pastoral na cidade.

ação da igreja é por assim dizer de manutenção, uma ação tímida frente à complexidade da vida urbana e moderna.

No dizer de Comblin a igreja,

Teme que o mergulho numa sociedade urbana tão diversa e múltipla leve a uma dispersão dos cristãos. Teme perder o controle sobre os cristãos que, no agir da cidade, usam uma linguagem não eclesial, formulam objetivos não eclesiais, formam solidariedades com pessoas de outras religiões. Por isso prefere manter o agir dos fiéis dentro do recinto paroquial ou diocesano²⁷⁷.

Não obstante o fato de Comblin estar se referindo com maior especificidade à igreja Católica Romana, a afirmação serve também para as demais igrejas, em especial as protestantes históricas, que agem de modo tímido no que tange a sua inserção nas questões sociais e em suas relações com os movimentos sociais e populares.

Na cidade tudo ganha um grande volume, o bem e o mal presentes nos seres humanos tornam-se, no espaço urbano, muito mais visível. Uma questão que ganha dimensões assustadoras nas grandes cidades é a grande massa de trabalhadores desempregados, os excluídos do sistema habitacional, educacional, de saúde e do mundo do trabalho.

Este contingente de excluídos é, sem dúvida, resultado de um sistema econômico que privilegia o lucro em detrimento do ser humano. Estes indivíduos, são aqueles que não são capazes de entrar e permanecer no mercado como consumidores, para este grupo de seres humanos, o que existe é uma existência à margem, excluída da sociedade e uma cidadania incompleta.

O mercado em sua ânsia pelo acúmulo do capital deixa à margem os pobres, na lógica capitalista nada é feito para facilitar a vida dos seres humanos, tudo contribui e deve contribuir para a acumulação do capital. O dinheiro torna-se objeto de culto e veneração, a riqueza e o lucro, tornam-se os deuses na cidade, mas, esta riqueza não está ao alcance de todos e nem mesmo da maioria. Disto

²⁷⁷ COMBLIN, José. *Viver na cidade: pistas para uma pastoral urbana*. 2ª ed. São Paulo, Paulus, 1996, p. 26.

resulta este enorme contingente de excluídos que surgem nas cidades. A cidade torna-se espaço onde a exclusão se concentra de forma muito evidente.

Em meio a toda esta situação, em meio a toda esta complexidade que é a cidade, o que faz a igreja? O que podem fazer os cristãos? Colocar a experiência da fé que produz milagres, no sentido que Hannah Arendt descreve, ou seja, como a capacidade humana de iniciar algo novo, por meio de uma ação que interrompe os processos automatizados²⁷⁸. Clóvis Pinto Castro comenta ainda que:

A fé, nesta perspectiva, torna-se um instrumento apropriado para inserir os cristãos no espaço da pluralidade para ali, mediante a palavra e a ação, promoverem os milagres que gestarão o mundo novo²⁷⁹.

Certamente a cidade é um desafio para a Igreja, isto porque em todo o tempo de existência a Igreja sempre deu o tom, o rumo das práticas, mas no espaço urbano a Igreja não possui o monopólio da verdade, sozinha ela não é capaz de dar todas as respostas e solucionar todas as questões.

José Comblin chama a atenção para alguns desafios para a igreja no contexto urbano. O primeiro desafio, que se impõe à Igreja, é abrir-se para o diálogo com a sociedade e se envolver com a realidade humana e urbana com toda a sua complexidade. O segundo desafio é compreender os tempos de vida comunitária, entender que as pessoas possuem pouco e valioso tempo, e que por isso aquele tempo passado comunitariamente deve ser vivido de forma intensa e prazerosa, ao mesmo tempo em que desafia a assumir compromissos. O terceiro desafio, é inserir-se no contexto dos excluídos, possuindo um canal de comunicação com este contingente da população, estando presente em todos os dramas da vida humana, tornando-se ativa na vida política e na organização da cidade, sendo sinal e não se deixando sinalizar e seduzir pelo mercado²⁸⁰.

²⁷⁸ CASTRO, Clóvis Pinto. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja – fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Paulo: Loyola / UMESP, 2000, p. 110.

²⁷⁹ Idem, *ibid.*

²⁸⁰ COMBLIN, José. *Os desafios da cidade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 9.

A cidade deve ser resgatada como um espaço de convivência e de relações, de exercício da cidadania plena, ela não pode ser reduzida a um palco de enormes desigualdades e injustiças sociais. O que mais vale na cidade são as relações entre os seus habitantes²⁸¹. Mediante essa constatação, “a Igreja não pode abandonar a sua vocação pública, e perder com isso, sua relevância política²⁸²”, a práxis litúrgica, portanto, deve contribuir para o surgimento de ações promotoras de justiça e igualdade.

Entretanto nas grandes cidades, como São Paulo, há cidadãos de diversas classes, alguns usufruem todo o espaço urbano com todos os seus equipamentos públicos e privados, para muitos seres humanos, o espaço territorial e os benefícios da grande cidade são extremamente restritos²⁸³. Esta situação exige por parte da igreja um planejamento e uma estratégia de atuação que envolve o estudo e a compreensão do fenômeno urbano. É o que se discute a seguir tendo a cidade de São Paulo como referencia.

3.2.1 Desafios para a práxis pastoral: A cidade de São Paulo

Como se nota até aqui, a pastoral litúrgica, no contexto urbano, encontra uma série de desafios para serem superados. A cidade de São Paulo é sem dúvida um exemplo destes desafios que carecem de superação por parte da pastoral. Por se tratar de uma cidade que experimentou um acelerado crescimento urbano²⁸⁴, a cidade experimenta uma série de situações que transformam a vida de seus habitantes bastante difícil, em especial para aqueles habitantes que carecem de recursos financeiros para usufruírem toda a cidade e seus equipamentos públicos.

A *alma* do Brasil se encontra em São Paulo, a cidade é o coração econômico do país²⁸⁵. É bastante importante salientar que o desenvolvimento

²⁸¹ COMBLIN, José. *Viver na cidade: pistas para uma pastoral urbana*. 2ª ed. São Paulo, Paulus, 1996, p. 46.

²⁸² CASTRO, Clóvis Pinto. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja – fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Paulo: Loyola / UMESP, 2000, p. 110-111.

²⁸³ SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. 4ª ed. São Paulo: Nobel, 1998, p. 112.

²⁸⁴ São Paulo sofreu uma urbanização acelerada, em especial nos séculos XIX e XX.

²⁸⁵ ARBEX JR. José e OLIC. Nelson Bacic. *O Brasil em regiões: sudeste*. São Paulo: Moderna, 1999, p. 26.

econômico da cidade de São Paulo teve como principal causa a atividade cafeeira, que chegou pelo Vale do Paraíba, vinda do Rio de Janeiro num processo extremamente rápido se espalhando por todo o estado.

O crescimento econômico teve origem no século XIX e se consolida na primeira metade do século XX, atraiu um grande contingente populacional para a cidade de São Paulo, causando diversos problemas urbanos, tais como: déficit habitacional, violência e desemprego ou o subemprego. O processo de favelização é resultado direto deste processo bem como o fenômeno da macrocefalia urbana, o acelerado crescimento urbano sem contar com uma infraestrutura adequada.

Os problemas vividos em São Paulo são de diversas ordens e origens, o que torna a solução destes problemas algo bastante complexo. A violência urbana, por exemplo, demanda uma série de recursos público e privado com a finalidade de atenuar a questão, no entanto o que se observa é um crescente número na criminalidade e violência, o que nos leva a questionar se o planejamento estratégico no combate à violência na cidade é o mais correto.

Atualmente a cidade de São Paulo, com os 37 municípios que compõem a região metropolitana, possui uma população de aproximadamente 18 milhões de habitantes²⁸⁶, distribuídos por uma área de mais 8.000 km².

A cidade de São Paulo ingressa no século XXI, possuindo mais de 10 milhões de habitantes²⁸⁷. Isto faz com seja o quarto maior aglomerado urbano no mundo, já que a sua região metropolitana possui uma população de cerca de 18 milhões de pessoas. Entretanto, as taxas de crescimento populacional têm decrescido nos últimos anos. Entre 1991 e 2000, por exemplo, a população cresceu apenas 1% ao ano, bem abaixo dos 5% verificados entre 1940 e 1970, período de intensa industrialização e migração interna, ou que os 14% verificados na última década do século XIX, quando da imigração européia, sucedida pela imigração japonesa no início do século XX.

²⁸⁶ IBGE – Instituto brasileiro de geografia e estatística – <http://www.ibge.gov.br>

²⁸⁷ IBGE – Instituto brasileiro de geografia e estatística – <http://www.ibge.gov.br>

A população da cidade de São Paulo vem crescendo num ritmo inferior ao verificado na região Metropolitana, no Estado de São Paulo e no Brasil como um todo. Porém, cabe lembrar que a população paulistana, no ano 2000, ainda representava 6,1% da população brasileira, quase 30% da população do Estado de São Paulo e cerca de 60% da população da Região Metropolitana de São Paulo, composta de outros 38 municípios.

Conforme a tabela a seguir, que trás os dados demográficos da cidade de São Paulo nas últimas décadas, a população cresceu num ritmo acelerado, com altas taxas de crescimento, tendo sido o crescimento populacional entre as décadas de 1960-80 bastante elevado, com aumento populacional absoluto superior a 4.800.000 habitantes em 20 anos. Lembrando que em 1960 a população na cidade era de 3.666.701 habitantes, passando para 8.493.226 em 1980.

População nos Anos de Levantamento Censitário		
Município de São Paulo - 1872 a 2000		
Anos	População	Taxa de Crescimento(1)
1872	31.385	4,1
1890	64.934	14
1900	239.820	4,5
1920	579.033	4,2
1940	1.326.261	5,2
1950	2.198.096	5,3
1960	3.666.701	4,9
1970	5.924.615	3,7
1980	8.493.226	1,2
1991	9.646.185	0,4
1996	9.839.436	1,5
2000	10.434.252	-
<i>Fontes: IBGE, Censos Demográficos e Prefeitura do Município de São Paulo</i>		
<i>(1) Taxa de Crescimento Geométrico Anual</i>		

Fonte: *População nos Anos de Levantamento Censitário - Município de São Paulo - 1872 a 2000*²⁸⁸

A cidade de São Paulo, segundo dados de 1996, representava 13,7% do PIB nacional e 36% do PIB paulista. Ainda que estes percentuais fossem de 18,9% e 48%, respectivamente, em 1970, o município de São Paulo continua sendo o pólo fundamental de organização de uma imensa rede de serviços, distribuição de mercadorias e produção industrial. Como prova disso, 28% do produto industrial do país se encontra localizado no município.

Para Milton Santos, entre 1960 e 1980, o emprego industrial, em São Paulo, cresceu mais que a população ativa, e mesmo que o emprego terciário nesta cidade enorme e populosa (por ele qualificado de operosa e operaria), embora o próprio autor observe a perda de participação relativa, desde 1970, do valor da produção industrial, tanto do município de São Paulo, quanto da região metropolitana, no conjunto do estado²⁸⁹.

Entre 1996 e 2000, cerca de 20% dos investimentos externos de multinacionais no Brasil se dirigiram para a Grande São Paulo. Em 1997, o PIB municipal em dólares chegava a 76,7 bilhões de dólares, sendo a renda *per capita* municipal superior à brasileira.

	TOLTAL US\$	PER CAPITA US\$
Região Metropolitana	147,1 bi	8.758
Município de São Paulo	76,7 bi	7.786

(1) Fonte: *Emplasa 1997 - Produto Interno Bruto - Região Metropolitana e Município de São Paulo 1997*

²⁸⁸ Fonte: IBGE, Censos Demográficos – Prefeitura do município de São Paulo.

²⁸⁹ SANTOS, Milton, *Urbanização Brasileira*. 4ª ed. São Paulo, Hucitec, 1998, p. 100.

As lutas pelos recursos que estão sob controle da esfera municipal e estadual são lutas desiguais, a distribuição dos recursos públicos não se orienta pela necessidade ou pela justiça social, mas quase sempre pela capacidade dos grupos econômicos mais poderosos em fazerem pressão para conseguirem investimentos nas áreas nobres da cidade.

A melhoria de infra-estrutura urbana, segurança, arborização de praças e ruas, saneamento básico e serviços de assistência aos excluídos do sistema de saúde e educação, não ocorrem de forma planejada e articulada entre os poderes estadual e municipal.

O município de São Paulo possuía, ao início de 2001, cerca de 800 mil desempregados²⁹⁰. No ano 2000, a taxa de desemprego chegou a 16,2%, inferior ao pico de 1999, de 17,9%, mas bem acima da taxa verificada logo após o Plano Real, de 12,3%. Além disso, do total de desempregados na cidade de São Paulo, cerca de 70% encontram-se nas áreas periféricas.

Ao mesmo tempo, percebe-se que a taxa de desemprego é significativamente superior para os indivíduos de menor escolaridade, de 19,3%²⁹¹ para os analfabetos e indivíduos com 1º grau incompleto e 22,4% para aqueles que concluíram o 1º grau completo, para uma média de 16,6% do município de São Paulo entre os anos 1997 e 1999.

As razões que explicam este aumento do desemprego durante os anos noventa são: a combinação de políticas de abertura e privatização indiscriminadas, associadas aos juros altos, de um lado, com a inexistência de políticas de desenvolvimento econômico e social locais nos últimos oito anos.

A PCV-98 identificou três tendências que definem o perfil demográfico da Região Metropolitana de São Paulo, que são as mesmas que tinham sido observadas para o interior do Estado: redução dos níveis de fecundidade; concentração da população nas faixas etárias jovens (onda jovem); e elevação da participação dos idosos.

²⁹⁰ Fonte: fundação SEADE - <http://www.seade.gov.br/>.

²⁹¹ Ministério do Trabalho e emprego - <http://www.mte.gov.br/>.

Cerca de 35% da população residente na região nasceu fora do Estado de São Paulo, notadamente em estados da Região Nordeste do país. Desse contingente, 17,2% moravam há menos de três anos no mesmo município, proporção menor que a registrada no interior do Estado.

Outra informação relevante diz respeito ao dimensionamento dos fluxos de pessoas que trabalhavam em municípios diferentes daqueles em que residiam. Entre os indivíduos residentes na RMSP que trabalhavam 17,8% o faziam em município distinto daquele em que moravam, o que corresponde a um contingente próximo a 1.300.000 pessoas²⁹².

Como se pode constatar o perfil dos habitantes da cidade de São Paulo vem se transformando ao longo das últimas décadas, o que exige uma adaptação e planejamento pastoral visando uma intervenção mais eficiente da ação pastoral, visando o exercício da cidadania, compreendendo que este exercício requer uma práxis pastoral capaz de participar, preferencialmente, das lutas da classe trabalhadora.

A cidade possui uma dinâmica que pode, ao mesmo tempo, que promover o desenvolvimento, promover também elementos de destruição e definhamento de seus espaços e instituições. Disto resulta a necessidade de uma intervenção hábil por parte da igreja visando resgatar desenvolver a práxis litúrgica em meio às angústias e dilemas em que vivem os habitantes da cidade, buscando as transformações sociais, econômicas e políticas que proporcionem a cidadania.

Várias são as questões que demandam uma ação efetiva da Igreja. Ao ocupar o espaço urbano a Igreja é desafiada a inserir-se em todas as camadas e segmentos da sociedade, a expressar uma verdadeira fé cidadã²⁹³, ou seja, uma

²⁹² Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados (SEADE) - <http://www.seade.gov.br/>.

²⁹³ Conforme conceito desenvolvido pelo Professor Dr. Clóvis Pinto de Castro, compreende-se que “as Igrejas podem participar na construção de cidades mais justas e inclusivas por meio do exercício de uma fé cidadã. O exercício da cidadania vista como mediadora na relação entre a vida pública e privada, é um espaço singular para a concretização da fé cidadã. A cidadania requer a fé em ação, que transcende a dimensão privatizante (sem desprezá-la) e incorpora a dimensão pública. A fé cidadã concretiza-se na esfera pública, no mundo da política. Para tornar-se uma realidade na esfera pública, a fé cidadã pressupõe pastorais (*ad intra* e *ad extra*) que incentivem e possibilitem a vivência de uma espiritualidade que considere a perspectiva política e

fé que se envolve e penetra na dinâmica da cidade. Para tanto é necessário o desenvolvimento de uma pastoral litúrgica para o contexto urbano, fundamentada na práxis, como fundamentação para a reflexão, libertação e exercício da fé cidadã.

3.2.2 Pastoral litúrgica para o contexto urbano

A sociedade urbana, com suas características plurais, vive os dilemas da secularização, da apatia religiosa e sem projetos de transformações sociais e esperanças para o ser humano. Diante disto, se observa a necessidade de refletir sobre uma pastoral litúrgica que atenda às necessidades humanas sendo instrumento pelo qual o ser humano celebre a vida e encontre motivações e esperanças em suas lutas cotidianas, encontrando meios para a superação da desesperança e forças para criar uma sociedade centrada nos valores de igualdade e justiça.

3.3 Liturgia: serviço feito para o povo

O termo liturgia deriva do grego *leitourgia* (**λειτουργία**), e significa “serviço público”. O termo não possui origem religiosa, provém do meio secular e é composto de duas palavras: trabalho (*ergon*) e povo (*laós*). Historicamente a palavra liturgia se relaciona com o trabalho público, com as atividades em benefício da cidade ou do Estado grego. James F. White, afirma que: “seu sentido equivalia a pagar imposto, embora a liturgia pudesse implicar tanto serviço doado quanto tributos²⁹⁴”. O apóstolo Paulo, no Livro de Romanos 13.6²⁹⁵, fala

articule a experiência da fé entre o privado e o público”. (ESPAÇO CIDADANIA. Instituto Metodista de Ensino Superior - Ano 2 - Número 15 - Dezembro de 2004.

(www.metodista.br/comunicacao/espcidadania/numero15/feecid.php).

²⁹⁴ WHITE, James F. *Introdução ao culto cristão*. São Leopoldo/RS: IEPG / Sinodal, 1997, p. 20.

literalmente das autoridades romanas como sendo litúrgos de Deus (λειτουργοι γαρ θεου) e de si próprio como um litúrgo de Cristo Jesus para os gentios (λειτουργον χριστου ιησου), em Romanos 15.16²⁹⁶. Assim, deve-se compreender a liturgia como sendo o trabalho e o serviço executado na direção de outras pessoas, é portanto ação solidária e comunitária.

James White, compreende a liturgia como ação fundamental do sacerdócio universal, é a atitude que qualifica a atividade da Igreja, e expressa de forma visível a função da igreja como serva, nesta direção ele afirma que:

Denominar “litúrgico” um ofício é indicar que ele foi concebido de modo que todas as pessoas que participam do culto tomem parte ativa na oferta conjunta do seu culto.

O conceito de serviço, então é fundamental para entender o culto²⁹⁷.

O termo “culto” é outro que se emprega quando se faz referencia ao serviço cristão. O termo provém da palavra latina “*colere*”, que é um termo agrícola que significa “cultivar”. Este termo expressa com precisão um outro sentido do serviço cristão: o caráter mútuo de responsabilidade, a ação de dar e receber entre os que participam do ato cúltico, assim como o agricultor que cuida da sua terra ou animais e recebe em troca os frutos da terra, aquele que participa do culto o faz como ato relacional.

Contudo para uma compreensão do significado da expressão “culto cristão”, é preciso observar como diferentes tradições religiosas lidaram com o conceito.

Paul W. Honn, a partir da tradição metodista, observou que o culto cristão está relacionado à história da salvação, para Hoon, a vida cristã é uma vida litúrgica, ou seja de serviço em direção ao próximo. Para ele, revelação (de Cristo) e resposta (do ser humano diante da revelação de Cristo) são as bases do

²⁹⁵ “Por esta razão também pagais tributo; porque são **ministros (litúrgos) de Deus**, para atenderem a isso mesmo.” (Versão: João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada)

²⁹⁶ “para que eu seja *ministro (litúrgo) de Cristo Jesus* entre os gentios, no sagrado encargo de anunciar o evangelho de Deus, de modo que a oferta deles seja aceitável, uma vez santificada pelo Espírito Santo.” (Versão: João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada)

²⁹⁷ WHITE, James F., op.cit., p. 20.

culto cristão, ele compreende o culto, portanto, como diálogo que usa uma variedade de ritos, emoções, palavras e ações²⁹⁸.

A tradição luterana, por sua vez, descrita pelo teólogo Peter Brunner, compreende o culto cristão (em alemão: *Gottesdienst* – *serviço de Deus e nosso serviço para Deus*), como serviço recíproco entre Deus e os seres humanos. O culto é compreendido como “serviço de Deus à comunidade e culto como serviço da comunidade perante Deus²⁹⁹”.

Na tradição reformada, descrita pelo professor Jean-Jaques Von Allmen, o culto cristão é tido como a memória (recapitulação) daquilo que Deus já fez, e se relaciona diretamente com a história bíblica dos eventos salvíficos de Deus. No culto a comunidade se capacita a servir, renova a esperança e toma consciência de si mesma. Para ele, “o culto cristão contesta a justiça humana e aponta para o dia em que todas as conquistas e fracassos serão julgados, oferecendo, porém, esperança e promessa pela afirmação de que, em última análise, tudo está nas mãos de Deus³⁰⁰”.

A partir da tradição anglo-católica, Evelyn Underhill, destaca que a característica do culto cristão é a sua expressão profundamente social e orgânica, isto é, que não existe culto solitário e que o mesmo possui um caráter concreto na sociedade, em especial quando se observa que Deus se movimenta permanentemente em direção do ser humano, sendo a resposta do ser humano também executar este movimento na direção do outro³⁰¹.

A tradição ortodoxa, conforme Georg Florovsky, afirma que: “o culto cristão é a resposta dos seres humanos ao chamado divino, aos ‘prodígios’ de Deus, culminando no ato redentor de Cristo³⁰²”. Florovsky enfatiza esta resposta ao chamado de Deus, compreendendo que a essência do cristianismo é fundamentalmente comunitária.

²⁹⁸ Idem, p. 15.

²⁹⁹ Idem, p. 15-19.

³⁰⁰ Idem, p. 16.

³⁰¹ UNDERHILL, Evelyn apud WHITE, James F., op.cit., p. 17.

³⁰² FLOROVSKI, Georg apud WHITE, James F., op.cit., p. 17.

Por último na tradição católica romana, o culto cristão pode ser definido de duas formas que se completam. Primeiro é tido como “a glorificação de Deus e a santificação da humanidade (...) e a glória de Deus e a santificação e edificação dos fiéis³⁰³”, como descrito no *motu próprio* de 1903, do Papa Pio X sobre a música sacra no culto e que se repete nas encíclicas posteriores, que sofre uma inversão significativa em 1963 no Concílio Vaticano II, passando a ser “santificação do ser humano e glorificação de Deus³⁰⁴”, observando esta inversão de ordem e o debate que se instalou White, afirma que: “glorificação e santificação formam uma unidade”, pois o ser humano tornado santo glorifica a Deus, entendendo que a glorificação e a santificação caracterizam o culto cristão. Ainda de acordo com a tradição católica romana, o culto cristão é descrito como mistério pascal, isto é, a comunidade que compartilha os atos redentores de Cristo no culto, revive os atos de salvação e solidariedade³⁰⁵.

A partir destas definições do culto cristão nota-se que o traço comum que perpassa é a dimensão do serviço e do diálogo entre o ser humano e Deus. Estas definições apontam também para a possibilidade de novas experiências e práticas litúrgicas como forma das comunidades cristãs sinalizar na história o amor de Deus. A possibilidade de novas práticas litúrgicas cristãs, é reforçada quando se analisa o desenvolvimento das famílias litúrgicas.

3.3.1 Famílias litúrgicas clássicas

A compreensão do desenvolvimento histórico da liturgia se dá também pelo entendimento das famílias litúrgicas, que apresentam, a partir da cultura de diferentes povos e lugares, formas próprias de expressar o culto cristão. Contudo, é necessário afirmar que embora os ritos sejam diferentes, é possível notar os fundamentos do cristianismo em meio à diversidade dos povos, línguas, ritos e

³⁰³ PAPA SÃO PIO X – Tra le sollicitudine. sobre a Música Sacra. Roma, 1903. <<http://www.vatican.va/>> pesquisa realizada em novembro de 2006.

³⁰⁴ CONSTITUIÇÃO CONCILIAR. SACROSANCTUM CONCILIUM. Sobre a sagrada liturgia. Roma, 1963. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council

³⁰⁵ WHITE, James F. op.cit. p. 18.

lugares. White destaca, a partir do catolicismo romano e ortodoxo, sete famílias litúrgicas clássicas: 1. família de Alexandria, 2. família Síria Ocidental, 3. família Armênia, 4. Família Síria Oriental, Família Bizantina ou de São João Crisóstomo, 6. família Romana e 7. família Gálica³⁰⁶. Cada uma destas famílias litúrgicas possui suas particularidades e características.

A família Alexandrina, também denominada egípcia, possui em seu rito inicial uma longa enumeração das obras de criação e redenção de Deus. Busca uma forte fundamentação no Antigo Testamento. Segue com uma oração de intercessão, que inclui uma oração pela cheia do rio Nilo e por pessoas (vivas e mortas), essas orações eram denominadas dípticos. O terceiro tempo era preenchido pelo *sanctus* (hino que se dava pela repetição tripla da palavra *sanctus* - "*Sanctus, sanctus, sanctus/dominus Deus sabaoh/benedictus qui venit in nomine domini...*" Santo, santo, santo/ senhor Deus dos exércitos/ bendito o que vem em nome do Senhor). Em seguida vem o *pós-sanctus* que inicia com: "cheios de verdade, estão os céus e a terra". Segue-se uma invocação ao Espírito Santo (epiclese), a elevação dos elementos da eucaristia (oblação), uma oração que celebra a paixão (anamnese), uma nova invocação ao Espírito Santo e uma oração final que glorifica a grandeza de Deus (doxologia)³⁰⁷.

A família Sírio Ocidental ou antioquena se caracteriza principalmente pelo prefácio que contém uma lista de chamada celestial, as orações de intercessão iniciam sempre com a expressão "lembra Senhor", e possui uma forma de linguagem rebuscada, poética e complexa³⁰⁸.

A família Armênia, preserva boa parte dos ritos da família sírio ocidental, preservando a língua Armênia clássica. O rito armênio irá receber posteriormente influência bizantina³⁰⁹.

A família Sírio Oriental possui alguns aspectos controversos, tanto que acabou se isolando por ser tida como herege. Há uma aparente falta de palavras

³⁰⁶ Idem, p. 26-28.

³⁰⁷ Idem, p. 184-185.

³⁰⁸ Idem, p. 185.

³⁰⁹ Arquidiócesis de Monterrey. Secretariado de Pastoral Catequetic. Distintos ritos de la Iglesia Católica. In: <http://www.rosario.org.mx/liturgia/ritos.htm>

de instituição, o que a tornaria única entre as liturgias cristãs, e a invocação ao espírito Santo vem após as intercessões³¹⁰.

A família Bizantina apresenta uma detalhada recitação da criação, queda e redenção logo após o *sanctus*. O pós-sanctus e as intercessões são bastante curtos. Este rito é o segundo mais usado pela igreja ainda hoje. E de acordo com Mihail Sabatelli possui como diferenças marcantes a língua e a música.

O Rito Bizantino, do Patriarcado de Constantinopla, difundiu-se em todas as províncias eclesiásticas dependentes na origem de tal patriarcado (Anatólia, Balcãs, Ucrânia, Rússia) e, desde o século XI substituiu os ritos já existentes nos patriarcados ortodoxos de Antioquia, Alexandria e Jerusalém. Em todas estas regiões há grande uniformidade litúrgica, embora com pequenas variantes. A diferença mais sensível é a da língua e, mais ainda, da música. Língua originária do rito é o grego antigo, mas desde cedo começou a ser usada a língua georgiana e, nos países eslavos, no século XI, a língua eslava antiga ou páleo-eslavo. Mais tarde foi introduzido o uso da língua romena, árabe e outras línguas modernas³¹¹.

A família gálica, esta entre aquelas que se diferenciam do rito romano, se incluem portanto, entre os ritos ocidentais não-romanos. Esta família se divide em quatro subgrupos: ambrosiano ou milanês, moçárabe (Espanha), céltico (Irlanda) e galicano (França e Alemanha). A origem desta família é de difícil identificação, mas parece haver uma fundamentação no rito romano, e muitos fatores contribuíram para as diferenças, como as ações nacionalistas dos francos no século V e a falta de contato direto com Roma. O rito galicano possui uma grande variedade de fórmulas e expressões. Inicia com a saudação “O Senhor esta sempre convosco”, segue-se com dois cânticos, a leitura do Antigo Testamento e do Novo Testamento com uma explicação homilética dos textos, assim termina a liturgia da palavra. A liturgia do sacrifício inicia com a entrada dos elementos da eucaristia que são colocados sobre o altar, são feitas as intercessões e o rito termina com um beijo da paz. Em seguida é feita a oração eucarística e o pós-sanctus, o pão é partido e disposto em forma de cruz, o Pai-nosso é recitado pelo

³¹⁰ WHITE, James F., op.cit., p. 185.

³¹¹ SABATELLI, Mihail (org). *A Divina Liturgia no Rito Bizantino-eslavo*. In: A Divina Liturgia no Rito Bizantino-Eslavo - Pequeno Missal Bizantino. <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/>

celebrante e pela congregação, a comunhão se recebe no altar, os homens com as mãos descobertas e as mulheres com as mãos cobertas por um tecido e tomam do cálice. Segue-se com uma oração após a comunhão e o rito termina com a expressão: "*Missa acta est. In pace*"³¹².

O rito da família Romana é dominante no catolicismo romano, chegando a ser utilizado por cerca de 98% dos católicos. Em princípio O *rito* romano era celebrado somente na cidade de Roma, somente depois do século VIII que se dirigiu para outras partes do ocidente, influenciando outros ritos ocidentais e sendo também influenciado (como o rito galicano). A liturgia eucarística se divide em quatro partes: 1. O ofertório; 2. oração de ação de graças com a expressão: "deu Graças" a Seu Pai antes de "abençoar", é feito O memorial da Ceia que precede as palavras da instituição: "Tomai... isto é meu Corpo", é feita uma invocação do Espírito Santo (epiclése); 3. vem então a fração do pão repetindo o gesto de Jesus, um fragmento do pão é mergulhado no cálice; e 4. a comunhão³¹³.

A partir da análise das famílias litúrgicas clássicas, constatou-se que a cultura é um elemento fundamental no desenvolvimento da liturgia, que ela imprime suas marcas nas expressões religiosas e que portanto deve ser compreendida em toda elaboração litúrgica.

3.3.2 A inculturação litúrgica

A partir da análise das famílias litúrgicas se observa a variedade de expressões religiosas existentes no mundo antigo, e como estas manifestações estavam relacionadas com as características culturais dos povos que as elaboraram, por detrás da rigidez das fórmulas e dos ritos existia a cultura local modelando e imprimindo suas marcas próprias. O que pode ser considerado um traço da inculturação litúrgica, ou seja, o processo pelo qual os elementos pertencentes a uma cultura local são integrados na liturgia, como é descrito por Anscar J. Chupungco:

³¹² VALLE. C. Garcia Del. Galicano, rito. Canal social. Ediciones Rialp. In: <<http://www.canalsocial.net/>>. pesquisa realizada em novembro de 2006

³¹³ DULAC, Raymund. *QUO PRIMUM TEMPORE: Estudo do padre Raymond Dulac sobre a bula que promulgou o missal romano*. In: <http://www.capela.org.br/Missa/dulac1.htm>

A integração significa que a cultura influencia a maneira de compor e proferir textos e orações, executar ações rituais e expressar a mensagem em formas artísticas. Integração pode significar também que ritos, símbolos e festas locais, depois de passarem pela devida crítica e reinterpretação cristã, tornam-se parte do culto litúrgico de uma igreja local.

Um resultado da inculturação é o de que os textos, símbolos, gestos e festas litúrgicos evocam algo da história, das tradições, dos padrões culturais e do espírito artístico do povo. Podemos dizer que, se uma liturgia é capaz de evocar a cultura local, isso é um sinal de que efetivamente ocorreu inculturação³¹⁴.

³¹⁴ CHUPUNGO, Anscar apud KIRST, Nelson. "Liturgia". IN: SCHNEIDER-HARPPRECHT (org.), *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo, Sinodal / ASTE, 1998, p.136.

O objetivo da inculturação da liturgia é o de criar uma maneira de comunicação que seja adequada à comunidade local e facilmente assimilada pelo povo, o que possibilita uma participação ativa e consciente no culto, que brota da convicção de fé de cada indivíduo. Compreende ainda que se for executada de forma correta, levará a comunidade a uma compreensão maior do mistério de Cristo. A inculturação objetiva, portanto, aprofundar a espiritualidade e a participação da comunidade, evitando práticas descontextualizadas e alienantes. “Se a inculturação não levar a tanto, não passa de um exercício fútil³¹⁵”.

O processo de inculturação litúrgica se dá a partir de dois métodos: as assimilações criativas, que foi praticada pelos cristãos gregos e entre os séculos I e IV e o método de equivalência dinâmica.

O primeiro método de assimilação criativa consistiu na incorporação daquilo que existia na cultura (símbolos, língua, ritos religiosos ou não). Este método retira o potencial austero da liturgia possibilitando uma interação muito maior entre as pessoas e o ato celebrado³¹⁶.

O segundo método é o de equivalência dinâmica. Ele parte daquilo que já existe na liturgia cristã, e observa como a cultura pode contribuir no desenvolvimento de sua estrutura e forma, Nelson Kirst afirma que este método se assemelha a um tipo de “tradução”, substituindo elementos da estrutura litúrgica por algo que tenha maior sentido na cultura do povo, que seja mais contextualizado e adequado para os objetivos da liturgia. O que se nota é que este método, “substitui elementos da estrutura litúrgica por algo que tenha um significado ou valor igual na cultura do povo³¹⁷”.

A expressão inculturação litúrgica, pode então ser compreendida, como um neologismo litúrgico, o a idéia por detrás do conceito não é nova como prática litúrgica, Chupungco, reconhece que o partir do pão, o batismo, a imposição de mãos e a unção dos enfermos no Novo Testamento podem ser considerados

³¹⁵ Idem, 137.

³¹⁶ Idem, *ibid.*

³¹⁷ CHUPUNGCO. Anscar J. *Liturgias do Futuro: processos e métodos de inculturação*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 46.

como inculturação litúrgica, pois eram práticas da cultura neo-testamentária. Desta forma, se descreve inculturação litúrgica como um processo que ocorre de inserção da estrutura cultural nos ritos e textos do culto, que absorvem a linguagem, o pensamento e modelos³¹⁸.

Nesta direção Chupungco, afirma que:

No decorrer dos séculos, a liturgia aproveitou elementos materiais e gestos corporais em uso entre diferentes povos: pão, vinho, água, óleo, incenso, velas, imersão, imposição das mãos, aspersão com água, genuflexão, prostração etc. Na liturgia, tais elementos assumiram o papel de expressar e simbolizar com “conaturalidade” as realidades cristãs. Por isso, os elementos da cultura e na verdade a própria cultura, enriquecidos pela fé e pelo culto cristãos, evoluíram em um processo transcultural, sem forçar a sua natureza³¹⁹.

Nem todos os aspectos da cultura, podem ser assimilados diretamente pela liturgia cristã, há elementos que ficam de fora da inculturação litúrgica, neste processo de inculturação, é necessário considerar a natureza e os objetivos da liturgia cristã, que tem na práxis um de seus fundamentos: comunicar o evangelho, possibilitar a reflexão, criar condições para as transformações sociais e desenvolver as práticas comunitárias e de serviço ao povo. Assim, a avaliação da inculturação litúrgica passa pelo crivo histórico, bíblico e teológico.

3.3.3 Práxis litúrgica

Como foi visto anteriormente, liturgia é uma expressão de origem grega (*leitourgia*; verbo: *leitourgein*; substantivo pessoal: *leitourgós*), assim provém da composição de duas palavras **laós**, que quer dizer povo e **érgon**, que significa obra / serviço / ação. Traduzindo literalmente a palavra liturgia, ela terá o significado de “serviço feito para o povo”, ou “serviço diretamente prestado para o bem comum”. Como quando um grupo de vizinhos e amigos que se reúnem para encher uma laje ou construir um cômodo em mutirão em um final de semana, eles estão fazendo liturgia, da mesma forma que o sacerdote ao celebrar um serviço

³¹⁸ Idem, p. 37-38.

³¹⁹ Idem, p. 42.

na Igreja, também faz liturgia. Portanto, a práxis como é atividade intrínseca a liturgia cristã.

A partir da eclesiologia contemporânea, a igreja é vista como sacramento, sinal e instrumento³²⁰, portanto, como espaço do serviço e da ação profética, capaz de operar a revolução simbólica que as transformações sociais exigem. Este modelo de igreja encontra-se em contradição com uma eclesiologia centrada na instituição e no clericalismo, já que uma igreja clerical irá corresponder a uma liturgia clerical, construída sem a participação do povo, enquanto a igreja como sacramento aponta para uma liturgia comunitária e participativa. Como se observa na afirmação de Lone Buyst:

É esta Igreja – povo de Deus, povo sacerdotal, profético e régio, Corpo de Cristo no espírito Santo – que é chamada a celebrar a liturgia, a ser seu sujeito, ator, agente; a ser “liturgo”³²¹.

A eclesiologia emergente, afirma que a igreja é vista como essencialmente missionária, enviada a servir, dentro de um envolvimento direto com a sociedade, desta forma, ela é chamada a transpor os muros e a se engajar no trabalho em prol da justiça, da libertação e da paz.

O desafio para a práxis litúrgica é o de possibilitar a criação de uma igreja que é verdadeiramente uma comunidade a serviço do povo, ou seja, capaz de acolher pessoas de fora e sinalizar o amor e a justiça em suas práticas cotidianas. Uma igreja capaz de formar as pessoas para exercer sua vocação de serva, que se transforma em sacramento, sinal e instrumento de Deus na sociedade.

A igreja é o povo de Deus, que se reúne para o exercício visível de sua fé, da práxis transformadora e libertadora que sinaliza o reino de Deus na sociedade, todos os cristãos são chamados a assumir sua cidadania e a participar da missão de Deus no mundo. Nesta direção, observa Buyst que:

³²⁰ BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigmas na Teologia da Missão*. São Leopoldo, EST / Sinodal, 2002, p.449.

³²¹ BUYST, Lone. *O mistério celebrado: memória e compromisso I*. São Paulo: LBT/Siquem Ediciones, 2002, p. 93.

Como povo sacerdotal, somos chamados a viver conscientemente e a expressar publicamente, na liturgia, os laços de intimidade, de fidelidade, que, muitas vezes de forma inconsciente ou difusa, unem todos os seres humanos e até mesmo toda a realidade criada, com o sagrado (...) ³²².

Uma práxis litúrgica resultante da igreja como sacramento, sinal e instrumento, certamente levará à reflexão sobre o papel do cristão na sociedade, já que tal liturgia não é elaborada para servir o indivíduo, em seus interesses hedonistas, mas a comunidade, e busca ser apoio na jornada do povo de Deus na busca por sinalizar o mundo com os valores do reino de Deus – justiça, igualdade e liberdade.

3.4 Desafios para a práxis pastoral litúrgica em Heliópolis

A comunidade de Heliópolis, como foi analisado no primeiro capítulo, surgiu a partir de uma ação não planejada do poder público municipal da cidade de São Paulo. Na década de 1970 a comunidade é transferida para uma área pública, sem condições apropriadas para a habitação. A organização dos moradores contou nos anos 70-80, com diversos agentes externos, inclusive as pastorais sociais, que se engajaram na luta dos moradores de Heliópolis por habitação. Neste período, no Brasil, estavam ocorrendo as lutas pela redemocratização do país e por uma ordem social marcada pela justiça social. No contexto religioso, a Teologia da Libertação, vive seu período de maturação ³²³, e contribui para fortalecer os sonhos e as práticas de muitos cristãos que participaram das pastorais sociais, tanto no meio católico como protestante.

A partir 1989, com a queda do muro de Berlim e a imposição hegemônica da economia de mercado e de uma globalização de cunho neoliberal ³²⁴, há um “refluxo” das lutas sociais e pastorais, que reivindicavam por justiça social. Este

³²² Idem, p. 93.

³²³ RICHARD. Pablo. *Força ética e espiritual da teologia da libertação: no contexto atual da globalização*. São Paulo, Paulinas, 2006, p. 21.

³²⁴ Idem, p. 21.

processo atinge também a igreja e, particularmente, a Teologia da Libertação. Clóvis Pinto de Castro comenta este fato afirmando que:

A utopia socialista, que alimentava a práxis de muitos cristãos, perdeu seu poder de encanto e sedução. A própria Teologia da Libertação ainda passa por um processo de reformulação na busca de uma reflexão teológica que apreenda a complexidade da modernidade neste final de milênio, e que apresente novas alternativas para a espiritualidade e ação pastoral dos cristãos nas diferentes realidades da sociedade brasileira³²⁵.

As transformações sociais e políticas dos anos 1990 atingiram as esperanças e conseqüentemente a práxis da parcela da igreja envolvida com as questões sociais, e a presença das pastorais sociais sofreu uma diminuição. Em certa medida se notou a perda da esperança cristã, e por sua vez da eficácia mobilizadora e revolucionária das pastorais sociais.

A partir dos anos 1990, movimentos de inspiração conservadora e fundamentalista ganham espaço dentro das igrejas (católicas e protestantes), e anunciam a superação da Teologia da Libertação, juntamente com as transformações no chamado “socialismo real”. Com a demolição da Teologia da Libertação, comenta Pablo Richard, estes movimentos sepultam a própria capacidade dos cristãos, “especialmente do pobre, de ser sujeito criativo de uma nova teologia, de um novo modelo de Igreja e sociedade³²⁶”, e de práxis pastoral litúrgica.

Atualmente, na comunidade de Heliópolis, apesar da presença de inúmeras igrejas cristãs, não se constata uma participação política e com força de mobilização por parte das igrejas nas ações dos moradores e organizações como a UNAS, que, por sua vez, permanecem em luta pela urbanização, por educação e saúde.

A partir destas considerações: o refluxo das pastorais sociais e a ausência de ações por parte das igrejas que atuam em Heliópolis, nota-se a necessidade de retomar a pastoral litúrgica, fundamentada na práxis, como forma de contribuir

³²⁵ CASTRO, Clóvis Pinto. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja – fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Paulo: Loyola / UMESp, 2000, p, 106.

³²⁶ RICHARD. Pablo, op.cit., p. 34.

nas lutas dos moradores de Heliópolis, sustentando suas esperanças e fortalecendo suas resistências. Neste contexto a práxis litúrgica, torna-se um obstáculo para o avanço das práticas de exclusão.

São muitos os desafios para uma práxis litúrgica para a Comunidade de Heliópolis, a começar por recuperar a dimensão comunitária e festiva da liturgia cristã e buscar na inculturação litúrgica – na assimilação criativa dos elementos da cultura nordestina – meios mais eficientes de comunicar o evangelho. A práxis litúrgica neste contexto deve buscar a revolução simbólica, elemento necessário para motivar as lutas por transformações sociais e justiça.

3.4.1 Elementos para uma práxis pastoral litúrgica

A práxis pastoral litúrgica para o contexto da Comunidade do Heliópolis se faz necessária a partir da opção pelos pobres³²⁷, que ali vivem e constroem seus sonhos e esperanças. A necessidade de uma práxis litúrgica se faz presente na comunidade, por que lá residem seres humanos ainda mais silenciados pela opressão do capital, excluídos do mercado de trabalho e com dificuldades de tornarem-se sujeitos efetivos da própria história³²⁸. Essa posição ao lado do ser humano excluído também é uma opção contra a racionalidade do mercado que expropria as riquezas e impede a criatividade humana. Nesta atividade não se separa o *homo sapiens* do *homo faber*, já que não existe atividade humana que prescindia o conhecimento intelectual.

A partir da análise do texto “Força ética e espiritual da Teologia da Libertação” de Pablo Richard, é possível apontar para o fato de que práxis pastoral litúrgica deve priorizar três aspectos fundamentais para o seu desenvolvimento na comunidade de Heliópolis: “a construção da *esperança*, a criação de *fundamentos* sólidos e a *formação* de pessoas³²⁹”. Outros elementos que devem constituir esta práxis litúrgica são: a espiritualidade e o profetismo.

Para o desenvolvimento da práxis pastoral litúrgica, cinco objetivos gerais podem ser apontados, até aqui, são eles: 1. construção da esperança, como categoria capaz de mobilizar o ser humano a se afirmar nos laços de cooperação e solidariedade; 2. o incentivo à criação de alternativas (políticas, econômicas, éticas, espirituais e sociais); 3. a formação de quadros de liderança para a

³²⁷ “No sistema de globalização do mercado, inspirado na ideologia neoliberal, não só existe realidade do empobrecimento, mas também a da exclusão. No modelo capitalista, anterior ao capitalismo selvagem, os pobres contavam como mão-de-obra ou como consumidores. Além disso, a pobreza estava ligada normalmente ao salário miserável, em um contexto de lutas de classes entre proprietários e meios de produção e assalariados. No capitalismo tradicional de bem-estar social procurava-se um desenvolvimento nacional que incluíssem todos e todas. Nunca se realizava, mas ninguém ficava excluído da planificação social de trabalho, terra, saúde e educação para todos. Hoje, os pobres são majoritariamente excluídos: como mão-de-obra, como consumidores, como assalariados; são excluídos até da própria planificação capitalista global. Os pobres simplesmente não existem.” (RICHARD. Pablo, op.cit., p. 87).

³²⁸ RICHARD. Pablo, op.cit., p. 35.

³²⁹ Idem, p. 38.

comunidade; 4. a criação de condições para o diálogo inter-religioso e com os movimentos sociais e ecumênicos; e 5. o desenvolvimento de uma “espiritualidade da vida como valor absoluto, contra os valores de pura produtividade³³⁰”, uma espiritualidade que considere todas as dimensões do ser humano e capaz de compartilhar no lugar de somente acumular e consumir. Estes objetivos devem possibilitar o desenvolvimento, ainda que lento, de ações de solidariedade, cidadania e resistência às forças que oprimem e escravizam os seres humanos.

Como se faz uma liturgia capaz de atingir estes objetivos? Que se transforme, por exemplo, em ações concretas no Ponto Missionário do Heliópolis?

Primeiramente é necessário buscar uma abordagem interdisciplinar da subjetividade, já que a subjetividade se configura como característica cultural, cognitiva e emocional do ser humano, e pode ser analisada sob variados aspectos: sociológicos, filosóficos, históricos e teológicos, todos fundamentais para o liturgista³³¹. Sobre a subjetividade, Luiz Viera afirma que:

A discussão sobre a relação entre liturgia e subjetividade é necessária e urgente, se concordarmos que a subjetividade é característica das mais evidentes na cultura moderna, devemos partindo da liturgia, levar a cabo essa discussão. A celebração litúrgica não se dá sem o encontro entre a realidade humana e a divina. (...) Por isso mesmo a subjetividade humana deve ser valorizada e considerada³³².

Valorizar e considerar o processo de subjetivação é também proteger o indivíduo das pressões massificantes da sociedade urbana, desta forma a liturgia deve acolher o indivíduo tal como ele é e a partir daí buscar atingir os objetivos propostos anteriormente.

Visando atingir os objetivos gerais para o desenvolvimento da práxis litúrgica, nota-se a necessidade de observar algumas ações, tais como: 1. a

³³⁰ Idem, p. 48.

³³¹ VIEIRA, Luiz. “Liturgia e subjetividade: relação e consequência”. In: *Liturgia e subjetividade*. Cadernos de Liturgia. São Paulo: Paulus, 1998, p. 6.

³³² Idem, p. 10.

leitura popular da Bíblia, 2. as orações de ação de graças e intercessão, 3. a celebração da eucaristia, 4. o uso da música e 5. a prática dos gestos corporais.

No exercício cotidiano da leitura popular da bíblia, o ser humano descobre o sentido da palavra de Deus e reflete sobre a sua própria realidade³³³. Esta ação deve proporcionar a *reflexão* e a troca de experiências entre o povo. A Bíblia aparece como um reflexo, um símbolo daquilo que as pessoas vivem na sociedade urbana. A partir desta leitura é possível fazer o exercício de interpretação e análise dos fatos da vida cotidiana e buscar a partir destas interpretações o engajamento social e cidadão. Essa atitude proporciona a vivência comunitária e o despertar de uma consciência crítica e cidadã.

A oração de ação de graças e louvor, reanima a esperança cristã e a alegria do povo que se reúne. As expressões de gratidão, motivam o povo em suas lutas cotidianas, pessoais e comunitárias e dá sentido à vida. A oração de súplica e intercessão, também deve ser praticada, pois ela lembra o povo que ainda há pelo que lutar para que o reino se realize em plenitude, que “só poderemos sossegar quando não houver mais nenhuma pessoa no mundo vivendo na miséria, nas trevas, na solidão, na injustiça³³⁴”.

A celebração da eucaristia, como prática da comensalidade, deve estar presente na liturgia que se orienta pela filosofia da práxis. O ato comunitário da eucaristia reafirma que a vida vence a morte e possibilita a renovação da esperança e do engajamento social e político de todo o povo que a celebra³³⁵. A celebração da ceia ensina e move a igreja a colocar em prática o amor e a solidariedade, ninguém come sozinho, compartilhar é o ato central, assim, as dimensões da fraternidade e da igualdade estão sempre presentes na eucaristia³³⁶. Há também a renovação do sentido profético, da igreja, que insiste em uma visão de mundo alternativa ao modelo hegemônico na sociedade urbana, excludente e não solidário.

³³³ RICHARD, Pablo, op.cit., p. 51-53.

³³⁴ BUYST, Ione, op.cit. p. 135.

³³⁵ MARASCHIN, Jaci. *A beleza da santidade: ensaios de liturgia*. São Paulo: Aste, 1996, p. 70.

³³⁶ FLORISTÁN, Casiano, op.cit., p. 48-49.

O uso da música e do canto, como elementos integrantes da liturgia, pois “a música pode e muitas vezes efetivamente transmite uma intensidade de sentimento maior do que se expressaria sem ela³³⁷”. Não se pode limitar a música á uma função decorativa e de preenchimento de espaços vazios na liturgia, pois a música transcende a racionalidade sendo capaz de atingir o povo em sua totalidade, a partir dos sentimentos. Ela ainda proporciona um clima de festa e alegria³³⁸. Ione Buyst comenta ainda que:

O canto meditado se aloja no coração e de lá irradia luz e paz ao longo do dia, no meio de nossas ocupações diárias e, assim, ajuda a manter a oração permanente³³⁹.

A prática do “gesto corporal”, que é ao mesmo tempo envolve razão e afeto, sendo uma realidade psíquica e espiritual. Não há ação humana que não envolva a corporeidade, “(...) não há outro lugar ou outro meio para fazer experiência com Deus e nos encontrar com ele, a não ser em nossas experiências corporais³⁴⁰.” Assim, dançar a liturgia, formar círculos, dar-se às mãos, contribui para criar um corpo celebrante e comunitário que é sujeito da liturgia e experimenta a libertação. Como afirma Jaci Maraschin:

No Brasil, tudo é dança, jogo e brinquedo: festa do corpo. Tudo é celebração dionisíaca de alegria e entusiasmo. Tudo termina em contemplação (...) perante o mistério³⁴¹.

Em todas estas ações, a reflexão e a participação ativa da comunidade devem estar presentes, ao mesmo tempo em que o saber popular é valorizado e avaliado criticamente. O agir e o conhecer, a leitura dos fatos e a compreensão das coisas, comentada por Gramsci³⁴², são partes integrantes da práxis litúrgica, que objetiva uma formação que supere o senso comum, as crenças e preconceitos presentes no grupo.

³³⁷ WHITE, James F. op.cit., p. 85.

³³⁸ BUYST, Ione, op.cit., 147-148.

³³⁹ Idem, p. 148.

³⁴⁰ Idem, p. 116-117.

³⁴¹ MARASCHIN, Jaci. *A (im)possibilidade da expressão do sagrado*. São Paulo, Emblema, 2004, p. 9.

³⁴² SEMERARO, Giovanni, op.cit., p. 17.

As ações que se relacionam à práxis litúrgica devem favorecer a reflexão necessária para a superação das práticas repetitivas e a consciência comum, possibilitando ações transformadoras e criadoras de um novo modelo de sociedade, no interior da comunidade de Heliópolis. Como afirma Richard:

Hoje necessitamos, mais do que nunca, reconstruir a vida e a esperança, especialmente entre os pobres. A esperança é não somente uma virtude teologal mas também uma orientação estratégica, uma metodologia, um espaço onde haja vida para todos e todas³⁴³.

A liturgia que se fundamenta na práxis é uma alternativa aos modelos religiosos e litúrgicos que buscam a solução na fuga para um mundo ilusório e de submissão à uma ordem opressora. Assim, ao desenvolver suas ações e objetivos, esta práxis pastoral litúrgica, certamente terá condições de colaborar com a comunidade de Heliópolis em suas lutas, e resistência às forças que geram a morte, podendo assim trilhar caminhos de vida, justiça e esperança.

³⁴³ RICHARD. Pablo, op.cit., 169.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“De que me adianta viver na cidade se a felicidade não me acompanhar”.

(Saudade da minha terra -Goia e Belmonte)

A proposta da pesquisa foi analisar a práxis da pastoral litúrgica apontando caminhos para esta atividade no contexto urbano, e como toda análise, ela é uma leitura da realidade, neste caso da realidade da cidade de São Paulo, mais especificamente da Comunidade de Heliópolis, “A cidade do Sol”.

Contudo é necessário salientar que tanto a Comunidade de Heliópolis como a cidade de São Paulo, são partes que integram um sistema econômico, cultural e político complexo e diversificado, um sistema global, que vem gerando espaços de concentração de riqueza e exclusão social, de plena mobilidade alguns e limitações no exercício da cidadania para muitos. Neste sistema, o mercado e a globalização neoliberal despontam como “deuses” portadores dos bens de salvação para a humanidade, criando uma sociedade que se apropria da tecnologia para o bem de poucos indivíduos e na qual a atividade solidária se revela como um obstáculo dentro do modelo de desenvolvimento imposto pelo sistema.

A práxis como atividade material do ser humano, é ação transformadora, que objetiva a supressão das injustiças e desigualdades presentes na sociedade. Sem reflexão e leitura cuidadosa da realidade não existe atividade práxis, mas não basta a reflexão e análise para a práxis, antes ela se desdobra em uma atitude concreta frente às desafios históricos que são apresentadas aos seres humanos.

A globalização neoliberal em todos os seus contornos, seja: econômico, político, cultural, ou religioso, é um desafio para o ser humano moderno, ela modelou nas últimas décadas, uma sociedade nova, centrada em valores que desafiam a igreja e a humanidade. Ela cresce sem limitações, forçando os países da periferia do capitalismo a abrirem seus mercados aos países centrais, privatizando suas economias, flexibilizando os direitos trabalhistas e impondo ajustes econômicos por meio de organismos internacionais como o FMI (Fundo Monetário Internacional) e o Banco Mundial, que não somente impede o desenvolvimento destas economias como também contribui para perpetuar a exclusão social, impedindo o investimento em áreas sociais vitais para a sobrevivência dos pobres e excluídos.

A igreja, não pode ignorar a globalização neoliberal imposta à sociedade, como um elemento que norteia as ações dos indivíduos, e as mudanças culturais dos diferentes grupos de países. Diante das pressões para impor o “pensamento único”, fica o desafio constante de buscar na diversidade de pensamentos e alternativas criativas para a superação dos problemas que tocam a humanidade que vive sob os efeitos deste modelo econômico perverso e excludente.

As reflexões feitas alheias aos processos de decisão global, talvez considerem como única possibilidade a intervenção tão somente no nível local e pontual. É importante notar que não se pode ignorar a importância das ações locais bem intencionadas, que visam às transformações políticas e econômicas e a inserção dos pobres. Entretanto, uma reflexão isenta de crítica, e que desconsidere os efeitos da globalização neoliberal nas localidades, e se conforma com a inevitabilidade da imposição da exploração imposta pelo mercado global, não dará conta de responder à todas indagações e problemas oriundos da localidade.

Não resta dúvida que as ações são exercidas também no local, num determinado contexto cultural, político e econômico, e que necessitam de um exame dentro do contexto, entretanto tais análises precisam dar o salto de uma consciência comum para uma consciência reflexiva, ou seja, para a práxis, que supera a miopia da análise local considerando a relevância das questões globais,

que em última instância é onde as forças econômicas agem e as decisões são efetivamente tomadas afetando a vida de todas os indivíduos.

Uma pastoral litúrgica que busca seus fundamentos na filosofia da práxis, certamente possui ações que são locais, dentro de um contexto social específico e facilmente reconhecido, como a Comunidade de Heliópolis. Entretanto tais ações não podem se desvincular de uma reflexão conjuntural que considere criteriosamente o sistema de globalização neoliberal, que segue vitimando homens e mulheres em todo o mundo. Esta ação tem uma potencialidade de criar condições que operem transformações nas relações sociais existentes na Comunidade de Heliópolis, que podem vir a contrapor os interesses do sistema capitalista e do Estado que o avaliza, que passa a ter a função quase que exclusiva de deter e limitar quaisquer intenções que venham frustrar os interesses dos capitais, e o papel de legitimar as formas de dominação impostas pelas grandes corporações, ou seja, um Estado operando em favor do capital em detrimento do cidadão.

A organização das cidades no Brasil, também se orienta para atender aos interesses do capital, o que tem causado o caos e o descaso com as questões urbanas mais urgentes como moradia, saúde e educação. Os fatores causadores do caos urbano que se instala nas cidades brasileiras possuem elementos comuns que são geradores desta desordem, dentre estes elementos situa-se a urbanização corporativa, um processo de urbanização orientado para atender aos interesses do mercado e à expansão capitalista. Ao orientar as políticas públicas, para o atendimento destes empreendimentos o resultado é um processo de urbanização excludente e que precariza as relações entre o Estado e o cidadão, em que o cidadão não tem participação e acesso ao que a cidade produz.

O que se nota é que há uma deterioração deliberada do Estado, com o objetivo de atender à lógica neoliberal – de um Estado mínimo – que por sua vez leva a uma degradação também dos projetos políticos que tenham as transformações sociais como eixo norteador. A consequência é a falta de interesse popular em debater as questões políticas e sociais que afetam o

cotidiano. Diante desta questão, os diversos movimentos sociais possuem enorme relevância, como espaço de reflexão e ações de transformação social, resistência e denúncia das práticas de exploração do ser humano.

A práxis pastoral litúrgica deve participar da reflexão e das atividades em parceria com os movimentos sociais organizados na cidade, que possuem como objetivos a transformação da realidade social e a emancipação humana. Em todos os movimentos sociais, se formam novos sujeitos históricos, distintos entre si, como movimentos urbanos, camponeses, de migração, moradia, educação, economia solidária, etc. Muitos movimentos sociais surgiram motivados por diferentes Igrejas e pastorais sociais, e hoje são um importante espaço de diálogo e fortalecimento mútuo entre a sociedade e a igreja³⁴⁴.

Entretanto diante do avanço das políticas neoliberais, da privatização da fé e da gradativa eliminação do caráter antecipatório da “preocupação última”, os movimentos sociais têm experimentado perdas e refluxos constantes, o que acaba gerando a falta de esperança, pela vitória que não chega, e o desânimo. Este quadro tem levado inúmeros movimentos sociais a serem cooptados e seduzidos pelas soluções paliativas oferecidas pelo sistema que não são capazes de propor ações efetivas de transformação e que colaboram para a manutenção da pobreza, da falta de moradia e da fome.

Neste contexto, a práxis pastoral litúrgica deve insistir na opção preferencial pelos pobres e excluídos priorizando a práxis de libertação, a espiritualidade integral e à atividade profética, estas ações possuem um importante sentido revolucionário, que coloca o ser humano e a natureza no centro das decisões, devolvendo-lhes a dignidade e as esperanças perdidas.

Compreende-se que a esperança cristã é uma categoria que deve estar presente na práxis pastoral litúrgica, pois ela possibilita a mobilização para as mudanças desejadas, já que o futuro é antecipado por ela, exigindo no presente os sinais de justiça e igualdade prometidos para o reino (futuro). Como foi

³⁴⁴ Cf. RICHARD, Pablo. Força ética da teologia da libertação no contexto atual da globalização. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 44-46.

observado, o ser humano portador desta esperança não se contenta com o presente dominado pela exploração e por sinais de morte. A fé que se desenvolve a partir desta esperança carrega consigo as sementes da práxis, trazendo a impaciência e a inquietude capazes de transformar o presente.

A práxis pastoral litúrgica, não obstante, se movimenta pelo terreno, por vezes austero, das análises conjunturais e da crítica às estruturas (apolíneo), não deve perder a perspectiva de que todo o seu fazer é para o ser humano, é serviço para o povo, em que a arte, a beleza, o companheirismo, a paixão pela vida (dionisíaco), e o anúncio da ressurreição de Cristo – protesto contra o sofrimento humano – são elementos fundamentais na constituição da práxis litúrgica.

Desta maneira a práxis litúrgica alimenta o sonho de materialização objetiva daquilo que se espera e a renovação da esperança cristã torna-se um dos eixos norteadores da pastoral litúrgica, em sua busca para reanimar o povo para as suas lutas concretas, favorecendo assim, a organização e a sensibilização do ser humano para as questões sociais presentes em seu contexto.

A celebração litúrgica é o encontro do povo de Deus, que espera a plenitude do reino, mas provoca sua irrupção no cotidiano. A cidade com seus encontros e desencontros por vezes impede o brilho desta esperança na vida de seus habitantes, não é diferente na Cidade do Sol, contudo lá tudo isso se torna ainda mais perverso pois há muito pelo que lutar e conquistar, por isso toda a ação que vai ao encontro de animar o sonho de emancipação destes homens e mulheres cumpre uma missão profética, de anúncio da esperança e denúncia dos males. Um povo alegre, inspirado pelo sopro do Espírito de Deus, realiza a práxis histórica.

REFERÊNCIA BIBLIOGRAFICA

- ALBUQUERQUE, Irany Tenório. *Perspectivas para uma pastoral urbana: estudo de caso da experiência pastoral na favela Heliópolis*. São Bernardo do Campo. Universidade Metodista (UMESP), 2000, Monografia de conclusão do curso de Bacharel em Teologia.
- ARBEX JR. José e OLIC. Nelson Bacic. *O Brasil em regiões: sudeste*. São Paulo: Moderna, 1999.
- BARROS, Reynaldo E. "Plano de governo". PMSP. 1980. In: SAMPAIO, Maria Ruth Amaral. *Heliópolis, o percurso de uma invasão*. São Paulo: FAU/USP, Tese de Livre Docência, 1990.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BÓGUS, Lucia Maria M. e WANDERLEY, Luiz Eduardo W. (Org.). *A luta pela cidade em São Paulo*, São Paulo, Cortez, 1992.
- BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigmas na Teologia da Missão*. São Leopoldo, EST / Sinodal, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 2004.
- _____. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

- BRANQUINHO, Evânio dos Santos. *Do Higienópolis ao Heliópolis: fragmentos urbanos de uma metrópole e a sua (crise de) identidade*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. São Paulo, FFLCH-USP, 2001.
- BUYST, Ione. *O mistério celebrado: memória e compromisso*. Vol.I. São Paulo: LBT / Siquem Ediciones, 2002.
- CASTELLS, Manuel. *A questão urbana*. São Paulo, Paz e Terra, 2000.
- CASTRO, Clóvis Pinto. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja – fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Paulo: Loyola / UMESP, 2000.
- KIRST, Nelson. "Liturgia". IN: SCHNEIDER-HARPPRECHT (org.), *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo, Sinodal / ASTE, 1998.
- CHUPUNGCO, Anscar J. *Liturgias do Futuro: processos e métodos de inculturação*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- COMBLIN, José. *Os desafios da cidade no século XXI*. São Paulo, Paulus, 2002.
- _____. José. *Viver na cidade: pistas para uma pastoral urbana*. 2ª ed. São Paulo, Paulus, 1996.
- CORRÊA, Roberto Lobato & ROZENDAHL, Zeny (orgs.). *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.
- DAGNINO, Evelina. "Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania". In: DAGNINO, E. (org). *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense. 1994.
- DE CERTEAU, Michael. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1982.

FALCOSKI, Luiz Antonio. "Estatuto da cidade e do urbanismo: espaço e processo social". In: BRAGA, Roberto (org.). *Estatuto da Cidade: política urbana e cidadania*. Rio Claro/SP: UNESP, 2000.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2003.

FLORISTÁN, Casiano. *Teología de la Praxis: teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca / Espanha: Ediciones Sígueme, 2002.

GIRARDI, Giulio. "Desenvolvimento Local sustentável, poder local alternativo refundação da esperança". In: DUSSEL, E. (et.al). *Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e luta pela moradia*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. Maria da Glória. *História dos movimentos e lutas sociais, a construção da cidadania dos brasileiros*. São Paulo: Loyola, 2003.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Vol.1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. *Cadernos do Cárcere*. Vol.2, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

HINKELAMMERT, Franz J. "Pensar em alternativas: capitalismo, socialismo e a possibilidade de outro mundo". In: DUSSEL, Enrique (et al). *Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global*. Petrópolis,RJ: Vozes, 2003.

IANNI, Octavio. *Língua e Sociedade*. Caderno Primeira Versão nº.84, Campinas,SP: IFCH/UNICAMP, 1999.

JARDILINO, José Rubens L. *As religiões do espírito: visão histórico-teológica do pentecostalismo na década de 30*. Rio de Janeiro, ISER/CEPE, 1994, p. 86.

- KONDER, Leandro. O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- KOWARICK, Lúcio. "Cidade e cidadania: cidadão e subcidadão público". IN: *Brasil em Artigos*, Coleção SEADE bolso, São Paulo: Fundação SEADE.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Maria de Andrade. *Metodologia Científica*. São Paulo: Atlas, 1983.
- LANGENBUCH, J. A. *A estrutura da Grande São Paulo*. Rio de Janeiro: IBGE, 1971.
- LIBÂNIO, João Batista. *As lógicas da cidade, o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2002.
- LIMA, Carlos Franco. *A religião popular: uma pesquisa-ação sobre aspectos da religião dos trabalhadores de Heliópolis*. São Paulo, PUC-SP, 1994. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais.
- MARASCHIN, Jaci. *A beleza da santidade: ensaios de liturgia*. São Paulo: Aste, 1996.
- _____. *A (im)possibilidade da expressão do sagrado*. São Paulo: Emblema, 2004.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*, 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MENDONÇA, Antonio G. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

MÉSZÁROS, István. *O século XXI: socialismo ou barbárie?* São Paulo: Boitempo, 2003.

MOLTMANN, Jürgen. *Paixão pela vida*. São Paulo: Aste, 1978.

_____. Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. São Paulo: Teológica / Loyola, 2005.

MORAES, João Quartim de. *A democracia: história e destino de uma idéia*. São Paulo: Revista da OAB/ Brasiliense, 1989.

MORAES, Maria Ligia Quartim. *Dois estudos sobre cidadania*. Caderno Primeira Versão, Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2002.

MÜNSTER, Arno. Ernest Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta. São Paulo: UNESP, 1993.

OLIVEN, Ruben George. *Antropologia de grupos urbanos*. 5ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2005.

PINTAUDI, Silvana Maria. *São Paulo, do centro aos centros comerciais: uma leitura*. In: CARLOS, Ana Fani A.; OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino (orgs). São Paulo: Contexto, 2006.

REVISTA UNAS HELIÓPOLIS. *UNAS: trajetória de lutas e conquistas*. São Paulo, s/d.

RIBEIRO, Darcy. *Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

RICHARD, Pablo. *Força ética e espiritual da teologia da libertação: no contexto atual da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2006.

- RODRÍGUEZ, Arlete Moisés. *Moradia nas cidades brasileiras*. São Paulo: Contexto, 2003.
- SADER, Eder. Quando novos personagens entram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo (1970-1980). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SAMPAIO, Maria Ruth Amaral. *Heliópolis, o percurso de uma invasão*. São Paulo, FAU/USP, Tese de Livre Docência, 1990.
- SANTA ANA, Júlio de. *Pelas trilhas do mundo, a caminho do reino*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, 1984.
- SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. São Paulo: Hucitec, 1994
- _____. *O espaço do cidadão*. 4ªed. São Paulo: Nobel, 1998.
- _____. *Urbanização Brasileira*. 4ª ed. São Paulo: Hucitec, 1998.
- _____. *Pobreza Urbana*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- _____. *Espaço dividido*. São Paulo: EDUSP, 2002.
- _____. *A urbanização brasileira*. 5ª ed. São Paulo: EDUSP, 2005..
- SATHLER-ROSA, Ronaldo. Cuidado pastoral em tempos de insegurança: uma hermenêutica teológico-pastoral. São Paulo, Aste, 2004.
- SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis*. São Paulo: Idéias & Letras, 2006.
- SILVA, Geoval Jacinto. Liturgia como expresión de alegria, esperanza, gracia y servicio. CLAI, 2004.
- SOUZA, Marcelo L.; RODRIGUES, Glauco B. *Planejamento urbano e ativismos sociais*. São Paulo: UNESP, 2004.
- TILLICH, Paul . *Dinâmica da Fé*. 3a ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1985.

_____. *Teologia sistemática*. 2ªed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2000.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

VELASQUES Fº., Prócoro. *A construção de uma sociedade justa e fraterna*. Cadernos de Pós-graduação, Ciências da Religião nº. 2. São Bernardo do Campo,SP: IMS, 1983.

VIEIRA, Luiz. "Liturgia e subjetividade: relação e consequência". In: *Liturgia e subjetividade*. Cadernos de Liturgia, São Paulo: Paulus,1998.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2000.

WHITE, James F. *Introdução ao culto cristão*. São Leopoldo/RS: IEPG / Sinodal, 1997.

DOCUMENTOS ELETRÔNICOS

Distintos ritos de la Iglesia Católica. Disponível em:

<http://www.rosario.org.mx/liturgia/ritos.htm>. Acesso em julho de 2006.

CARVALHO, Guilherme V. R. *Sobre a Definição de Fé em Paul Tillich*. Correlatio, Revista da Sociedade Paul Tillich do Brasil e do Grupo de Pesquisa Paul Tillich da UESP, Número 8, São Bernardo do Campo, outubro de 2005. Disponível em: <http://www.metodista.br/correlatio/>. Acesso em julho de 2006.

CASTRO, Clóvis Pinto. *Espaço Cidadania*. Instituto Metodista de Ensino Superior/Ano 2/nº15/dezembro de 2004. Disponível em: www.metodista.br/comunicacao/espcidadania/numero15/feecid.php. Acesso em agosto de 2006.

CHAVES, Christine de Alencar Chaves. *Símbolos de Luta e Identidade no MST*. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/agraria/agr18.shtml>. Acesso em 10 de abril de 2005.

CONSTITUIÇÃO CONCILIAR. SACROSANCTUM CONCILIUM. Disponível em:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council. Acesso em maio de 2005.

DUCLÓS, Miguel. A Maturação do pensamento de Marx. Disponível em:

<http://www.consciencia.org/contemporanea/marx.html> Acesso em abril de 2006.

DULAC, Raymund. QUO PRIMUM TEMPORE: Estudo do padre Raymond Dulac sobre a bula que promulgou o missal romano. Disponível em:

<http://www.capela.org.br/Missa/dulac1.htm>. Acesso em fevereiro de 2006.

Fundação SEADE - <http://www.seade.gov.br/>

GROS. Denise B. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 19, Nº. 54, Fev. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em novembro de 2005.

<http://www.historiaehistoria.com.br> Acesso em novembro de 2006.

http://www.imaginario.com.br/artigo/a0061_a0090/a0064.html Acesso em agosto de 2005.

<http://www.rosario.org.mx/liturgia/ritos.htm>

<http://www.vatican.va/>

IBGE – Instituto brasileiro de geografia e estatística – <http://www.ibge.gov.br/>

INSTITUTO PÓLIS, Desenvolvimento urbano, <http://www.polis.org.br/>

MANIERI, Dagmar. *A concepção de homem em Ludwig Feuerbach*. Revista Ética & Filosofia Política. Vol.6, Número 2, Novembro/2003. Disponível em: <http://www.eticaefilosofia.ufjf.br/> Acesso em maio de 2006.

MARI, Cezar Luiz. *O papel educador dos intelectuais*. Disponível em:

<http://www.ccsa.ufrn.br/ccsa/docente/rodson/ftp/Gramsci.rtf> Acesso em setembro de 2006.

MASSARÃO, Leila Maria. *Michel de Certeau e a Pós-Modernidade: ensaio sobre pós-modernidade, História e impacto acadêmico*. UNICAMP. Disponível em: <http://www.historiaehistoria.com.br> Acesso em novembro de 2006.

MTE - Ministério do Trabalho e Emprego - <http://www.mte.gov.br/>

PASTERNAK. Suzana. *Espaço e População nas Favelas de São Paulo*. USP/FAU. Trabalho apresentado no XIII Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, realizado em Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil de 4 a 8 de

novembro de 2002. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/> Acesso setembro de 2006.

PREFEITURA DO MUNICÍPIO DE SÃO PAULO - <http://www.prefeitura.sp.gov.br/> Acesso em janeiro de 2006.

Relatório de desenvolvimento humano - <http://www.undp.org.br>

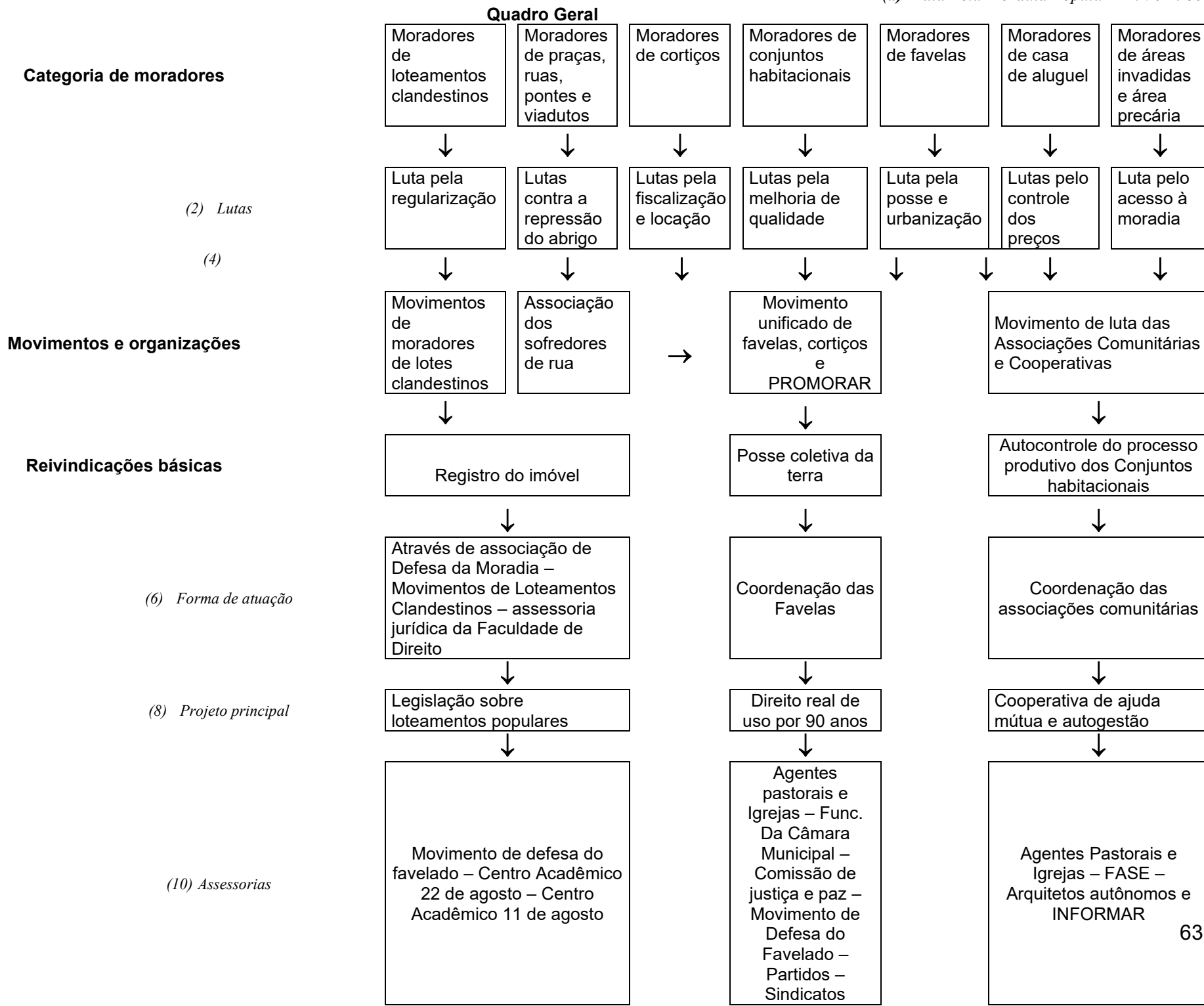
SABATELLI, Mihail (org). *A Divina Liturgia no Rito Bizantino-eslavo*. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/> Acesso em agosto de 2006.

SANT'ANNA. Maria Josefina Gabriel. *A cidade como objeto de estudo: diferentes olhares sobre o urbano*. Disponível em: <http://www.comciencia.br/>. Acesso em julho de 2006.

SOUZA, Giovani Pereira de. *Jürgen Moltmann: a teologia da esperança*. Disponível em: <http://www.bit-on.com.br/ipbbf/teologiaesperanca.htm/> Acesso em julho de 2006.

UNAS O SITE DA COMUNIDADE DE HELIÓPOLIS. Disponível em: <http://www.unas.gov.br/> Acesso em setembro de 2006.

VALLE. C. Garcia Del. *Galicano, rito*. Canal social. Ediciones Rialp. Disponível em: <http://www.canalsocial.net/> Acesso em maio de 2005.



GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais e luta pela moradia, São Paulo, Loyola, 1991, p.68.