

Resumo: O presente artigo oferece os movimentos “de ocupação” que acontecem em diversos lugares do mundo, inclusive no Brasil, nas chamadas Jornadas de Junho, como espaço privilegiado para se pensar no papel da teologia pública. Oferece uma abordagem crítica sobre as noções preponderantes de teologia pública que se baseiam numa visão idealista e liberal de público e caminha para a construção de uma noção de espaço público como espaço de lutas, de resistência e, por isso mesmo, que demanda a ocupação. Estes movimentos de ocupação são força propulsora para pensar decorrências para a teologia no espaço público e servem de espaço para o reencontro com aspectos centrais da teologia cristã. A teologia feita nestas ocupações relê e compreende renovadamente a mensagem evangélica da esperança desde uma experiência ativista, militante e engajada, com os movimentos que lutam pelo direito ao acesso justo e igualitário aos espaços públicos.

Abstract: This article offers the occupy movements, happening in many places around the world and even in Brazil, in the so called June Journeys, as a privileged space to think about the role of public theology. It offers a critical approach to the prevailing notions of public theology that are based on an idealistic and liberal view of the public and constructs a notion of public space as a space of struggle, resistance and, therefore, that demands the occupation. These occupy movements are a propelling force to think derivations for theology in public space and serve as a space for the encounter with central aspects of Christian theology. Theology done in these occupations re-reads and understands anew the Gospel message of hope from a committed, activist, militant, and engaged experience with the movements which fight for the right to just and equal access to public spaces.

De ocupações a teologias: desafios públicos à Teologia

*Felipe Gustavo Koch Buttelli**

* Felipe Gustavo Koch Buttelli é Doutor em Teologia Sistemática pela Faculdades EST, tendo realizado parte de seu doutorado na Faculdade de Teologia da Universidade de Stellenbosch, África do Sul. É pesquisador em nível de Pós-Doutorado, com bolsa do Programa Nacional de Pós-Doutorado da CAPES. É professor no curso de Ciências da Religião do Centro Universitário Municipal de São José/USJ, SC, e ativista pelos direitos do povo palestino, atuando junto ao Kairós Palestina Brasil.



Introdução

Duas constatações motivam a discussão neste ensaio. A primeira é que temos testemunhado a ressurgência dos movimentos sociais e das manifestações públicas globalmente, mas também na sociedade brasileira. Estes movimentos de *occupy* (ocupação), primavera árabe, movimentos dos indignados na Europa (Grécia, Espanha, etc.) e, mais recentemente, as chamadas Jornadas de Junho no Brasil têm trazido para o debate a importância estratégica do espaço público como um espaço de ação política, de resistência a lógicas e práticas de dominação e de contestação da ordem econômica e social estabelecida. Este tema é, portanto, de especial interesse para as ciências humanas como um todo, uma vez que verifica o advento de um tipo de cidadania renovada. Evidentemente, há uma grande disputa em torno da compreensão destes eventos e há que se considerar que, embora apresentem um padrão global, são movimentos contextualizados e que interagem com as lógicas urbanas e nacionais específicas, bem como enfocam nas questões econômicas e sociais que são fruto de um fenômeno global, mas que são experimentadas localmente. Justamente por serem fenômenos dinâmicos e multifacetados, que falam muito acerca das esperanças e das críticas que são manifestadas sobretudo pelas juventudes organizadas, os *movimentos de ocupação*¹ são de interesse da teologia que, repetidamente, é questionada por sua relação e correspondência com questões sociais e políticas.

A segunda constatação é correlata desta, mas se preocupa exclusivamente com o campo de produção teológica. É possível observar um crescimento da reflexão sobre o papel público da teologia, que, por vezes, tem sido descrita como Teologia Pública e tem-se desenvolvido em diversos espaços públicos da academia brasileira e internacional². Esta reflexão não é nova, visto que seus primórdios apontam para a década de 1970, quanto o teólogo luterano norte-americano Martin Marty cunhou

¹ Vou adotar a expressão *movimentos de ocupação* para referir-me à reincidência global destes movimentos pelo fato de apresentarem a ocupação dos espaços públicos como uma estratégia comum. Ao referir-me aos movimentos localizados, utilizarei as expressões comumente usadas para descrevê-los.

² Para um balanço destas reflexões iniciais acerca do desenvolvimento da Teologia Pública e para uma compreensão do papel da Teologia Pública na realidade brasileira cf. SINNER, Rudolf von. Teologia Pública no Brasil: Um primeiro balanço. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 44, Número 122, p. 11-28, Jan/Abr 2012



o termo³, mas consideramos correlata porque surge atualmente quando a noção de espaço público tem-se tornado fundamental nas discussões acadêmicas tanto no campo da filosofia⁴ quanto no das ciências sociais⁵. Teologia Pública, ou reflexão sobre a teologia no espaço público, como tenho preferido, é um ramo de discussão que procura verificar de que maneira a emergência e ampliação do espaço público nos contextos democráticos afetam a reflexão teológica e quais as estratégias e modos mais adequados de intervenção da reflexão teológica e da ação das igrejas e/ou religiões, de modo mais prático, nesses espaços pluralistas⁶.

A reflexão neste artigo partirá, portanto, destas duas constatações, concentrando-se em três momentos reflexivos. O primeiro apresentará uma discussão sobre a noção de público presente na base das discussões sobre Teologia Pública. O segundo movimento refletirá sobre uma noção de público baseada principalmente na construção do espaço público pelos movimentos de ocupação, visto que lutam pela manutenção do público como um espaço de interação social e política que permita a contestação das lógicas que dominam a vida e estabelecem um regime de privati-

³ MARTY, Martin E. Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience. In: *Journal of Religion*, vol. 54, n. 4, p. 332-359, 1974.

⁴ Basta verificar toda a contribuição sobre a noção de esfera pública elaborada por Jürgen Habermas, que tem por gênese sua obra HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. Outra filósofa que avançou em outro caminho na distinção entre o mundo público e o privado é Hannah Arendt: ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

⁵ É evidente que o social é o objeto premente das ciências sociais, mas é possível percebermos uma ênfase no estudo dos espaços públicos como espaços de ação civil organizada, com enfoque na discussão brasileira, como podemos identificar em: DURIGUETTO, Maria Lúcia. *Sociedade Civil e Democracia*. Um debate necessário. São Paulo: Cortez Editora, 2007; MONTAÑO, Carlos. *Terceiro Setor e a Questão Social*. Crítica ao padrão emergente de intervenção social. São Paulo: Cortez Editora, 2002; GOHN, Maria da Glória. *Movimentos Sociais e Redes de Mobilizações Cívicas no Brasil Contemporâneo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

⁶ Para um processo de discussão mais sistematizado acerca do termo e de suas correspondências recomendo a série sobre Teologia Pública que vem sendo publicada pela Editora Sinodal e organizada pelo grupo de pesquisa "Teologia Pública em Contexto Latino-Americano" das Faculdades EST, coordenado pelo professor Rudolf von Sinner. CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. Teologia pública vol. 1. São Leopoldo: Sinodal, 2011; JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto (Orgs.). *Teologia pública – desafios sociais e culturais*. Teologia pública vol. 2. São Leopoldo: Sinodal, 2012 [no prelo]; JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto (Orgs.). *Teologia pública – desafios éticos e teológicos*. Teologia pública vol. 3. São Leopoldo: Sinodal, 2012; BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. LE BRUYNS, Clint; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública no Brasil e na África do Sul*. Cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS. São Leopoldo: Sinodal, 2014.



zação também do espaço. O terceiro momento procurará apontar para alguns desafios à reflexão sobre a teologia no espaço público. Por fim, procurarei apontar para algumas categorias teológicas heurísticas para este relacionamento entre religião/teologia no espaço público.

Sobre o público da Teologia Pública

A definição de *público* é fundamental para concebermos o que vem a ser uma teologia pública. Ela é determinante para o modo como compreenderemos a participação das igrejas, das religiões, de modo mais amplo, e qual abordagem pode ser feita desde a reflexão teológica. Mais do que isso, penso que é justamente baseada nas abordagens sobre espaço público que esta discursividade sobre Teologia Pública surge. Tenho advogado que a Teologia Pública – majoritariamente pautada pela noção de esfera pública de Jürgen Habermas – significa um retrocesso para os debates sobre teologia no espaço público, se compararmos com as noções já existentes na práxis das Teologias da Libertação⁷.

O filósofo Jürgen Habermas definiu esfera pública da seguinte maneira:

A esfera pública burguesa pode ser entendida inicialmente como a esfera das pessoas privadas reunidas em um público; elas reivindicam esta esfera pública regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis de intercâmbio de mercadorias e do trabalho social. O meio dessa discussão política não tem, de modo peculiar e histórico, um modelo anterior: a racionalização pública.

Ou seja, nesta noção liberal e burguesa, como o próprio Habermas classifica, os indivíduos ou cidadãos interagem dialogicamente no espaço público, articulando racionalmente suas demandas diante uns dos outros e também diante do Estado. Esta esfera pública é resultante da modernidade que privatiza a religião e as afeições individuais e laiciza o Estado, que deve oferecer condições para o exercício da cidadania.

⁷ BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. Rumo a uma Teologia Decolonial: Uma análise comparativa sobre teologia e espaço público entre Brasil e África do Sul. In: BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. LE BRUYNS, Clint; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública no Brasil e na África do Sul*. Cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS. São Leopoldo: Sinodal, 2014. p. 151-177.



Neste contexto moderno de criação dos Estados-Nação, de crescente secularização e racionalização da vida social, como apontava Max Weber, é que surge a noção de esfera pública. Posteriormente, Habermas desenvolveu sua noção de esfera pública com a chamada teoria da ação comunicativa, segundo a qual é através do agir comunicativo orientado na esfera pública que é possível atingir consensos que cooperam para a criação do bem comum. Habermas oferece sua noção de esfera pública atualizada nos seguintes termos:

A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana.⁸

Esta noção de esfera pública está na base da noção preponderante de Teologia Pública que considera a mesma como um modo de comunicação racional que gera *inteligibilidade* da discussão teológica para a esfera pública, tornando-se a teologia um discurso que atua nos debates públicos⁹. Assim, por exemplo, David Tracy desenvolveu, com base nesta ideia de que a teologia deve se fazer inteligível para outras linguagens na esfera pública, sua noção dos três públicos da teologia: a Igreja, a Academia e a Sociedade¹⁰. Para cada público a linguagem deve ser formulada de um modo que possa ser compreendida mesmo por quem não compartilha do linguajar teológico.

Esta noção de esfera pública de Habermas, no entanto, me parece ter sérios limites quando pensamos em contextos políticos e sociais diferentes do europeu, para onde Habermas desenvolveu sua teoria. E Habermas vem sendo criticado justamente pelo idealismo de sua visão

⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 92.

⁹ Para aprofundamento nestas percepções, cf. ZABATIERO, Júlio. *Para uma Teologia Pública*. São Paulo: Fonte Editorial/Faculdade Unida, 2012; e JACOBSEN, Eneida. *Esfera Pública Deliberativa: a recepção da teoria habermasiana no Brasil e sua significância para uma teologia pública*. In: BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. LE BRUYNS, Clint; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública no Brasil e na África do Sul*. Cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS. São Leopoldo: Sinodal, 2014. p. 119-149.

¹⁰ TRACY, David. *A Imaginação Analógica*. Teologia cristã e a cultura do pluralismo. Trad. Nélcio Schneider. Coleção Theologia Publica 7. São Leopoldo: Unisinos, 2004.



de esfera pública e pela negligência quanto às condições de acesso diferenciados à esfera pública que têm as pessoas vivendo em contextos democráticos marcados pela desigualdade social e pela injustiça. Dirkie Smit, teólogo sul-africano, resume as críticas a esta noção de Habermas ao afirmar que sua noção de esfera pública é idealista, racionalista e logocêntrica, ao conceber que é através do discurso racional que o bem comum pode ser alcançado e que em sua visão os conflitos sociais são subestimados¹¹. Assim ele resume:

Para muitos dos críticos de Habermas as suas análises não são suficientes e suas propostas são muito idealistas, impraticáveis e simplesmente não realizáveis. O tipo de esfera pública que ele idealiza – o discurso livre de coerções conduzido em uma situação de discurso ideal entre participantes iguais com informações e influência iguais e sem considerar seus próprios interesses – nunca existiu e não existe.¹²

Outro teólogo sul-africano, James Cochrane, percebe, inclusive, como esta compreensão de público, descrita por Habermas, pode ter um papel negativo em sociedades onde os conflitos sociais são parte integrante das dinâmicas sociais, uma vez que a proposta idealista de que existe uma esfera pública acessível a todas pessoas esconde a existência de “não-públicos” ou públicos marginais. Para ele, é necessário, por isso, construir a noção de público desde as margens, onde os discursos e os sujeitos são invisibilizados e não têm acesso ao “centro” da esfera pública, onde há efetivamente o encontro dialógico entre saberes sistematizados racionais dominantes que se arrogam “compreender o todo” da experiência de dada sociedade¹³.

Resumindo a crítica à noção de Habermas sobre esfera pública, que embasa a noção preponderante de Teologia Pública, é possível afirmarmos que ela é idealista, constrói-se sobre a premissa de que há condições de acesso igualitárias para uma interação entre indivíduos racionais na busca por consensos para a sociedade. Esta noção representa o perigo de

¹¹ SMIT, Dirkie. What does “Public” Mean? Questions with a view to public theology. In: HANSEN, Len (Org.). *Christian in Public*. Aims, methodologies and issues in Public Theology. Stellenbosch: Sun Press, 2007. p. 11-46.

¹² SMIT, 2007, p. 22. Tradução própria.

¹³ WALTERS, Gillian; MARTIN, Stephen W.; e COCHRANE, James R. Constructing a Language of Religion in Public Life. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, (103), p. 64-87, 1999, às pp. 76 e 81.



invizibilização de discursos e da experiência de sujeitos e grupos sociais que não têm as mesmas condições de acesso ao espaço público.

Neste sentido, o teólogo Clovis Pinto de Castro desenvolveu uma noção de fé cidadã, ou seja, ressaltando a dimensão pública da ação da igreja com base no pensamento da filósofa alemã Hannah Arendt. Arendt formulou sua noção de público e dos modos de ação do espaço público, na obra *A Condição Humana*, que se distingue da visão de Habermas ao reconhecer o caráter político da ação transformadora na realidade. Assim, Clovis descreve a noção de Arendt que supera, em nosso ponto de vista, a aproximação demasiadamente liberal e burguesa de Habermas:

*O ser humano é singular, afirma Arendt, e na sua singularidade ele conserva sua individualidade. É na sua participação no gênero humano (no mundo público) que ele mostra, aos demais seres humanos, sua singularidade. É no espaço público da palavra e da ação que se constrói a res publica (coisa comum). Arendt (re)coloca a questão da liberdade na esfera da Política. Para ela “a ‘raison d’être’ da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”. Liberdade política é o oposto da liberdade encapsulada no indivíduo como livre-arbítrio, conhecida como liberdade interior e “espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e sentir-se livres. Esse sentir interior permanece sem manifestações externas e é, portanto, por definição, sem significação política”.*¹⁴

Espaço público, para Arendt é espaço para política. Nisso torna-se fundamental a concepção de *Vita Activa* de Arendt, que distingue entre três esferas de vida. O *labor* (*Animal laborans*), que representa toda forma de trabalho para garantir subsistência; o *trabalho* (*homo faber*), que se refere a toda atividade criativa de ‘bens duráveis’, ferramentas, arte, cultura, etc. Essas duas esferas da vida ainda não compreendem ou ensejam a atividade da liberdade política, pois ainda estão centradas nas atividades que perpetuam o privado. A esfera da política – enquanto ação transformadora da realidade, é a esfera da *ação*. Para Castro, “essa é a esfera essencial para a existência política. É a esfera que pressupõe um espaço de expressão – o mundo público – e o exercício da liberdade humana. é o espaço onde o homem [*sic*] pode mostrar-se. A ação constitui-

¹⁴ CASTRO, Clovis Pinto de. *Por uma Fé Cidadã*. A dimensão pública da Igreja. Fundamentos para uma pastoral da cidadania. São Paulo: UMESP/ Ed. Loyola, 2000. p. 40. Com referência à obra de Arendt, 2010, citada acima, à p. 192.



se na atividade política por excelência”¹⁵. Hannah Arendt elenca diversos sub-temas desta ação política no mundo público¹⁶. Eu menciono dois aqui que ressaltam aspectos que considero centrais para o desenvolvimento da noção de público como um contexto como o nosso, brasileiro e latino-americano. O primeiro aspecto refere-se ao fato de que há uma teia de relações humanas em que o ser humano toma a coragem de se inserir no mundo. Ou seja, a ação individual da pessoa não se dá no vazio, mas aparece na teia da história da humanidade: neste sentido, tem um caráter de ação conjunta¹⁷. O segundo elemento de especial interesse aqui é que o espaço público oferece uma multiplicação do espaço de aparição. Sobre isso, a formulação de Castro é instrutiva:

*O espaço da aparência (o de aparição) é criado quando os homens se juntam para a ação e o discurso. É o espaço do testemunho, da memória e recordação, que deixa de existir quando os homens se afastam uns dos outros. Isso confere um caráter efêmero e fugaz à aparição. É por essa razão que os gregos queriam garantir, através da polis, a multiplicação de possibilidades de aparência. Nesse sentido, destaca-se a memória, cuja função é recordar aos contemporâneos e às gerações futuras o que não se pode perpetuar como um monumento.*¹⁸

O que me parece interessante nesta “fenomenologia” das narrativas é a possibilidade de visualização dos discursos que são invisibilizados ou esquecidos pelas narrativas dominantes. A memória e a possibilidade de compartilhá-la no espaço público é fundamental para que a diversidade da experiência humana não seja subsumida nos discursos dominantes que, como vimos na crítica de Cochrane à noção de Habermas, pretendem compreender-se como totais, englobando o todo da experiência social e humana. A noção de ação política como possibilidade de aparecimento das memórias marginalizadas e silenciadas oferece uma ferramenta importante para valorizarmos os discursos invisibilizados do espaço público no nosso contexto de democracia conflitiva, democracia fundada na desigualdade do acesso ao espaço público, democracia de luta. Para Francisco Weffort, diferente da noção de democracia liberal que está na base da noção de público preponderante nas discussões sobre Teologia Pública, e permanece inclusive até certa medida na percepção de Arendt,

¹⁵ CASTRO, 2000, p. 43.

¹⁶ É possível encontrar a lista completa em ARENDT, 2010, p. 219-308.

¹⁷ ARENDT, 2010, p. 199

¹⁸ CASTRO, 2000, p. 47-48.



uma vez que ela situa a ação prioritariamente na dimensão individual, do indivíduo livre para agir, a democracia brasileira é uma democracia de conflito. Não oferece condições igualitárias de acesso aos diferentes indivíduos, desde a perspectiva idealista liberal e burguesa de democracia europeia, mas

*pressupõe uma sociedade muito desorganizada e dividida entre integrados e marginalizados. Enquanto as democracias sociais requerem o consenso a respeito das questões econômicas e sociais básicas, a democracia do conflito depende da sólida legitimidade de regras e procedimentos, de modo a tornar tolerável o intenso conflito sobre questões de substância social e econômica*¹⁹

Por isso, penso que a noção de espaço público que deve pautar a nossa reflexão sobre o papel da teologia no espaço público deve ser a de espaço público enquanto espaço de luta e resistência²⁰. Para desenvolver um pouco essa ideia ofereço três noções que penso serem fundamentais para pensarmos no espaço público contemporâneo que está sendo disputado, não apenas pelas narrativas e pela ação política individuais, mas pela ação coletiva dos movimentos de ocupação.

O público e sua ocupação e reconstrução

Em sua obra *Sociologia da Globalização*²¹, a socióloga Saskia Sassen oferece uma reflexão crítica sobre como a globalização afetou as relações sociais nos contextos urbanos, definidos por ela como *Cidades Globais*. Estas cidades são os centros urbanos que oferecem a infraestrutura e as condições localizadas para a existência da globalização enquanto fenômeno transnacional não apenas econômico ou político, mas também de trabalho, de cultura, ou seja, multifacetado. É nestas cidades globais que acontece o encontro de uma elite transnacional econômica que se beneficia prioritariamente do modo como a globalização financeira e de mercado se instituiu nas décadas de 1980 e 1990, com o/a trabalhador/a

¹⁹ WEFORT, Francisco. *Qual democracia?* São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 32-33.

²⁰ Já apresentei um raciocínio prévio a esse respeito na minha tese de doutorado: BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. *E a Luta Continua: Propostas para uma teologia pública libertadora para o desenvolvimento construída em diálogo com a reflexão teológica sul-africana*. Tese [doutorado em teologia]. São Leopoldo: Faculdades EST, 2012. Confira essa noção também no artigo já citado acima: BUTTELLI, 2014.

²¹ SASSEN, Saskia. *Sociologia da Globalização*. Porto Alegre: Artmed, 2010.



que vive em sub-condições de emprego. Há, de acordo com Sassen, um aumento da desigualdade gritante nestas cidades globais, que se espalham por todo mundo e que são condições fundamentais para a existência da globalização como a conhecemos. Neste contexto de globalização é que surgem novos desafios sociais que acabam aparecendo na forma de lutas e demandas políticas de grupos marginalizados e que sofrem os efeitos nefastos deste sistema. Assim ela afirma:

Essas condições alteram as velhas noções e experiências da cidade em geral e do espaço público em particular. Embora os espaços públicos monumentalizados das cidades europeias permaneçam sendo locais vibrantes para rituais e rotinas, para demonstrações e festivais, cada vez mais a sensação geral é de mudança de um espaço urbano cívico para um espaço urbano politizado, com fragmentações ao longo de diferenças múltiplas.²²

O espaço público atual, no contexto da globalização do capital financeiro e dos produtos, requer liberdade total e desregulamentação por parte dos Estados nacionais e avança sobre o espaço público, privatizando e comercializando todos os aspectos da vida e todos os espaços de convivência humana. No entanto, por outro lado, requer-se a imobilidade das pessoas, sobretudo das que vivem no hemisfério sul para o norte, com regulamentações cada vez mais severas para a migração humana. Ainda assim, a globalização e sua aparição visível nas cidades globais depende de um fluxo de pessoas e de imigrantes cada vez maior, que vem em busca do trabalho e da subsistência e vivem, em diversas situações, com status ilegal, ou com o mínimo de condições de subsistência. A globalização financeira demanda a flexibilização das leis trabalhistas para a atração de investimentos internacionais. Globaliza-se o capital e o lucro, privatiza-se o trabalho e as condições precárias. Isso diminui progressivamente o regime de direitos e a possibilidade do exercício da cidadania. Neste contexto, Sassen vê o exercício de um novo tipo de política, efetivado coletivamente por aquelas pessoas que não têm poder:

Talvez no outro extremo estejam aqueles que usam a violência política urbana para fazer suas reivindicações sobre a cidade, reivindicações que carecem da legitimidade de facto de que desfrutam os executivos internacionais. Essas reivindicações são feitas por atores que lutam por reconhecimento, prerrogativas e por seus direitos à cidade. Existe algo a

²² SASSEN, 2010, p. 106-107.



*ser compreendido aqui: uma distribuição entre impotência e a condição de ser um ator ou sujeito político, mesmo que não tendo poder. Uso a palavra presença para nomear essa condição. No contexto de um espaço estratégico como a cidade global, os tipos de pessoas desprivilegiadas descritas aqui não são apenas marginais; elas adquirem presença em um processo político mais amplo que escapa aos limites da comunidade política formal. Essa presença indica o espaço de uma política.*²³

Sassen, portanto, descreve um contexto global, mas que aparece, usando a ideia de aparência de Arendt, em contextos localizados. Por isso, podemos perceber uma certa unidade nas demandas dos movimentos de ocupação do espaço público, enquanto movimentos políticos, de resistência à lógica da globalização do capital financeiro e dos efeitos que ela produz nas relações sociais no cotidiano das pessoas. Trata-se de uma política que acontece por fora do sistema formal, ou seja, desafia nosso padrão de compreensão de cidadania burguesa e liberal que pressupõe a existência de indivíduos em pé de igualdade e de direitos que interagem racionalmente em busca do bem comum. As lutas dos movimentos de ocupação são lutas pelo direito à narrativa, pelo direito à memória, para fazer audível e perceptível a realidade de vida de quem está sendo progressivamente invisibilizado. Estas são, segundo David Harvey, as cidades rebeldes. Segundo ele, “a criação de novos espaço urbanos comuns [commons], de uma esfera pública de participação democrática, exige desfazer a enorme onda privatizante que tem servido de mantra ao neoliberalismo destrutivo dos últimos anos”²⁴. Harvey menciona Don Mitchell para estipular o que é o direito à cidade, que nos parece muito útil à nossa reflexão:

[...] o direito à cidade é um grito, uma demanda, então é um grito que é ouvido e uma demanda que tem força apenas na medida em que existe um espaço a partir do qual e dentro do qual esse grito e essa demanda são visíveis. No espaço público – nas esquinas ou nos parques, nas ruas durante as revoltas e comícios – as organizações políticas podem representar a si mesmas para uma representação maior e, através dessa representação, imprimir alguma força a seus gritos e demandas. Ao

²³ SASSEN, 2010, p. 105-106. (grifo meu)

²⁴ HARVEY, David. A Liberdade da Cidade. In: VAINER, Carlos; HARVEY, David; MARI-CATO, Ermínia, et alii. (Orgs.) *Cidades Rebeldes*. Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo Editorial/ Carta Maior, 2013. p. 33.



*reclamar o espaço em público, ao criar espaços públicos, os próprios grupos sociais tornam-se público.*²⁵

Advogo aqui que o fazer teológico no espaço público e a própria noção de Teologia Pública – que podemos questionar se contém algum conteúdo teológico específico ou se representam uma dimensão formal do fazer teológico em um contexto democrático, secular e pluralista – deve orientar-se para as demandas destes movimentos sociais e políticos contestadores e encontrar ali a nova face do/a “pobre”, utilizando a linguagem das teologias da libertação. É neste espaço, de articulação dos movimentos sociais, das redes globais de solidariedade e contestação, da experiência da exclusão e de marginalidade que a nova ordem econômica e política global cria, que a teologia deve ancorar-se. É desde essa experiência contestatória que deve ser feita a teologia pública, enquanto uma teologia desde e para a ocupação do espaço público na luta contra a privatização da vida. Isso não é, de fato, desconhecido da reflexão teológica brasileira, que sempre encontrou nos movimentos sociais espaço para articulação e para vivência da práxis de libertação. É certo que este novo contexto brasileiro e internacional representa novos desafios ao exercício da reflexão teológica, o que atribui pertinência à reflexão sobre o papel da teologia e da ação das igrejas no espaço público, com os novos desafios e questões peculiares ao nosso tempo. Penso, no entanto, que não é o retorno a uma visão moderna e liberal de público, com um viés academicista e racionalista, alheio às lutas e às estratégias de sobrevivência que estão na base dos encontros sociais no espaço público, que será a melhor compreensão de Teologia Pública.

Desafios públicos e a teologia

Fazer teologia no espaço público confronta-se, portanto, com um universo de relações novas e com características até então ausentes do debate preconizado pelas teologias de libertação. Neste sentido, não parece inadequado refletirmos sobre uma Teologia Pública que esteja sob o paradigma criado pelas variadas experiências de cristianismo de libertação latino-americanos, uma vez que se reconheça que a discussão sobre o espaço público e sobre o modo adequado de a teologia e das igrejas se articularem neste espaço público, com os novos desafios que

²⁵ MITCHELL, Don. *The right to the City*. Minneapolis: Minneapolis University Press, 2003. p. 12.



ele apresenta, encontra-se sob o guarda-chuva maior das teologias de libertação²⁶. O teólogo sul-africano Steve de Gruchy, ao refletir sobre a necessidade de misturarmos uma agenda “marrom” da teologia da libertação, que se volta às restrições de vida experimentadas pelos/as pobres, com uma agenda “verde”, que lida com a nossa responsabilidade pelo uso dos recursos e da sustentabilidade de vida no planeta, aponta para a necessidade de uma agenda cor de “oliva” para a teologia, que misture o marrom com o verde. Assim ele expressa seu ponto de vista:

As lutas pela libertação se concentram nas restrições que precisam ser removidas – mas a crise da terra implica um reconhecimento de que as restrições ambientais são restrições legítimas. Nós não podemos ser livres “de” água, solo arável, ar puro, esgoto. Todos nós vivemos a jusante, e não podemos ser livres dessa realidade. Restam coisas “das” quais precisamos ser libertos, de fome, racismo, HIV e Aids, violência baseada em gênero. A Terra da Promissão é a terra em que essa liberdade é antecipada. Entretanto, também é o lugar onde precisamos ser livres “para” viver de uma forma que respeite as restrições e limitações que a terra coloca. Ninguém trava uma luta de libertação com o objetivo de assumir o controle de seu próprio esgoto, mas [...] essa é justamente a responsabilidade ética que vem junto com a liberdade.²⁷

Ou seja, ainda que a semântica da libertação seja urgente e permaneça inalterada em diversos contextos da vida, há perspectivas que nos impelem a refletirmos desde a nossa responsabilidade conjunta pelo cuidado com aquilo que é público. Uma Teologia Pública, que, reitero, prefiro compreender como uma reflexão teológica que responde aos desafios públicos, deve articular-se e partir das demandas dos grupos sociais e movimentos que procuram atuar politicamente no espaço público, de forma ativa (ativista?) e participativa. Esta agenda dos movimentos religiosos já vem acontecendo, conforme Maria da Glória Gohn constata:

As novas orientações dos cristãos levaram, nos anos de 1990, no Brasil, ao apoio para a criação da Central dos Movimentos Populares (1993), e ao lançamento do Movimento da Consulta Popular (1997), assim como uma reativação de manifestações públicas como a marcha do Grito dos Excluídos, organizada desde 1995, e a Marcha das Margaridas (em sua

²⁶ Esta foi a afirmação que defendi na tese de doutorado já citada. BUTTELLI, 2012, p. 161.

²⁷ DE GRUCHY, Steve. Nossa Casa e seus Esgotos: espiritualidade e ética na agenda da sustentabilidade. In: MARÇAL, Joe; SUSIN, Luiz Carlos. *Nosso Planeta Nossa Vida: Ecologia e Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 272.



maioria, mulheres camponesas), além das inúmeras Marchas dos Sem-Terra, que ganharam espaço na mídia a partir de 1997. O Movimento Consulta Popular do final dos anos 1990, o Plebiscito sobre a Dívida Externa, em 2000; a Campanha Contra a Alca – Área de Livre-Comércio das Américas, que resultou no Plebiscito Popular sobre a Alca em 2002. Foram grandes mobilizações populares que contaram com o apoio dos setores progressistas da Igreja Católica no Brasil. Em 2007, o Grito dos Excluídos, convocado pela CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, para demandar: trabalho, terra, moradia, paz, justiça, saúde, cidadania, ética, educação e soberania, mobilizou nas principais capitais do país simpatizantes e aliados, tais como o MST, partidos políticos (Psol, PSTU, PCB e o Partido Humanista).²⁸

Os movimentos de ocupação, como vimos, representam um desafio claro à teologia que quer compreender sua função e sua responsabilidade na luta pela manutenção de um espaço público inclusivo e justo. Ajuda-nos a apontar algumas alternativas teológicas o teólogo luterano e norte-americano Craig Nesson, que recentemente escreveu um artigo sobre o movimento *Occupy Wall Street* nos Estados Unidos da América, que, posteriormente, tomou forma em outros países também²⁹. Nesson lista alguns dos princípios do *Occupy Movement*, que se percebe como uma crítica aos efeitos políticos, sociais e econômicos do modelo de globalização e de financeirização da economia. 1) Engajamento em democracia direta participativa e transparente; 2) exercer responsabilidade pessoal e coletiva; 3) empoderamento mútuo contra todas formas de opressão; 4) redefinir o modo de valorização do trabalho; 5) a crítica à santificação da privacidade individual; 6) a crença de que educação é um direito humano, etc. Resumidamente, para Nesson, “*Occupy Wall Street* desmascara a fusão entre capitalismo global e democracias neo-liberais e conjura uma reimaginação radical da democracia política e econômica nos EUA e por todo mundo”³⁰.

Nesson aponta para algumas inspirações teológicas que a observação e participação neste movimento suscitam. Inicialmente, retomando a metáfora muito utilizada pelas teologias da libertação, a narrativa de Deus como libertador do seu povo é um ponto de partida fundamental

²⁸ GOHN, 2010, p. 139-140.

²⁹ NESSAN, Craig. The Occupy [Wall Street] Movement: Theological Impulses and Liberation Praxis. In: *Currents in Theology and Mission*. The Quest for Justice, Chicago, vol. 40, n. 1, p. 40-58, 2013.

³⁰ NESSAN, 2013, p. 49. (Tradução minha)



(Ex 6,5-7). No entanto, este povo de Deus é chamado a servir como protetor e mensageiro da liberdade às pessoas mais vulneráveis (Jr 2,3-9). Interessante é, ao perceber a pertinência da temática da migração no contexto de globalização e da condição ilegal, sub-humana, sem direitos e cidadania por que passam muitos imigrantes, recordar o texto de Êxodo 22,21-23, sobretudo se considerarmos a problemática particular das mulheres enquanto trabalhadoras que mais sofrem com a informalidade: *“Não afligirás o forasteiro, nem o oprimirás; pois forasteiros fostes na terra do Egito. A nenhuma viúva nem órfão afligireis. Se de algum modo os afligirdes, e eles clamarem a mim, eu lhes ouvirei o clamor”*. Deus provê por lei ao seu povo uma noção de justiça restauradora da vida da terra e do trabalho humano (Lv 25,1-7) e a noção de jubileu restaura a cada 50 anos o direito à terra e a liberdade do trabalho servil (Lv 25,8-9; 39-52). Este Deus que fundamenta a fé judaico-cristã *“não faz acepção de pessoas, nem aceita suborno; faz justiça ao órfão e à viúva e ama o estrangeiro, dando-lhe pão e vestes”* (Dt 10,17-18).

Os profetas também oferecem uma crítica poderosa, como é o caso de Isaías 5,8-9 que condena a opulência e o acúmulo de propriedades pela elite de Israel. A opressão também é condenada por Amós 4,1-2. Além da profícua crítica dos profetas, Jesus mesmo se reconheceu como aquele Ungido que foi enviado *“para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos”* (Lc 4,18). Para Nesson, não é à toa que Jesus vem para pregar e instaurar seu “Reino”, expressão com direta conotação política. Jesus veio para instaurar um novo modo de relacionamento social, novas formas de organizar politicamente a comunidade e de lidarmos uns com os outros. Jesus exalta a humildade e acolhe pessoas pobres nas bem-aventuranças (Lc 6,20-25), mas adverte: *“Ai de vós, os ricos”*. A vida, obra e ensinamento de Jesus é uma crítica clara aos padrões de poder e de opressão e são promessas de seu reino de justiça e paz. De acordo com Nesson:

O testemunho bíblico contém uma trajetória de justiça que vai através da história da Igreja – da preocupação pelos pobres na igreja primitiva, através do trabalho de renovação de figuras como Francisco de Assis e estendendo até a era da Reforma. Martin Lutero, ainda que localizado em uma era em que o capitalismo apenas estava emergindo, deixou claro sua denúncia profética dos abusos da usura e os excessos da economia de dinheiro-propriedade.³¹

³¹ NESSAN, 2013, p. 51.



O testemunho pela justiça social e econômica sempre reaparece na história da Igreja, como foi o caso do evangelho social no meio protestante e da ênfase social oportunizada pelo Concílio Vaticano II, ambos na segunda metade do século XX. Nesses chama atenção para uma teologia que surge neste universo das teologias da libertação que é de nosso especial interesse nesta discussão sobre os movimentos de ocupação. Trata-se da Teologia *Minjung* de origem coreana. *Minjung*, em coreano, significa “multidões”, do grego “*ochlos*”. Este conceito diferencia-se de *demos*, que trata do povo que, em diversas experiências históricas, foi limitado a certas parcelas políticas, econômicas e religiosas das sociedades greco-romanas. *Ochlos* refere-se àquela multidão que segue Jesus, inominada, de gente invisibilizada, sofrida, marginalizada, que está em busca de sinais e do encontro como o próprio Deus. Jesus andava e falava sempre com a multidão (*Ochlos*). Se reconhecemos os movimentos de ocupação enquanto lugar privilegiado para a atuação de uma teologia pública, podemos inferir que é o próprio Jesus, que caminhava com a multidão, que está junto com os movimentos, com as massas que ocupam os espaços públicos e que lutam por uma ordem social, política e econômica mais justa e digna. A teologia pública contribui assim para a manutenção de uma narrativa utópica, que sabe da promessa do Reino e que preserva a esperança, mesmo quando os indícios parecem os piores, como Nesson afirma:

*Ao questionar a inevitabilidade de um futuro que promete apenas o crescimento da disparidade econômica e imaginando a possibilidade de futuros alternativos, o Occupy movement tocou um reservatório de esperança, a qual começou a mobilizar pessoas por práticas democráticas que clamam por uma política para o bem comum. Tal esperança é necessária para alimentar o ativismo democrático, como incorporado pelo Occupy movement, o qual é imperativo para a construção de um futuro justo.*³²

O teólogo católico sul-africano, Albert Nolan, que recentemente escreveu um livro chamado *Esperança em Tempos de Desespero*³³ reflete sobre a apatia e a falta de alternativa que o contexto político e econômico internacional parece impor. As esperanças que política-

³² NESSAN, 2013, p. 57.

³³ NOLAN, Albert. *Esperança em Tempos de Desespero*: outras palestras e escritos. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulinas, 2012.



mente alimentavam a teologia da libertação, por exemplo, ruíram com a queda do muro de Berlim. Os movimentos de ocupação de modo geral lutam e protestam sem ter bem claro qual caminho percorrer para atingir seus objetivos. Chocam-se sempre com a afirmação pragmática da lógica inquestionável do lucro e do capital. Neste sentido, Nolan aponta para a vocação premente da fé cristã: a esperança. Ao recordar o apóstolo Paulo em Romanos 4,18, Nolan lembra que o cristão e a cristã são aqueles que esperam contra toda desesperança, mesmo quando não há sinais de razão para esperança, quando não se vê aquilo por que se espera. Nolan diagnostica: “Vivemos em tempos de desespero, não só porque as pessoas construíram suas esperanças sobre a areia movediça, mas também porque muitos estiveram esperando por coisas erradas.”³⁴ Agora, podemos perguntar de que vale esta ideia quando pensamos no papel da teologia e das igrejas no espaço público, sobretudo no que diz respeito ao seu envolvimento com os movimentos de ocupação? Como a teologia e as igrejas podem oferecer-se com iniciativas críticas e propositivas neste contexto em que já não se sabe indicar no que devemos investir quando procuramos construir um mundo melhor? Nolan argumenta que o cristão ou a cristã que agem no espaço público devem se perguntar qual é a vontade de Deus, uma vez que a sua ação no mundo se dá na esperança da iminência do Reino de Deus. O critério para percebermos qual é a vontade de Deus, segundo Nolan, seria a realização daquilo que é bom ou o melhor para o bem comum.

E é neste ponto específico que a teologia se alimenta também das expectativas, dos sonhos e desejos das *multidões* (*ochlos*), do povo que sofre e que luta por uma vida justa e digna. A teologia que se situa neste espaço público não pode compreender-se como um discurso alienado e que vem de fora, trazendo uma mensagem de esperança e de fé para os movimentos de ocupação. Muito pelo contrário, ela descobre o significado da esperança neste lugar, ela reinterpreta as promessas de Deus e recorda os anúncios proféticos no meio das multidões e das ocupações. É por isso que o público, neste caso, sendo compreendido de modo específico como “movimentos de ocupação”, é tão heurístico para o fazer teológico que se preocupa com questões de ordem pública, por que é neste espaço que pululam e latejam as demandas da vida cotidiana, os sofrimentos e as expectativas, os sonhos e os desejos das pessoas simples.

³⁴ NOLAN, 2012, p. 28.



A teologia pública deve ser, portanto, uma teologia que nasce no público e que alimenta e ressignifica a discussão teológica. A força transformadora da Palavra de Deus flui das ocupações às teologias, e são essas que compreendem e anunciam o sentido da esperança humana para que a luta não cesse, mas continue.

Endereço do autor:

Servidão Capivari 131 casa 1.

Ingleses

88058-420 FLORIANÓPOLIS, SC

E-mail: felipebuttelli@yahoo.com.br