



**Ricardo Alexandre Ferreira**

**SOLIDARIEDADE E TEOPOÉTICA**  
Diálogos possíveis entre a teologia de J.B. Metz e a  
literatura de Guimarães Rosa a partir do conto  
“Sorôco, sua mãe, sua filha”, de *Primeiras Estórias*

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa  
de Pós-Graduação em Teologia do Departamento  
de Teologia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro  
Março 2023



**Ricardo Alexandre Ferreira**

**SOLIDARIEDADE E TEOPOÉTICA**  
Diálogos possíveis entre a teologia de J. B. Metz e a  
literatura de Guimarães Rosa a partir do conto  
“Sorôco, sua mãe, sua filha”, de *Primeiras Estórias*

Dissertação apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-  
Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do  
Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.  
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Maria Clara Lucchetti Bingemer**  
Orientadora  
PUC-Rio

**Francilaide de Queiroz Ronsi**  
PUC-Rio

**Alex Vicentim Villas Boas**  
PUC/PR

Rio de Janeiro, 27 de março de 2023.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

### **Ricardo Alexandre Ferreira**

Graduou-se em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora, em 2005, e em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em 2010; atua como assessor de instituições de educação confessional.

#### Ficha catalográfica

Ferreira, Ricardo Alexandre

Solidariedade e teopoética: diálogos possíveis entre a teologia de J.B. Metz e a literatura de Guimarães Rosa a partir do conto “Sorôco, sua mãe, sua filha”, de Primeiras Estórias / Ricardo Alexandre Ferreira; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2023.

131 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Solidariedade. 3. Compaixão. 4. Teologia. 5. Literatura. 6. Sertão. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

## Agradecimentos

A Deus, que em Cristo nos convida à experiência do amor e da solidariedade.

À Dr<sup>a</sup> Maria Clara Lucchetti Bingemer, pela competência, a sensibilidade e o incentivo nos momentos em que os caminhos pareceram nebulosos.

À PUC-Rio, por favorecer um ambiente propício para a realização da pesquisa.

A todas as professoras, professores e demais colaboradores do Departamento de Teologia, minha gratidão.

À Congregação Redentorista, por despertar em mim o desejo de colaborar com a construção de uma sociedade mais humana e solidária.

Aos companheiros e companheiras de estudos na PUC, pelo diálogo e a partilha.

Ao amigo Sérgio Ovidio Wermelinger Goulart, pela generosidade nas boas trocas de ideias e experiências ao longo do percurso.

Aos meus familiares, pela força, o incentivo e as orações.

À minha querida Roberta, pela lucidez crítica, o coração aberto e os olhos atentos, presente e atuante em cada momento desse árduo processo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – código de Financiamento 001.

## Resumo

Ferreira, Ricardo Alexandre; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **Solidariedade e Teopoética: diálogos possíveis entre a teologia de J. B. Metz e a literatura de Guimarães Rosa a partir do conto “Sorôco, sua mãe, sua filha”, de *Primeiras Estórias***. Rio de Janeiro, 2022. 131 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Frente às experiências de crise vividas pela comunidade humana, principalmente a partir de meados do século XX, a solidariedade emergiu como tema de fundamental importância tanto do ponto de vista ético quanto antropológico. Dessa forma, recebeu diferentes interpretações dos mais variados campos do saber. Na teologia cristã, ganha relevância nos documentos do magistério assim como na reflexão de diferentes linhas teológicas. Assim se pode compreender sua especificidade e importância no pensamento de J. B. Metz, para quem o termo se torna uma categoria de grande relevância no desenvolvimento de suas ideias, associando-se a outros dois conceitos-chave para o teólogo: memória e narração. Tendo isso em vista, a presente dissertação procura promover uma aproximação entre o sentido teológico de solidariedade, dando ênfase ao pensamento de Metz, mas ampliando a questão para outros espaços teológicos, como o contexto latino-americano e o atual apelo do papa Francisco na direção de um resgate sobre o sentido mais profundo da solidariedade. Além disso, procura-se alargar o horizonte de reflexão a partir da proposição de um diálogo possível entre a obra do teólogo alemão e a riqueza literária expressa pela literatura de João Guimarães Rosa, reconhecidamente um dos maiores poetas da literatura brasileira. Do corpus rosiano, destaca-se na pesquisa a riqueza de seus contos, pondo-se acento principal no conto “Sorôco, sua mãe, sua filha”, em que o autor proporciona a seus leitores uma sensível reflexão sobre o sofrimento e a solidariedade. A pesquisa põe em relevo a importância dos dois campos do saber, suas especificidades e pontos de encontro, procura apresentar o sentido de solidariedade expresso em cada um dos autores e, finalmente, reconhecer espaços de diálogos possíveis entre os escritores, e também em relação ao pensamento teológico latino-americano e às convicções expressas pelo atual pontífice.

## Palavras-chave

Solidariedade; Compaixão; Teologia; Literatura; Sertão; Sofrimento; J. B. Metz; Guimarães Rosa.

## Abstract

Ferreira, Ricardo Alexandre; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **Solidarity and Theopoetics: Possible dialogues between the theology of J. B. Metz and the literature of Guimarães Rosa based on the short story “Sorôco, Sua Mãe, Sua Filha”, from *Primeiras Estórias***. Rio de Janeiro, 2022. 131 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In view of crisis lived by the human community, mainly from the mid-twentieth century onwards, solidarity emerged as a theme of fundamental importance both from an ethical and anthropological point of view. In this way, it received different interpretations by the most varied fields of knowledge. In christian theology, it gains relevance both in magisterial documents and in the reflection of different theological lines. Thus, its specificity and importance in J.B. Metz can be understood, for whom the term becomes a category of great relevance in the development of his ideas, associating it with two other key concepts for the theologian: memory and narration. With that in mind, this dissertation seeks to promote an approximation between the theological sense of solidarity, emphasizing Metz's thought, but expanding the issue to other theological spaces, such as the Latin American context and the current appeal of Pope Francis in the direction of a rescue on the deepest sense of solidarity. In addition, it seeks to expand the horizon of reflection from the proposition of a possible dialogue between the work of the German theologian and the literary wealth expressed by the literature of João Guimarães Rosa, recognized as one of the greatest poets in Brazilian literature. From Rosiano's corpus, the richness of his short stories stands out in the research, with the main accent being placed on the short story “Sorôco, sua Mãe, sua daughter”, where the author provides his readers with a sensitive reflection on suffering and solidarity. Thus, the research highlights the importance of the two fields of knowledge, their specificities and meeting points, seeks to present the sense of solidarity expressed in each of the authors and, finally, recognize spaces for possible dialogues between the writers, and also in relation to Latin American theological thought and the convictions expressed by the current pontiff.

## Keywords

Solidarity; Compassion; Theology; Literature; Sertão, Suffering; J. B. Metz; Guimarães Rosa.

## Sumário

1 Introdução	8
2 Bases para uma reflexão sobre solidariedade	11
2.1 Teologia e literatura: interfaces	11
2.2 Tensões e convergências entre teologia e literatura	15
2.3 Solidariedade	20
2.3.1 Solidariedade como elemento constitutivo da identidade cristã	27
2.3.2 Especificidade da solidariedade enquanto tema teológico	30
2.4 Solidariedade no contexto da teologia de Johann Baptist Metz	32
2.5 Conclusão do segundo capítulo	41
3 Guimarães Rosa: a voz dos esquecidos na literatura	44
3.1 Aspectos biográficos	44
3.2 O sertão rosiano: espaço de vida e transcendência	48
3.2.1 A literatura regionalista	50
3.2.2 O sertão como expressão de vida	53
3.3 <i>Primeiras Estórias</i> : entre alegrias e dores, encontros e desencontros	56
3.4 Sorôco, sua mãe, sua filha: um canto de solidariedade na dor	65
3.5 Conclusão do terceiro capítulo	76
4 Pela voz dos excluídos: diálogos possíveis entre a teologia de Metz e a literatura de Guimarães Rosa	79
4.1 Auschwitz e sertão: o risco frequente da desumanização	79
4.2 Comover-se e mover-se: o despertar da compaixão	89
4.3 Do sertão ao continente: uma teologia que se ocupa de outros rostos	95
4.4 Da compaixão à solidariedade: o pensamento de Francisco	
4.5 Conclusão do quarto capítulo	113
5 Conclusão	118
6 Referências bibliográficas	125

# 1

## Introdução

A presente dissertação é fruto de um triplo encantamento: a beleza produzida pelas interfaces entre a literatura e teologia; o impacto da descoberta do pensamento de Johann Baptist Metz, teólogo pouco explorado no horizonte brasileiro, mas de uma vasta e rica contribuição teológica; e o desafio de encontrar elementos que pudessem promover diálogos possíveis entre a obra do teólogo e o imenso repertório de escritos de João Guimarães Rosa, um dos mais importantes representantes da literatura brasileira – não somente por sua contribuição poética mas também por incitar, tanto nos leitores comuns quanto na crítica especializada, o desejo de adentrar com maior curiosidade e engajamento no mundo sertanejo, utilizado como metáfora para o mundo, a vida e a infinidade de relações estabelecidas entre as mais diversas personagens da sociedade. Esse processo de aproximação caracteriza o propósito do que é denominado Teopoética<sup>1</sup> - campo de pesquisas sobre as interfaces e entrelaçamentos que se podem inferir no diálogo entre Literatura, Teologia e Ciências da Religião, a partir de questões que tangem à espiritualidade, mística, estética, ética entre outros temas que se podem contemplar em ambos os espaços.

A teologia de Metz nasce como fruto de sua experiência de vida em meio à guerra e ao genocídio dos judeus em Auschwitz. Por isso, põe em relevo o sofrimento e chama a atenção para o problema do risco da privatização da fé, reduzida à esfera do privado, como característica de uma religião burguesa, em que se procura operar um processo de esquecimento da história, amnésia cultural. Frente a isso, propõe o que chama de Nova teologia política, que tem como categorias fundamentais a memória, a narração e a solidariedade. Para o teólogo, uma teologia que não fosse capaz de abarcar o sofrimento estaria reduzida à uma narrativa de

---

<sup>1</sup> Sobre o sentido da Teopoética, muito precisa é contribuição expressa na introdução do livro *Teopoética, mística e poesia*: “O discurso da ‘teopoética’ em geral, e particularmente na intersecção entre mística e poesia, é um lugar de entrelaçamento cultural, onde se conectam teologia, literatura, estética, espiritualidade e todas as formas da arte. A linguagem humana, na medida em que toma consciência do que lhe foi dado, fala do que ouviu, do que recebeu e do que acolheu como dom primordial e mistério indecifrável e inefável, que é fonte de tudo o que pode ser caos, mas que pode igualmente constituir vida para muitos” (BINGEMER, M. C. L.; VILLAS BOAS, A. *Teopoética: mística e poesia*, p. 10).

vencedores, fazendo perder-se o conteúdo histórico e profético da paixão no contexto da salvação oferecida pelo Verbo Encarnado. Já a literatura de Guimarães Rosa é marcada pela forte influência das pessoas, paisagens e experiências do sertão brasileiro, lugar onde o poeta nasceu, e pelo qual demonstra profunda admiração. Assim, suas obras ficam marcadas por descrever esse lugar como um espaço que transcende os limites geográficos para se tornar centro do mundo, palco dos mais variados acontecimentos humanos. Por isso, seus escritos, mais que descrições sobre a vida no interior, levantam temas como o sofrimento, a violência, a religiosidade, identidade, entre muitos outros que têm como elemento central o ser humano, com suas luzes e sombras.

Num processo de pesquisa sobre especificidades e convergências entre os autores, surgiu, como primeiro desafio, a procura por um ponto de interseção que pudesse promover esse encontro. E, a partir de ampla pesquisa, chegou-se à solidariedade por percebê-la como elemento fundamental para superação do sofrimento e manutenção da esperança. Para isso foram escolhidas como obras centrais *A fé em história e sociedade*, de Metz, e *Primeiras Estórias*, de Guimarães Rosa, com especial destaque para o conto “Sorôco, sua mãe sua filha”. Na obra teológica, Metz apresenta uma síntese de suas reflexões tematizando sobre as três categorias fundamentais de sua nova teologia: memória, enquanto “memória perigosa” que se contrapõe ao esquecimento e à amnésia cultural; a narração, que possui utilidade prática de defesa da memória; e a solidariedade, vista como categoria de apoio à memória e à narração, inclinando-se a abarcar não somente a esperança de futuro mas os sofrimentos da história. Já o conjunto de contos rosianos levanta uma série de reflexões e questionamentos sobre o ser humano no contexto de suas relações sociais, tendo as paisagens sertanejas como pano de fundo. No caso de “Sorôco, sua mãe, sua filha”, dá-se destaque especial ao sofrimento e o despertar da compaixão e da solidariedade como movimento capaz de propor novos caminhos para a história.

Evidentemente, a proposta de promover esse diálogo esbarra em limitações provocadas pelos contextos de vida e mundo em que os intelectuais estão inseridos, e que, portanto, influenciam seus pensamentos. No entanto, é possível perceber que, embora se dirigindo a públicos específicos, com propostas bastante distintas, tornou-se possível estabelecer linhas de aproximação principalmente pela grande preocupação antropológica compartilhada por ambos, em vista de uma sociedade

mais atenta ao compromisso humano com o próximo. Neste sentido, colaboram experiências como o impacto da guerra na vida desses autores, entre outros pontos biográficos.

Importante mencionar que a reflexão sobre o sentido e a importância da solidariedade apresentada nas páginas seguintes tem como ponto principal a convergência de ideias entre o pensamento do teólogo e a literatura rosiana, abrindo-se espaço, no entanto, para ampliar a discussão, introduzindo na pesquisa elementos da teologia latino-americana e do pensamento do papa Francisco. Uma vez que Metz acaba por influenciar significativamente a então nascente Teologia da libertação, e com o atual pontífice, a preocupação com uma sociedade solidária ganhou força preponderante, podendo-se considerar tal temática um dos pontos centrais da pregação pastoral do papa Bergoglio.

Acreditamos que esta dissertação seja apenas uma pequena contribuição introdutória a um processo de reflexão acerca da dimensão da solidariedade enquanto tema que abarca não somente a teologia de Metz ou a literatura de Guimarães Rosa, mas mostra-se como um dos assuntos fundamentais do século XXI. Neste sentido, trazer à luz a interface entre teologia e literatura ajuda a compreender a necessidade do diálogo como possibilidade de crescimento e fortalecimento em torno de temas fundamentais para o desenvolvimento de uma sociedade mais consciente dos desafios para a construção de um novo paradigma sobre nossa identidade e vocação humana num mundo em crise de sentido.

## 2 Bases para uma reflexão sobre a solidariedade

### 2.1 Teologia e literatura: interfaces<sup>2</sup>

O fascinante campo de interfaces entre a literatura e a teologia mostra-se como um caminho repleto de possibilidades e desafios. São muitos os elementos que aproximam as duas formas do saber e que, por isso, podem contribuir para expressar o processo relacional do ser humano com o transcendente, consigo e com o mundo. Teologia e literatura se encontram, de maneira especial, no que tange à sua dimensão antropológica, uma vez que as duas se preocupam com o humano. Se por um lado a teologia, pelo dado da Revelação, encontra traços da autocomunicação de Deus na história e vida humana, pela literatura, as mais diversas situações experimentadas pelo homem são colocadas sob diferentes focos e olhares.

Constitui-se um significativo desafio a busca por uma definição do que se possa compreender por literatura, uma vez que esse é um daqueles termos que se enriquece justamente por se mostrar um conceito aberto e mesmo controverso: há desde os que dizem que literatura é tudo o que se escreve, até aqueles que defendem que para ser reconhecida como literatura uma obra precisa passar pelos críticos e peritos da área, além de gozar de certo reconhecimento tanto técnico quanto dos próprios leitores.

A escritora e crítica de literatura Marisa Lajolo aponta duas posições que se destacam<sup>3</sup>: de um lado os autores, que defendem a liberdade do autor e até mesmo do leitor em considerar uma obra como sendo ou não literária. Do outro lado estão

---

<sup>2</sup> A reflexão expressa nos itens 2.1 e 2.2 trata de uma breve introdução relativa às interfaces entre Literatura e Teologia, que produzem, através de seu diálogo, a teopoética. Tem-se, no entanto, a consciência do considerável número de autores e correntes que versam sobre o assunto e a complexidade do tema em questão, necessitando, por isso, de maior desenvolvimento para um olhar global e mais profundo sobre o assunto. Por ora, compreendemos que, para a presente dissertação mostrou-se suficiente localizar a temática como introdução ao tema central da investigação que é o sentido que se pode encontrar para solidariedade na teologia de Metz e na literatura de Guimarães Rosa no contexto das obras destacadas desses autores. Deixamos, com isso, a possibilidade de aprofundamentos posteriores sobre as interfaces entre esses campos do conhecimento para os desdobramentos futuros da pesquisa.

<sup>3</sup> LAJOLO, M., O que é literatura, p. 17.

grupos que defendem que para ser considerada literatura a obra precisa gozar de certo envolvimento social, passando pela avaliação de críticos e especialistas.

Nessa mesma linha, a teóloga Maria Clara Bingemer, na obra *Teologia e Literatura: afinidades e segredos compartilhados* destaca que há muitos e diferentes sentidos para se definir o termo, sendo identificado no campo das artes: “a literatura pertence, tradicionalmente ao domínio das artes, em contraste com as ciências ou conhecimento prático”<sup>4</sup>.

Já o também pesquisador Antonio Candido sublinha a dimensão social da obra literária.<sup>5</sup> Segundo o professor, a literatura é uma forma de comunicação social; relação inter-humana organizada por fatores internos e externos.

Refletindo sobre as imensas possibilidades de diálogo a partir da literatura, o teólogo Antônio Manzatto salienta que há uma importância maior em se pensar as possibilidades de relação da literatura com outros campos do saber do que, necessariamente, o caminho das definições abstratas<sup>6</sup>. Salientando a dimensão histórica e o comprometimento da literatura com o seu tempo específico, Maria da Glória Bordini, em *Criação Literária em Érico Veríssimo*<sup>7</sup>, desataca o engajamento e leitura de mundo que propiciam ao escritor o cuidado para não se descolar por completo da realidade em que se encontra, sob o risco de tornar-se alienado e alheio em relação à própria vida.

De fato, a literatura, embora não tenha a finalidade de ser uma narrativa histórica, sempre será permeada pelos conhecimentos e horizontes daquele que a compõe. Ou seja, identidade e memória têm papel fundamental na experiência criativa do escritor. A preocupação da literatura não está na busca de uma verdade fatalmente provável, como orienta o rigor científico, mas antes com interpretações da realidade e da vida, de forma conscientemente livre. Daí que, ao trazer outras perspectivas, o texto literário tem a propriedade de romper com a pretensão ao cientificismo e a necessidade de comprovação empírica. Ainda que ficcional, não deixa de ser verdade dentro de seu próprio contexto de entendimento. Por isso, constitui-se a hermenêutica como elemento de fundamental importância para o diálogo da literatura com as ciências, como a própria teologia.

---

<sup>4</sup> BINGEMER, M. C. L., *Teologia e literatura: afinidades e segredos compartilhados*, p. 14.

<sup>5</sup> CANDIDO, A., *Literatura e sociedade*, p. 20.

<sup>6</sup> MANZATTO, A., *Teologia e Literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*, p. 16.

<sup>7</sup> BORDINI, M. G. *Criação literária em Érico Veríssimo*, p. 46.

Os romancistas e romancistas, em sua modéstia e simpleza aparente, sabem que usam do real com inteira liberdade. Sabem que o personagem tem a ver com a realidade dentro do livro. A realidade do romance, com sua arquitetura [...] e não com a realidade do meio em que vivem os homens, de que eles, romancistas e romancistas, se utilizam como barro. O criador amassa e emprega a realidade para criar outra realidade, uma realidade que obedece à complicada geometria literária, ao sistema de forças que nada tem a ver com as ciências físicas, naturais ou sociais.<sup>8</sup>

Papel importante no universo de compreensão da literatura exerce o leitor, uma vez que é ele quem atribui importância para a narrativa à medida que se deixa envolver pelo texto, abrindo possibilidades inúmeras de interpretação para além daquela anteriormente impressa pelo próprio escritor. Isso se dá à medida que se compreende a obra como uma forma de arte, aberta à proximidade daquele que com ela tem seu contato.

Por um movimento de transcendência, toda obra de ficção projeta para fora dela mesma um mundo que se pode chamar “mundo da obra”, assim, a epopeia, o drama, o romance, projetam sob o modo de ficção maneiras de habitar o mundo que ficam à espera de uma retomada da leitura capaz por sua vez de fornecer um espaço de confrontação entre o mundo do texto e o mundo do leitor.<sup>9</sup>

É possível, então, dizer que a obra literária provoca o entrelaçamento entre a realidade descrita e o horizonte de vivência daquele que se defronta com a narrativa. O encontro entre o texto e o leitor provoca, por assim dizer, a possibilidade de uma abertura a novos significados e novo alcance. Esse movimento faz da literatura um espaço sempre aberto a diversas interpretações, de acordo com o tempo e o contexto em que se tem contato com o texto.

Entrando no campo da teologia, o termo tem origem grega, sendo composto etimologicamente por *Theós* (que significa Deus) e *logia* (ciência). Ou seja, poderia ser descrito como um discurso ou estudo sobre Deus (ou deuses). Essa definição, por seu caráter demasiado amplo, gera o problema de não se poder delimitar pela métrica cientificista, uma vez que o estudo teológico pressupõe, antes de tudo, a fé. Nesse sentido, a teologia pode ser compreendida também como um olhar o mundo à luz de Deus.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> DOURADO, A., Uma poética do romance: matéria e carpintaria, p. 105.

<sup>9</sup> RICOEUR, P., Temps et récit II apud MANZATTO, A. Teologia e Literatura, p. 31.

<sup>10</sup> Uma perspectiva importante é oferecida por Maria Clara Lucchetti Bingemer: “[Teologia] pode ser o estudo das questões referentes ao conhecimento da divindade, de seus atributos e relações com o mundo e com os homens, e à verdade religiosa. Em segundo lugar, pode significar igualmente o estudo racional dos textos sagrados, dos dogmas e das tradições do cristianismo. Pode ser ainda um tratado ou compendio sobre as verdades da fé, ou o conjunto de conhecimentos relativos aos dogmas

Escritura, Tradição e Magistério constituem-se as três fontes primordiais do saber teológico. Compreendendo que o ser humano busca o diálogo e proximidade com outras ciências, artes e culturas para aprimorar seu próprio conhecimento e interpretações da fé, à teologia cabe o papel de “pensar os dados da Revelação a partir e dentro da experiência de fé, como ela é vivida hoje pela comunidade cristã”<sup>11</sup>.

Importa-nos aqui pensar na questão da Revelação, uma vez que, a partir do entendimento do dado revelado, pode-se compreender a dinâmica da ação de Deus na vida do mundo. Segundo Torres Queiruga, não há um termo específico que determine o sentido de revelação no texto bíblico. “Aparecem diversas expressões: desvelar, aparecer, falar. A terminologia não clarificada indica que a Bíblia está menos interessada no conceito e na reflexão acerca da Revelação, que no fato e no acontecimento dela”<sup>12</sup>. O que se percebe a partir dos textos bíblicos é a presença de Deus ao longo da história. No Antigo Testamento, isso se apresenta de forma evidente nas narrativas que destacam o papel interventor de Deus em momentos decisivos da história. Desde a criação, ele interage de forma contínua nos acontecimentos e no decorrer do tempo. Assim, por exemplo, se dá nas cenas da criação (Gn1-1), nas alianças que estabelece, passando por episódios como a libertação do povo no Egito (Ex 12), entre tantos outros. Já no Novo Testamento, pode-se destacar o evento da encarnação do Verbo, que, assumindo a condição humana, revela-se como presença transformadora a impulsionar do mundo, desde a comunidade de fé

À medida que a Teologia foi se afastando da espiritualidade para se afirmar como discurso puramente racional sobre Deus, perdeu-se o caráter de flexibilidade e beleza, levando o discurso a uma esfera puramente doutrinal e explicativa.<sup>13</sup> Esse processo só começaria a perder sua força com os novos métodos de interpretação exegética iniciados em contexto protestante e que adentrariam o campo da teologia católica já em meados do século XX.

---

de fé, ou que tem implicações com o pensar teológico, ministrado em cursos ou nas respectivas faculdades. A teologia é linguagem segunda, posterior a duas outras: a da Revelação e a da fé. Sistematiza duas palavras a ela anteriores: a que Deus mesmo falou, rompendo seu silêncio eterno, e a que o ser humano fala, respondendo à Palavra de Deus, pronunciada no meio da história, rompendo o silêncio do tempo e do espaço” (BINGEMER, M. C. L., Teologia e literatura, p. 14-15).

<sup>11</sup> MANZATTO, A., Teologia e literatura, p. 40.

<sup>12</sup> TORRES QUEIRUGA, A., A Revelação de Deus na realização humana, p. 25.

<sup>13</sup> BINGEMER, M. C. L., Teologia e literatura, p. 15.

O Concílio Vaticano II exerce papel importante ao reforçar, na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, a compreensão de Revelação como diálogo entre Deus e a humanidade. Assim afirma o texto:

Aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (cfr. Ef. 1,9), segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina (cfr. Ef. 2,18; 2 Ped. 1,4). Em virtude desta revelação, Deus invisível (cfr. Col. 1,15; 1 Tim. 1,17), na riqueza do seu amor fala aos homens como amigos (cfr. Ex. 33, 11; Jo. 15,1415) e convive com eles (cfr. Bar. 3,38), para os convidar e admitir à comunhão com Ele. Esta “economia” da revelação realiza-se por meio de ações e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e confirmam a doutrina e as realidades significadas pelas palavras; e as palavras, por sua vez, declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido. Porém, a verdade profunda tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação dos homens, manifesta-se-nos, por esta revelação, em Cristo, que é, simultaneamente, o mediador e a plenitude de toda a revelação. (DV, n. 2)

Em linha com o texto conciliar, Torres Queiruga defende a existência de dois grandes movimentos em referência à Revelação: por um lado, imanente, no sentido de que Deus se revela no contexto da história humana; ao mesmo tempo em que é transcendente, pois, da experiência humana da Palavra, a pessoa encontra um sentido que atribui à revelação de Deus.<sup>14</sup>

Pode-se compreender desse processo de revitalização teológica, afastando-se do caráter puramente especulativo para reafirmar o papel de diálogo com outros campos do saber, a importância da antropologia no sentido de reaproximar a teologia da espiritualidade, o que proporcionou, por extensão, um diálogo mais profundo entre teologia e literatura. Dessa forma, como sublinha Maria Clara Bingemer, dando eco às palavras de Von Balthazar:

O momento atual redescobre para dentro da reflexão teológica o direito de cidadania da espiritualidade cristã, que não é simplesmente vulgarização teológicas, mas fonte rica e consistente de ensinamento novo e irrepetível, sopro do espírito na história, que permite à teologia de hoje dizer novas palavras.<sup>15</sup>

## 2.2

### Tensões e convergências entre teologia e literatura

Uma vez destacadas, resumidamente, especificidades entre a teologia e a literatura, o exercício que nos cabe, então, é perguntar sobre as possibilidades de

<sup>14</sup> TORRES QUEIRUGA, A., A revelação de Deus na realização humana, p. 203.

<sup>15</sup> BINGEMER, M. C. L., Teologia e literatura, p. 15.

relação entre as duas áreas do saber. Nas palavras de Waldecy Tenório, temos uma provocativa resposta:

Se fizéssemos essa pergunta ao evangelista João, ele certamente diria que no princípio era o Verbo, e não estaria dizendo pouco. Quer dizer, essa relação entre literatura e teologia já aparece na origem, ou na aurora do mundo, como se fosse uma culpa ou um pecado original. Na antiguidade grega, encontramos a doutrina do entusiasmo, que associa a inspiração poética à profecia ou mesmo à possessão por um Deus. No mundo judaico, não se concebe a escrita a não ser dentro de uma ligação muito forte com o divino... O fato é que o sagrado e o profano se encontram na literatura, sendo a poesia a última forma de êxtase ou, como diz Murilo Mendes, a transubstanciação do leigo no sagrado. Então, resumindo: foram e são relações profundas, essas que se dão nas camadas subterrâneas do texto. E os teólogos e os críticos, mais do que nunca, estão descobrindo isso.<sup>16</sup>

Necessário se faz reafirmar que, embora muito se tenha avançado sobre essa relação no campo das pesquisas recentes, permanecem tensões resultantes do longo processo de separação, operado em vista de tornar a teologia mais próxima da ciência e filosofia clássica helenística. Esse processo de helenização cristã<sup>17</sup> lança a teologia para o campo do discurso dogmático, relegando a literatura a um espaço secundário em relação aos diversos temas teológicos. Como afirma Tenório:

As duas têm a mesma idade, nasceram na mesma época, a poesia era a alma dos ritos religiosos. Com o tempo, a teologia foi se transformando numa senhora sisuda, muito respeitável, uma velhinha que não tira nunca o véu da cabeça, enquanto a outra parece mais jovem, irreverente, a louca da casa, de reputação às vezes duvidosa, e é claro que isso acabou por criar um certo conflito ou uma certa desconfiança entre as duas.<sup>18</sup>

Kuschel chama a atenção também para a tensão entre a literatura e a teologia provocada na ruptura entre a Idade Média e a Modernidade, com o avanço da secularização e a busca de autonomia da obra literária.<sup>19</sup> Ao mesmo tempo, esse mesmo período atingiu de maneira profunda as bases da teologia clássica, principalmente a partir das críticas à razão metafísica operada pelos chamados mestres da suspeita. Com o abalo do sistema sobre o qual o pensamento teológico se ancorava, surgiu a necessidade de se abrir a novas possibilidades de refletir acerca de seus conteúdos fundamentais a partir de uma linguagem que abarcasse outras formas de expressão. Com a proclamação da “morte de Deus”, na filosofia

<sup>16</sup> TENÓRIO, W., *Meu Deus e meu conflito: Teologia e Literatura*.

<sup>17</sup> GONZÁLEZ FAUSS, J., *Des-helenizar el Cristianismo*, p. 235. (a tradução é nossa)

<sup>18</sup> TENÓRIO, W., *Meu Deus e meu conflito: Teologia e Literatura*.

<sup>19</sup> KUSCHEL, K., *Os escritores e as escrituras*, p. 13.

de Nietzsche, abriu-se uma ferida no sistema fechado sobre o qual se apoiara o discurso.

Para o homem metafísico, a morte de Deus é vivida de modo dramático, justamente porque marca o fim de um longo desejo que é necessário ao homem para viver com uma consciência de segurança. Nietzsche faz sua essa “angústia desesperada” do homem metafísico diante do “advento do niilismo”. Supera, porém tal angústia, quando observa que a morte de Deus é um acontecimento cultural e existencial necessário para purificar a face de Deus e, por conseguinte, a fé em Deus.<sup>20</sup>

Esse processo de crise é importante para a possibilidade de reaproximação entre teologia e literatura, pois o diálogo entre as duas formas de conhecimento só será possível a partir de novas perspectivas para além da teologia clássica. A literatura, por atingir a esfera do simbólico, presente na cultura humana, pode colaborar com novas possibilidades apresentadas à própria teologia, alargando os horizontes de compreensão. Esse processo tem grande importância, no sentido de aproximar o discurso da fé de categorias mais próximas da experiência humana. Assim, compreende, inclusive, o documento conciliar *Gaudium et Spes*, ao exprimir:

A literatura e as artes são também segundo a maneira que lhes é própria, de grande importância para a vida da Igreja. Procuram elas dar expressão à natureza do homem, aos seus problemas e à experiência de suas tentativas para conhecer-se e aperfeiçoar-se a si mesmo e ao mundo; e tentam identificar a sua situação na história e no universo, dar a conhecer a suas misérias e alegrias, e necessidades e energias, e desvendar um futuro melhor. Conseguem assim elevar a vida humana sob muitas diferentes formas, segundo os tempos e lugares. Por conseguinte, deve trabalhar-se para que os artistas se sintam compreendidos, na sua atividade, pela Igreja e que gozando de uma conveniente liberdade, tenham mais facilidade de contatos com a comunidade cristã. (GS, n. 62)

Com efeito, nota-se uma importante abertura no sentido de retomar o enriquecedor diálogo que se pode estabelecer entre a teologia e a literatura, como também em relação a outras artes. Importa, no entanto, que nessa retomada tenha-se o cuidado de não tentar reduzir a literatura ao campo da exemplaridade, como se sua utilização foi apenas para endossar o que já está posto pelo saber teológico. Esse diálogo, para ser realmente profícuo, deve passar pelo reconhecimento das afinidades interdisciplinares que aproximam as duas formas de expressão.

Nessa perspectiva de proximidade, Maria Clara Bingemer acentua dois elementos fundamentais que estão na raiz, tanto da teologia quanto da literatura:

---

<sup>20</sup> GIBELLINI, R; PENZO, G., Deus na filosofia do século XX, p. 31

inspiração e palavra. Ambas, elementos constituintes da expressão humana acerca de sua cultura e forma de ser no mundo.

Sobre a inspiração, a teóloga lembra que tanto a literatura quanto a teologia nascem dela. Em termos bíblicos, toda escritura nasce inspirada pelo Espírito, que dá vida e movimenta as pessoas e coisas, dando sentido e direção para as ações. O mesmo Espírito inspira a sensibilidade do artista, que consegue extrair a beleza, ainda que das coisas mais simples e aparentemente insignificantes, para transformá-las em algo diferente, que transcende o espaço das coisas simples e normais.

É o mesmo Espírito que enche de inspiração o poeta para que passeie pelas vias da beleza e diga o que vê e o que sente em versos e palavras. Inspirada igualmente é a profecia do profeta, sendo que o Espírito que o possui e por vezes o derruba é o mesmo que simultaneamente o exalta e enche de entusiasmo. Inspirada, por sua vez, é a poesia do poeta, que seduz e arrebatada.<sup>21</sup>

Sobre a palavra, a escritora põe em relevo que para a teologia e para a literatura, a expressão escrita e a oral marcam decisivamente esse ponto comum. Literatura e teologia encontram na palavra sua expressão máxima a ser propagada. No campo literário, as diversas formas de expressão deixaram marcas e vestígios que, de alguma forma, narram a evolução da história e da cultura. Nesse sentido, deve-se compreender a literatura em toda a sua abrangência, para além da palavra escrita, mas como arte verbal, que engloba os diversos tipos de expressão a se comunicar com o mundo. A teologia, por sua vez, encontra a importância da palavra desde seu princípio. Essa Palavra que se torna vida, comunicação do divino ao mundo, luz e princípio de afirmação da fé.

Muito especialmente a teologia das três religiões monoteístas – não em vão ou à toa chamadas “Religiões do Livro” – não é pensável ou inteligível sem essa Escritura que no judaísmo é sinal concreto e sensível da presença de Deus no meio do povo, no Alcorão é o próprio Verbo feito livro e no cristianismo é o texto sagrado que narra a história das amorosas relações de Deus com esse povo.<sup>22</sup>

Além de dividir esses pontos comuns desde o nascedouro, outro ponto fundamental no sentido dessa aproximação entre teologia e literatura se dá através de seu entrelaçamento pelo viés da antropologia. Isso porque o primeiro dado em comum entre a arte literária e o saber teológico é o lugar central que o ser humano ocupa em ambos. A teologia, ao abordar o tema da revelação, deixa transparecer de

<sup>21</sup> BINGEMER, M. C. L., Teologia e Literatura, p. 16.

<sup>22</sup> BINGEMER, M. C. L., Teologia e Literatura, p. 17.

forma nítida que esse mistério se apresenta ao longo da história humana. Deus se comunica e estabelece relação com a humanidade. Do mesmo modo, também a literatura, seja por meio da ficção, poesia ou outra forma, mostra-se como uma maneira de retratar a vida humana, descrevendo situações e costumes, levantando discussões, imaginando outros modos de ser.

O encontro entre literatura e teologia possibilita responder ao desafio de refletir sobre o ser humano, com todas as suas imbricações, sem que se crie a obrigação de uma definição fechada e única. Como afirma Manzatto:

Se tudo o que é humano interessa à literatura, o mesmo acontece com relação ao domínio religioso do homem. A teologia, o crente e a religião, enquanto realidades humanas, interessam ao escritor e figuram assim em obras literárias. Mas mesmo conceitos mais especificamente teológicos como pecado, sacramento, graça, mística, e outros ainda, também são encontrados em romances ou em poesias [...] o que a teologia mais oferece à literatura são temas teológicos, tais como fé, Igreja, relações entre o homem e Deus, que são também as questões fundamentais da teologia. O escritor pode tratar esses temas positiva ou negativamente, ou ainda como um absurdo, mas eles estarão presentes em sua obra.<sup>23</sup>

Partindo dessa perspectiva do diálogo através da antropologia é que a presente pesquisa se propõe a caminhar. A partir da abertura para aproximações possíveis acerca dos diversos assuntos que tocam a existência humana, foi escolhido o tema da solidariedade por se tratar de uma matéria que se constitui num desafio bastante atual para o ser humano. Defendida por muitos pensadores como um novo paradigma para o século XXI, a solidariedade recebe destaque principalmente a partir da dolorosa experiência da pandemia da Covid-19, que escancara uma crise humanitária que vem tomando corpo ao longo das últimas décadas, e questiona profundamente a identidade humana. Nesse contexto, vale sublinhar que antes mesmo que esse tema ganhasse espaço nas discussões intelectuais de meados do século XX, já aparecia, ainda que de forma velada e tímida, no contexto da literatura mundial<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> MANZATTO, A., Teologia e literatura, p. 69.

<sup>24</sup> Sobre essa abordagem da solidariedade na literatura pode-se notar exemplos significantes na literatura de Dostoievski. Embora não se utilize desse tema como foco principal de nenhum dos romances citados, o romancista se utiliza de muitos personagens cuja presença e ação podem ser lidos como expressão de uma solidariedade genuinamente humana: Em *Crime e castigo* (1866), a personagem principal, Raskolnikov, é confrontada com o cuidado e a bondade expressos pela jovem prostituta, Sônia, solitária e solidária companhia em sua desventura; já em *O idiota* (1869) o extraordinário modo de ser do príncipe Míshkin, imagem assemelhada a Cristo, questiona profundamente o modo de ser dos seus contemporâneos; por outro lado, o cardeal de “O Grande inquisidor”, história contida dentro de *Os Irmãos Karamazov* (1879), cego pelo poder e a obrigação

Nas linhas a seguir, passamos então a um segundo momento deste capítulo, trazendo para a discussão algumas questões acerca da solidariedade e os avanços na discussão sobre o tema no contexto das ciências humanas, principalmente a teologia e antropologia.

### 2.3

#### **Solidariedade: interpretações e convergências**

Dentre os diversos temas que emergem como desafios na contemporaneidade encontra-se de forma recorrente o apelo à solidariedade frente ao profundo abismo que divide a sociedade em grupos e classes distintas e, à primeira vista, irreconciliáveis. Sabe-se que a discussão acerca desse assunto ganhou relevância recentemente nos campos do saber, embora, em sua dimensão prática, perpassa a história da humanidade, vivida e compreendida de diferentes formas. O texto a seguir procura evidenciar traços do desenvolvimento da questão, partindo de sua origem etimológica e significados assumidos ao longo do tempo para introduzi-la no contexto de seu surgimento na discussão teológica do século XX. Além disso, busca-se apontar elementos que permitam identificá-la no conjunto das Escrituras e dos documentos da Doutrina Social da Igreja.

Buscando, de início, as raízes etimológicas da palavra, sua origem advém no termo latino *sólidus*<sup>25</sup>, que significa dotado de solidez, firme, completo. Sua utilização mais comum se dá no ambiente jurídico romano com o sentido de vínculo de corresponsabilidade entre duas partes de uma negociação. Em pesquisa sobre o assunto, Marciano Vidal destaca que da mesma família semântica que *sólidus* existiam naquele momento os vocábulos *solidare* (consolidar), *soliditas* (solidez) e *solidatio* (consolidação)<sup>26</sup>, mantendo-se a ideia de solidez e firmeza, que impediria o risco da fragilidade futura de um acordo.<sup>27</sup> Já no século XV, no meio jurídico francês, utilizava-se o termo *solidaire* (solidário) para se referir a situações em que cada um responderia por todos. Nos dicionários atuais, encontra-se como definição, entre outras: “compadecer-se com as dificuldades do outro”, “assistência moral a

---

de fazer cumprir as normas de que é guardião, mostra a face da irredutibilidade que se defronta com a possibilidade de transformação e questionamento que brotam do encontro com o crucificado.

<sup>25</sup> PIANIGIANI, O., Vocabulário etimológico della lingua italiana, p. 1805. (a tradução é nossa)

<sup>26</sup> VIDAL, M., Para compreender la solidariedade, p. 11-12. (a tradução é nossa)

<sup>27</sup> No latim utilizado pelos documentos pontifícios, atualmente, tornou-se comum o uso do termo *solidarietas*, palavra inventada pelos latinólogos contemporâneos.

uma pessoa em determinadas situações”, “identificação com a miséria alheia”, além de muitas outras formas jurídicas e humanitárias, sendo usado para definir uma grande quantidade de situações<sup>28</sup>.

O que, no entanto, parece ponto de convergência entre as diversas interpretações é a ideia de vínculo humano, seja a pessoas ou a causas, notabilizando-se o caráter de corresponsabilidade e identificação que move a pessoa na direção do outro, do que precisa de suporte e deve ser reerguido e reconduzido à sua dignidade. Assim, o tema mostra total ligação com a identidade cristã, uma vez que aponta para as dimensões da fraternidade e da relacionalidade, tão caras ao cristianismo. Destarte, disso se pode empreender que o sentido etimológico de solidariedade estará sempre apontado para a direção da humanidade enquanto portadora de uma responsabilidade conjunta entre si e com o mundo. Tendo isso em vista, procura-se situar a temática no contexto de seu surgimento na esfera da experiência cristã e suas influências no diálogo entre teologia e sociedade moderna.

O século XX protagonizou uma verdadeira revolução tecnológica, com uma série de mudanças em diversas áreas, alavancadas pelo acentuado avanço técnico e científico que deu impulso a diversas atividades econômicas e industriais, diminuiu distâncias e estabeleceu novos padrões de relacionamento social. Nesse contexto, gradativamente o mundo passou a se ver, para além de fronteiras nacionais, como um organismo vivo e interligado no qual toda interferência gera resultados para todos. Como acentua o físico Fritiof Capra “o universo deixou de ser visto como uma máquina, composta de uma profusão de objetos distintos, para apresentar-se como um todo harmonioso e indivisível, uma rede de relações dinâmicas que

---

<sup>28</sup> Entre os principais sentidos de solidariedade nos dicionários encontramos: 1) laço ou vínculo de pessoas ou coisas independentes; 2) sentido moral que veicula o indivíduo à vida, aos interesses ou responsabilidades de um grupo social; 3) relação de responsabilidade entre pessoas unidas por interesses comuns; 4) sentimento de quem é solidário; 5) sentimento de simpatia, ternura ou piedade pelos pobres, pelos desprotegidos, pelos que sofrem, pelos injustiçados etc.; 6) manifestação desse sentimento com o intuito de confortar, consolar, oferecer ajuda; 7) dependência recíproca; 8) vínculo jurídico entre credores e devedores duma mesma obrigação; 9) adesão a uma causa, empresa ou princípio de outrem; 10) identidade de ideias, de sentimentos, de doutrinas; 11) estado ou condição grupal que resulta da comunhão de atitudes e sentimentos, de maneira que o grupo venha a constituir uma unidade sólida, em sociologia; 12) colaboração com uma iniciativa de outros em favor de terceiros; 13) harmonia com modos de pensar e sentir diversos; 14) contrato de solidariedade entre sindicatos e patrões; 15) participação ou compromisso em uma situação crítica ou dolorosa; 16) a relação entre o psíquico e o biológico, em psicologia; 17) conexão rígida entre mais elementos em mecânica etc. Consultas a: FERREIRA, A. B. de H. Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa., p.1607; HOUAISS, A., Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa, p. 2602; BATTAGLIA, S., Grande Dizionario della Lingua Italiana, p. 327 (a tradução é nossa). ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, Il Vocabulario Treccani, v. V. Roma, 1997, p.118-119.

incluem o observador humano e sua consciência de um modo essencial”<sup>29</sup>. Tais mudanças, embora fomentassem um novo olhar sobre a realidade global, acabaram por acentuar, também, os problemas que sempre fizeram parte da sociedade e que, por isso, numa dinâmica de um novo olhar, necessitariam ser revistas a partir de um novo paradigma ético. Se por um lado houve grande expansão e circulação da riqueza entre alguns grupos sociais, por outro tornou ainda mais evidente a realidade de empobrecimento de grande parte da população. Dessa forma, acentuou-se ainda mais o abismo sempre crescente entre ricos e pobres.

Já no período do Concílio Vaticano II (1962-1965), afirmava-se a solidariedade como caminho e resposta da humanidade frente aos desafios de um mundo em rápida evolução econômica e franca ascensão das desigualdades<sup>30</sup>, como afirma o decreto *Apostolicam Actuositatem*<sup>31</sup>, no parágrafo 14: “Entre os sinais de nosso tempo, é digno de nota aquele senso sempre mais amplo e inelutável de solidariedade entre os povos. (...) Além disso, devem os leigos tomar consciência da esfera internacional e das questões e soluções que daí decorrem”. Na mesma linha, João Paulo II evidencia a preocupação da Igreja com a situação vivida pelos mais pobres, pondo foco sobre a desarmonia em um mundo marcado por relações desiguais, conforme evidencia no discurso de abertura da Conferência Episcopal Latino-americana, em Puebla: “Ele (Paulo VI) tomava em consideração os mecanismos impregnados, não de autêntico humanismo, mas sim de materialismo, que produzem, a nível internacional, ricos cada vez mais ricos à custa de pobres cada vez mais pobres” (DPb, p. 44).

Para além do posicionamento da hierarquia católica, o tema solidariedade, aos poucos, permeia o fazer teológico e filosófico do século XX, à medida que se estabelecem novas maneiras de pensar o universo e a ação humana no planeta. Dessa forma, diversos autores se notabilizam pelo empenho por fazer valer uma reflexão sobre esse nível de corresponsabilidade humana e a capacidade de se estabelecer novas balizas, sobre as quais pensar o desenvolvimento social no mundo contemporâneo. Leonardo Boff, por exemplo, em sua obra *Princípio da Compaixão*, defende a necessidade de “um novo paradigma civilizacional que

---

<sup>29</sup> CAPRA, F., O ponto de mutação, p. 44.

<sup>30</sup> Neste sentido, o Concílio dá prosseguimento em muito do que já se havia desenvolvido nos documentos da chamada Doutrina Social da Igreja.

<sup>31</sup> PAULO VI, Decreto Apostólico *Apostolicam Actuositatem*.

reflita as relações dos seres humanos para com a vida e a terra”<sup>32</sup>; além do que afirma mais à frente, no mesmo livro:

Da física quântica e da cosmologia contemporânea sabemos que a lei fundamental do universo não é a da competição (erigida pela racionalidade utilitarista) e o triunfo do mais forte, mas sim a sinergia e a cooperação de todos com todos. Tudo está urdido por uma rede incomensurável de relações energéticas e materiais. Tudo têm a ver com tudo, em todos os momentos e em todas as circunstâncias. Nada nem ninguém pode viver fora destas relações. A própria matéria não pode ser vista como estática e inerte, mas sim como algo que se caracteriza por reatividade, pela criatividade e pelo diálogo.<sup>33</sup>

Em linha semelhante ao pensamento de Boff, o antropólogo Juvenal Arduíni fala de uma solidariedade estrutural, capaz de promover uma “humanização do mundo, estabelecendo a articulação entre direitos humanos e solidariedade”<sup>34</sup>.

De fato, o que se verifica é uma tomada de consciência e espaço gradual para discutir a dinâmica relacional da humanidade, principalmente tendo a ética por base. Neste contexto de uma virada civilizacional, a solidariedade ganha destaque como forma de repensar o ser humano e enfrentar a crise de uma sociedade de característica marcadamente narcisista, como se estabelecia até então, assim como expressa Espeja Pardo:

Podemos afirmar que a solidariedade, como vazio a preencher e como exigência sempre mais clamorosa, é imperativo de nosso tempo: ‘Trata-se, acima de tudo, diz João Paulo II, da interdependência, sentida como sistema determinante de relações no mundo contemporâneo, nas suas componentes econômica, cultural, política e religiosa, assumida como categoria moral’.<sup>35</sup>

Porém, não se pode perder de vista o que alerta G. Piana, ao afirmar que a abertura para se discutir a questão da solidariedade não torna a humanidade necessariamente mais solidária:

O insistente apelo à solidariedade tornou-se inversamente proporcional à prática efetiva deste valor da vida dos homens. A crise das ideologias, de fato, determinou um forte fechamento do homem sobre si mesmo, com o conseqüente atenuar-se da tensão social e política. A justificada reação nos confrontos de processos de socialização se traduz, de fato, no afirmar-se de tendências privativísticas sempre mais marcantes. O advento da sociedade complexa alimenta o crescimento de grupos corporativos, em que prevalece a busca do próprio interesse e a falta de abertura ao bem coletivo.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> BOFF, L., Princípio da Compaixão, p. 9.

<sup>33</sup> BOFF, L., Princípio da Compaixão, p. 13.

<sup>34</sup> ARDUÍNI, J., Antropologia, p. 113.

<sup>35</sup> ESPEJA PARDO, J., Solidariedad, p. 1269. (a tradução é nossa)

<sup>36</sup> PIANA, G. Solidariedad, p. 980. (a tradução é nossa)

Em síntese, pode-se afirmar que a emergência da solidariedade se impõe justamente pela omissão humana em sua responsabilidade no cuidado de si e do mundo. Porque se notam claramente as falhas e a crescente desigualdade é que se volta o olhar com intensa atenção para o princípio da compaixão e da solidariedade, entendidos aqui como forma de salvar o mundo de suas próprias contradições e fracassos.

O termo como é conhecido nasceu no contexto da discussão sobre a possibilidade de se pensar outra via que não fossem o capitalismo e o socialismo, na França. Tal opção proposta foi denominada de solidarismo<sup>37</sup> e tinha como ponto de partida a compreensão da interdependência como característica do ser humano enquanto ser social. Nesse sentido, a solidariedade despontaria como “princípio ontológico” ou modo de ser que configura o ser humano desde o seu núcleo. Já no que tange à prática de vida, o entendimento migra para um estado deontológico, que torna a solidariedade compreendida como princípio ético e moral que constitui as relações sociais. Isso faz com que cada pessoa responda pelo bem ou pelo mal praticado, por si ou por seu grupo social.

No campo da teologia, o termo foi inserido com maior distinção somente na segunda metade do século XX, embora possa ser comumente percebido na literatura religiosa anterior a esse período. Como possui uma multiplicidade de interpretações e significações, muitas vezes é compreendido como sinônimo de outras palavras como compaixão, misericórdia, caridade ou ainda identificado como uma virtude humana. Tem sido empregado como termo teológico em muitos dicionários sobre o assunto, porém ainda não goza de uma participação efetiva em todos os espaços. Para alguns teólogos, como Marciano Vidal<sup>38</sup>, não é possível ainda se afirmar que exista uma teologia da solidariedade, embora muito se tenha caminhado nas últimas décadas em vista de um aprofundamento do termo enquanto categoria teológica<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Uma definição resumida para solidarismo pode ser encontrada no Dicionário de Verbetes Temáticos da Fundação Getúlio Vargas: o solidarismo cristão pretendeu apresentar-se como uma alternativa histórica entre os grandes sistemas políticos e os campos ideológicos que polarizavam a consciência nacional no fim da década de 1950 e início da de 1960. Se se quisesse precisar com maior exatidão a época de seu aparecimento oficial, poder-se-ia escolher o ano de 1963, data da publicação do Manifesto solidarista. Quem introduziu o solidarismo cristão no Brasil foi o padre Fernando Bastos de Ávila, professor de sociologia da Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Rio de Janeiro.

<sup>38</sup> VIDAL, M., Para compreender la solidariedade, p. 12. (a tradução é nossa)

<sup>39</sup> Neste sentido, é importante citar, por exemplo, os próprios estudos de M. Vidal, as reflexões de V. Codina em *Renacer para a solidariedade* (1984), ou ainda V. Salvadoli, que em sua obra *O*

Outro uso comum do termo se põe na dimensão da espiritualidade. Todavia, seria necessário ainda um aprofundamento na dimensão que envolve a questão em vista de demonstrar sua especificidade.

O fato de o termo ter sido empregado apenas recentemente na teologia faz com que se torne evidente a impossibilidade de encontrá-lo descrito nas Sagradas Escrituras. No entanto, isso não inviabilizou o exercício exegético da interpretação da solidariedade no contexto bíblico. Assim, pôde-se interpretar uma série de episódios e ações que teriam significado próximo ou poderiam ser vistos como tradução do sentido de solidariedade. No trabalho de José Luís Sicre, por exemplo, encontra-se um vasto exercício de interpretação e tradução de como se poderia caracterizar a presença da solidariedade no Antigo Testamento. O autor, que a princípio declara que “a solidariedade é um conceito que não existe na Bíblia”<sup>40</sup>, procura desenvolver um trabalho em que o termo passa a ser uma importante chave de leitura para os textos que compreendem essa parte das Escrituras.

Num exercício semelhante, Johan Konnings<sup>41</sup> confirma que não é possível encontrar o vocábulo na Bíblia, mas pode-se perceber outras expressões carregadas de semelhante significado. O biblista destaca o *hesed* como o que mais se aproxima dessa definição, podendo, no entanto, estar mais próximo de ser compreendido como misericórdia, compaixão, piedade. Assinala, porém, que a solidariedade, conforme o entendimento atual, pode ser considerada como elemento fundamental para compreensão sobre a ética evidenciada nas Escrituras.

No magistério, ganhou espaço no contexto dos documentos da Doutrina Social da Igreja, sendo localizada pela primeira vez no “Quadragésimo Anno”, escrito em 1931 por Pio XI em comemoração aos quarenta anos da Encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII. João XXIII também se utilizaria do termo na confecção da *Pacem in Terra*, em 1963. Depois disso, voltaria a ser utilizado pelos pontífices em contextos diversos, principalmente no âmbito dos temas sociais. Ainda é possível destacar também a utilização do vocábulo em textos do Concílio Vaticano II<sup>42</sup>, do

---

*evangelho da Solidariedade* chega a afirmar que o século XX parece caracterizar-se como o “tempo da solidariedade”, pela necessidade humana de aproximar-se e cuidar-se enquanto sociedade interconectada.

<sup>40</sup> SICRE, J. L., *La solidariedade*, p. 273.

<sup>41</sup> KONNINGS, J., *Solidariedade, coração*, p. 89-90.

<sup>42</sup> Nos textos do Concílio Vaticano II, solidariedade ora é empregada como conceito teológico, neste caso, derivado da Encarnação e do mistério da Redenção, ora também é utilizada como princípio ético.

Catecismo da Igreja Católica<sup>43</sup> e dos documentos produzidos nas Conferências Latino-americanas, desde Puebla. Do Vaticano II, tem-se um dos empregos mais destacáveis para o termo, fazendo-se aqui referência à solidariedade divina com a humanidade, na *Gaudium et Spes*:

Como Deus não criou os homens para viverem isoladamente, mas formarem uma união social, assim também Lhe “aprouve... santificar e salvar os homens não individualmente, excluindo qualquer conexão mútua, mas constituir-los em um povo, que O reconhecesse na verdade e O servisse santamente”. Desde o início da história da salvação Deus escolheu os homens não como indivíduos somente, mas como membros de uma comunidade. Revelando o seu plano, Deus chamou esses eleitos de “seu povo” (Ex 3, 7-12). Além disso, selou com esse povo uma aliança no Sinai. Esta índole comunitária por obra de Jesus Cristo é aperfeiçoada e consumada. O próprio Verbo Encarnado quis participar da comunidade humana. Esteve presente às bodas de Caná, entrou na casa de Zaqueu e assentou-se à mesa com publicanos e pecadores. Revelou o amor do Pai e a exímia vocação dos homens evocando as realidades mais comuns da vida social e usando locuções e imagens inteiramente tomadas da vida cotidiana. Santificou as realidades humanas, sobretudo as familiares, das quais derivam as relações sociais. Voluntariamente se submeteu às leis de Sua pátria. Quis levar a vida de operário própria de Seu tempo e de Sua região. Na sua pregação claramente ordenou que os filhos de Deus se tratassem mutuamente como irmãos. Em sua oração pediu que todos os seus discípulos fossem “um”. Bem mais. Ele próprio, até à morte, ofereceu-se por todos como Redentor de todos. “Ninguém tem maior amor do que aquele que dá sua vida por seus amigos” (Jo 15,13). Mandou seus apóstolos pregarem a mensagem evangélica a todos os povos, para que o gênero humano se tornasse a família de Deus, na qual a plenitude da lei seria o amor. Primogênito entre muitos irmãos, depois de Sua morte e de Sua ressurreição, pelo dom de Seu Espírito, Ele instituiu entre todos aqueles que o recebem pela fé e pelo amor, nova comunidade fraternal, em seu corpo, que é a Igreja. Nele todos, membros uns dos outros, segundo a diversidade de dons que lhe são concedidos, devem ajudar-se mutuamente. Esta solidariedade deverá crescer até o dia de sua consumação. Neste dia, os homens salvos pela sua graça, como família amada por Deus e por Cristo Irmão, darão perfeita glória a Deus. (GS, n. 32)

Um destaque preponderante ao termo se dá no pontificado do papa Francisco, que colocou a solidariedade como parte fundamental em seu plano pastoral. Isso se pode ver nas pregações e documentos em que o atual pontífice sempre evidencia a emergência da solidariedade como ponto de restauração da humanidade e paradigma para uma nova sociedade.<sup>44</sup>

Resta lembrar, no entanto, que o emprego da palavra se dá em diferentes contextos e com acepções diversas, considerando-se sempre a polissemia que se pode encontrar na compreensão do termo.

<sup>43</sup> Também no catecismo, o termo tem conotações diferentes, a depender do momento e da mensagem em questão. Algumas vezes relacionado a princípios teológicos, outras a princípios éticos e noutros momentos ainda como virtude.

<sup>44</sup> O assunto solidariedade no pontificado de Francisco será desenvolvido com maior destaque no último capítulo deste trabalho.

### 2.3.1

#### **Solidariedade como elemento constitutivo da identidade cristã**

Já se sabe que o tema solidariedade foi inserido apenas recentemente no horizonte da teologia, embora seja possível compreender a familiaridade entre o termo e outros utilizados com maior frequência nas escrituras e na teologia, como compaixão, comunhão, misericórdia. Isso não exclui, porém, um natural processo de evolução acerca de seu entendimento, acompanhando o desenvolvimento de novas interpretações no campo da antropologia, a qual o tema se integra. É possível afirmar que o novo olhar antropológico proposto pela filosofia e a teologia do século XX exerce papel preponderante para uma reinterpretação do assunto, pondo assento na ideia da solidariedade como elemento constitutivo do ser-sujeito da humanidade. Isso colabora para a interpretação do termo como chave de leitura para uma teologia fundamental prática à medida em que se supera uma antropologia individualista que compreende a solidariedade unicamente como virtude humana.

O século XX marca uma importante evolução na concepção antropológica do ser humano, principalmente motivada pelos acontecimentos históricos que marcam o início de mais esse período da história, e que, por sua vez, tem importante impacto para a noção de solidariedade. Até esse momento, permanecia, sobretudo, a influência da antropologia grega, reforçada pela modernidade, que se direciona para um subjetivismo radical no qual o “eu” é posto no lugar central, acabando por impedir o florescimento de uma visão mais sensível sobre a realidade circundante ao ser.

O subjetivismo é uma característica da modernidade. Predomina nesta tendência que considera o ser humano isolado dos outros seres humanos. O fato tão real de existir com os outros não é relevante para a definição do ser humano. Acrescentemos que este fechamento do sujeito sobre si mesmo é acompanhado de uma orientação que privilegia a relação homem-mundo material. Como consequência, supervaloriza o conhecimento técnico-científico. Ora, o domínio da relação homem-mundo tanto na vertente racionalista-idealista (ressalta a prioridade da ideia sobre as coisas, vê o ser humano como consciência que se relaciona com o mundo na medida em que pensa) quanto na racionalista empirista (acentua a importância do mundo da matéria em detrimento da consciência humana) levou ao esvaziamento ou, pelo menos, ao empobrecimento do caráter interpessoal do ser humano concreto e singular.<sup>45</sup>

Essa antropologia favorece a ideia do individualismo uma vez que a centralização no indivíduo mina a capacidade de enxergar o outro. Nesse sentido, é

---

<sup>45</sup> GARCIA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, p. 449.

possível perceber que tal interpretação fundamenta o sistema neoliberal que supõe “uma antropologia visivelmente penetrada pela vontade de poder que leva o indivíduo a dominar os outros para se autoafirmar”<sup>46</sup>.

Destarte, o surgimento de uma nova corrente antropológica abre espaço para uma mudança significativa na compreensão sobre o ser humano. Isso porque este novo olhar supera a visão clássica que põe excessivo relevo sobre a dimensão da racionalidade, em detrimento de outras maneiras da manifestação do humano. Falando sobre isso, Boff destaca como exemplo desse olhar diferenciado a cultura asteca:

A cultura náhuatl dos Astecas (México) define o ser humano não como um animal racional, mas sim como “alguém dono de um rosto e um coração”. O rosto identifica e distingue os seres humanos de outros seres humanos. Pelo rosto o ser humano se relaciona eticamente com o outro. No rosto fica estampado se o acolhemos, se dele desconfiamos, se o excluímos. O coração, por sua vez, define o modo-de-ser e o caráter da pessoa, o princípio vital donde provêm todas as suas ações.<sup>47</sup>

A inserção de um novo ponto focal incidirá decisivamente na abertura para outra percepção da realidade, fundamentada na consciência de que o ser humano é profundamente relacional, portanto, interdependente. Ganha contorno a ideia de que o ser humano pertence a uma comunidade de semelhantes, ligados pela dinâmica dos encontros.<sup>48</sup> Esse caminho de reflexão recebe grandes contribuições do pensamento de Heidegger, Lévinas, entre outros.

Para Heidegger, o ser humano pode ser definido como “cuidado”, “ser-no-mundo”, que se realiza pela atenção e zelo que tem para com o outro.<sup>49</sup> Nesse contexto, a dinâmica do encontro se torna uma condição de possibilidade para o

<sup>46</sup> GARCIA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 449.

<sup>47</sup> BOFF, L., Saber cuidar, p. 122.

<sup>48</sup> GARCIA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 451: “Se o encontro é tão importante para a humanização do ser humano, será necessário explicitar no que consiste. Qual pé o significado profundo do encontro inter-humano? Para responder, K. Barth utiliza a seguinte afirmação: ‘eu sou porque tu és’, no sentido de que ‘tu és’ qualifica o ‘eu sou’. Sem dúvida, a origem e causa do ser humano estão no amor criador de Deus e, assim, a expressão ‘porque tu és’, precisa Barth, não tem significação causal. Indica que na constituição do ser humano está presente o próximo. Ou seja, a co-humanidade é constituída do ser humano. [...] Por isso o encontro não é algo periférico ou accidental no ser humano, mas uma realidade constitutiva básica. Somos confrontados com os outros desde o início de nossa existência. O homem real existe sempre em confronto, vinculado ao próximo.

<sup>49</sup> HEIDEGGER, M., Ser e Tempo, p. 41-42: “Em sua essência, ser-no-mundo é cuidado: ao mesmo tempo atenção e zelo pelo outro. ‘Do ponto de vista existencial, o cuidado é um a priori: está antes de toda atitude e situação do ser humano, o que significa dizer que ele se acha em toda a atitude e em toda a situação humana de fato’. (...) O cuidado significa, então, uma constituição ontológica sempre subjacente a tudo o que o ser humano empreende, projeta e faz.”

ser-sujeito. Assim, o filósofo põe ênfase na compreensão de cuidado como dimensão ontológica do ser humano.

A filosofia da alteridade de Lévinas caminha no mesmo sentido de compreensão antropológica, interpretando o ser humano como “imagem e semelhança”<sup>50</sup>. Procura evidenciar as figuras bíblicas do órfão, da viúva e do estrangeiro como categorias sobre as quais não se pode permanecer insensível, como necessitados do cuidado. Em suas ideias ganha relevo mais uma vez a compreensão do cuidado como vocação primordial do ser humano, que se revela como forma do agir ético que torna o sujeito corresponsável pelo outro, principalmente o pobre.<sup>51</sup> Para o pensador, o conceito de ética está intimamente ligado à noção de justiça exposta no Novo Testamento.

Pode-se acrescentar também o pensamento de Rizzi, para quem o ser humano deve ser compreendido como social e livre. A solidariedade surge como expressão da ética, sendo aquilo que torna livre o sujeito. Dessa forma, define:

Já que o homem, além de um ser social, é livre, necessita da dimensão ética da solidariedade. Mas importa inverter a visão: o que torna livre a pessoa humana é a solidariedade. Esta não é um corretivo no interno da natureza humana, mas sua vocação, que faz transcender sua natureza e por isso abre o espaço para a sua liberdade como decisão. A solidariedade ética é a repetição do gesto divino, e o divino não é natureza, mas liberdade.<sup>52</sup>

Tendo isso em vista, é possível perceber que a solidariedade passa a ser interpretada como aspecto constitutivo do ser. Inserida aqui a perspectiva nuclear da teologia fundamental – o paradigma da encarnação do Verbo – é possível afirmar que a solidariedade está contida no âmago da vocação humana. Pela encarnação, Deus se revela solidário, de modo especial com os mais pobres, de quem se faz semelhante e vive a dinâmica do cuidado. Desse modo, o ser solidário é fator constitutivo da identidade cristã, vocacionada a tornar-se semelhança ao Deus revelado por Jesus.

<sup>50</sup> O filósofo procura utilizar como referencial o texto bíblico de Gn 2,15.

<sup>51</sup> Falando sobre a contribuição de Lévinas, Arduíni afirma: “Lévinas deixou-nos vigorosa herança filosófica sobre o significado e sobre a dignidade do outro. Reivindicou obstinadamente lugar inalienável para o outro, que é ‘traço de Deus’. Seu pensamento contém o apelo candente da ética e da responsabilidade por nossa época. (...) Lévinas rompeu com a filosofia do neutro. E convida-nos a definir-nos”. (ARDUÍNI, J., *Antropologia*, p. 108)

<sup>52</sup> RIZZI, A., *Teologia dela solidariedade*, p. 230. (a tradução é nossa)

### 2.3.2

#### Especificidade da solidariedade enquanto tema teológico

Tendo em vista a concepção proposta pelas novas interpretações antropológicas na filosofia e teologia, é possível pensar a especificidade da solidariedade como elemento constitutivo do ser-sujeito. A ideia do cuidado toma posição fundamental como forma de expressão do humano em seu processo de realização no mundo. Como afirma L. Boff:

O cuidado é mais do que um ato singular ou uma virtude entre outras. É um modo de ser, isto é, a forma como a pessoa humana se estrutura e se realiza no mundo com os outros. É um modo-de-ser-no-mundo que funda as relações que se estabelecem com todas as coisas. (...) Ser-no-mundo significa uma forma de existir e coexistir, de estar presente, de navegar pela realidade e de relacionar-se com todas as coisas do mundo.<sup>53</sup>

A solidariedade é vista como expressão concreta desse cuidado. O termo é associado ao sentido de compaixão, apreendido como capacidade de compartilhar a própria paixão com o outro (sofrer com o outro). Só se pode falar de solidariedade considerando a pessoa no contexto de suas relações globais, que em sua maioria são assimétricas. Isso porque o característico da solidariedade é assumir a assimetria das relações sociais para transformá-las. Por isso o vocábulo não pode ser reduzido a uma virtude. A solidariedade cristã é em si uma genuína forma de ser humano na história. Afinal, “não é suficiente formar e querer praticar a solidariedade como uma virtude individual; mas ela está indispensavelmente ligada à exigência de transformação da sociedade como um todo”<sup>54</sup>.

A partir desse entendimento pode-se falar, então, de uma dinâmica própria para a questão, cabendo destacar esse caráter de conexão entre sujeitos assimétricos. Como vínculo, o conceito se assenta sobre a relação de vários elementos que se integram: sempre tem um cunho ético, gerando responsabilidade e afeição. Além disso, deve ser uma opção, fruto da escolha livre de viver pelo outro. Também não se pode ignorar que, como vínculo, possui um caráter de reciprocidade, ou seja, uma relação em que os dois sujeitos são beneficiados, mas em níveis diferentes. Isso porque supõe dois sujeitos que de alguma forma se escolhem, se acolhem e se doam. Algo que não é, necessariamente, explícito nem carrega o mesmo sentido da

---

<sup>53</sup> BOFF, L., Saber Cuidar, p. 92.

<sup>54</sup> METTE, M., Solidariedade em declínio, p. 107.

concepção privatista de troca de favores. No sujeito solidário, a diferença entre a solidariedade como modo de ser e como virtude está na consciência de que, na primeira concepção, ele se enriquece na relação com o pobre de quem é solidário. Um passo difícil, à primeira vista, por não se tratar de uma satisfação pessoal. Bela compreensão sobre esse movimento é apresentada nas palavras de Alberto Bondolfi:

Se soubermos escutar, talvez, conseguimos compreender que a solidariedade primigênia é aquela que exige uma superação da preocupação consigo mesmo. (...) Ser solidário significa, acima de tudo, superar os limites do evidente, assumindo os riscos de uma identificação que não sabe, a priori, onde nos leva. No caso extremo, ao martírio.<sup>55</sup>

Aqui o intercâmbio de bens é de ordem diferente devido à assimetria da relação. Não se trata de uma troca material ou de favores, mas de um enriquecimento mútuo que se estabelece já no âmago da acolhida recíproca, em que oferta sua vida ao outro, passa a se ver a partir do outro. Ao acolher o sofrimento, a pobreza, a dor do próximo, também o sujeito recebe dele sua vida, sua acolhida, sua afeição. Uma partilha despida de formas de poder, dominação ou paternalismo. O que a diferencia de forma inequívoca da compreensão neoliberal sobre o assunto, como explicita M. Vidal:

A solidariedade da filosofia (e mentalidade) neoliberal não é uma categoria configuradora da vida social, dado que esta deve reger-se pela liberdade individual e competitiva. Segundo essa concepção, a solidariedade é um sentimento moral que brota, de forma gratuita e não imposta nas pessoas e nos grupos que conseguiram obter mais no jogo competitivo do que outras pessoas e grupos que não puderam alcançar o mesmo nível de êxito. Esta solidariedade é sinal de paternalismo e se constitui como um movimento de “cima para baixo”. Por essa razão, este conceito de solidariedade não pode provocar uma mudança estrutural da sociedade, nem ser o canal que veicula as aspirações de justiça e as reivindicações dos direitos dos mais fracos.<sup>56</sup>

É possível dizer que o específico à solidariedade antropológico-teológica se coloca no fato de que aquele que está em melhor situação toma a iniciativa, “se abaixa” para libertar o outro de sua indigência, sem, no entanto, evitar o intercâmbio que provoca o enriquecimento mútuo. Não olha de cima como quem é melhor que o outro, mas como quem quer elevar o outro, ajudar-lhe a restituir sua dignidade, aprender dele. Como compreende Espeja Pardo, que afirma que

<sup>55</sup> BONDOLFI, A., *Aspetti ético-sociali*, p. 137.

<sup>56</sup> VIDAL, M., *Morale Sociale*, p. 214-215. (a tradução é nossa)

o dinamismo da verdadeira solidariedade começa quando o outro entra na nossa vida; quando o reconhecemos como próximo; quando suas angústias, alegrias e sofrimentos nos tocam. Essa entrada do outro em nosso recinto provoca uma primeira reação: simpatia, compaixão.<sup>57</sup>

Esse movimento é análogo àquele próprio da relação entre Deus e a humanidade, a kénosis, que revela o modo de ser de Deus. Nesse sentido, a solidariedade pode ser entendida como chave de leitura do agir divino em relação ao homem<sup>58</sup>: um Deus que se marginaliza, se abaixa, toma o lugar e a perspectiva do outro e que com isso sinaliza à humanidade o caminho da solidariedade com princípio configurador da vida: ver-se desde o outro.

## 2.4

### Solidariedade no contexto da teologia de Johann Baptist Metz

No contexto do desenvolvimento de uma teologia em que se abre espaço para pensar a solidariedade em suas diversas perspectivas, apresenta-se o pensamento de Johan Baptist Metz, teólogo alemão, discípulo e colaborador de Karl Rahner, criador da chamada Nova Teologia Política e importante influenciador do pensamento teológico latino-americano.

O teólogo nasceu na cidade de Wellux, Baviera Setentrional, na Alemanha, em 28 de julho de 1928. Sua trajetória de vida é marcada por momentos de grande tensão na história de seu país, como o doloroso processo de reconstrução, após a Primeira Grande Guerra (1914-1918), e as profundas transformações políticas oriundas desse movimento. No período final da Segunda Grande Guerra, foi obrigado, com apenas 16 anos, a prestar o serviço militar, tornando-se, por essa experiência, testemunha dos horrores provocados pelas violentas batalhas. Numa ocasião, enquanto cumpria uma missão externa, sofreu a perda de todos os seus companheiros de grupamento, vitimados por um bombardeio. Essa experiência marca profundamente toda a sua reflexão teológica.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> ESPEJA PARDO, J., *La solidariedade*, p. 1667. (a tradução é nossa)

<sup>58</sup> Nessa perspectiva, pode-se destacar o pensamento de V. Codina: “A opção de Deus pelos pobres e sua predileção pelos marginalizados é a revelação encarnatória e histórica do dogma fundamental da fé: que a salvação é gratuita e nós somos justificados não por nossas obras humanas ‘justas’, mas por nossa fé na graça e na misericórdia de Deus que justifica os humildes e se afasta dos que se creem justos” (CODINA, V., *Renacer para a solidariedade*, p.67).

<sup>59</sup> METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p.100.

Pela Universidade de Innsbruk graduou-se em filosofia no ano de 1952. Sob a orientação de Emerich Coreth, doutorou-se em filosofia com a tese intitulada “Heidegger e o problema da metafísica”.

Ordenado presbítero em 1954, doutorou-se em teologia tendo como orientador o compatriota Karl Rahner, com a tese “Antropocentrismo Cristão”. A construção de seu pensamento é marcada por sua forma de transitar pela tradição sem tornar-se seu refém. Em seu exercício laboral, teve influências neotomistas, inclinando-se para uma filosofia transcendental. Considerava-se politizado por Ernest Bloch e pela Escola de Frankfurt, a partir do que reconhece e defende a importância do diálogo, como o que estabeleceu com a Sociedade São Paulo, entre cristãos e marxistas, sobre a questão da teodiceia. Manteve também profícuo diálogo teológico com Moltmann no debate sobre Deus e o mundo.

Professor da disciplina de Teologia Fundamental a partir de 1962, preocupou-se em desenvolver um pensamento que pudesse fornecer uma razão prática para a fé cristã, sem, no entanto, cair no abstracionismo, buscando responder aos desafios de uma sociedade secularizada.<sup>60</sup> Compreende que é necessário tal esforço para não deixar que o cristianismo se torne uma experiência particularizada da fé. Sua teologia política não entende o processo de secularização como um perigo, mas condição necessária para uma experiência autêntica. Porém, reconhece também que o distanciamento entre cristianismo e secularização contribui para uma visão distorcida da fé.

No cerne de seu pensamento, está a necessidade de se recuperar na teologia o dado da história, pensado aqui não a partir de vencedores, mas dos que foram deixados à margem, excluídos. Critica firmemente a prática de uma religião privada e aponta a vida pública e política como mediações necessárias para uma verdadeira teologia. Entende que a fé não pode ser puramente contemplativa, mas também operativa, orientada para o futuro em busca de alternativas. Nesse sentido, a compreende enquanto práxis dentro da história e da sociedade, concebida como

---

<sup>60</sup>Há na teologia de Metz uma constante preocupação com a questão da linguagem e comunicação da teologia em relação ao tempo, no sentido de reaproximar o discurso religioso com as realidades que desafiam a fé. Compreende que “o discurso cristão sobre Deus precisa ser um discurso sensível ao tempo, que não só explica e ensina, mas também experimenta e aprende. É nisso que se situa uma das origens da grande necessidade de fé de muitos cristãos hoje, uma necessidade provavelmente mais profunda do que a linguagem de fé geralmente praticada possa considerar e perceber” (METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 15).

esperança solidária no Deus de Jesus como Deus dos vivos e dos mortos, que convida a ser sujeito em sua presença.

Como já expressei anteriormente, a experiência de Auschwitz influencia decisivamente sua vida cristã, uma vez que o faz interpelar-se sobre como pensar o ser cristão a partir dos episódios de horror na história da humanidade.<sup>61</sup> Profundamente questionado por esse evento, procura pensar uma teologia capaz de incluir os grandes sofrimentos da história, dar voz e deixar-se interpelar pelas vítimas. A partir dessa indagação, busca comungar também com as vítimas do sistema neoliberal, os abandonados à margem do projeto global, fixando-se nos rostos e identidades dos pobres e maltratados. Neste sentido ressalta:

Em relação ao nosso mundo, deve-se explicar o que significa a fé cristã como lembrança de Jesus Cristo. Nesse caso, essa fé poderia se expressar como uma lembrança perigosa, que nos desperta, assustados, da precipitada reconciliação com os “fatos” da nossa atualidade unidimensional. Nela, a fé cristã poderia se expressar como uma lembrança que nos deixa livres para sofrermos o sofrimento dos outros, apesar da negatividade do sofrimento em nossa sociedade parecer cada vez mais intolerável; [...] Aqui a fé cristã poderia se expressar como uma lembrança que nos deixa livres para levarmos em conta os sofrimentos e a esperança do passado, para enfrentarmos o desafio de ser solidários com os mortos, aos quais nos juntaremos amanhã, e para quem uma sociedade avançada, que acredita apenas no planejamento, só tem perturbações, ceticismo ou esquecimento.<sup>62</sup>

No intento de aprofundar sua reflexão teológica sobre a questão da história de sofrimento como manifestação da *memoria passionis*, funda a chamada Nova teologia política, tendo por base a ideia de práxis da Teologia Fundamental. Em um contexto de crise do cristianismo e sua relação com a modernidade, entende que não pode a religião cristã ficar alheia às questões políticas e sociais enfrentadas nesse momento. Porém, com o cuidado para não adentrar no campo das ideias e

---

<sup>61</sup> Auschwitz é lembrada como lugar onde nascem os questionamentos mais profundos do teólogo. Por isso estará presente no âmago de muitas de suas obras, como em *Memoria Passionis* (p.19): “Certamente, haverá um tempo que Auschwitz irá desaparecer da recordação de muita gente, também de muitos cristãos. São poucos que irão relacionar as atuais crises da humanidade com a catástrofe que leva o nome de Auschwitz”; noutro momento (p.49): “Uma catástrofe como a de Auschwitz não deveria representar ao menos uma espécie de ultimato para um tratamento teológico da história demasiadamente acomodado? Não deveria ocupar a pergunta pelo lugar e a importância do horror, ao menos depois dela, o centro da racionalidade teológica?” A importância de situar o nome do local ao invés do acontecimento (holocausto) está no fato de que, ao nomear, operar um recorte geográfico e histórico. Facilmente se poderia esquecer o conteúdo mais profundo e absurdo do holocausto, porém, não se pode esquecer que esse acontecimento ocorreu num espaço e tempo específicos, tendo rosto e “endereço”. Assim se pode dizer de outros acontecimentos da história, como o massacre de Ruanda, a atual guerra da Ucrânia ou mesmo o massacre dos povos indígenas na Amazônia brasileira.

<sup>62</sup> METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 32.

práticas totalitaristas, afinal, sua garantia ancora-se na dimensão da “reserva escatológica”, onde a última palavra é sempre de Deus, no anúncio do Reino na história do mundo.<sup>63</sup> E essa Palavra é a certeza de que os sofrimentos e injustiças não serão esquecidos, não ficarão sem resposta<sup>64</sup>. Dessa forma, a teologia tem o dever de não deixar de resguardar a memória dos sofrimentos em vista do não apagamento da injustiça. A partir da própria experiência da paixão de Jesus Cristo, ser sinal da esperança para todos os marginalizados do sistema político, num processo de estabelecimento de uma nova ética, de caráter igualitário, e compassivo, capaz de incluir a todas as vítimas da história. Essa teologia imprime críticas tanto à sociedade moderna quanto à Igreja, pela perigosa inclinação ao triunfalismo.

Por essa razão, a Nova teologia política de Metz busca dialogar com diferentes contextos e autores da modernidade, evitando o risco de fechar-se no horizonte eclesialístico. Nesse sentido, se vincula à Teologia da Esperança, de Moltmann, além de sua proximidade com pensamentos de Bonhoeffer e Kierkegaard, entre outros.

Permeada pela questão da teodiceia, do problema de Deus em relação ao sofrimento do mundo, sua reflexão sublinha três categorias como fundamentais: a memória<sup>65</sup>, a narração e a solidariedade. Vale assinalar que, para o teólogo, memória e narração não tem valor prático sem solidariedade e essa não atinge seu objetivo específico sem aquelas. Portanto, as três devem dar cobertura, indistintamente, a uma pluralidade de determinações categoriais dessa teologia fundamental prática, como: amor, interação, trabalho, sofrimento, luta, luto, razão, linguagem, tempo etc.

Cumprir dizer que o foco especial deste estudo será na categoria da solidariedade, com a qual se busca estabelecer o paralelo de compreensão entre Metz e outros autores que versam sobre o mesmo tema, além da posterior articulação com a literatura de Guimarães Rosa. No entanto, pela importância e

---

<sup>63</sup> XHAUFFLAIRE, M., *Introduzione alla “Teologia Politica” di Johann Baptist Metz*, p. 46. (a tradução é nossa)

<sup>64</sup> Refletindo sobre esse lugar da reflexão sobre Deus no contexto de uma teologia política, afirma que “o discurso sobre Deus, é um discurso sobre a visão de uma promessa de grande justiça, mas que também repercute nos sofrimentos passados, ou é um discurso vazio e carente de promessas – inclusive aqueles que sofrem atualmente” (METZ, J. B., *Memória Passionis*, p. 18).

<sup>65</sup> O termo memória é substituído em algumas traduções como “recordação”. Considerou-se utilizar o primeiro termo por entender que possui um sentido mais abrangente para a língua portuguesa.

íntima relação com os demais conceitos, faz-se referência às três categorias nas linhas a seguir.

A principal dessas categorias é a memória, que se trata de um conceito-chave que se pode definir como “memória perigosa” enquanto confronta o meio histórico e social vigente, o que é possível somente se o conteúdo dessa memória for o sofrimento (*memoria passionis*) dos pequenos, pobres e excluídos. Assim, contrapõe-se ao esquecimento, ou melhor, aos esquecidos ou ignorados, tornando-se salvação, uma vez que restitui o ser-sujeito desses personagens:

“Recordação” – como deveria ter-se tornado claro no contexto das reflexões anteriores, não é usada aqui como um anticonceito resignativo (*sic*) ou tradicionalista da “esperança” – mas, sob o título de “recordação perigosa” – como a forma da esperança escatológica elaborada na sua mediação histórica e social.

Nesse sentido, recordação tem um significado central e teologicamente básico na sua forma de “solidariedade para trás”, de solidariedade memorativa com os mortos e vencidos, que quebra o encantamento de uma história enquanto história dos vencedores interpretada evolucionística e dialeticamente.<sup>66</sup>

A memória enquanto "perigosa" possui uma evidente dimensão social e histórica: ao reclamar o ser-sujeito, o direito à história e à identidade aos esquecidos afronta a insensibilidade geral no plano prático e, no plano teórico, se opõe àquela definição de História que se impôs a partir do século XVIII e que se descreve como manifestação do espírito humano em progresso sob o comando de uma seleção natural dos vencedores. No plano evangélico, é associada à dimensão profética da Igreja que, fiel aos ensinamentos de Cristo, anuncia aos pobres a salvação e está à procura dos pecadores e dos enfermos para ministrar-lhes a misericórdia, enquanto denuncia as injustiças e se opõe ao mistério da iniquidade. Como portadora da Palavra, sua atuação é atemporal, sinal livre e perene da escatologia contida na natureza mesma do anúncio: é Evangelho, ou seja, boa nova.

Na visão de Metz, a memória, enquanto memória do sofrimento, torna-se orientação para um agir relacionado à liberdade e à emancipação. Seu uso não pode restringir-se ao aspecto teórico-crítico, pois sua mediação é de natureza prática. Por outro lado, adquire uma estrutura narrativa sob o primado cognitivo da memória narrada, como consciência envolvida em histórias, opondo-se a uma consciência abstrata e a um processo meramente cibernético de recordação.

---

<sup>66</sup>METZ, J. B., Fé em história e sociedade, p. 213.

Intimamente ligada à memória, Metz acentua a importância da narração como expressão das experiências vividas nas diversas fases do cristianismo até a dimensão escatológica. Aponta o risco de que uma negação da narrativa possa se “resumir” em conteúdos teológicos exclusivamente na linguagem dos dogmas e ritos, tirando do ato de narrar sua força de troca de experiências:

Uma razão que se fecha à troca narrativa de tais experiências do novo ou que a interrompe totalmente, em nome da sua natureza crítica e da sua autonomia esgota-se na construção limitada e permanece, afinal, um pedaço de técnica, como observa T. Adorno nas passagens finais de seu *Mínima Moralía*.<sup>67</sup>

Contextualizado numa época considerada pós-narrativa, Metz entende que toda narração verdadeira possui utilidade prática (aberta ou oculta), podendo consistir essa utilidade em orientação moral, prática ou de regramento de vida. Com Martin Buber<sup>68</sup>, defende que o próprio narrar é acontecimento e tem a unção de ação sagrada. Por isso, afirma, a narração é mais do que reflexo, e a essência sagrada que ela testemunha continua a viver nela.

Em síntese, compreende que a narrativa pode ser vista como médium, no qual a verdade do cristianismo e de sua mensagem de salvação originalmente se exprime e se identifica. Com isso, a função da teologia argumentativa seria “proteger a memória narrativa da salvação no nosso mundo científico, colocá-la criticamente em jogo na interrupção argumentativa e induzir, sempre de novo, a narrar, sem o que a experiência da salvação permaneceria nula”<sup>69</sup>.

Articulada à memória e a narração, a solidariedade é apresentada como categoria que complementa a tríade proposta por Metz, tendo papel central na determinação de sua teologia fundamental prática<sup>70</sup>. Ela está presente qual ânimo, uma vez que aspira o ser-sujeito de todos perante Deus, quer atualmente presentes, quer no passado ou nas futuras gerações. Torna-se, também, a qualidade distintiva

<sup>67</sup> METZ, J. B., *Fé em história e sociedade*, p. 241.

<sup>68</sup> Metz destaca também, no pensamento de Buber, uma correlação intrínseca entre narração e sacramento, a partir do caráter narrativo dos sacramentos. Para ele, o sinal sacramental pode ser caracterizado como ação verbal enquanto palavra atuante e efeito prático. Disto deriva a importância de se elaborar, de modo mais claro, a constituição narrativa básica da ação sacramental, que traz como consequência uma ação enquadrada em histórias da vida e de sofrimento a serem esclarecidas nelas como narração salvífica.

<sup>69</sup> METZ, J. B., *Fé em história e sociedade*, p. 250.

<sup>70</sup> No livro *Fé em história e sociedade*, Metz acentua duas formas de manifestação da solidariedade: a primeira refere-se a uma solidariedade memorativa com os mortos e vencidos; a segunda destaca a ideia de uma solidariedade histórica, para frente (em direção ao futuro) e para trás (para sublinhar o específico da determinação humana e das reservas humanitárias do Cristianismo e da Teologia e, com este em específico, se inserir nas disputas histórico-sociais).

da recordação e narração, pois preza ser uma categoria de assistência, como aponta: Sem ela seriam inconcebíveis a recordação e a narração como estabelecidas pelo teólogo.

Solidariedade como categoria de uma teologia fundamental prática é uma categoria da assistência do apoio e levantamento do sujeito frente às ameaças agudas e sofrimentos a que está exposto. Ela pertence, como a recordação e a narração, às determinações fundamentais de uma teologia e de uma Igreja que querem fazer valer sua força libertadora e redentora dentro da história de sofrimento dos homens; não por cima das suas cabeças e à margem da sua não identidade dolorosa. O fato de os cristãos crerem superados em Cristo o sofrimento da morte e da culpa não os dispensa, de modo algum, de superar cada vez mais, em empenho solidário, o sofrimento da opressão e da injustiça – do ainda não ou do já não poder ser sujeito. Recordação e narração da salvação adquirem nessa solidariedade a sua práxis místico-política específica. Recordação e narração sem solidariedade não são categorias práticas da teologia, como tampouco solidariedade, sem elas, exprime a forma humanizante do cristianismo. Só conjuntamente, recordação narração e solidariedade podem ser categorias de uma teologia fundamental prática.<sup>71</sup>

O parâmetro para compreender a solidariedade no pensamento de Metz é o místico-político. Nasce da fé como memória e narrativa da vida de Jesus, por isso é mística. A solidariedade cristã antevista por Metz necessita evitar o rumo de uma teologia fundamental privatizada que a concebe qual relacionamento eu-tu ou como uma solidariedade de permuta, típica de sociedades de troca. Nelas, a solidariedade perde sua força, atuando com reservas dentro de um esquema de troca de interesses protecionistas, permanecendo como relação de aliança entre iguais. Metz assim descreve:

O processo moderno de racionalização impregnado da mentalidade evolucionista e uma religião cristã baseada no mandamento do amor parecem inconciliáveis ou dificilmente conciliáveis, como mostram as análises sociais principalmente de Max Weber e como a palavra da “proibição do amor” no mundo da permuta sublinha drasticamente. Pelo menos uma liberdade que não pactua somente e por princípio com “os que raciocinam”, mas sim – mais radicalmente – com os necessitados, tem, na sociedade de permuta, uma existência raquítica.<sup>72</sup>

A verdadeira solidariedade escapa aos acordos e arranjos deste tipo, estende-se a todos aqueles que são esquecidos e, portanto, incapazes de oferecer qualquer proveito ou vantagem ao outro. Isso se torna evidente quando se posiciona a solidariedade em relação aos mortos, uma vez que não haverá um proveito prático nesse tipo de relação:

<sup>71</sup> METZ, J. B., Fé em história e sociedade, p. 267-268.

<sup>72</sup> METZ, J. B., Fé em história e sociedade, p. 268.

A solidariedade memorativa cristã com os mortos não é determinada por um interesse abstrato e também não, primordialmente, pelo cuidado: o que acontece “comigo” na morte? Mas sim: o que acontece “contigo” na morte?, portanto, com os outros, especialmente com aqueles que sofrem, (e, só em conexão com isto, pela preocupação com a própria identidade da morte). Na sua estrutura dupla: místico-política a solidariedade surge, por isso, como categoria de salvação do sujeito onde ele está ameaçado: pelo esquecimento, pela opressão, pela morte; como categoria de empenhamento em favor do homem, pare ele se tornar sujeito e permanecer sujeito.<sup>73</sup>

Nesse sentido, no esquema de uma teologia fundamental prática, a solidariedade é pensada como solidariedade para trás, inclinada aos mortos e vítimas e toda a história de sofrimento humano<sup>74</sup>. O tema da história de sofrimento é introduzido no século XX, penetrando as ideias de representantes da teoria crítica, como Horkheimer, Marcuse, Adorno (intelectuais de origem judaica, portanto, vinculados diretamente com a história de sofrimento de seu povo).<sup>75</sup> J. Moltmann assume a história de sofrimento no interior da teologia da cruz e com Metz no interior da teologia fundamental prática, proporcionando conteúdos significativos sobre o sentido da solidariedade nessa teologia. Afirma:

Não existe apenas uma “solidariedade para frente”, para com as gerações futuras, mas também uma “solidariedade para trás”, com os silenciados pela morte e com os esquecidos; para ela não existe apenas uma “revolução para frente”, mas em certa medida, também uma “revolução para a trás” – em benefício dos mortos e de seus sofrimentos. Ela não vê as coisas do ponto de vista dos vencedores, dos bem-sucedidos e dos que conseguiram, e sim do ponto de vista dos vencidos e das vítimas, no grande teatro do mundo, onde se desenrola a nossa história. Nisto ela está categoricamente próxima da literatura, especialmente da tragédia, que, contra o arrebatamento de nossa história de progresso, narra, e mantém desperta a anti-história da paixão não satisfeita.<sup>76</sup>

Essa forma de solidariedade deve também aplicar-se à Igreja e sua atuação ao lado dos esquecidos. Ela não pode se enquadrar nos acordos anteriormente mencionados, mas deve ser incondicional e livre, sob o risco de distanciar-se de seu papel evangélico. O teólogo critica a imagem de uma Igreja protecionista, aquela que existe para o povo e, dessa forma, como um pacto entre distintos. No lugar desse tipo de relação, sugere a compreensão de uma Igreja do povo como manifestação plena da solidariedade pretendida e superação do pensamento distintivo.

<sup>73</sup> METZ, J. B., Fé em história e sociedade, p. 269.

<sup>74</sup> No que se refere ao conceito de história de sofrimento, Metz se apoia na reflexão do filósofo Hans Jonas.

<sup>75</sup> GIBELLINI, R., A Teologia do século XX.

<sup>76</sup> METZ, J. B.; MOLTMAN, J. Storia della passione, p. 168-169.

Para Metz, a pretensão universal da teologia fundamental prática é corroborada na categoria de solidariedade e esta se torna autêntica somente enquanto prática. Isso significa que, embora as teologias abstratas pareçam pretender a uma certa globalidade, acabam por não a alcançar. Pois, enquanto nada, implicam no âmbito prático e não se tornam solidariedade para o ser-sujeito dos esquecidos e recordação perigosa para a história e a sociedade, estarão sempre incompletas.

Só se o cristianismo se insere no surgir de uma sociedade universal ele pode fazer valer nela e para ela sua compreensão de uma sociedade sem ódio e sem violência. No entanto, amor ao inimigo, oposição ao ódio e à violência não dispensam o cristianismo da luta pelo ser-sujeito de todos. De outro modo ele não cumpriria sua missão: ser pátria de uma esperança – aquela esperança no Deus dos vivos e dos mortos, que chama todos os homens a ser-sujeitos diante de sua face.<sup>77</sup>

A perspectiva de Metz sobre a ideia de solidariedade se insere de forma destacável neste contexto de nova interpretação antropológica. Ao propor uma teologia política que tenha em seu bojo o intento de dar voz aos excluídos e marginalizados, sua reflexão dá passos na direção de uma solidariedade radical, que só se realiza se associada ao modo de ser sujeito.

O teólogo avança ainda mais nesse aspecto ao definir que não há possibilidade de se pensar solidariedade fora do contexto de uma teologia que seja prática. Para ele, a solidariedade deve ser entendida como parte constituinte do ser humano uma vez que, tendo o referencial do Verbo encarnado, uma teologia que não se pretenda como capaz de intervir na realidade deixa escapar a dimensão do cuidado enquanto vocação humana e exercício de sua conformação ao Deus revelado por Jesus, modelo de compaixão e solidariedade com o próximo.

Outra questão importante apontada pelo teólogo encontra-se na rejeição de um entendimento de solidariedade como virtude, uma vez que tal aceção implicaria na acentuação de um modelo de relação privatizada. Uma das críticas mais contundentes à religião moderna no pensamento de Metz é sua inclinação para a satisfação do sujeito burguês num processo de permuta, aos moldes dos contratos de mútua satisfação entre iguais, sem compromisso nem comunhão com a realidade de sofrimento que a circunda. Antevê aí um processo de enfraquecimento da solidariedade reduzida à categoria de troca de favores, portanto, relação simétrica.

---

<sup>77</sup> METZ, J. B., Fé em história e sociedade, p. 276.

Por fim, Metz assinala o caráter de dinamicidade da solidariedade como elemento que perpassa a história, de forma a comprometer-se com a memória de sofrimento e, ao mesmo tempo, se põe no ritmo da esperança para o futuro. Dessa maneira, destaca a colaboração profícua do tema para a teologia fundamental prática. Alargando sua reflexão para o corpo eclesial, o teólogo se preocupa em focar na solidariedade como forma de fazer valer o caráter profético e libertador que é parte da missão de uma igreja que tem em Cristo seu arquétipo. Direciona sua crítica ao modelo religioso moderno que, embora revestido de ricos conteúdos abstratos, incorre, por vezes, no equívoco de enfraquecer o papel da narração e a importância da memória enquanto recordação do sofrimento. Isso porque o distanciamento dessas questões descaracterizaria o sentido primacial da missão cristã em ser Igreja do povo, identificada de modo mais profundo com os ignorados e mortos da história.

A solidariedade ganha, portanto, contorno ético, tornando-se expressão da liberdade do ser-sujeito. Torna-se, além disso, importante chave de leitura do cristianismo que, no entender de Metz, deve ser o reflexo do rosto de um Deus comprometido com a dignidade do ser humano. À vista disso, a teologia fundamental prática proposta pelo teólogo tem na dinâmica da solidariedade a expressão máxima do comprometimento cristão, cuja ação e identidade reflete o próprio ser de Deus.

## 2.5 Conclusão do segundo capítulo

A teologia do século XX experimenta como uma importante característica a abertura para uma retomada em diversos aspectos que foram eclipsados pela helenização do cristianismo, marcante no desenvolvimento da teologia clássica.

Ao encontrar o mundo grego, o cristianismo tinha diante de si a tarefa de demonstrar que o Deus revelado da aliança era também o Deus desconhecido e misterioso, objeto transcendente do sentimento religioso universal, coincidindo inclusive com o princípio último da realidade (*arché*), buscado na ontologia grega. Assim, os apologetas do cristianismo pensaram encontrar na filosofia grega da religião, particularmente do platonismo, estoicismo e neoplatonismo, uma linguagem adequada para descrever o caráter estático da experiência religiosa.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> PASTOR, F., A lógica do inefável, p. 13.

Esse processo de racionalização, ao mesmo tempo em que alinhou o saber teológico às esferas da filosofia grega, marcou um distanciamento considerável em relação a outros campos do saber, como a literatura e as artes, relegadas a um segundo plano, esvaziado de importância. Com o processo de ruptura provocado pela modernidade, por um lado, operou-se um movimento de forte crítica da religião pensada nos moldes clássicos<sup>79</sup>. Por outro lado, tal fenômeno obrigou a teologia a abrir-se a novas e diferentes formas de expressão, reaproximando-se de outros campos, anteriormente distantes. Destarte, as duas formas de conhecimento passam por uma reaproximação que conta com tensões e avanços. Não obstante tais acontecimentos, esse movimento é marcado pela percepção de que ambas as formas de conhecimento colocam no centro de suas reflexões a questão da humanidade, com suas multiformes situações, modos de pensar e agir no mundo.

A partir da compreensão introdutória desse movimento, entendemos que há uma gama quase infinita de assuntos que podem ser refletidos à luz dessa aproximação. Assim, propomos um exercício de reflexão sobre o atual e delicado tema da solidariedade, compreendido no texto como elemento constituinte da identidade humana e cristã. Para aclarar esse ponto, percorremos um caminho que vai desde a compreensão mais comum do termo até uma visão baseada na virada antropológica operada no século XX. Procuramos demonstrar também que uma visão mais alargada da solidariedade rompe com o risco de reduzir o conceito à esfera das virtualidades<sup>80</sup>, uma vez que, interpretada à luz da Revelação, mostra-se

---

<sup>79</sup> Um dos críticos mais ferrenhos da religião e da teologia clássica, Nietzsche traduz em forma poética muito do que se refletia acerca do esvaziamento do sentido provocado pela perda de identidade no campo das grandes narrativas religiosas. Utiliza-se justamente da literatura como forma de tocar nesse ponto de grande sensibilidade ao proclamar a “morte de Deus”: “Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? (...) Não ouvimos o barulho dos covéis a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais – quem nos limpará este sangue?’” (NIETZSCHE, F., *A gaia ciência*, p. 147-148).

<sup>80</sup> “Não é suficiente formar e querer praticar a solidariedade como uma virtude individual; mas ela está indispensavelmente ligada à exigência de transformação da sociedade como um todo, visando pagar o preço do projeto de uma cultura democrática, em todos os setores da vida” (METTE, N., *Solidariedade em declínio*, p. 107).

próxima daquilo que se espera do cristão, enquanto partícipe da missão do Verbo, profundamente solidário e compassivo com todos os excluídos e sofredores.<sup>81</sup>

Por fim, buscamos localizar o assunto no contexto da teologia fundamental prática de Johann Baptist Metz. Para esse teólogo, solidariedade é um tema fundamental, estando articulado com outros dois conceitos: memória e narração. A solidariedade proposta por Metz rompe com um esquema de uma história de vencedores ao se estabelecer como solidariedade para trás, com os mortos e deixados à margem da sociedade, nesse sentido, dando apoio à *memoria passionis*. Dessa forma, a solidariedade é apresentada como qualidade distintiva para a memória e a narração.

É a partir da solidariedade antevista no pensamento teológico de Metz e apoiada pelos novos conceitos antropológicos da virada concebida no século XX que nos propomos a um próximo passo. Aproximando o conceito teológico e antropológico de solidariedade com o texto de João Guimarães Rosa, propomos uma leitura e interpretação de contos do livro *Primeiras Estórias*, com destaque para o conto “Sorôco, sua mãe, sua filha”. Dentre as diversas questões trabalhadas nos contos reunidos na obra, destacam-se o problema do sofrimento, exclusão e tantas dores experimentadas no vasto e desafiante espaço do sertão e que encontram nova possibilidade no exercício cotidiano e prático da comunhão e da solidariedade.

Compreendendo que Guimarães Rosa e Metz podem ser vistos a partir de uma linha comum, damos continuidade a este processo, cujo sentido é buscar elementos que colaborem para um entendimento sobre um sentido de solidariedade mais próximo da identidade cristã atual.

---

<sup>81</sup> “A solidariedade é o divino presente no mundo. Há, no entanto, uma plus-valia da solidariedade em relação à vida e à felicidade como plenitude histórica terrena (mundana); e há como que um déficit da vida e da felicidade em relação à solidariedade” (RIZZI, A., Teologia de la solidariedade, p. 231 - a tradução é nossa).

### 3

## Guimarães Rosa: a voz dos esquecidos na literatura

Este capítulo tem por finalidade abordar aspectos da vida e obra de João Guimarães Rosa, destacando elementos que nos permitam reconhecer a possibilidade de diálogo entre sua escrita e a teologia. O poeta, conhecido por sua linguagem peculiar, marca sua obra pondo destaque nos sofrimentos e alegrias do cotidiano de sua época, tendo como cenário o sertão, que pode ser interpretado como metáfora para tratar uma infinidade de questões humanas. Além disso, não somente cria uma forma particularizada de expressão como resgata também muitos dos costumes e formas de comunicação da gente simples que busca retratar. Dessa forma, seus textos, recheados de significados, desafiam o leitor a descobrir maneiras de compreender um universo, a princípio, estranho ao seu conhecimento, porém fortemente ligado a elementos culturais que estão na origem da formação identitária do Brasil.

Guimarães Rosa é um dos autores mais conhecidos e premiados do Brasil, tendo seus livros traduzidos para diversas línguas, não obstante a dificuldade oriunda da linguagem empregada em toda a sua obra. Seus trabalhos normalmente estão permeados de reflexões sobre a vida, conquistas e limitações de um povo que está à margem dos grandes centros. Tais questões dão cor e vida a uma obra repleta de significações, marcada também pela religiosidade e dilemas éticos, que se fazem presentes no imaginário das personagens de cada história. A partir de um olhar sobre a biografia e a formação humana e acadêmica do poeta, procura-se tratar da forma como tais pontos orientam sua produção literária.

O texto a seguir busca refletir sobre esses e outros elementos e particularidades que permeiam o universo rosiano, dando especial destaque para a composição do livro *Primeiras Estórias*, onde está contido o conto referencial da parte final desta pesquisa.

### 3.1

#### Aspectos bibliográficos

João Guimarães Rosa nasceu em 27 de junho de 1908 na pequena cidade de Cordisburgo, situada na região central do estado de Minas Gerais, conhecida como

caminho de entrada para o sertão mineiro. Com paisagens típicas do serrado, o povoado era então marcado por tradições interioranas, sendo a população formada por produtores e trabalhadores rurais. O contato com esse espaço marcou decisivamente a vida do escritor, a ponto de tornar-se central na construção de suas narrativas<sup>82</sup>. No entanto, ao mesmo tempo em que pôde descobrir a simplicidade do cotidiano rural, recebeu também grande incentivo para apropriar-se do ambiente mais erudito, através da influência familiar que lhe proporcionou o contato com o estudo das letras e línguas desde cedo. Dessa forma, teve a identidade forjada, desde a infância, pela conjugação entre a simplicidade do ambiente sertanejo e o conhecimento letrado. Assim, permanecerá conhecido por toda a vida como grande apreciador e tradutor da alma e da vivência do sertão, com o qual mantém laços inquestionáveis. Dessa relação surge o desejo pela escrita, como reflete em entrevista concedida a Günten Lorenz:

Comecei a escrever quando ainda era bastante jovem; mas publiquei muito mais tarde. Veja você, Lorenz, nós, os homens do sertão, somos fabulistas por natureza. Está no nosso sangue narrar histórias; já no berço recebemos esse dom para toda a vida. Desde pequenos, estamos escutando as narrativas multicoloridas dos velhos, os contos e lendas, e também nos criamos em um mundo que às vezes pode se assemelhar a uma lenda cruel. Deste modo a gente se habitua, e narrar estórias corre por nossas veias e penetra em nosso corpo, em nossa alma, porque o sertão é a alma de seus homens.<sup>83</sup>

Viveu em sua cidade natal até 1918, quando se mudou para a casa dos avós em Belo Horizonte, a fim de dar continuidade aos estudos. Formou-se em medicina em 1930 pela Universidade de Minas Gerais<sup>84</sup>. Depois de formado, exerceu seu trabalho na cidade de Itaguara, no interior mineiro, com especial dedicação aos doentes da zona rural.<sup>85</sup> Voltou para a capital dois anos depois, para servir como médico voluntário da Força República, no período da Revolução Constitucionalista. E, em seguida, exerceu a medicina no Nono Batalhão de Infantaria na cidade de

<sup>82</sup> Eduardo Coutinho sublinha que “sua infância passada no local deixou marcas tão profundas em sua vida que este veio a tornar-se mais tarde o cenário de muitas de suas histórias” (COUTINHO, E., Grande sertão veredas – Travessias, p. 7).

<sup>83</sup> LORENZ, G., Diálogo com Guimarães Rosa, p. 19.

<sup>84</sup> A antiga Universidade de Minas Gerais foi fundada em 1927, como parceria público-provada, tornando-se, depois, Universidade Federal de Minas Gerais em 1965, por determinação do governo, tornando-se, a partir de então, uma entidade pública sob responsabilidade da União.

<sup>85</sup> Sobre a experiência em Itaguara, Vilma Guimarães Rosa afirma: “os dois anos vividos em Itaguara influíram enormemente na produção literária de meu pai. Inspirado pela terra, os costumes, as pessoas e as acontecimentos do cotidiano, ele os colecionava, anotando as terminologias dos seus ditos e falas a fim de distribuí-los pelas estórias que certamente já estava escrevendo” (ROSA, V., Relembraimentos, p.43).

Barbacena, Zona da Mata Mineira. Nesse período iniciava seu despertar para a escrita literária, através de inúmeros poemas que viriam depois a fazer parte da coletânea intitulada *Magma*<sup>86</sup>.

O estudo das línguas exercia papel tão preponderante na vida do escritor que, anos depois, optou por deixar a medicina para ingressar na carreira de diplomata. Assim, em 1934, foi morar no Rio de Janeiro e, pouco tempo depois, foi nomeado vice-cônsul em Hamburgo, na Alemanha (de 1938 a 1942). Nessa época conheceu Aracy Carvalho, funcionária do Itamaraty que se tornou conhecida por ajudar muitos judeus que fugiam do regime nazista. Quando o Brasil rompeu com a Alemanha, o escritor foi preso junto de outros tantos brasileiros que viviam em território alemão. Depois de recuperar a liberdade ainda serviu como diplomata em Bogotá e Paris. Esse período marca a maior parte da composição literária de Guimarães Rosa, que já havia iniciado o texto de *Sagarana*, em 1937, mas só viria a publicá-lo nove anos depois, após constantes revisões. Em 1956, publicou *Corpo de Baile*, em que sintetiza as experiências de um período de intensa viagem pelo interior do país. Mais tarde, no mesmo ano, publicaria a maior de suas obras, *Grande Sertão: Veredas*. Após uma pausa de seis anos, lançou o livro de contos *Primeiras Estórias* e, em 1967, *Tatumeia – terceiras estórias*. Em 1963, foi eleito para uma das cadeiras da Academia Brasileira de Letras, tendo a posse adiada por tempo indeterminado e por iniciativa própria, temendo os efeitos da emoção que sentiria, em virtude de sua já fragilizada saúde. Somente quatro anos depois finalmente assumiria o posto, marcando a cerimônia com um eloquente e profundo discurso. Três dias depois, a 19 de novembro de 1967, faleceu em casa, no Rio de Janeiro. Chegou a ser indicado para o Nobel de Literatura daquele ano, mas o processo precisou ser interrompido em virtude de seu falecimento.

Importante frisar que, mesmo tendo uma grande diversidade de territórios e possibilidades sobre as quais poderia escrever, Guimarães Rosa preferiu manter-se ligado a suas raízes sertanejas, às quais faz referência com total respeito e cuidado ao longo de toda a sua composição. Essa escolha foi feita de modo consciente em relação ao serviço prestado ao evidenciar uma parte do Brasil que permanecia

---

<sup>86</sup> A coletânea de poesias *Magma* foi lançada apenas sessenta e um anos depois de ter sido escrita por Guimarães Rosa. O autor, inclusive, sempre considerou esses escritos uma obra menor, embora ela tenha sido premiada pela Academia Brasileira de Letras. Na época, o trabalho foi assinado sob o pseudônimo “Viator”.

escondido frente aos avanços de outras regiões, além de servir para aplacar a saudade claramente expressa em diversas ocasiões. Escrevendo a um amigo sobre essa escolha realizada no início de sua trajetória, o poeta afirma que:

Àquela altura, porém, eu tinha de escolher o terreno onde localizar as minhas histórias. Podia ser Barbacena, Belo Horizonte, o Rio, a China, o arquipélago de Neo-Baratária, o espaço astral, ou mesmo o pedaço de Minas Gerais que era mais meu. E foi o que preferi. Porque tinha muitas saudades de lá. Porque conhecia um pouco melhor a terra, a gente, bichos, árvores. Porque o povo do interior – sem convenções, “poses” – dá melhores personagens de parábolas: lá se veem bem as reações humanas e a ação do destino: lá se vê bem um rio cair na cachoeira ou contornar a montanha, e as grandes árvores estalarem sob o raio, e cada talo do capim humano rebrotar com a chuva ou se estorricar com a seca.<sup>87</sup>

Outro ponto importante nesse processo de escrita se relaciona à influência religiosa que permeia todo o universo rosiano. De fato, a religiosidade é tema transversal em todos os escritos do autor, abrindo amplas e diferentes dimensões de compreensão. Esse processo é reconhecido pelo poeta nos diálogos que estabelece com tradutores, de modo especial o já citado Güthen Lorenz. Em carta a Edoardo Bizzarri, por exemplo, falando de forma mais ampla sobre essa influência religiosa, Guimarães Rosa conclui:

Algumas delas é que vou expor aqui a você – ainda que sem esperança de lhe mostrar nada de novo. [...] que sou profundamente, essencialmente religioso, ainda que fora do rótulo estrito e das fileiras de qualquer confissão ou ceita; antes, talvez, como Riobaldo do “G.S.: V.” pertença eu a todas. E especulativo, demais. Daí, todas minhas, constantes, preocupações religiosas, metafísicas, embeberam meus livros. Talvez meio-existencialista-cristão (alguns me classificam assim), meio neoplatônico (outros me carimbam assim), e sempre impregnado de hinduísmo (conforme terceiros). Os livros são como eu sou. Eu mesmo fiquei espantado de ver, *a posteriori*, como as novelas, umas mais, outras menos, desenvolvem temas que poderiam filiar-se, de algum modo, aos “Diálogos”, remotamente, ou às “Eneadas”, ou ter nos velhos textos hindus qualquer raizinha de partida. Daí, as epígrafes de Plotino e Ruysbroeck [...] Ora, você já notou, decerto, que, como eu, os meus livros, em essência, são “antintelectuais” – defendem o altíssimo primado da intuição, da revelação, da inspiração, sobre o bruxolear presunçoso da inteligência reflexiva, da razão, da megera cartesiana. Quero ficar com o Tao, com os Vedas e Upanixades, com os Evangelistas e São Paulo, com Platão, com Plotino, com Bergson, com Berdiaeff – com Cristo, principalmente. Por isso mesmo, com apreço de essência e acentuação, assim gostaria de considerá-los: a) cenário e realidade sertaneja: 1 ponto; b) enredo: 2 pontos; c) poesia: 2 pontos; d) valor religioso-metafísico: 4 pontos.<sup>88</sup>

<sup>87</sup> ROSA, V., Relembraimentos, p. 443.

<sup>88</sup> ROSA, J. G.; BIZZARRI, E. João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri, p. 90-91.

A partir disso se pode compreender o sentido que o poeta coloca em seu processo de composição, conforme seu entendimento de que suas obras são “simples tentativas de rodear e devassar o universo cósmico, esta coisa movente, impossível, perturbante, rebelde a qualquer lógica chamada “realidade”. Que é a gente mesmo, o mundo, a vida”<sup>89</sup>.

Ganha destaque, então, a importância da palavra, escrita e vivida, como elemento que dá voz e possibilidade ao ser humano de corrigir-se e superar a desumanidade que mata. Daí a necessidade de renovar a linguagem, como forma de mudar também a realidade da existência humana. Assim expressa:

Somente renovando a língua é que se pode renovar o mundo. Devemos conservar o sentido da vida, devolver-lhe esse sentido, vivendo com a língua. Deus era a palavra e a palavra estava em Deus. [...] Sim! A língua dá ao escritor a possibilidade de servir a Deus, corrigindo-o, de servir ao homem e de vencer o diabo, inimigo de Deus e do homem. A impiedade e a desumanidade podem ser reconhecidas na língua. Quem se sente responsável pela palavra, ajuda o homem a vencer o mal<sup>90</sup>.

Partindo dessa perspectiva, a presente pesquisa procura adentrar o universo rosiano, no intento de uma leitura que seja capaz de compreender a obra a partir de seu contexto, mas, também, em diálogo aberto com as realidades humanas com as quais pode ser identificada. Entende-se que, embora circunscrita num espaço e momento específico da história, a escrita rosiana transcende a dimensão do tempo por ser capaz de ser identificada com diversas questões ligadas à humanidade de diferentes épocas.

### 3.2

#### **O sertão rosiano: espaço de vida e transcendência**

Uma das discussões acerca das obras de Guimarães Rosa se estabelece no que concerne ao estilo adotado pelo autor. Embora uma parte dos críticos classifique seus escritos como regionalistas, pelo uso de recursos imagéticos referentes a regiões sertanejas do Brasil, reconhece-se, ao mesmo tempo, que seus textos não se prendem a um estilo único, colocando no centro da discussão as experiências, questionamentos e ponderações que emergem da busca pelo sentido das coisas. Como um dos grandes representantes dessa gama de reflexões, encontra-se

<sup>89</sup> ROSA, J. G.; MEYER-CLASON, C., João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason, p. 238.

<sup>90</sup> LORENZ, G., Diálogo com Guimarães Rosa, p. 83-84.

Riobaldo, personagem central de *Grande Sertão: Veredas*, o homem errante cujas experiências demonstram a profundidade do próprio ser e as marcas de uma vida repleta de significados que se vão desnudando à medida em que mergulha no mistério do próprio existir; uma vida marcada por amores, dores, lutas contra os outros e contra si mesmo, no mar das incertezas em que está mergulhado e de onde emergem seus questionamentos sobre o sentido das coisas, o que se pode notar em diversos momentos da obra, como a seguir:

Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente. Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. O que induz a gente para más ações estranhas, é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe! [...] Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão!

Nessa mesma linha de raciocínio, se pode desatacar como outra grande personagem rosiana o pai, do conto “A Terceira margem do rio”<sup>91</sup>, que rompe com toda a normalidade num caminho silencioso de afastamento e mergulho para dentro de si, cujo significado será oculto aos seus e permanecerá como grande interrogação na vida do único filho que permanece a observar seu movimento na busca por respostas racionais que jamais encontraria, como ele mesmo narra:

A gente teve de se acostumar com aquilo. Às penas, que, com aquilo, a gente mesmo nunca se acostumou, em si, na verdade. Tiro por mim, que, no que queria, e no que não queria, só com nosso pai me achava: assunto que jogava para trás meus pensamentos. O severo que era, de não se entender, de maneira nenhuma, como ele aguentava. De dia e de noite, com sol ou aguaceiros, calor, sereno, e nas friagens terríveis de meio-do-ano, sem arrumo, só com o chapéu velho na cabeça, por todas as semanas, e meses, e os anos — sem fazer conta do se-ir do viver.<sup>92</sup>

Muitas outras personagens dos textos de Guimarães Rosa demonstram a profundidade de sua composição. Por isso mesmo muitos críticos defendem ser impossível classificar o poeta numa corrente única de pensamentos, uma vez que sua obra é marcada ao mesmo tempo por aspectos regionais, universais e mesmo místicos<sup>93</sup>. Nesse sentido, a reflexão a seguir procura abarcar questões de cunho

<sup>91</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 38.

<sup>92</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 39.

<sup>93</sup> Neste sentido, vale a afirmação de Antonio Candido, em fala dirigida sobretudo a *Grande Sertão* mas aplicável a toda a obra: [Guimarães Rosa] “quis e conseguiu elaborar um universo autônomo, composto de realidades expressivas e humanas que se articulam em relações originais e harmoniosas, superando por milagre o poderoso lastro de realidade tenazmente observada, que é a sua plataforma. (...) A experiência documentária de Guimarães Rosa, a observação da vida sertaneja, a paixão pela coisa e pelo nome da coisa, a capacidade de entrar na psicologia do rústico, – tudo se

literário sem necessariamente ocupar-se com um enquadramento da obra, uma vez reconhecida sua amplitude e abertura. Como pano de fundo, põe-se em destaque as imagens do sertão rosiano, por onde circulam as diversas histórias do autor.

### 3.2.1

#### A literatura regionalista

O regionalismo é compreendido como um fenômeno universal nascido do movimento de grupos de escritores que defendem uma literatura que tenha por ambiente temas e tipos de certa região rural em oposição aos costumes, valores e gostos das regiões centrais. No Brasil, o surgimento desse tipo de literatura está intimamente ligado ao processo de construção da identidade nacional brasileira, projeto iniciado no século XIX, após a independência. Influenciado pela montagem que se inicia nas camadas mais abastadas da sociedade brasileira a partir do Sete de Setembro, instalou-se no país o desafio de manter a integração nacional frente à quantidade significativa de revoltas e motins que se tornaram comuns nesse período. Segundo J. M. Carvalho, “somente em 1850 pode-se dizer que estava consolidado o processo de criação do estado nacional, centralizado e monárquico. Das unidades frouxamente ligadas construíra-se o país [...] mas não se construíra ainda uma nação”<sup>94</sup>.

Nesse contexto de construção identitária, a literatura desenvolvida desde 1840 surge com traços do romantismo, inspirado nos moldes europeus da época e que, por seu estilo, contribui de maneira bastante eficaz na elaboração do conceito de nação que vinha sendo difundido. O romantismo valorizava a ideia da criação de um mito de origem, introduzindo novas cores e maneiras de interpretar passagens históricas com o fascínio e a romantização de elementos e passagens próprias da história.

Nesse mesmo período, desponta o fenômeno da literatura regionalista, como uma espécie de resposta aos ideais do romancismo. Essa nova linha de pensamento pôs foco nas características do povo interiorano, principalmente o contexto de vida próprio dos habitantes do sertão brasileiro. Assim, foram destacadas linguagens,

---

transformou em significado universal graças à invenção, que subtrai o livro à matriz regional para fazê-lo exprimir os grandes lugares comuns, sem os quais a arte não sobrevive: dor, júbilo, ódio, amor, morte – para cuja órbita nos arrasta a cada instante, mostrando que o pitoresco é acessório e que na verdade o Sertão é o Mundo” (CANDIDO, A., *Tese e antítese: ensaios*, p. 122).

<sup>94</sup> CARVALHO, J. M., *Brasil: nações imaginadas*. p. 236.

culturas e paisagens que rompiam com os costumes balizados na capital para demonstrar as particularidades do enorme contingente de população posta à margem no processo de desenvolvimento do país, mas que não poderiam ser ignoradas como costumes tipicamente brasileiros.

Dentre os críticos que se especializaram nesse tema, obtém destaque considerável as obras dos historiadores e críticos literários Afrânio Coutinho, Antonio Candido e Lígia Chiappini. É importante lembrar, como afirma a professora, que o regionalismo é um fenômeno universal no qual o contexto brasileiro também se insere:

O regionalismo é um fenômeno universal, como tendência literária, ora mais ora menos atuante, tanto como movimento – ou seja, como manifestação de grupos de escritores que programaticamente defendem sobretudo uma literatura que tenha por ambiente, tema e tipos uma certa região rural, em oposição aos costumes, valores e gosto dos citadinos, sobretudo das grandes capitais – quanto na forma de obras que concretizem, mais ou menos livremente, tal programa, mesmo que independentemente da adesão explícita de seus autores.<sup>95</sup>

Sobre o nascimento da literatura de caráter regionalista no Brasil, assim sublinha:

Num primeiro momento, como símbolo do autenticamente nosso é o índio que a ficção e a poesia tematizam. Feita a independência política, o desejo de afirmação e autenticidade cresce e, junto com o índio, nosso romantismo erige os brasileiros de zonas afastadas dos grandes centros como representantes da brasilidade autêntica. Nasce, então, o regionalismo que, embora ainda não tenha esse nome, é uma tendência combativa e programática de expressar, sobretudo pela ficção, o nosso interior”<sup>96</sup>.

Já Afrânio Coutinho, ao falar sobre o regionalismo, defende duas definições que se complementam, segundo seu entendimento. Na primeira definição, afirma que:

Num sentido largo, toda obra de arte é regional quando tem por pano de fundo alguma região particular ou parece germinar intimamente desse fundo. Neste sentido, um romance pode ser localizado numa cidade e tratar de problema universal, de sorte que a localização é incidental.<sup>97</sup>

Dando continuidade a sua tese, apresenta como segunda definição o entendimento de que para ser considerada regionalista, a obra não precisa

<sup>95</sup> LEITE, L. C. M., Velha praga? Regionalismo literário brasileiro, p. 153.

<sup>96</sup> LEITE, L. C. M., Velha praga? Regionalismo literário brasileiro, p. 670.

<sup>97</sup> COUTINHO, A., Introdução à literatura no Brasil, p. 202.

necessariamente estar localizada numa região, mas antes, ter presente substâncias que demonstrem a particularidade do espaço de onde fala. Para elucidação do que afirma, define o termo substância no seguinte sentido:

Essa substância decorre, primeiramente, do fundo natural – clima, topografia, flora, fauna, etc. – como elementos que afetam a vida humana na região; e em segundo lugar, das maneiras peculiares da sociedade humana estabelecida naquela região e que a fizeram distinta de qualquer outra. Este último é o sentido do regionalismo.<sup>98</sup>

Antonio Candido defende que o regionalismo possui íntima ligação com o nacionalismo, tratando-se da forma como os escritores brasileiros se manifestaram perante um Brasil fortemente influenciado pelos traços herdados do período da colonização. Para esse estudioso, o exercício de debruçar-se sobre aspectos de caráter local ilustram esse traço nacionalista que estará presente no labor literário de boa parte dos escritores dessa época. Assim expressa, por exemplo, quando reflete sobre os rincões literários regionais:

Se não existe literatura paulista, gaúcha ou pernambucana, há sem dúvida uma literatura brasileira manifestando-se de modo diferente nos diferentes estados. Neste artigo, não interessa, por isso mesmo, delimitar produções e autores segundo o critério estrito do nascimento, mas segundo o critério mais compreensivo e certo da participação na vida social e espiritual da cidade de São Paulo. Esta apresenta algumas características, e é compreensível que a sua influência marque literariamente os que nela vivem, de modo mais forte que as do lugar onde nasceram.<sup>99</sup>

Refletindo sobre o tema do regionalismo, em texto sobre a literatura na América Latina, de 1970, Candido identifica três momentos distintos nesse tipo de produção literária. Para o estudioso essas fases são marcadas por características singulares expostas nos textos, identificadas com os momentos da história em questão: o primeiro, iniciado com o Romantismo, é caracterizado pelo crítico como um momento de produções relegadas a um segundo plano, “obras subliterárias”<sup>100</sup>; o segundo ficaria marcado pelo realismo social, que ganha destaque ao renunciar a uma idealização do sujeito e da comunidade – nesse momento a produção literária regionalista ganharia destaque devido<sup>101</sup>; o terceiro, por fim, é denominado pelo pesquisador como a fase super-regionalista, caracterizada pelo apogeu do

<sup>98</sup> COUTINHO, A., Introdução à literatura no Brasil, p. 202.

<sup>99</sup> CANDIDO, A., Literatura e Sociedade, p. 147.

<sup>100</sup> CANDIDO, A., Literatura e subdesenvolvimento, p. 161.

<sup>101</sup> CANDIDO, A., Literatura e subdesenvolvimento, p. 161.

naturalismo, presente de maneira significativa nas obras. A obra de Guimarães Rosa estaria identificada com o terceiro período.

Paralelo à proposta de classificação de Antonio Candido, vale destacar o intento de Alfredo Bosi, que, divergindo da proposta das três fases, sugere uma divisão em quatro momentos distintos para a compreensão da história do desenvolvimento do romance brasileiro. Bosi fala em momentos de tensão: mínima, crítica, interiorizada e transfigurada. As obras de Guimarães Rosa estariam, na perspectiva de Bosi, situadas nessa quarta tensão, a saber, transfigurada. Isso porque as questões que coloca ultrapassam a dimensão da problemática interiorizada, transcendendo a realidades míticas, metafísicas.

Tendo em vista a discussão a que se dispõem os estudiosos e críticos literários em questão, é possível reconhecer, por um lado, que são bastante nítidos os traços do regionalismo presentes na obra de Guimarães Rosa. Tanto nos contos como em *Sagarana* e *Primeiras Estórias*, por exemplo, quanto naquela que é sua maior obra, *Grande Sertão: Veredas*, em que elementos descritivos tomam espaços significativos, pondo ao alcance do leitor a possibilidade de imaginar-se frente ao próprio ambiente dos acontecimentos. Ademais, o sertão, como em boa parte das obras regionalistas, exerce função primordial no ambiente em que se desenrolam os acontecimentos. No entanto, traço marcante da produção rosiana encontra-se na forma como tais espaços servem de pano-de-fundo para questões que emergem do mais íntimo do humano. Mais que a exaltação do espaço sertanejo e das idiossincrasias expostas nas experiências narradas, opera-se a todo momento uma íntima ligação entre espaço e tempo, transcendendo as limitações geográficas e culturais na busca de novas fronteiras do entendimento sobre as personagens e a pessoa mesma do leitor, que, de forma natural, vê-se espelhado nas aventuras e desventuras humanas que lhe tocam a existência.

### 3.2.2

#### **O sertão como expressão de vida**

Para além das discussões sobre os estilos literários do corpus rosiano, um simples olhar para a biografia do escritor é capaz de revelar o quanto o sertão lhe provoca fascínio e admiração. A tal ponto que, tendo vivido diversas experiências pelo mundo afora, fez das paisagens sertanejas e dos habitantes desses lugares a

inspiração para toda a composição de sua obra. Entre os muitos pesquisadores que se dedicaram a refletir sobre o sertão rosiano, Nilse Sant’Ana Martins, mesclando definições, apresenta algumas possibilidades sublinhadas nos textos do poeta, de modo especial, em *Grande Sertão: Veredas*:

Zona pouco povoada do interior do País, em especial do interior semiárido da parte norte ocidental, mais seca do que a caatinga, onde a criação de gado prevalece sobre a agricultura e onde perduram tradições e costumes antigos (NA, 4. bras.) é palco de inúmeras ocorrências na obra de GR, especialmente no GSV. A seu respeito diz Eduardo Coutinho: “ao longo de todo o romance há um sem-número de definições para o sertão, ou melhor, tentativas de definição, e nenhuma sequer se sustenta só por si. Ao contrário, elas se complementam, e até mesmo contradizem umas às outras, só fazendo sentido quando vistas de uma ótica global”: *O sertão é e não é*, afirma Riobaldo repetidas vezes no livro, *o sertão está em toda a parte*. [...] além de construído de maneira não maniqueísta, oscilando entre eixos semânticos distintos, que o revelam ora como uma região inóspita, ora como quase que um paraíso terrestre [...] se revela dentro de uma dinâmica tríplice: é o espaço geográfico onde se realiza a travessia [...], o espaço existencial, onde se busca o sentido da vida, e finalmente, o espaço de construção linguística, em que se verifica a demanda da expressão poética.<sup>102</sup>

É a partir do sertão que procura evidenciar as diversas questões do mundo e lança uma série de reflexões sobre as mais variadas situações experimentadas pela humanidade em seu trajeto de vida. Ademais, na composição de cada obra, tornam-se presentes os elementos advindos da observação do espaço onde se insere e que, de certa forma, mantem-se em contato com a própria biografia do escritor, como ele mesmo sugere ao afirmar que “é impossível separar minha biografia de minha obra”<sup>103</sup>. Como também reflete: “as vezes acredito que eu mesmo, João, sou um conto contado por mim mesmo”<sup>104</sup>.

Ao longo de sua trajetória como diplomata, Guimarães Rosa realizou algumas importantes incursões pelo interior do Brasil, minuciosamente documentadas pelas dezenas de blocos de anotações onde descreve hábitos, costumes, paisagens, linguagens. Dessas anotações e experiências de viagem, juntamente das memórias de infância surge a inspiração para os textos que o tornaram conhecido. Em cada história narrada percebe-se a complexidade que envolve a vida do sertanejo, que, em sua pureza, tende a lidar com as ambiguidades da vida de forma ainda mais impactante e sensível.

<sup>102</sup> MARTINS, N. S., O léxico de Guimarães Rosa, p. 452.

<sup>103</sup> LORENZ, G., Diálogo com Guimarães Rosa, p. 66.

<sup>104</sup> LORENZ, G., Diálogo com Guimarães Rosa, p. 71.

Rosa colocou-se o desafio de fazer com que seus personagens pudessem demonstrar, com suas vivências, as desafiantes questões da existência. Essa expressividade é corroborada pela visão idealizada com que o poeta se relaciona com o ambiente e as pessoas que busca descrever, carregando seus diálogos de uma aura sempre misteriosa, dialogando, ainda que ocultamente, com questões éticas e místicas, sem, no entanto, perder-se dessa pureza característica, afinal “a gente do sertão, os homens de meus livros [...] vivem sem consciência do pecado original, portanto, não sabem o que é o bem e o que é o mal”<sup>105</sup>. Amor, compaixão, medo, sofrimento surgem de forma natural, misturados às questões do cotidiano, da paisagem e ambiente comuns a todo povo sertanejo, mas fortemente ligados a todo ser humano, que experimenta de cada um desses sentimentos e situações ao longo da vida. Como alguém que se define por altamente religioso, o escritor põe em relevo, na esfera desse sertão, uma ampla gama de possibilidades que ultrapassam a simples descrição, transcendendo o lugar comum em busca de experiências profundas sobre a razão e o sentido de ser humano. E dessa forma suas personagens sertanejas põem-se em diálogo com todas as intempéries da vida. Nesse sentido, afirma o crítico Tristão de Ataíde:

Não é à toa que Guimarães Rosa é profundamente religioso. Isso se traduz em toda a esfera dos seus livros e no temperamento das suas personagens. Há sempre um *mistério* que cerca a paisagem, as figuras, os atos e as palavras do narrador. É uma aura transrealista, que refoge a qualquer limitação pelos sentidos. E essa transrealidade que permite aos temas mais locais, às personagens mais tipicamente sertanejas, à linguagem mais aparentemente recolhida da “boca do bárbaro”, como dizia Antônio Vieira, assumirem um sentido nitidamente universal.<sup>106</sup>

Com semelhante interpretação, Antonio Candido considera como um dos méritos do trabalho rosiano a forma como “reconduz do mito ao fato, faz da lenda um símbolo da vida, e mostra que, na literatura, a fantasia nos devolve sempre enriquecidos à realidade do cotidiano, onde se tecem os fios da nossa treva e da nossa luz no destino que nos cabe”.<sup>107</sup>

O sertão rosiano é carregado de elementos ricamente sobrepostos de modo a mostrar-se inclusive como um lugar onde a linguagem ultrapassa o entendimento comum. Mais que criar uma língua, novas palavras, opera-se nas obras o resgate de expressões que tem a ver com um Brasil esquecido, repleto de signos e símbolos

<sup>105</sup> LORENZ, G., Diálogo com Guimarães Rosa, p. 99-94.

<sup>106</sup> ATAÍDE, T., O transrealismo de Guimarães Rosa, p.143.

<sup>107</sup> CANDIDO, A., O homem dos avessos, p. 309.

perdidos ao longo do tempo. Assim, a linguagem se torna um desafio a mais à medida em que leva o leitor a um horizonte antes desconhecido ou mesmo esquecido. Seu projeto literário mobiliza novas articulações e a necessidade de se reconhecer como parte de algo muito mais profundo.

A linguagem de Rosa é operada pela diferença: reescreve a língua além e aquém da estória narrada; ficção da ficção pois em que, a literatura de ficção é a ficção da literatura, exploração de um campo de falas já anônimas que, no efeito do deslocamento, encenam o inexpresso do sentido.<sup>108</sup>

Ao acrescentar às obras uma linguagem diferente do comum, Rosa abre ao leitor a possibilidade de explorar horizontes mais alargados pela descoberta de novos lugares e forma de expressão. Nesse sentido, o sertão é estruturado literariamente não somente como lugar geográfico, mas, antes, como “uma região da arte”<sup>109</sup>, sustentado por um olhar ao mesmo tempo místico, religioso e excepcional em suas personagens.

Em sua dissertação de pesquisa, Naiara Cardoso, citando o estudo do crítico literário Benedito Nunes, propõe a ideia de três sertões presentes na composição rosiana<sup>110</sup>: o primeiro, de característica geográfica, seria o sertão regional – das linguagens, características, paisagens e convívio social e natural; o segundo seria o sertão da aventura humana – podendo ser compreendido como região ética, espaço da desventura e dos combates humanos; o terceiro, o sertão espiritual – onde se trata das questões metafísicas e religiosas. E é no entrelaçamento dessas três formas que se compõem obras que, embora transpareçam em si características fortes do regionalismo, mantem-se abertas a questões profundas do ponto de vista existencial e religioso. O sertão é visto, pois, como espaço de múltiplas interpretações e possibilidades, onde a experiência humana é fortemente marcada pela terra de onde emerge, como também pela consciência de sua finitude e a necessidade de descobrir-se enquanto abertura ao outro e ao mundo.

### 3.3

#### ***Primeiras Estórias: entre alegrias e dores, encontros e desencontros***

O terceiro livro de Guimarães Rosa foi apresentado ao grande público seis anos depois do sucesso de *Grande Sertão: Veredas*, em 1957. A escolha pelo título

<sup>108</sup> HANSEN, J. A., O o: a ficção da literatura em Grande Sertão Veredas, p.187.

<sup>109</sup> CANDIDO, A., Sagarana, p. 244.

<sup>110</sup> CARDOSO, N., O mal-estar em Guimarães Rosa, p. 26.

faz menção à diferença em relação às obras anteriores, tratando-se agora de uma coleção de contos curtos, daí o nome “Primeiras”, que foi sucedido de “Estórias” em aproximação ao inglês, como marca do caráter fictício das narrativas.

*Primeiras Estórias* reúne uma série de vinte e um contos, sendo a maioria ambientada na estrutura do sertão, embora, nesse caso, remetendo a espaços fictícios, onde, em cada história, situações do cotidiano recebem tratamento especial, de forma que facilmente direcionem para uma reflexão mais profunda sobre a diversidade das questões humanas. Nota-se que, de alguma forma, todas as narrativas tendem a ultrapassar o ambiente comum, abrindo espaço para temas como a solidão, o sofrimento, o abandono, a violência e a redenção, entre tantos assuntos. Alfredo Bosi assim escreve sobre as personagens da obra:

Muitas das personagens de *Primeiras Estórias* acham-se privadas de saúde, de recursos materiais, de posição social e até mesmo de pleno uso da razão. Pelos esquemas de uma lógica social moderna, estritamente capitalista, só lhes resta esperar a miséria, a objeção, o abandono, a morte. O narrador, cujo olho perspicaz nada perde, não poupa detalhes sobre seu estado de carência.<sup>111</sup>

A obra gira em torno de questões bastante pertinentes acerca do humano, apresentadas de modo sensível, dentro de situações consideradas, à primeira vista, banais, mas que, aos poucos, revelam o caráter de excepcionalidade a se descortinar à medida que se avança na leitura. Aspectos de caráter moral, místicos, extraordinários, psicológicos revelam as características mais complexas escondidas numa aparente normalidade interiorana. Passagens simples como a viagem de um menino, a apresentação de uma peça na escola, relações familiares, são entrecortadas por situações de intensa força reflexiva, uma vez que em todas as ocasiões questionam-se os ares de normalidade, levando a desfechos surpreendentes, reveladores de significados especiais e ocultos.

De modo geral, o livro trata de como as pessoas fazem e refazem a vida a partir das ocorrências do cotidiano. Uma marca presente em grande parte das narrativas é o caráter de dramaticidade que perpassa a vida das pessoas em particular e alcança toda a realidade dos grupos sociais envolvidos. Miséria, ignorância, loucura são elementos que se entrelaçam no caminho de realização das personagens, mas que, de alguma forma, podem ser suplantadas pelo movimento de proximidade, que desperta para a compaixão e a solidariedade com o sofrimento

---

<sup>111</sup> BOSI, A., Céu, inferno: ensaios de crítica literária e ideológica, p. 23.

do outro. Nesse sentido, ganha destaque a necessidade das relações como forma de retirar o sujeito do isolamento. A ruptura com a dor só se pode dar através da acolhida e da solidariedade, elementos chaves no processo de redenção da história. Assim se transcende à visão do sertão como lugar geográfico para assumir a direção de uma perspectiva de abertura para algo que está além da geografia, mas enraizado na experiência existencial de toda comunidade humana.

Como antes mencionado, em *Primeiras Estórias* a interpretação dos três desertos torna-se bastante visível no correr das narrativas. Isso porque as experiências do sertão regional se entrelaçam de forma significativa com as questões éticas e a dimensão sobrenatural que perpassam a obra. Porém, faz-se necessário manter o cuidado de não sair à busca de sessões milimetricamente separadas, uma vez que as imbricações permanecem como características que comunicam ao leitor que a região é palco onde habitam os seres humanos, que, por sua vez, estão suscetíveis às experiências místicas mais ou menos profundas.

Uma leitura atenta das obras de Guimarães Rosa pode suscitar no leitor a percepção de que a questão do mal e do sofrimento permeiam de maneira significativa a vida das personagens, desafiadas a enfrentar as mais diversas situações ao longo de suas trajetórias. Os conflitos internos e externos experimentados nas narrativas abrem espaço para inúmeras questões acerca da ocorrência que, embora num primeiro momento pareça estar ligada ao espaço onde as coisas acontecem, o sertão, ultrapassam a dimensão geográfica para se instalar no campo de uma reflexão mais profunda sobre o sentido da existência humana, o lugar do transcendente, a esperança escatológica frente às aflições do cotidiano pessoal e comunitário.

Em *Primeiras Estórias*, chama a atenção o espaço ocupado pela questão do sofrimento, presente quase que na totalidade da obra, sendo retratado de diferentes modos, suscitando uma série de questionamentos acerca do sentido das experiências vividas em cada conto. Como em *Grande Sertão: Veredas*, o conjunto de histórias passeia por diversas faces da manifestação do mal, desde o que pode ser compreendido como mal moral – fruto da liberdade humana, passando pelo mal enquanto sofrimento inexplicado – pelo que passa o justo, a comunidade, sem que se possa apontar uma origem clara; e tendo como ponto central o mal enquanto elemento existencial, pondo luz sobre o drama humano frente à falta de sentido para a existência, o vazio de ser.

Assim como na literatura rosiana, também a teologia põe-se frente a um grande desafio ao refletir sobre o problema do mal, principalmente quando se abre a um confronto entre a ideia de Deus como criador e bom. Nesse sentido, um profundo diálogo entre teologia e literatura colabora para uma reflexão mais abrangente sobre um tema de tamanha relevância e complexidade. Vale destacar o que a teóloga Maria Clara Bingemer destaca em sua proposta de leitura teológica de *Grande Sertão*:

Desde os primeiros momentos de sua existência, a fé cristã – na esteira de todas as religiões e visões de mundo – se debate na tentativa de explicar o problema da existência do mal sobre a terra. A crença judaico-cristã em um Deus transcendente e criador, que cuida de todas as criaturas com terno amor e desvelo, e que é justo acima de tudo, não se compagina facilmente com a existência do mal, da injustiça, da violência e da dor sem remédio na qual estão irremediavelmente envolvidas a criação e a vida humanas.<sup>112</sup>

A teóloga procura lembrar que essa questão espinhosa não se resume a um problema do cristianismo, uma vez que também está presente desde a filosofia grega e em diversas religiões anteriores ao cristianismo.<sup>113</sup> Ademais, compreende que não bastaria a saída da negação da existência de Deus como um recurso para a solução do impasse, afinal, “a existência ou inexistência dos deuses não elimina a dor física ou moral, ou mesmo o vazio que fica após a morte de um ente querido”<sup>114</sup>. Avançando sobre a questão, toma por base o pensamento de Paul Ricoeur, que busca na história da filosofia uma tentativa de explicar a questão da teodiceia:

Ricoeur vai propor um estudo fenomenológico da experiência do mal, percorrendo os diversos tipos de discursos suscitados por essa problemática, refletindo não somente sobre a origem e a razão de ser do mal como também sobre suas consequências, envolvendo então reflexão teórica e pensar com ação e sentimento.<sup>115</sup>

Uma importante diferenciação nasce dessa proposta: a distinção entre mal cometido e mal sofrido. Prossegue a escritora:

Assim, Ricoeur dirá que o mal moral – o pecado, em linguagem religiosa – designa o que transforma a ação humana em objeto de censura e repreensão. A acusação representa a pena imputada ao indivíduo que violou o código ético da comunidade à qual pertence. E o sofrimento que exista aqui será necessariamente um sofrimento infligido.

<sup>112</sup> BINGEMER, M. C. L., Teologia e literatura, p. 112.

<sup>113</sup> BINGEMER, M. C. L., Teologia e literatura, p. 112.

<sup>114</sup> BINGEMER, M. C. L., Teologia e literatura, p. 113.

<sup>115</sup> BINGEMER, M. C. L., Teologia e literatura, p. 114.

Porém, o mal sofrido, ou sofrimento, considerado no rigor de seu sentido, difere do pecado. Não é uma consequência de um mal moral, mas, pelo contrário, possui raízes inocentes e não imputáveis e não encontra referência a nenhuma instância superior que possa ser responsabilizada por sua experiência. Tal tipo de mal decorre de uma série de causas que afetam o humano, tais como adversidades da natureza, enfermidades do corpo e da mente, dor provocada pela perda de pessoas queridas, perspectiva assustadora da própria morte. Se o mal moral aponta para um responsável culpado, por outro lado, o sofrimento faz vítimas muitas vezes inocentes.<sup>116</sup>

Dando seguimento à reflexão, Maria Clara aponta ainda uma terceira vertente, representada no texto rosiano por Riobaldo, o herói de *Grande Sertão: Veredas*. Trata-se do que nomeia de mal existencial/metafísico. Essa vertente tem a ver com a consciência da finitude e precariedade da vida. Passando pela experiência da negatividade frente a um mundo no qual não encontra sentido.

Este [o mal metafísico] aparece – segundo alguns autores e comentadores (BRESSANI, 2022) – na melancolia e na depressão que se faz companheira fiel e constante de Riobaldo. O herói toca a experiência da precariedade da vida, da transitoriedade das coisas, da finitude humana. Apalpa a negatividade do mundo, o nada da existência, o absurdo e a falta de sentido. A inventiva e neológica linguagem rosiana inventa infinitas expressões para traduzir essa experiência que é de Riobaldo, mas também de todo ser humano, ser linguagem calado pela presença do absurdo e do sem-sentido. [...] E aquilo que não se entende – mistério e enigma – é o que faz toda humanidade debater-se sempre com o problema e a questão do mal, sem conseguir resolvê-la. Por que então nunca desistiu nem desiste? Simplesmente porque perguntar-se sobre o mal é perguntar-se sobre o sentido da vida e do mundo. Perguntar-se pelo mal é, pois, perguntar-se pela finitude não aceita, e pela morte indesejada e apesar disso acontecida, pelo absurdo da morte do inocente, do sofrimento do justo, dos acidentes vários, das doenças degenerativas, das violências todas de cada dia que deixam lastros de sangue e vítimas atrás de si, das dores inexplicáveis e presentes diuturnamente ao longo do tempo inclemente, que não as mitiga nem as redime.

[...] O mal é o sem-sentido, e é justamente por isso que o ser humano sente necessidade de descobrir para ele um sentido para além ou apesar das dores deste mundo<sup>117</sup>.

Tomando a perspectiva de *Primeiras Estórias*, como já apontado anteriormente, o sofrimento é retratado de diversas formas, estando presente de modo marcante no retrato pintado pelo narrador, que normalmente aparece como testemunha e participante dos acontecimentos. Ao menos cinco histórias narram situações dramáticas, além daquelas que retratam questões como a violência, o preconceito e a desigualdade que geram sofrimento. E, numa esfera de positividade, sublinha possibilidade de superar as marcas da dor a partir da resistência, do

<sup>116</sup> BINGEMER, M. C. L., Teologia e literatura, p. 114.

<sup>117</sup> BINGEMER, M. C. L., Teologia e literatura, p. 115-117.

enfrentamento, da aceitação e das experiências do amor, esperança e solidariedade como formas de vencer o isolamento e as dificuldades presentes na vida do sertanejo e, de igual modo, na de toda a humanidade. Compreendendo que o sertão é espaço marcado pela aridez, o poeta procura retratar a ideia desse sofrimento como intrínseco ao dia a dia, cabendo ao ser humano buscar formas de superá-lo ou, ao menos, aprender a conviver com ele.

Vale ressaltar que Guimarães Rosa mantém o cuidado de retratar o sofrimento de forma mais branda nas histórias que envolvem crianças. E isso se dá porque a infância é apresentada como o lugar das descobertas e das experiências mais significativas que marcam a memória. Ainda que nos contos cujas personagens são menores haja também situações conflitantes, essas são suavizadas pelo olhar inocente e puro dos pequenos. Por isso a experiência do menino de “as margens da alegria”<sup>118</sup> enfatiza mais o aprendizado do desapego do que a questão da morte. Isso se repetirá com a narração de “Os Cimos”<sup>119</sup>, que retrata outra viagem do mesmo menino, tendo como pano de fundo os aprendizados e novas situações que levam ao medo e à necessidade de deixar partir, desapegar-se. Já em “a menina de lá”<sup>120</sup>, a morte é apresentada como caminho de realização da pequena considerada santa, pela excentricidade de seus pensamentos, e a ausência do pai é substituída pela imaginação da criança que produz a história da “partida do audaz marinheiro”<sup>121</sup>.

O lado cruel da vida sertaneja começa a ser descortinado em “Famigerado”<sup>122</sup>, conto que, ao mesmo tempo em que tem um apelo cômico, denuncia a oposição entre o poder da força, representada por Damásio, um bandoleiro sem instrução e de caráter violento, e o poder do conhecimento, representado pelo médico intimidado pelo jagunço, que, apesar de gerar pânico por onde passa, se vê perdido quando defrontado com a limitação de seus saberes. A exclusão social causada pela falta de conhecimento, mostra o conto, abre espaço para a manipulação da realidade por parte dos grupos mais privilegiados.

A sequência é dada pelos “Irmãos Dagobé”<sup>123</sup>, história que lança questionamentos sobre a possibilidade de cessar o ciclo de violência que se impõe

<sup>118</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 13-17.

<sup>119</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 153-160.

<sup>120</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 27-30.

<sup>121</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 107-114.

<sup>122</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 19-22.

<sup>123</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 31-35

através do sentimento de vingança. Na narrativa, o leitor é colocado frente à cena do velório de Doricão, o mais velho dos irmãos Dagobé: “homem ruim” morto pela reação de “um galhafé pacífico e honesto”<sup>124</sup>, chamado Liojorge. Diante de tal infortúnio e do inusitado desejo de Liojorge em participar do féretro, como forma de mostrar que não havia outra maneira de se livrar da perseguição perversa de seu algoz, cria-se a expectativa por um ato de vingança dos irmãos do morto. No entanto, de forma surpreendente, o que se dá no fechamento é uma espantosa cena em que os enlutados decidem pelo abandono do mal para a busca de novas formas de vida, longe do passado violento que é sepultado com o falecido.

Diferente disso, a morte será vista como forma de fazer justiça ao inocente, perseguido como em “Fatalidade”<sup>125</sup>. Nesse caso, o conto busca formas de explicar o assassinato como uma saída para a liberdade dos oprimidos frente ao perseguidor.

Nos três casos, diferentes faces da violência são colocadas de forma a questionar o lugar do discernimento entre a prática da justiça, como deveria ser realizado, e o problema da vingança, prática comum naquele ambiente. Violência que gera angústia e sofrimento a todos. É possível detectar a presença do mal moral como aquilo que subverte a consciência humana numa escolha livre que gera consequências para si e para os outros. Em outras palavras, o medo e a opressão do mais fraco pelo mais forte mostram-se ilustrados pelo ciclo de violência e abusos que se repetem. E esse mal só pode ser cessado por atos e gestos concretos em defesa da causa do perseguido e na consciência da necessidade de mudança de rumos.

Maior que a violência imposta nas relações sociais é o sofrimento que vitima pessoas a grupos inteiros. Em *Primeiras Estórias* esse sofrimento se apresenta de modo principal como forma de a pessoa reconhecer sua própria identidade. Por isso, dá-se a impressão de que, propositalmente, o conto “O espelho” é colocado no centro da obra. Nele o narrador fala de sua luta para provar a falta de lógica e de sentido do mundo, num processo de desnudamento das ideias que tem de si. Assim procura expressar sobre o caminho que percorre:

Desde aí comecei a procurar-me – ao eu por detrás de mim – à tona dos espelhos, em sua lisa, funda lâmina, em seu lume frio. Isso, que se saiba, antes ninguém tentara. Quem se olha em espelho, o faz partindo de preconceito afetivo, de um mais ou menos falaz pressuposto: ninguém se acha na verdade feio: quando muito, em certos

<sup>124</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 31.

<sup>125</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 61-64.

momentos, desgostamo-nos por provisoriamente discrepantes de um ideal estático já aceito. Sou claro? O que se busca, então, é verificar, acertar, trabalhar um modelo subjetivo, preexistente; enfim, ampliara o ilusório, mediante sucessivas novas capas de ilusão. Eu, porém, era um perquiridor imparcial, neutro absolutamente. O caçador de meu próprio aspecto formal, movido por curiosidade, quando não impessoal, desinteressada; para não dizer o urgir científico. Levei meses.

[...] Se, por exemplo, em estado de ódio, o senhor enfrenta objetivamente a sua imagem, o ódio reflui e recrudescer, em tremendas multiplicações: e o senhor vê então, que, de fato, só se odeia a si mesmo.<sup>126</sup>

Identidade e reconhecimento de si frente a tantas faces do mundo são as questões centrais do texto. O espelho é o lugar da retirada das tantas camadas que compõem essa personalidade multifacetada. Uma experiência crivada de sentimentos e descobertas que tornam o sujeito ora feliz, ora triste ao se deparar com suas virtudes e imperfeições. Pela via do sofrimento, o sentido desta busca está em encontrar-se e, reconhecendo sua mais primitiva face, encontrar o Deus de quem é imagem e semelhança.

Nesse processo de busca se colocam as demais histórias, cujo caráter de pessoalidade não esconde os desafios do encontro com o outro e as realidades circundantes. Tais contos versam sobre as transformações e a resistência ao sofrimento: “Nenhum, nenhuma”<sup>127</sup>, por exemplo, reflete sobre o sofrimento por quem se ama. Aqui o narrador, perdido em meio às lembranças, lança luz sobre a questão da memória e do esquecimento. A memória, compreendida como guardiã do sentido das experiências vividas e o risco provocado pela ruptura através do apagamento. Ao falar do amor, o texto acaba por remeter também à questão grupal, uma vez que a memória coletiva salvaguarda a história e suas lições. E faz presente as conquistas, lutas e passos dados. O esquecimento gera vazios que abrem espaço às situações de desumanização.

Ainda refletindo sobre o sofrimento, o conto “A substância”<sup>128</sup> põe em relevo a questão da pureza advinda do sofrimento, lançando a reflexão sobre como a experiência de dor pode possibilitar uma condição de liberdade. O conto versa sobre Sionésio, homem que pouco fala, expressando somente o que é essencial. Em torno dele giram questões sobre o trabalho, a luta pela sobrevivência da comunidade, a exploração das pessoas, entre outras situações. E nesse universo a personagem só é capaz de se realizar enquanto passa pelo processo de harmonização interna dos

<sup>126</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 69-74.

<sup>127</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 53-59.

<sup>128</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 139-144.

contrastes com os quais se depara. Um caminho de transcendência que se cumpre a partir da afeição e do amor a que se abre.

Entre as narrativas destacadas acima, é possível compreender o caminho pelo qual passa a dimensão do sofrimento enquanto experiência individual e coletiva. Em todos os casos, independente dos desfechos, o sofrimento é apresentado como parte da vivência cotidiana, a partir da qual se pode conceber diferentes modos como a pessoa e a comunidade respondem às situações. O sofrimento é visto como parte fundamental não somente da vida do sertanejo, como de qualquer ser humano. Nesse sentido, o mal pode ser visto em suas diferentes concepções, desde o mal na sua dimensão moral, através das escolhas e caminhos de muitas das personagens, passando pelo mal existencial – na experiência do sem-sentido da vida, no vazio em relação às significações que se procura para a existência, e o mal imputado, que se mostra presente nas formas de exclusão pela pobreza, a loucura, as rupturas provocadas pela morte inesperada. E somente aprendendo a reconhecer tais manifestações é que se abre espaço para a superação.

Vale ressaltar que a obra apresenta também, ainda que de forma discreta, um conjunto de contos que procuram apontar caminhos de superação a partir da dinâmica do encontro, que abre espaço fundamental para transformação do ser humano e da comunidade. Semelhante à discussão bíblica do livro de Jó, a pergunta fundamental está ligada ao sofrimento do justo, que experimenta a dor mesmo vivendo na retidão. Frente a essa realidade do mal, que não é fruto de uma escolha livre, coloca-se o questionamento sobre o que fazer diante dessa realidade desafiante. E é sobre as possíveis vias de enfrentamento, ou ao menos resignação frente à dor, que caminham narrativas como a história de “Sorôco, sua mãe, sua filha”, que será analisado adiante. Esse e outros contos tendem a pôr em relevo questões como a importância de uma abertura para a acolhida do outro, a superação do estranhamento frente ao diferente, o papel da comunidade diante do sofrimento alheio, o aprendizado advindo das experiências fortuitas. Nesse conjunto de contos, é possível destacar o papel do filho que passa a vida na busca de respostas para a atitude de abandonar a família e viver recolhido num barco (“A terceira margem do rio”); como também a transformação no modo como Rivalino vê o patrão (“O cavalo que bebia cerveja”); a pureza de Sionésio, um homem amadurecido pelo sofrimento (“Substância”); ou ainda o papel fundamental de Mula-Marmela que,

mesmo desprezada pela comunidade, se vê impelida pela missão de livrar todos do mal representado pelo marido e o enteado (“A benfazeja”).

### 3.4

#### **Sorôco, sua mãe, sua filha: um canto de solidariedade na dor**

A partir de uma prévia introdução ao universo dos contos de *Primeiras Estórias*, a seguir procura-se pôr em destaque a história escolhida por referência no contexto da presente pesquisa. “Sorôco, sua mãe, sua filha” encontra-se entre as histórias que procuram apontar para a importância da mudança de perspectivas no sentido da relação do sujeito consigo e com a comunidade. O conto, narrado em primeira pessoa por um narrador que participa da cena, põe em destaque a experiência de solidariedade como ponto de virada num processo de superação da indiferença e acolhimento da dor do outro.

O texto ilustra uma cena num pequeno vilarejo do interior de Minas Gerais. Tratava-se do dia em que, após muitos anos sendo cuidadas pelo único familiar conhecido, duas mulheres, reconhecidas como loucas pela comunidade, seriam transportadas para Barbacena, cidade mineira que ficou conhecida por ser destino comum para onde se levavam doentes psiquiátricos em meados do século XX. As enfermas eram a mãe e a filha de Sorôco, personagem descrito como um homem de poucas palavras e hábitos simples.

Embora o gênero literário do texto deixe evidente que não se trata de uma história real, o conto levanta questões pertinentes acerca da situação de exclusão não somente do povo isolado no sertão, mas, principalmente, dos que são considerados fora dos padrões estabelecidos pela sociedade. Tendo vivido momentos importantes da vida em Barbacena justamente num período de pleno funcionamento do hospital Colônia, maior referência de tratamento psiquiátrico no Brasil daquele momento, o poeta se utiliza de elementos reais para ilustrar com profundidade a situação vivida por famílias e comunidades marcadas pela dor da separação. O símbolo dessa dor é marcado pela passagem do “trem do sertão”<sup>129</sup>, apelidado de “trem de doido”, porque nele eram recolhidas as pessoas consideradas destoantes da sociedade para um verdadeiro exílio que se concretizava com a

---

<sup>129</sup> Trem do sertão era a denominação que se dava à linha da Rede Ferroviária Federal que ligava Belo Horizonte a Monte Azul, no extremo norte de Minas. Essa linha era ligada ao eixo central, que partia da Central do Brasil, no Rio de Janeiro, e foi desativada em 1996, com a privatização do setor ferroviário no país.

ruptura radical e permanente em relação aos familiares e lugares de onde vinham. Tais histórias, que se revelavam carentes de um desfecho mais humano, marcaram definitivamente a biografia de milhares de famílias não somente de Minas Gerais, mas de todo o Brasil. Muito dessa situação pode ser conhecida através do Museu da Loucura, situado onde antes funcionava o dito hospital.<sup>130</sup>

Para maior conhecimento do conto em questão, nas linhas abaixo tem-se o texto completo para, logo após, serem apresentados alguns elementos que permitam uma compreensão a partir da ótica da solidariedade, conforme propõe a presente pesquisa.

AQUELE carro parara na linha de resguardo, desde a véspera, tinha vindo com o expresso do Rio, e estava lá, no desvio de dentro, na esplanada da estação. Não era um vagão comum de passageiros, de primeira, só que mais vistoso, todo novo. A gente reparando, notava as diferenças. Assim repartido em dois, num dos cômodos as janelas sendo de grades, feito as de cadeia, para os presos. A gente sabia que, com pouco, ele ia rodar de volta, atrelado ao expresso daí de baixo, fazendo parte da composição. Ia servir para levar duas mulheres, para longe, para sempre. O trem do sertão passava às 12h45m.

As muitas pessoas já estavam de ajuntamento, em beira do carro, para esperar. As pessoas não queriam poder ficar se entristecendo, conversavam, cada um porfiando no falar com sensatez, como sabendo mais do que os outros a prática do acontecer das coisas. Sempre chegava mais povo – o movimento. Aquilo quase no fim da esplanada, do lado do curral de embarque de bois, antes da guarita do guarda-chaves, perto dos empilhados de lenha. Sorôco ia trazer as duas, conforme. A mãe de Sorôco era de idade, com para mais de uns setenta. A filha, ele só tinha aquela. Sorôco era viúvo. Afora essas, não se conhecia dele parente nenhum.

<sup>130</sup> Dentre o grande acervo preservado no Museu da Loucura, muitos documentos atestam as condições desumanas a que eram submetidos os pacientes, que, em grande parte, não eram doentes mentais, mas daqueles que não poderiam ser vistos pela sociedade. Uma obra documental que apresenta importantes detalhes sobre o assunto é o livro “Holocausto Brasileiro”, de Daniela Arbex, publicado em 2013. Na obra, a autora recupera registros impactantes sobre o perfil dos internados, as formas de tratamento e as mais de sessenta mil pessoas desaparecidas e mortas durante o período de funcionamento da instituição.

Sobre a ligação de Guimarães Rosa com a história do hospital, vale a leitura da reportagem especial produzida em agosto de 2020 pelo jornal Notícias Gerais – circulante em Barbacena e região, e do qual é extraído o trecho a seguir: “A descrição que Rosa faz do vagão dos loucos, com suas grades e colocado no final do comboio, também condiz com as descrições que Brandão se deparou durante suas pesquisas para a criação do Museu da Loucura. Ele destaca, porém, que o aludido ‘trem de doido’ nunca existiu no sentido institucional. ‘Creio que não haja nenhum documento da Estrada de Ferro Central do Brasil ou da Rede Ferroviária Federal que configure um ‘trem para doidos’, ou a especificação de como deveriam ser as composições que traziam os doentes para Barbacena”, afirma. Mas o pesquisador que conhece a fundo a documentação que determinou o tom do tratamento dos pacientes psiquiátricos ao longo da história não duvida, em momento algum, que possa existir. ‘A esquizofrênica burocracia estatal brasileira seria sim capaz de produzir documentos inimagináveis. Vide um ofício que está exposto no Museu da Loucura e que determina que na falta de camas para os pacientes se adote ‘o leito único’ feito de capim! Está lá, com assinatura, carimbo e tudo!’, espanta-se”. (PASSOS, N., Trem de Minas: Guimarães Rosa e o conto que immortalizou a dor e a solidão do trem de doido de Barbacena.)

A hora era de muito sol – o povo caçava jeito de ficarem debaixo da sombra das árvores de cedro. O carro lembrava um canoão no seco, navio. A gente olhava: nas reluzências do ar, parecia que ele estava torto, que nas pontas se empinava. O borco bojudo do telhadilho dele alumia em preto. Parecia coisa de invento de muita distância, sem piedade nenhuma, e que a gente não pudesse imaginar direito nem se acostumar de ver, e não sendo de ninguém. Para onde ia, no levar as mulheres, era para um lugar chamado Barbacena, longe. Para o pobre, os lugares são mais longe. O Agente da estação apareceu, fardado de amarelo, com o livro de capa preta e as bandeirinhas verde e vermelha debaixo do braço. "– Vai ver se botaram água fresca no carro..." – ele mandou. Depois, o guarda-freios andou mexendo nas mangueiras de engate. Alguém deu aviso: "Eles vêm!..." " Apontavam, da Rua de Baixo, onde morava Sorôco. Ele era um homenzão, brutalhudo de corpo, com a cara grande, uma barba, fiosa, encardida em amarelo, e uns pés, com alpercatas: as crianças tomavam medo dele; mais, da voz, que era quase pouca, grossa, que em seguida se afinava. Vinham vindo, com o trazer de comitiva.

Aí, paravam. A filha – a moça – tinha pegado a cantar, levantando os braços, a cantiga não vigorava certa, nem no tom nem no se dizer das palavras – o nenhum. A moça punha os olhos no alto, que nem os santos e os espantados, vinha enfeitada de disparates, num aspecto de admiração. Assim com panos e papéis, de diversas cores, uma carapuça em cima dos espalhados cabelos, e enfunada em tantas roupas ainda de mais misturas, tiras e faixas, dependuradas – virundangas: matéria de maluco. A velha só estava de preto, com um fichu preto, ela batia com a cabeça, nos docementes. Sem tanto que diferentes, elas se assemelhavam.

Sorôco estava dando o braço a elas, uma de cada lado. Em mentira, parecia entrada em igreja, num casório. Era uma tristeza. Parecia enterro. Todos ficavam de parte, a chusma de gente não querendo afirmar as vistas, por causa daqueles transmodos e despropósitos, de fazer risos, e por conta de Sorôco – para não parecer pouco caso. Ele hoje estava calçado de botinas, e de paletó, com chapéu grande, botara sua roupa melhor, os maltrapos. E estava reportado e atalhado, humilde. Todos diziam a ele seus respeitos, de dó. Ele respondia: – "Deus vos pague essa despesa..."

O que os outros se diziam: que Sorôco tinha tido muita paciência. Sendo que não ia sentir falta dessas transtornadas pobrezinhas, era até um alívio. Isso não tinha cura, elas não iam voltar, nunca mais. De antes, Sorôco aguentara de repassar tantas desgraças, de morar com as duas, pelejava. Daí, com os anos, elas pioraram, ele não dava mais conta, teve de chamar ajuda, que foi preciso. Tiveram que olhar em socorro dele, determinar de dar as providências de mercê. Quem pagava tudo era o Governo, que tinha mandado o carro. Por forma que, por força disso, agora iam remir com as duas, em hospícios. O se seguir.

De repente, a velha se desapareceu do braço de Sorôco, foi se sentar no degrau da escadinha do carro. "– Ela não faz nada, se o Agente..." – a voz de Sorôco estava muito branda: "– Ela não acode, quando a gente chama..." " A moça, aí, tornou a cantar, virada para o povo, o ao ar, a cara dela era um repouso estatelado, não queria dar-se em espetáculo, mas representava de outroras grandezas, impossíveis. Mas a gente viu a velha olhar para ela, com um encanto de pressentimento muito antigo – um amor extremoso. E, principiando baixinho, mas depois puxando pela voz, ela pegou a cantar, também, tomando o exemplo, a cantiga mesma da outra, que ninguém não entendia. Agora elas cantavam junto, não paravam de cantar.

Aí que já estava chegando a horinha do trem, tinham de dar fim aos aprestes, fazer as duas entrar para o carro de janelas enxequetadas de grades. Assim, num consumo, sem despedida nenhuma, que elas nem haviam de poder entender. Nessa diligência, os que iam com elas, por bem-fazer, na viagem comprida, eram o Nenêgo, despachado e animoso, e o José Abençoado, pessoa de muita cautela, estes serviam para ter mão nelas, em toda juntura. E subiam também no carro uns rapazinhos, carregando as trouxas e malas, e as coisas de comer, muitas, que não iam fazer mingua, os embrulhos de pão. Por derradeiro, o Nenêgo ainda se apareceu na

plataforma, para os gestos de que tudo ia em ordem. Elas não haviam de dar trabalhos.

Agora mesmo, a gente só escutava era o acorção do canto, das duas, aquela chirimia, que avocava: que era um constado de enormes diversidades desta vida, que podiam doer na gente, sem jurisprudência de motivo nem lugar, nenhum, mas pelo antes, pelo depois.

Sorôco.

Tomara aquilo se acabasse. O trem chegando, a máquina manobrando sozinha para vir pegar o carro. O trem apitou, e passou, se foi, o de sempre.

Sorôco não esperou tudo se sumir. Nem olhou. Só ficou de chapéu na mão, mais de barba quadrada, surdo – o que nele mais espantava. O triste do homem, lá, decretado, embargando-se de poder falar algumas suas palavras. Ao sofrer o assim das coisas, ele, no oco sem beiras, debaixo do peso, sem queixa, exemplo. E lhe falaram: "– O mundo está dessa forma..." Todos, no arregalado respeito, tinham as vistas neblinadas. De repente, todos gostavam demais de Sorôco.

Ele se sacudiu, de um jeito arrebatado, desacontecido, e virou, pra ir-s'embora. Estava voltando para casa, como se estivesse indo para longe, fora de conta.

Mas, parou. Em tanto que se esquisitou, parecia que ia perder o de si, parar de ser. Assim num excesso de espírito, fora de sentido. E foi o que não se podia prevenir: quem ia fazer siso naquilo? Num rompido – ele começou a cantar, alteado, forte, mas sozinho para si – e era a cantiga, mesma, de desatino, que as duas tanto tinham cantado. Cantava continuando.

A gente se esfriou, se afundou – um instantâneo. A gente... E foi sem combinação, nem ninguém entendia o que se fizesse: todos, de uma vez, de dó do Sorôco, principiaram também a acompanhar aquele canto sem razão. E com as vozes tão altas! Todos caminhando, com ele, Sorôco, e canta que cantando, atrás dele, os mais de detrás quase que corriam, ninguém deixasse de cantar. Foi o de não sair mais da memória. Foi um caso sem comparação.

A gente estava levando agora o Sorôco para a casa dele, de verdade. A gente, com ele, ia até aonde que ia aquela cantiga.<sup>131</sup>

O tempo de ocorrência do conto analisado é bastante curto, girando em torno dos acontecimentos que ocorreram antes e depois da passagem do trem do sertão que “passava às 12:45”<sup>132</sup>. O propósito inicial do texto é registrar a dor de Sorôco por ter de deixar para longe as duas únicas figuras que fazem parte de seu universo familiar: sua mãe e sua filha. Partindo disso, o conto apresenta questões como separação, exclusão, loucura entre outros. A dor da separação e seus efeitos em Sorôco e na comunidade dão o tom da narrativa, partindo da caracterização de um processo de desumanização no tratamento dos que destoavam do que era considerado normalidade, para uma transformação gradativa que passa pelo despertar da compaixão e a conseqüente solidariedade com o drama do outro, tornado por fim, como algo que afeta a coletividade.

Já de partida, chama a atenção o nome do protagonista que parece marcar pela sonoridade seu estado de espírito. Sorôco é termo próximo a “sororocar”, vocábulo

<sup>131</sup> ROSA, J. G., Primeiras Estórias, p.23-25.

<sup>132</sup> ROSA, J. G., Primeiras Estórias, p. 23.

que significa, entre outras coisas, agonizar<sup>133</sup>. A escolha do nome carrega a intenção de sublinhar características do espírito e do ânimo do personagem. De fato, o drama principia, já na decisão por ele postergada muitas vezes, de deixar partir mãe e filha, de quem cuidou enquanto teve condições, conforme afirmava o povo presente na ocasião: “De antes, Sorôco aguentara de repassar tantas desgraças, de morar com as duas, pelejava. Daí, com os anos, elas pioraram, ele não dava mais conta, teve de chamar ajuda, que foi preciso”<sup>134</sup>.

Chama a atenção o fato de, diferentemente do personagem principal, as mulheres não terem os nomes revelados. São apenas associadas à Sorôco pelo grau de parentesco: sua mãe e sua filha. Delas o narrador apenas descreve as vestimentas e o jeito de se expressarem, como ao afirmar o estado mental em que se encontravam.

A moça punha os olhos no alto, que nem os santos e os espantados, vinha enfeitada de disparates, num aspecto de admiração. Assim com panos e papéis, de diversas cores, uma carapuça em cima dos espalhados cabelos, e enfunada em tantas roupas ainda de mais misturas, tiras e faixas, dependuradas – virundangas: matéria de maluco. A velha só estava de preto, com um fichu preto, ela batia com a cabeça, nos docementes. Sem tanto que diferentes, elas se assemelhavam.<sup>135</sup>

O laço entre Sorôco e suas parentes ilustram que o herói do conto possui uma história com o lugar. Nesse sentido, a mãe representaria o passado, a filha, o futuro, ou seja, ele possui vínculos com a comunidade que, por sua vez, conhece sua história, ainda que silenciada, quieta e quase sem expressão. Elas, porém, são observadas como se fossem de fora, destoando da normalidade, tanto pelas múltiplas cores da menina, quanto pelo modo monocromático e as atitudes da mãe. Assemelhavam-se uma à outra, mas não da comunidade.

Muitas são as referências adicionadas cuidadosamente ao texto, pondo em relevo questões importantes como a exclusão e o processo de desumanização de parte da sociedade, as contradições experimentadas no cotidiano, entre outras tantas questões. Rosa se utiliza desse artifício também para estender ao leitor uma participação na história, identificando-se com os espectadores da cena em questão.

<sup>133</sup> Nilce Santana Martins em *O léxico de Guimarães Rosa*, faz menção ao livro *Noites do sertão* para exemplificar o sentido do termo: “o tatu levanta as mãozinhas cruzadas, ele não sabe – e os cachorros estão rasgando o sangue dele e ele começa a sororocar (NS-II, 124)”; ou seja, ele agoniza, estertora – o tatu de *Noites do sertão* sofre na carne o que a personagem principal do conto em análise sofre emocionalmente.

<sup>134</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 23.

<sup>135</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 24.

Assim se opera uma sutil mudança na forma com que se expressa o narrado, como será visto mais à frente.

A primeira imagem destacada no texto é a do vagão que serviria de transporte para as mulheres. Assim é descrito:

Não era um vagão comum de passageiros, de primeira, só que mais vistoso, todo novo. A gente reparando, notava as diferenças. Assim repartido em dois, num dos cômodos as janelas sendo de grades, feito as de cadeia, para os presos. A gente sabia que, com pouco, ele ia rodar de volta, atrelado ao expresso daí de baixo, fazendo parte da composição.<sup>136</sup>

Pelo que se descreve, nota-se ao mesmo tempo a singularidade do vagão em relação aos demais e a referência a outra imagem ilustrada na história da humanidade: a *Nau dos insensatos*. O vagão disposto não perto dos outros onde embarcavam as pessoas consideradas normais, mas próximo dos bichos e outras cargas, denota a exclusão e o processo de desfiguração humana que se operava sobre os “desajustados”, que não se enquadravam no que era socialmente aceito. Como na alegoria da nau dos insensatos, também aqui o fato de serem levadas para longe evocavam a dor da separação que, fatalmente, será definitiva. Como sublinha a crítica Ana Paula Pacheco, o vagão “é metonímia da modernidade que aparece como algo de fora, que ali se unirá ao trem sertanejo numa imagem de composição desigual e opressiva”<sup>137</sup>. E, por isso, prossegue o estranhamento com o objeto que se torna o símbolo da separação:

A gente olhava: nas reluzências do ar, parecia que ele estava torto, que nas pontas se empinava. O borco bojudo do telhadilho dele alumiava em preto. Parecia coisa de invento de muita distância, sem piedade nenhuma, e que a gente não pudesse imaginar direito nem se acostumar de ver, e não sendo de ninguém.<sup>138</sup>

Chama a atenção a expressão curral de embarque de bois, que parece afirmar ainda mais a distância da humanidade em relação àqueles socialmente postos à margem. Sobre essa postura de distanciamento entre loucos e normais, vale citar a reflexão de Michel de Foucault, que afirma:

O internamento [...] se estendeu dos regulamentos mercantis elementares ao grande sonho burguês de uma cidade onde imperaria a síntese autoritária da natureza e da virtude. Daí a supor que o sentido do internamento se esgota numa obscura finalidade

<sup>136</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 23.

<sup>137</sup> PACHECO, A. P., *Um canto catártico*, p. 181.

<sup>138</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 23.

social que permite ao grupo eliminar os elementos que lhe são heterogêneos ou nocivos [...]. O internamento seria assim a eliminação espontânea dos “a-sociais”.<sup>139</sup>

Em oposição à imagem do vagão que marca o processo de ruptura e exclusão das mulheres, o conto destaca o lugar onde, a princípio, se localiza a comunidade, a postos para testemunhar aquele triste acontecimento. Como demonstra Fábio Roberto Rodrigues Belo, parece haver uma sutil intencionalidade em colocar esse povo que “não queria poder ficar se entristecendo” sob abrigo da sombra dos cedros:

Por causa do tamanho considerável da mais conhecida de suas variedades – o cedro do Líbano –, fez-se dessa árvore um emblema da grandeza, da nobreza, da força e da perenidade. Entretanto, em virtude de suas propriedades naturais, ela é, acima de tudo, um símbolo de incorruptibilidade. [...] fazer de cedro as vigas de nossas moradas é preservar a alma da corrupção.<sup>140</sup>

Sobre o mesmo tema, também Leila Perrone-Moisés afirma que:

Em virtude da ruptura com o mundo exterior, as “loucas” não são psicologicamente analisáveis. Delas, só temos a perturbadora aparência. Mas são numerosíssimas as indicações, diretas ou indiretas, a respeito das reações psicológicas dos “não loucos”, as pessoas da comunidade que observam o embarque. Estes se mostram primeiramente curiosos, e logo, entristecidos. E principalmente temerosos, não das “loucas”, que são inofensivas, mas da loucura, porque a separação física iminente das “loucas” não resolve uma dificuldade maior: a de separar a “loucura” da sanidade mental.

Como o estabelecimento dos limites entre uma e outra é impossível, os “sãos” tratam de se defender, “porfiando no falar com sensatez”, colocando-se “à sombra das árvores de cedro”, “não querendo afirmar as vistas”. A “loucura” assusta e fascina.”<sup>141</sup>

Passando a outro elemento, ressalta-se no texto o lugar de onde surgem Sorôco e suas familiares: eles vêm da “rua de baixo”, fazendo-se referência também ao lugar social ocupado pela família. Assim, afirmam os pesquisadores Adelaide Caramuru Cesar e Volnei Edson dos Santos, em estudo publicado na revista de estudos literários *Terra Roxa e outras terras*:

Cumprir ainda ressaltar que esta rua atua como mediadora entre o espaço privado, a casa de Sorôco, no qual uma improvável oposição entre loucura e sanidade por tanto tempo se fez presente, e o espaço público, a estação, no qual a ordem dita normas, ou seja, onde se efetiva o discurso da normalidade e a ação de exclusão dos que não estão de acordo com a norma determinada como sanidade. É nesta “Rua de Baixo” que aponta a família. É nesta “Rua de Baixo” que o conto termina, colocando

<sup>139</sup> FOUCAULT, M. História da Loucura na Idade Clássica, p. 90.

<sup>140</sup> CHEMAMA apud BELO, F. R. Loucura e morte em “Sorôco, sua mãe, sua filha”, de João Guimarães Rosa, p. 111.

<sup>141</sup> PERRONE-MOISÉS, L., Para trás da serra de mim, p. 213.

fraternalmente toda comunidade, inclusive Sorôco e o narrador, a assumirem agora a loucura da qual tanto tinham querido proteger-se. Depois dela, o retorno à privacidade, ao *oikos*, no qual a loucura, proibida, pode esconder-se dos olhos atentos da *pólis* a determinar exclusões.

O fato de a rua presente no conto ser nomeada como “Rua de Baixo” traz o registro da origem da família enfocada: extrato social pobre. Pertencem à rua de baixo os desvalidos; à de cima, que não se faz presente no conto, os bem-sucedidos. Sorôco, morador da “Rua de Baixo”, vive sua situação de *ágon* própria do universo trágico.<sup>142</sup>

Para além das personagens sobre as quais gira o movimento do conto, também o narrador exerce um papel de grande importância no desenvolvimento da história. Sobre ele, Janaína de Assis Rufino, em texto desenvolvido para a revista *Arte, loucura e educação*, destaca que:

Segundo o ponto de vista dialógico, o narrador atende a uma posição de regente, ou seja, não dita as vozes das personagens, não pré-determina o que elas vão falar, mas antes se põe a orquestrá-las, harmoniza seus discursos polifônicos, dando a elas liberdade para dizerem/anteciparem seu discurso em uma relação realmente dialógica.

Durante a leitura do conto rosiano “Sorôco, sua mãe, sua filha”, podemos nos aproximar, de forma absolutamente doce e consistente, de temáticas muito sensíveis. Impressionou-nos, mais objetivamente nesse conto, como o narrador consegue orquestrar duas vozes paradoxais que emanam do discurso construído no decorrer da história. Ao tratar da temática da loucura, o narrador nos apresenta paradoxalmente um discurso institucionalizado e opressor, de exclusão, e um discurso do sujeito, de inclusão.<sup>143</sup>

Logo de largada, é ele quem cuida de situar o leitor sobre o tempo em que ocorreu a ação – é uma lembrança do passado. Em princípio, posiciona-se como um observador distante que, meticulosamente, descreve não somente objetos e espaços, mas também procura manter atenção ao que diz a população presente no momento derradeiro. Possui olhar objetivo sobre o ocorrido. Percebe os movimentos de todos os envolvidos, destacando, por exemplo, que a multidão corre ao abrigo do cedro; fala do lugar para onde serão levadas as mulheres – “Barbacena, um lugar distante”<sup>144</sup>, acrescentando a isso uma reflexão – “para o pobre tudo é ainda mais distante”<sup>145</sup>. E não se furta ao dever de dar voz aos comentários do povo. Além de descrever Sorôco com bastantes especificidades, observando o silêncio do personagem, como também as expressões, gestos e vestimentas tanto do protagonista, quanto de suas acompanhantes.

<sup>142</sup> CÉZAR, A.; SANTOS, V., Dionisismo em “Sorôco, sua mãe, sua filha”, p. 29.

<sup>143</sup> RUFINO, J., As vozes da inclusão em Sorôco, sua mãe, sua filha, p. 58.

<sup>144</sup> ROSA, J. G., Primeiras Estórias, p. 23.

<sup>145</sup> ROSA, J. G., Primeiras Estórias, 23.

O narrador procura observar a maneira como a multidão interpreta a experiência de Sorôco, por muitos compreendida como o cessar de um sofrimento causado pela necessidade de cuidar das doentes. Ao mesmo tempo, descreve o modo silencioso com que o protagonista vivencia a situação. Aliás, como pontua, poucas vezes se ouve a voz daquele homem “brutalhudo de corpo, com a cara grande, uma barba, fiosa, encardida em amarelo, e uns pés, com alpercatas”<sup>146</sup>, e que, pelo descrito, se preparou como pôde para aquele acontecimento, “calçado de botinas, e de paletó, com chapéu grande, botara sua roupa melhor, os maltrapos. E estava reportado e atalhado, humilde”.

É o narrador quem, aos poucos, demonstra a mudança que se opera gradativamente na comunidade, à medida que ele próprio também vai se aproximando, se incluindo no meio da cena. Aos poucos vão sendo substituídos os pronomes em terceira pessoa por alocações de proximidade, trocando termos como “o povo caçava jeito”, “apontavam a rua de baixo”, por frases e afirmações iniciadas por “a gente”. E é ele quem, desde o início, desenvolve uma postura incomodada em relação à triste realidade da qual se faz testemunha. Essa mudança na forma de expressão do autor mostra-se também como convite ao leitor para tomar seu lugar nessa caravana que se faz em torno de Sorôco e sua dor. Como se ali, de alguma forma, todos, aos poucos, fossem se apropriando da dor da personagem, reagindo solidariamente contra a solidão e a dor que discriminam e separam.

Não há como deixar de notar o desconforto do narrador frente às embarcações destinadas à exclusão de seres humanos. Mais ainda, o registro da impotência de todos, inclusive dele, frente a estas realidades criadas cujos agentes são desconhecidos e se perdem no emaranhado dos tempos.

Frente à cena de entrada de Sorôco, de sua mãe e de sua filha, apresenta sua leitura do que vê: “Sorôco estava dando o braço a elas, uma de cada lado. Em mentira, parecia entrada em igreja, um casório. Era uma tristeza. Parecia enterro” (19). A presença dos três é pelo narrador interpretada de acordo com dois rituais de passagem conhecidos no mundo civilizado: o casamento, o enterro. Atuando desta forma, faz-nos saber que não se limita a descrever o que vê. Apresenta também ao leitor seu posicionamento frente ao que descreve.

Nesse contexto, um elemento que ganha grande importância no conjunto da narrativa é a presença do canto, que marca o ápice da cena descrita. A princípio, surge na voz da filha de Sorôco no formato de uma melodia incompreensível para os demais, mas que, porém, recebe a atenção de sua avó. De fato, através do canto

---

<sup>146</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 24.

apresenta-se uma sutil oposição entre a comunidade, que “evita firmar as vistas” frente ao que considera um triste espetáculo, o olhar da jovem, assemelhado ao dos “santos e dos espantados” e a ternura com que a avó a acolhe com “amor extremoso”. Olhares reveladores de um sentido que ultrapassa a pretensão à sanidade.

O canto se torna, à medida que avança o tempo, elo que liga avó e neta, e que ressoa nos ouvidos de todos, de modo marcante, com “aquela chirimia, que avocava: que era um constado de enormes diversidades desta vida, que podiam doer na gente, sem jurisprudência de motivo nem lugar nenhum, mas pelo antes, pelo depois”. Esse canto, ainda que incompreensível, marca o processo de reconhecimento da dor de Sorôco por parte da comunidade, até então crente de que essa ruptura lhe serviria de alívio. A despedida, marcada por aquele canto aterrador, abre caminho para um novo olhar sobre a gravidade do acontecimento que atingia não somente a vida de Sorôco, mas de todos. De repente, o canto marca um despertar de consciência que se vai dando aos poucos frente a uma realidade que se demonstra implacável e fria e é sintetizada no desejo expresso do narrador: “Tomara aquilo se acabasse”.

Dentro dessa perspectiva de tomada de consciência da comunidade, ganha ainda novos contornos após a partida das mulheres. Primeiramente pela reação do protagonista. Toda a dor sintetizada nos gestos do agora homem solitário permite que se instaure um ambiente de compaixão e empatia.

Sorôco não esperou tudo se sumir. Nem olhou. Só ficou de chapéu na mão, mais de barba quadrada, surdo – o que nele mais espantava. O triste do homem, lá, decretado, embargando-se de poder falar algumas suas palavras. Ao sofrer o assim das coisas, ele, no oco sem beiras, debaixo do peso, sem queixa, exemplo. E lhe falaram: “– O mundo está dessa forma...”. Todos, no arregalado respeito, tinham as vistas neblinadas. De repente, todos gostavam demais de Sorôco.<sup>147</sup>

No despertar da compaixão, abre-se espaço para o exercício da solidariedade. Essa nasce da necessidade de cuidar do semelhante, daquele que é colocado à margem. Dessa forma, esse processo se dá, em primeiro lugar, a partir do próprio Sorôco: ao retomar aquela canção incompreensível, ele recupera a voz das duas mulheres, afastadas para sempre da comunidade. Como afirma Rufino:

---

<sup>147</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 25.

Sorôco acolhe e assume a voz das duas, na verdade a loucura da mãe e da filha. Cantar a cantiga entoada por elas era uma forma de dar voz a quem estava entrando no sistema para nunca mais ser ouvido. Assumir a voz delas era assumir que a sanidade e a loucura, tal como narrada no conto, são lados de uma mesma moeda.<sup>148</sup>

O canto torna-se depositário da memória que não se pode apagar, o fio que mantém o laço da lembrança sobre a existência daquelas que partiram. Por isso, “num rompido – ele começou a cantar, alteado, forte, mas sozinho para si – e era a cantiga, mesma, de desatino, que as duas tanto tinham cantado. Cantava continuando”.

Por isso, a adesão àquela cantiga mostra-se como caminho natural de todo o povo. Uma vez porque, ao compreender a gravidade do acontecido, dão-se conta da fragilidade que perpassa o horizonte de todos e por sentirem-se parte da vida daquele homem, que se entrelaça com todas as experiências da comunidade. Nesse sentido, mais que um espaço geográfico, a casa para onde se encaminham com Sorôco é o espaço de acolhida de toda imperfeição, do desajustado, do insólito. Essa virada se alinha com um sentido de solidariedade mais profundo, que passa pelo cuidado e restituição da dignidade do outro, num caminho que vai da compaixão ao comprometimento com a causa dos desagregados da história.

A comunidade toda, “vacinada com a loucura” das mulheres e do herói, e com ela o narrador, a partir de um inicial sentimento de solidariedade, assume o canto e juntos como que se alienam do tempo e do espaço para juntos viverem uma experiência ímpar na qual o eu e o outro, o são e o enfermo, o certo e o errado, confundem-se num aqui e agora sem fronteiras. Numa espécie de cortejo dionisíaco, numa espécie de embriaguez que rasga o véu da vida cotidiana como se fora uma saturnal e numa espécie de rara nobreza num universo que parece ser de imensa pobreza, compreendida numa espécie de unidade primordial e unida pela expressão profundamente trágica da música desatinada, esta “gente” da comunidade rompe com limites antes talvez intransponíveis, quem sabe com os limites da rua de baixo e da rua de cima e da tênue passagem entre loucura e sanidade na compreensão do que é a vida em toda a sua dimensão agonística e trágica.<sup>149</sup>

Interessante perceber que o conto em questão pode ser visto como uma antítese da história de “A benfazeja” no que se refere à relação entre a comunidade e as protagonistas das histórias. Os dois contos apresentam estruturas semelhantes, embora tratem de situações diversas. Em “Sorôco, sua mãe, sua filha”, apresenta-se a imagem de uma família sofrida, onde o herói precisa ver-se imerso em meio ao universo da loucura de sua mãe e sua filha. Pobre e humilde, é reconhecido na

<sup>148</sup> RUFINO, J., As vozes da inclusão em Sorôco, sua mãe, sua filha.

<sup>149</sup> CÉZAR, A.; SANTOS, V., Dionisismo em “Sorôco, sua mãe, sua filha”, p. 37.

comunidade pelos imensos esforços que desempenha no cuidado de suas parentes até não ter mais condições de prosseguir em sua custosa tarefa. Enquanto isso, Mula-Marmela, a figura central de “A benfazeja”, é retratada como alguém totalmente desumanizada em sua relação com a comunidade. No lugar da loucura, ela precisa conviver com a violência de seus dois companheiros, o marido Mumbumbo e o enteado Retrupé. Dois facínoras que amedrontam a comunidade e só serão detidos por meio da ação dessa mulher humilhada e desprezada por todos.

A sina dessa mulher é servir de bode expiatório da comunidade. Mesmo que suas ações se justifiquem como tentativa de livrar o povo do mal. Assim, ela assassina o próprio marido e cega o enteado numa tentativa de aplacar a maldade daqueles corações que aterrorizavam a região. No entanto, ao invés de compaixão, o que recebe é um desprezo ainda maior, que lhe afeta a ponto de tomar a decisão de partir, abandonar-se à solidão e ao distanciamento em nome da paz daqueles que a odeiam.

Assim, as histórias de Sorôco e Mula-Marmela se aproximam e se afastam de acordo com a reação das comunidades às quais pertencem. O caminho da vizinhança de “A bem-fazeja” passa pelo desprezo e um implacável senso de superioridade que não lhes permite humanizar-se perante aquela sofrida criatura. Diferente de Sorôco, que goza da estima e do respeito de uma comunidade que faz o exercício da abertura ao outro a ponto de deixar-se tocar pelos apelos da compaixão e da solidariedade que permeiam o horizonte de todos.

### **3.5 Conclusão do terceiro capítulo**

A literatura universal se notabiliza pela capacidade de expressar, na forma de arte, uma infinidade de questões que tocam o espírito humano. Ao longo da história, muitos foram os autores cujas obras imortalizaram versões da sociedade pouco conhecidas do grande público. E isso também se pode constatar no desenvolvimento da literatura brasileira que, notadamente, pôs-se a serviço de apresentar ao Brasil as várias versões e rostos de seu próprio povo. Nesse contexto, a presente pesquisa localiza a contribuição poética de João Guimarães Rosa, escritor que soube como poucos adentrar as veredas de um mundo ignorado pelos grandes centros, mas rico em conhecimento, tradições e experiências de vida. O que fez desse autor reconhecido como um dos grandes tradutores da gente simples que

se encontra nos interiores sem voz e sem reconhecimento. Por isso, uma vez percorrido o caminho que passa pelas convergências e diferenciações entre teologia e literatura e apresentada a formulação acerca da solidariedade, esta segunda parte da pesquisa em curso teve como preocupação aventurar-se pelos caminhos da literatura rosiana. E a primeira constatação é a de que a obra do poeta desafia as tendências de enquadramentos e classificações hermeticamente fechadas, podendo ser compreendida em seu caráter peculiarmente regional, como também por sua expansão ao universal.<sup>150</sup>

Dessa forma, para uma visão mais ampla sobre a grandeza de sua obra, é preciso conhecer dados sobre sua biografia para compreender o universo que procura abarcar. Partindo da infância, vivida na pequena cidade de Cordisburgo, percebe-se ao longo de sua trajetória multiformes experiências que lhe garantem uma visão alargada do mundo. Seu conhecimento das línguas estrangeiras, os estudos de medicina e literatura, o trabalho no interior de Minas Gerais e em frentes militares, o alcance de destacado posto diplomático, abrem ao poeta incontáveis possibilidades de conhecimento. Além disso, seu fascínio pelo mundo sertanejo torna-se preponderante no desenvolvimento de seu labor literário<sup>151</sup>.

Tendo isso em vista é que se pode mergulhar no corpus rosiano, com o intento de buscar matizes de compreensão para sua obra que, por um lado, pode ser vista como regionalista, porém, ultrapassa tal classificação por meio de marcantes inspirações e reflexões universalistas. Nesse sentido, percebe-se que, em Guimarães Rosa, regionalismo e universalidade se fundem de modo extraordinário, abrindo-se espaços para profundas reflexões acerca do ser humano envolvido em seus dramas pessoais e grupais.

Nessa perspectiva é que se abriu espaço para refletir sobre o lugar do sertão na obra do escritor e como nele se constroem profundas formulações sobre questões

<sup>150</sup> Conforme já apresentado em páginas anteriores, grande é a discussão acerca das classificações possíveis sobre a literatura rosiana. Uma síntese interessante é verificada na afirmação de Antonio Candido, utilizando como exemplo a figura de Riobaldo, o herói de *Grande Sertão: Veredas*: “No entanto, todos nós somos Riobaldo, que transcende o cunho particular do documento para encarnar os problemas comuns da nossa humanidade, num sertão que é também o nosso espaço de vida” (CANDIDO, A., Jagunços mineiros de Cláudio a Guimarães Rosa, p. 170).

<sup>151</sup> Segundo consta em sua biografia, ao longo da vida, Guimarães Rosa realizou uma série de viagens pelos sertões, de onde extraiu material para muitos de seus escritos. O Instituto de Estudos Brasileiros, da Universidade de São Paulo, bem como o Museu Guimarães Rosa, em Cordisburgo, MG, são hoje os principais depositários desse extenso material de pesquisa produzido pelo escritor ao longo dessas incursões feitas pelo interior do Brasil, especialmente nas regiões de Minas, Goiás e Mato Grosso.

religiosas, místicas e éticas. Destacou-se nesse caminho a questão do mal em face do qual o ser humano vê-se cotidianamente. Assim, tomando por exemplo inicial a figura de Riobaldo, mostrou-se possível estender a reflexão sobre as várias faces com que o mal se apresenta também no conjunto dos contos de *Primeiras Estórias*, obra sobre a qual fixou-se essa reflexão.

Nos contos de *Primeiras Estórias*, como em outras obras, o mal adquire formas diversas, sendo representado em suas diversas dimensões. Chama a atenção a questão do sofrimento que perpassa boa parte das narrativas, ainda que tratado de diferentes formas. Para tal, a obra destaca diferentes personagens e situações que representam muitas das figuras esquecidas no meio do sertão, lugar carente de atenção, mas que é carregado de mística, mistérios, conhecimentos e lições que servem a toda a humanidade. De fato, o sertão rosiano, presente quase que na totalidade dos vinte e um contos do livro, abarca um mundo de possibilidades pouco exploradas.

Partindo dessa constatação, o capítulo centra-se no conto escolhido para o diálogo sobre a solidariedade. Trata-se da história “Sorôco, sua mãe, sua filha”, terceiro conto da obra, que aponta uma cena marcada pelo sofrimento do sujeito que precisa deixar partir para longe as únicas pessoas com quem possui laços familiares. O capítulo se encerra com uma proposta de interpretação sobre o assunto, tendo como perspectiva a busca de elementos que permitam a promoção do diálogo entre a experiência do despertar da solidariedade, vivenciada de forma sensível pela comunidade de Sorôco, com o sentido de solidariedade apresentado no segundo capítulo, tendo por base principal o pensamento de Johann Baptiste Metz.

Dessa forma, tendo percorrido o ciclo entre a apresentação e localização da solidariedade no contexto da teologia, no pensamento de Metz, e reconhecendo a questão no conjunto de temas propostos por *Primeiras Estórias*, o exercício proposto a seguir é aproximar a literatura rosiana e a teologia no que diz respeito ao entendimento sobre solidariedade e seus desdobramentos. Mantem-se, porém, o cuidado na promoção de diálogos possíveis, tendo em vista o lugar de onde se comunica cada um dos pensadores em questão. A partir desse processo, pretende-se avançar no tema, tendo como perspectiva lançar uma reflexão acerca da atualidade e emergência do despertar para o assunto em pauta.

## 4

### **Pela voz dos excluídos: diálogos possíveis entre a teologia de Metz e a literatura de Guimarães Rosa**

O caminho percorrido nas páginas anteriores versou sobre questões fortemente destacadas tanto no campo teológico quanto no literário. Buscou-se, primeiramente, refletir sobre a introdução da solidariedade como tema para a teologia e seu desdobramento como parte da tríade teológica que permeia o pensamento de Metz, para, depois, localizar elementos que permitam reconhecê-la enquanto ação prática presente no texto rosiano. Partindo dessa perspectiva, o texto a seguir tem como finalidade debruçar-se sobre possíveis pontos de intercessão entre o pensamento dos dois autores em questão a partir das principais concepções que parecem emergir não somente nos escritos, como também nas experiências e formas de engajamento com o mundo.

Para que esse trajeto seja bem-sucedido, faz-se necessário compreender as diferentes épocas e concepções sociais nas quais os dois autores estão inseridos, além de reconhecer que o exercício de aproximação leva em conta a recepção do leitor, mais que propriamente a intencionalidade do escritor. Porém, é possível afirmar que haja importantes pontos de convergência a partir dos elementos que marcam as experiências de vida de cada um. De modo especial, pode-se perceber tal questão no trato e cuidado com que ambos os escritores buscam refletir sobre os excluídos da sociedade.

Partindo disso, o texto visa destacar a atualidade de uma reflexão renovada sobre a concepção de solidariedade a partir das luzes oferecidas pela teologia latino-americana e do pontificado do papa Francisco.

#### 4.1

##### **Auschwitz e sertão: o risco frequente da desumanização**

Exatamente vinte anos distanciam o nascimento de Guimarães Rosa (1908) e J. B. Metz (1928). O escritor brasileiro, reconhecido pela genialidade no mundo das letras, concluía sua formação em medicina quando o teólogo alemão completava ainda seu segundo ano de idade. Rosa tem como horizonte de seus primeiros passos o sertão brasileiro, o qual reconhece como “um universo tanto familiar como

singular”<sup>152</sup>, espaço pouco lembrado e valorizado, terra de muitos habitantes, guardiães de uma cultura peculiar, repleta de símbolos e significações. Metz vivencia suas primeiras experiências de vida no interior da Alemanha, na região da Baviera, numa pequena comunidade de católicos, no tenso período entre guerras.

Olhar separadamente a biografia desses dois homens pode gerar a sensação de um considerável distanciamento entre as vidas do brasileiro, que faz questão de assumir a voz de seu povo de origem, e o teólogo, firme no propósito de refletir sobre a realidade e as limitações do cristianismo em relação à modernidade – afinal, ambos partem de situações distintas e expressam seu saber em campos diversos do conhecimento. No entanto, ainda que de formas diferentes, ambos compartilham a experiência de viver num mundo marcado pelas sangrentas batalhas da II Grande Guerra e seus desdobramentos para a vida de milhões de pessoas. O escritor, então membro da missão diplomática brasileira na Alemanha<sup>153</sup>, foi colaborador no trabalho realizado pela esposa, Aracy Moebius de Carvalho, reconhecida pelo esforço em conceder asilo a milhares de judeus perseguidos pelo regime nazista. O jovem estudante, por sua vez, obrigado a servir num dos grupamentos do exército alemão, conheceu mais de perto os horrores da guerra, na qual perdeu todo o grupamento com quem prestava serviços. Ou seja, ambos foram defrontados com uma realidade de profunda violência. E, mais que isso, nota-se que os questionamentos que balizam seus trabalhos passaram necessariamente pela visão do ser humano e de sociedade que cada um teve de experimentar. Nesse sentido, torna-se possível aproximar as duas realidades de mundo. Do sertão tem-se a marca da exclusão e do abandono, que coloca à margem todos os que não parecem adequados à mentalidade da metrópole, dos grandes centros. Por isso é visto como “terra de ninguém”, espaço onde a violência é normalizada e assumida e o sofrimento acompanha constantemente a vida das pessoas. De Auschwitz tem-se a marca mais letal desse processo de desumanização. Aqui se ultrapassa qualquer limite com a eliminação sumária dos que não são identificados com o grupo dominante. Passa-se da exclusão à ideologia da ameaça, como se só houvesse possibilidade de triunfo do mais forte quando eliminada toda possibilidade de existência do diferente.

---

<sup>152</sup> MARTINS, A. C., Rosa e Ronai: o universo de Guimarães Rosa por seu maior decifrador, p. 13.

<sup>153</sup> ROSA, J. G., Primeiras Estórias, p. 178.

Não há como fazer uma comparação entre o sertão e os acontecimentos de Auschwitz, uma vez que o primeiro se trata de uma projeção lenta da vida, que marca o trajeto social das pessoas trazendo uma espécie de sofrimento crônico, enquanto o holocausto, em sua dimensão histórica, é o ápice de um processo violento, sofrimento agudo que se fez sentir imediatamente, tocando com profundidade a sensibilidade humana pela robustez de seus números e das duras imagens que produziu. No entanto, o que aproxima o sertão rosiano, em sua dimensão ficcional, da experiência real do extermínio no campo de concentração é a percepção da maneira como a desumanização vai se instalando em silêncio, pelas vias da exclusão, da desvalorização e do preconceito, que, à medida que torna o ser humano descartável, abre espaço para “soluções” como o aniquilamento.

Oriundo de um tempo de grandes questionamentos, o trabalho rosiano põe em relevo o sertão como uma metáfora do mundo, espaço de realização do ser humano. Por isso, o autor tem o cuidado de olhar para as diferentes situações enfrentadas no cotidiano dos habitantes dessa região marcada pela religiosidade, linguagem, cultura e pelo sofrimento associado à pobreza, a exploração e a violência, sobre as quais as instituições se mostram indiferentes. O sertão surge como um espaço ignorado em meio à corrida pelo desenvolvimento das regiões centrais do país. A escolha pelo cenário sertanejo tem, para Guimarães Rosa, a consciência de ser a possibilidade de dar rosto aos esquecidos e ignorados homens e mulheres dessa região que, se não podem contribuir economicamente, possuem um vasto patrimônio cultural para agregar ao país que os deixa a margem. Assim, o poeta se preocupa não somente em construir histórias esteticamente expressivas, mas, antes, colocar em cena interpretações de mundo surgidas de suas experiências com pessoas reais, marcadas pelo espaço que habitam, como o próprio escritor, cuja infância se passou nesse ambiente. Sua experiência junto aos sertanejos confere aos escritos um retrato complexo e profundo da situação de uma significativa parcela do povo brasileiro por um olhar sensível aos graves problemas sociais de sua época.

Por essa razão, embora não se preocupe em retratar fatos históricos, Rosa expõe em sua literatura a rotina dos esquecidos e sem identidade, sendo que “a maioria compõem-se de taciturnos, desajeitados e ensimesmados, que nem tentam exprimir-se e passariam despercebidos pela vida se não encontrassem quem lhes

emprestasse a voz”<sup>154</sup>. E, narrando tais situações, seus escritos recebem o poder de questionar o olhar que se põe sobre essa parcela do povo e sobre como a própria humanidade se vê diante de tais realidades. Afinal, “o sertão transcende o espaço geográfico, sendo apresentado como lugar de vida e realização”.

No caso específico de “Sorôco, sua mãe, sua filha”, chama a atenção elementos que aparecem discretamente na narrativa, misturando ficção e realidade numa narrativa em que se destacam duas teses distintas: o processo de exclusão e apagamento, representado pelo exílio das duas mulheres, e o despertar para a compaixão e a solidariedade, que marcam o movimento de identificação e acolhida configuradores da experiência comunitária. Ao levantar a questão da loucura como elemento de exclusão, o conto sinaliza um problema pouco retratado e refletido naquele momento da história brasileira. A dolorosa situação das pessoas recolhidas ao Hospital Colônia, em Barbacena, tornou-se nos últimos tempos objeto de estudos e pesquisas, principalmente no que se refere ao perfil e tratamento dos internos, submetidos a diversos tratamentos, hoje considerados de extrema violência e, em sua maioria, ineficazes. Para além disso, a internação de algum familiar nessa instituição significava para os demais, na maior parte das vezes, a certeza de uma ruptura definitiva. O que se evidencia no conto:

AQUELE carro parara na linha de resguardo, desde a véspera, tinha vindo com o expresso do Rio, e estava lá, no desvio de dentro, na esplanada da estação. A gente sabia que, com pouco, ele ia rodar de volta, atrelado ao expresso daí de baixo, fazendo parte da composição. Ia servir para levar duas mulheres, para longe, para sempre.<sup>155</sup>

Embora não haja registros de que o poeta tenha trabalhado na instituição, sabe-se que chegou a habitar Barbacena num período em que o hospital estava em pleno funcionamento. E a estação da cidade era ponto de chegada dos trens que transportavam as pessoas para sua internação em vagões semelhantes ao descrito na cena do conto:

A gente reparando, notava as diferenças. Assim repartido em dois, num dos cômodos as janelas sendo de grades, feito as de cadeia, para os presos.  
[...] Parecia coisa de invento de muita distância, sem piedade nenhuma, e que a gente não pudesse imaginar direito nem se acostumar de ver, e não sendo de ninguém.<sup>156</sup>

<sup>154</sup> MARTINS, A. C., Rosa e Ronai: o universo de Guimarães Rosa por seu maior decifrador, p. 141.

<sup>155</sup> ROSA, J. G., Primeiras Estórias, p. 23.

<sup>156</sup> ROSA, J. G., Primeiras Estórias, p. 23.

Ao trazer esse assunto para dentro de sua obra, o poeta põe luz sobre o problema e, numa perspectiva próxima à teologia de Metz, deixa no ar o questionamento sobre a realidade da exclusão, inclusive pelo recurso de ocultar os nomes das vítimas da separação, evidenciando a negação à identidade e historicidade daquelas mulheres. Tal situação é rompida pelo movimento de Sorôco, que abre espaço para dar significado à expressão das duas. E esse primeiro passo é o catalisador da atenção, criando ambiente para despertar na comunidade a compaixão e a empatia pela dor do outro. Ou seja, a humanização relacional diante do outro que sofre.

A história de Sorôco, nesse sentido, põe em evidência uma solidariedade que acontece mediante o recurso da memória. Sorôco é parte da comunidade, assim como aquelas que partiram “para longe, para sempre”. Reconhecer o papel das três figuras centrais como membros do grupo é a primeira condição para o exercício de uma solidariedade concreta, como evidencia a parte final do conto:

Todos caminhando, com ele, Sorôco, e canta que cantando, atrás dele, os mais de detrás quase que corriam, ninguém deixasse de cantar. Foi o de não sair mais da memória. Foi um caso sem comparação.

A gente estava levando agora o Sorôco para a casa dele, de verdade. A gente, com ele, ia até aonde que ia aquela cantiga.<sup>157</sup>

É possível afirmar que o que se infere do conto supracitado, bem como de todo o conjunto de *Primeiras Estórias*, é a necessidade de pôr em evidência as experiências de vida que forjam o universo de um povo, no caso, os habitantes do sertão. E essa história é marcada pelas várias faces do sofrimento que, embora sejam construções narrativas na obra, tocam a sensibilidade pela verossimilhança e a inspiração na realidade, crivada de dores e da necessidade de inferir sentido e ressignificar as relações da pessoa consigo, com o outro e com o mundo. Assim, o sertão rosiano, como já dito, tem a tarefa de ser a metáfora de um mundo desigual, cuja história precisa ser contada para ser transformada. Destarte, João Guimarães Rosa, partindo de suas experiências, cria uma literatura capaz de questionar o leitor sobre como percebe e se compromete com o mundo em que está inserido.

É dessa forma que se pode estabelecer uma aproximação entre o labor literário Guimarães Rosa e o trabalho teológico de Metz em sua teologia política, em que procura recuperar a questão da teodiceia: se, pelo engajamento de Rosa com o

---

<sup>157</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 25.

sertão, seus habitantes e histórias, nasce uma literatura encarnada e capaz de emprestar rosto e voz aos esquecidos, Metz, ao fincar suas raízes na questão humana do sofrimento e do esquecimento<sup>158</sup>, traz para a teologia a necessidade de recuperar um olhar mais profundo para a história num processo que não quer se tornar um revisionismo, mas busca recuperar a importância de um cristianismo comprometido com a transformação da realidade humana, à luz da *memoria passionis*, e solidário com todas as vítimas esquecidas pelo sistema. Assim, encontra-se matéria de aproximação que possibilite compreender que, tratando de temas diferentes, poeta e teólogo coincidem em relação à temática sobre a qual se debruçam, a partir de seus lugares de conhecimento.

Noutro lugar dessa reflexão, encontra-se a inspiração teológica de Metz, tomada pela experiência da necessidade de reconstruir um país marcado profundamente pela guerra e suas consequências. Sua inspiração se difere da do poeta brasileiro pelo ambiente a partir do qual a desenvolve: enquanto Rosa tem diante de si uma situação social cristalizada pelo longo tempo em que foi sendo construída, o teólogo alemão é profundamente impactado por um acontecimento de proporções catastróficas imediatas e sobre as quais vê o risco de um apagamento.

Considerado um dos mais tristes capítulos da história moderna, o holocausto dos judeus sob o regime nazista alemão, principalmente a chamada “solução final”<sup>159</sup>, marcou decisivamente a humanidade no seu conjunto e nas particularidades daqueles que, de alguma forma, foram diretamente impactados por esse acontecimento. Dessa forma, como era de se esperar, muito do que se produziu em termos de desenvolvimento das ciências e, principalmente, muito do que se pôs à reflexão das ciências humanas teve influência direta dos acontecimentos narrados e documentados a partir desse momento.

De fato, filosofia e teologia, entre outros campos do saber, não poderiam colocar-se à margem frente ao processo de desumanização que dizimou milhões de pessoas e provocou uma série de questionamentos que perpassaram desde os princípios éticos da convivência civilizatória até a pergunta sobre o lugar de Deus diante da escalada de violência provocada por entes que se identificavam como cristãos.

---

<sup>158</sup> METZ, J. B., Para além de uma religião burguesa, , p. 11.

<sup>159</sup> ENCICLOPÉDIA DO HOLOCAUSTO, Solução final.

Muitos foram os pensadores, principalmente de origem judaica, que se puseram a refletir e lançar luzes ao drama de um mundo marcado pela guerra e suas consequências. Tais pontos reverberaram na maneira como se fez pensar, principalmente, a ética e a antropologia, pondo no centro do debate temas importantes como a noção de responsabilidade, que tem em Hans Jonas um de seus grandes expoentes, a empatia, que já havia ganhado espaço pelos estudos de Edith Stein, além de trabalhos sobre o “outro”, de Lévinas, e novas perspectivas antropológicas de Paul Ricoeur, entre outros tantos pensadores que se dispuseram a enfrentar o duro legado de uma guerra que durou longos anos. É possível afirmar que a guerra e o holocausto se tornaram parte de uma criteriosa reflexão acerca da humanidade e seus desafios frente a necessidade de reconstrução de um mundo completamente destruído.

No campo teológico, entre os grandes trabalhos desenvolvidos a partir dessa época, pode-se destacar o labor de J.B. Metz. O teólogo alemão fez parte dessa geração que se viu obrigada a conviver com o conflito e suas consequências. Como já destacado anteriormente nessa pesquisa, a questão de Auschwitz exerce papel fundamental em sua produção ao levantar um forte questionamento sobre a responsabilidade da religião e da história frente ao sofrimento humano. Ele propõe-se ao exercício de refletir teologicamente sobre o tema, inconformado com a apatia do pensamento cristão em relação ao sofrimento na história. Por isso torna ponto fundamental de sua teologia a pergunta sobre como falar de Deus após Auschwitz, como ele mesmo justifica: “Auschwitz significou para mim uma angústia maior do que todas as outras, uma consternação que esvazia todos os discursos sobre Deus que prescindam destas situações”<sup>160</sup>.

Adentrando a questão, Metz faz críticas ao que denomina amnésia cultural, que tem sentido de apatia pela dor na memória cultural da humanidade. A partir disso, aponta o prejuízo de uma fé cristã preocupada com a preservação do discurso sobre a perfeição de Deus, porém pouco afeita ao sofrimento. Para o teólogo, o distanciamento do cristianismo, em relação às suas raízes judaicas, para uma inclinação ao helenismo grego leva à supervalorização das ideias abstratas em detrimento da memória. Disso decorre o risco de um cristianismo sem história. Afinal, o principal ponto em que o judaísmo colaboraria com o cristianismo seria

---

<sup>160</sup> METZ, J. B., *Sullconcetto dela nuova teologia política*, p. 163.

justamente em não esconder o sofrimento, ao qual Deus está intimamente ligado como quem cuida de seu povo. Isso reforça o valor da memória, tão presente na cultura judaica.<sup>161</sup> E exatamente a valorização da memória pode romper com a prática de uma ignorância em relação ao sofrimento, contrapondo-se a uma cultura do apagamento, que torna o sofrimento alheio ignorável.

Mais que perguntar sobre onde está Deus em meio aos horrores de Auschwitz, Metz questiona onde está o ser humano diante disso. Como destaca o pesquisador J. D. Gonçalves em sua pesquisa:

A memória do sofrimento alheio ocupa um pequeno espaço na vida dos indivíduos. Obviamente, este esquecimento tem péssimos resultados: “... ontem Auschwitz, hoje Bósnia e Ruanda, e amanhã?”

Os reflexos de Auschwitz estão presentes mesmo para aqueles que pensam nele como um episódio já superado pelo tempo. No campo teológico, o questionamento cristão pós Auschwitz não se limita a dizer onde estava Deus diante desta catástrofe, mas precisa responder onde, justamente, estava o homem. Houve um colapso na confiança que o homem depositava na humanidade. Foram superados todos os limites da vergonha e da desilusão.<sup>162</sup>

Ou ainda, nas palavras do próprio teólogo:

Não é somente o indivíduo que é atingido, mas toda a humanidade. Poucos relacionam a *sho'ah* com a atual crise da humanidade, a chamada perda de valores, uma surdez crescente para os grandes problemas, que astutamente são minimizados nesta crise de solidariedade. Não estariam esta desilusão e descrença em oposição ao próprio homem e sua moral?<sup>163</sup>

Por isso, para Metz, falar de Auschwitz, e não somente de holocausto ou guerra, significa localizar a questão do sofrimento dentro da história. Situar e nomear no sentido de evitar o abstracionismo, apontando para a proximidade dos acontecimentos com a vida real, com a intenção de provocar o sentido de responsabilidade comunitária em relação a tal situação:

Neste sentido, faz mais de trinta anos que propus a meus estudantes um critério ao pensar teológico que muitos de meus colegas, provavelmente até hoje, consideram incompreensível e até mesmo imprudente e provocativo. Consiste em que não se deve elaborar a teologia que permaneça, ou possa permanecer, indiferente a Auschwitz. A racionalidade da teologia, representante e responsável do comum e do universal, deve sentir-se tocada, e inclusive forçada à revisão, pelo singular e contingente de uma catástrofe histórica.<sup>164</sup>

<sup>161</sup> METZ, J. B., *Unità e Pluralità*, p. 102-113.

<sup>162</sup> GONÇALVES, J. D., *A Teologia Política em Johann Baptist Metz*, p. 73.

<sup>163</sup> METZ, J. B., *Sullconcetto della nuova teologia politica*, p. 169.

<sup>164</sup> METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 54.

Auschwitz não é apenas um lugar, mas referência de uma situação concreta que transcende os limites do tempo e do espaço para se colocar diante dos olhos da humanidade como retrato de uma face ignorada, mas real, e que precisa de respostas. Nesse contexto, o teólogo defende a necessidade de suplantar um discurso teológico puramente abstrato. Como sugere Gonçalves:

[...] Para Metz, o discurso sobre Deus e sobre Cristo, em seu universalismo e verdade, não pode se apoiar em uma metafísica da salvação alheia à história, mas deve respaldar-se na categoria da *memoria passionis*, enquanto rememoração do sofrimento alheio. Adota-se, neste contexto, uma metafísica negativa com um a priori do sofrimento, uma crítica do conceito moderno de razão que valoriza a amnésia cultural em detrimento do poder intelectual da memória. A cristologia do “depois de Auschwitz” busca ser comprometida com a história da fé e com o espírito de memória judaico. Ela deve ter a convicção do seu papel teológico político na história.<sup>165</sup>

Para Metz, faz-se necessário inclusive um olhar mais crítico sobre a forma como a doutrina cristã buscou estabelecer-se na história, num questionamento sobre o possível esquecimento em relação ao sofrimento, dimensão essencial do espírito do cristianismo.<sup>166</sup> Nesse contexto, reforça a importância da cultura anamnética judaica para uma releitura da história num processo de combate à cultura do esquecimento, capaz de, por ignorar a situação dramática de Auschwitz, estar sempre em risco de repeti-la.<sup>167</sup>

Assim, preocupa-se o teólogo em reafirmar a associação do sofrimento de Cristo a todas as situações da história, o que faz, portanto, com que só se torne possível uma identificação com Cristo quando se leva em conta a dor do próximo, especialmente os menores, como indica o Evangelho: “Em verdade vos digo, todas as vezes que deixastes de fazer a um desses pequeninos, foi a mim que o deixastes de fazer” (Mt 25,45). Dessa forma se pode, segundo o autor, falar de uma mística do sofrimento:

O primeiro olhar de Jesus é um olhar messiânico. Ele não se destina, em primeiro lugar, aos pecados dos outros, mas aos seus sofrimentos. Essa sensibilidade messiânica ao sofrimento não renega o peso bíblico da culpa e do pecado. A ênfase nessa perspectiva messiânica da mensagem do Novo Testamento pretende ser um corretivo diante de um absolutismo unilateral do pecado, que sempre ressurge na história da Igreja (como último, mas não menos importante sermão aos “pequenos e inocentes”) e que depois, na modernidade, levou a um perigoso antagonismo entre consciência de liberdade e consciência de pecado e à deturpação do conceito de

<sup>165</sup> GONÇALVES, J. D., A Teologia Política em Johann Baptist Metz, p. 75.

<sup>166</sup> METZ, J. B., *Memoria Passionis*, p. 61.

<sup>167</sup> METZ, J. B., *Memória Passionis*, p. 63.

“pecado” para o de “culpa”. Essa sensibilidade messiânica ao sofrimento não tem nada a ver com plangência, com um culto tristonho ao sofrimento, mas tem tudo a ver com uma mística bíblica de justiça: paixão por Deus como empatia pelo sofrimento alheio, como mística prática da compaixão. Um cristianismo que se apega à sua raiz bíblica volta sempre a se deparar com isso.<sup>168</sup>

Importante ainda lembrar que, para Metz, essa mística está intimamente ligada à noção de justiça, que procura alcançar os cristãos não necessariamente apresentando-se como uma experiência espiritual pessoal, mas direcionada à solidariedade comunitária:

Em todo caso, a fé cristã é uma fé que busca a justiça. Certamente por isso os cristãos também são místicos, mas não exclusivamente místicos no sentido de uma experiência espiritual pessoal, porém no sentido de uma experiência espiritual de solidariedade. Eles são, sobretudo, “místicos de olhos abertos”. Sua mística não é uma mística natural, sem face. Ela é muito mais uma mística que busca essa face, que leva esses místicos ao encontro do outro, sofredor, ao encontro da face dos infelizes e vítimas do mundo. Ela obedece, em primeiro lugar, à autoridade dos sofredores. [...] Essa mística da compaixão não tem como objetivo exclusivo uma experiência sem olhos, direcionada ao interior, mas aquela experiência de “interrupção” introduzida pela situação do “face a face”, na relação com o outro.<sup>169</sup>

Neste ponto, Metz procura relacionar a busca de reações contra a chamada amnésia cultural não somente no campo da religião, mas a enxerga apoiada na literatura e na arte à medida que essas se colocam também como expressão do olhar às vítimas de sofrimento do processo histórico.

Certamente, a reação contra a amnésia cultural nas imagens humanas contemporâneas não encontra apenas um suporte na religião. Também encontra o apoio de uma literatura que ensina e enxerga o cenário histórico com os olhos das suas vítimas, e, no geral, com apoio de uma arte que, de certo modo, concretiza-se como forma de concepção da memória do sofrimento humano e chama à memória do olhar as situações de sofrimento e de culpa, algo que, de certa maneira, a proposta de objetividade da historiografia científica não consegue fazer.<sup>170</sup>

Tendo isso em vista, torna-se possível pensar numa aproximação entre teologia e literatura na perspectiva de um olhar não somente para a questão do sofrimento, mas também, e principalmente, sob a ótica da superação que passa por assumir a realidade histórica do sofrimento e da dor e ir além, numa compreensão aberta à compaixão. Essa compaixão é o primeiro passo para se pensar uma solidariedade que não se reduza ao caráter assistencial, como procuram determinar as formulações modernas sobre o tema, mas, antes, compreendê-la como parte de

<sup>168</sup> METZ, J. B., *Memoria Passionis*, p. 19.

<sup>169</sup> METZ, J. B., *Memoria Passionis*, p. 21.

<sup>170</sup> METZ, J. B., *Memoria Passionis*, p. 49.

um processo de humanização das relações humanas. “Sorôco, sua mãe, sua filha” levanta a mesma questão fartamente refletida por Metz: como pensar o problema de Deus frente ao sofrimento injustificado. E desenvolve como possibilidade de caminho e resposta ao questionamento um itinerário marcado pela compaixão que desperta para o compromisso solidário com o outro que sofre, como conclui o conto: “a gente estava levando agora Sorôco para a casa dele, de verdade. A gente, com ele, ia até onde que ia aquela cantiga”<sup>171</sup>.

## 4.2

### **Comover-se e mover-se: o despertar da compaixão**

Conforme sublinhado no segundo capítulo, a solidariedade é uma categoria muito importante na teologia de Metz, uma vez que dá apoio à memória e a narração, tendo como parâmetro o contexto místico-político, fortemente presentes no conjunto de sua obra. Para manter sua força, segundo o teólogo, necessita evitar o rumo de uma teologia fundamental privatizada, que a reduz a uma relação de permuta, típica das sociedades de trocas de interesses protecionistas. Nesse sentido, a solidariedade ganha sua autenticidade enquanto prática, que rompe com o entendimento comum de uma inclinação a uma piedade caritativa do sujeito, para se estabelecer como qualidade distintiva ligada à consciência histórica acerca do sofrimento concreto e encarnado na história, gerando tantas vítimas.

Compreende-se, no entanto, que a solidariedade tem profunda ligação com outra importante dimensão por que passa o ser humano, que é a compaixão. E, a depender da forma como é orientada, a compaixão pode direcionar a pessoa para uma experiência positiva, em um processo de engajamento solidário, ou negativa, com inclinação para uma piedade autorreferencial, que reduz o outro a objeto da caridade do sujeito, levando ao risco da criação de relações coercitivas e mesmo opressoras, em que há necessidade de que o outro permaneça numa situação de vulnerabilidade para alimentar a atitude piedosa de uma caridade burguesa.

Embora não seja intenção da pesquisa em curso deter-se longamente sobre esse tema, convém abrir espaço para localizá-lo em vista de sua profunda vinculação com o conceito de solidariedade, que ocupa o espaço principal neste trabalho.

---

<sup>171</sup> ROSA, J. G., *Primeiras Estórias*, p. 26.

A compaixão é tema recorrente no que tange ao cristianismo, estando no centro da vida de Jesus através de seus ensinamentos, gestos e pregações. Pela forma como fartamente é relatada nos evangelhos, compreende-se sua importância para a vivência realmente autêntica do cristianismo, como assinala John Sobrino quando destaca alguns desses movimentos de Jesus descritos nas escrituras:

Jesus se compadece de todos aqueles que estão em necessidade: “Viu uma grande multidão e ficou tomado de compaixão por eles, pois estavam como ovelhas sem pastor” (Mc 6,34; Mt 9,36); ao ver a viúva de Naim com seu filho morto: “se compadeceu dela” (Lc 7,13); “viu uma grande multidão e, tomado de compaixão, curou os seus doentes” (Mt 14,14); é dito que sentiu compaixão por um leproso (cf. Mc 1,41), por dois cegos (Mt 20,34), pelos que não tinham o que comer (cf. Mc 8,12; Mt 15,32). Esta compaixão brota das profundezas das entranhas de Jesus e não é só um aspecto de sua psicologia. A misericórdia se converte em critério de ação, mediação da vontade de Deus, pois Jesus age segundo os ditames dessa compaixão. Quando Jesus quer apresentar o homem que verdadeiramente cumpre a lei – o samaritano da parábola, define-o como “quem teve compaixão (Lc 10,33).<sup>172</sup>

Para além do cristianismo, outras tradições religiosas também valorizam a compaixão como parte de sua identidade, como no caso do budismo, segundo Schleisinger:

No pensamento budista uma das quatro virtudes “ilimitáveis” ou universais, também descritas por “Conze” como “as emoções sociais”. Compaixão (*karumã*) acompanha bondade, isto é, conseqüente do cultivo da atitude de bondade; e na ordem budista ela antecede “simpática alegria”. No budismo Mahāyāna compaixão tem a mesma importância que a sabedoria (*prjñā*); no Budismo Hinayāna, compaixão subordina-se à sabedoria.<sup>173</sup>

Divergindo principalmente da concepção cristã a respeito do termo, vale destacar o pensamento exposto por Nietzsche, que levanta fortes questionamentos perguntando se é “conveniente ser, antes de mais nada, compassivos”; e se “é conveniente para os que padecem o compadecimento dos outros”. Sobre isso responderá afirmando que os benfeitores acabam por diminuir o valor e a vontade dos objetos de sua compaixão ainda mais que seus próprios inimigos. Para o pensador,

Na maioria dos benefícios prestados aos infelizes há algo de revoltante na frivolidade com que o compassivo faz o papel do destino: ele nada sabe de toda a seqüência de complicações interiores que a infelicidade significa para mim e para você!<sup>174</sup>

<sup>172</sup> SOBRINO, J., O princípio misericórdia, p. 196-197.

<sup>173</sup> SCHLESINGER, H., Compaixão, p. 628.

<sup>174</sup> NIETZSCHE, F. A gaia ciência, p. 185.

Nietzsche entende que há um problema na intolerância extrema a qualquer dor, por menor que seja. Com isso, haveria uma dubiedade naquele que precisa o tempo todo mostrar-se caridoso, porque, no fundo, inclina-se a uma religião do bem-estar, que nega o sofrimento e que, portanto, é incapaz de comover-se com profundidade. Isso explicaria, segundo o filósofo, as contradições latentes no campo religioso, como daqueles que agem piedosamente, mas mantêm atitudes imorais e antiéticas, como se uma atitude pudesse aplacar as outras. Criando-se assim uma convivência marcadamente coercitiva entre afortunados e desafortunados, são e doentes. Para Nietzsche, no sistema de uma virtude piedosa há ainda um olhar voltado para si mesmo, num processo de rejeição às próprias limitações:

O contratempo sofrido por outra pessoa nos ofende, nos faz sentir nossa impotência e talvez nossa covardia, se não acudirmos em seu auxílio. ... Ou na dor alheia vemos algum perigo que também nos ameaça, pois ainda que só seja como sinais da insegurança e da fragilidade humanas, os infortúnios alheios podem produzir em nós penosos efeitos. Rejeitamos esse gênero de ameaça e de dor e lhe respondemos por meio de um ato de compaixão, no qual pode existir uma sutil defesa de nós mesmos e até algum resquício de vingança.<sup>175</sup>

Dessa forma, para o autor, a caridade e a compaixão por vezes servem para aplacar a própria dor ou olhar para as suas próprias questões. Além do que, faz-se mais por si mesmo que pelo outro, e não somente para lidar melhor com a dor, mas também gerar em torno de si a comoção e a admiração de seu círculo de convívio, tornando-se, por consequência, uma relação que deprecia o outro em nome da necessidade da própria satisfação. Em suas palavras:

ao realizar atos de caridade o que fazemos é libertar-nos de um padecimento que é nosso. No entanto, não agimos nessa direção impulsionados por um único motivo, e ainda quando seja verdade que queremos nos libertar de uma dor, também é verdade que agimos impulsionados pelo júbilo provocado pelo espetáculo de uma situação oposta à nossa, pela ideia de poder socorrer àquele infortunado se assim o desejarmos, pela esperança da gratidão que haveremos de obter pela atividade do socorro.<sup>176</sup>

Diante do duro questionamento de Nietzsche, é possível levantar a pergunta sobre a possibilidade de vivenciar uma compaixão sem que se incline para a depreciação do outro. E o próprio escritor abre possibilidades para uma reflexão sobre um modo positivo dessa experiência, capaz de gerar vínculos de identificação entre os humanos. Para isso, defende, há que existir um mínimo que seja de

<sup>175</sup> NIETZSCHE, F. apud CAPONI, S., A lógica da compaixão, p. 93.

<sup>176</sup> NIETZSCHE, F. apud CAPONI, S., A lógica da compaixão, p. 94.

identificação que veja outro como semelhante, ainda que em condição assimétrica em relação ao sujeito. Em outras palavras, a possibilidade de se deixar tocar sem que isso se associe a um desprezo em relação à condição do próximo. O cuidado a ser tomado é para que essa compaixão não sucumba ao risco da paralisia, resumindo-se numa piedade puramente sentimental.<sup>177</sup>

Nesse sentido, entra a crítica de Hanna Arendt sobre a supervalorização da compaixão enquanto ação piedosa. Segundo a filósofa, “a piedade tomada como fonte de virtude, tem demonstrado possuir uma capacidade para a crueldade maior do que a própria crueldade”<sup>178</sup>. Ela continua sua crítica ao afirmar a inaturalidade de uma piedade movida pela miséria humana:

A história diz-nos que de modo algum é uma coisa natural que o espetáculo da miséria mova os homens à piedade; mesmo durante os longos séculos em que a religião cristã de misericórdia impôs padrões morais à civilização ocidental, a compaixão se manifestava fora do domínio político.<sup>179</sup>

Arendt propõe uma distinção entre compaixão e piedade. Para ela, a compaixão exige um vínculo imediato capaz de eliminar o “espaço material entre os homens”, tornando “irrelevante e sem consequência” do ponto de vista político.<sup>180</sup> A compaixão seria capaz, por isso, de emprestar a voz ao próprio sofrimento, que clama por ação direta e rápida.<sup>181</sup> Ou seja, a compaixão só se refere ao singular enquanto a piedade seria uma forma de generalização para assumir o coletivo.

A piedade, ao contrário da solidariedade, não considera da mesma maneira a fortuna e o infortúnio, o forte e o fraco; sem a presença do infortúnio, a piedade não pode existir, e, portanto, tem exatamente o mesmo interesse na existência dos infelizes, que a sede do poder na existência dos fracos.<sup>182</sup>

---

<sup>177</sup> A crítica de Nietzsche se direciona para os diversos momentos da história da humanidade em que, por meio de ideias assistenciais, produziu-se uma série de situações que marcaram profundas divisões entre as classes mais abastadas e os pobres. Um exemplo disso é a chamada “Lei dos Pobres”, criada na Inglaterra no contexto dos séculos XVII e XVIII, e que ficou conhecida como exemplo de coerção compassiva. Sobre isso escreve Michel de Foucault: com a Lei dos Pobres emerge, de maneira ambígua, um importante fator na história da medicina social: a ideia de uma assistência fiscalizada, de uma intervenção médica que constitui um meio de auxiliar os pobres a satisfazer necessidades de saúde que, por sua pobreza, não podiam atender e que, ao mesmo tempo, permitiria manter um controle pelo qual as classes endinheiradas garantiam... a proteção de uma faixa privilegiada da população. (FOUCAULT, M. La vida de los hombres infames, p.146)

<sup>178</sup> ARENDT, H., A revolução, p. 71.

<sup>179</sup> ARENDT, H., A revolução, p. 56.

<sup>180</sup> ARENDT, H., A revolução, p. 68.

<sup>181</sup> ARENDT, H., La condición humana, p. 79.

<sup>182</sup> ARENDT, H., La condición humana, p. 71.

A solidariedade, nesse sentido, surge para Arendt como alternativa à piedade, uma vez que rompe com o risco de uma busca incessante pelo próprio prazer, responsável pela necessidade de manutenção das dissimetrias. Importa à solidariedade a simetria dos interesses, em que se compartilha o apreço pela dignidade da pessoa humana. Ela supera o vínculo imediato na medida em que é mediada pelo diálogo. Diferente de uma piedade que se ocupe de apagar as diferenças generalizando os sofrimentos, a solidariedade tem como ponto de partida a diferença, a pluralidade. Segundo Arendt, “a pluralidade é a condição da ação humana, pois todos somos o mesmo, isto é, humanos e, portanto, ninguém é igual a qualquer outro que tenha vivido, viva ou viverá jamais”<sup>183</sup>. Além disso, a solidariedade, diferente do sentimento piedoso, não se inclina a uma glorificação da miséria que gera um interesse sentimental assistencialista: “Por tratar-se de um sentimento, a piedade pode encontrar em si própria seu prazer, isso leva, quase que automaticamente, a glorificar sua causa: o sofrimento alheio”<sup>184</sup>.

Além de Arendt, outros pensadores irão reconhecer a importância de a compaixão estar associada ao exercício da solidariedade, pela necessidade que a comoção inicial não se transforme em uma relação de troca, em que não haja verdadeiro interesse numa mudança de perspectiva para a vítima do infortúnio. Vale ressaltar, no contexto do cristianismo atual, a bela reflexão do papa Francisco sobre o tema:

Mas prestemos atenção: compaixão – aquilo que Jesus sente – não é simplesmente sentir piedade; é algo mais! Significa com-padecer-se, ou seja, identificar-se com o sofrimento alheio, a ponto de o carregar sobre si. Assim é Jesus: sofre juntamente com cada um de nós, padece por nós. E o sinal desta compaixão são as numerosas curas por Ele levadas a cabo. Jesus ensina-nos a antepor as necessidades dos pobres às nossas. Por mais legítimas que sejam, as nossas exigências nunca serão tão urgentes como as carências dos pobres, que não dispõem do necessário para viver. Nós falamos com frequência dos pobres. Mas quando falamos dos pobres sentimos porventura que aquele homem, aquela mulher, aquelas crianças não dispõem do necessário para viver?

[...] Na Eucaristia, Jesus não oferece um pão, mas o pão de vida eterna, doa-se a Si mesmo, oferecendo-se ao Pai por amor a nós. Contudo, nós devemos frequentar a Eucaristia com os sentimentos de Jesus, ou seja, com a compaixão e com a vontade de compartilhar. Quem se aproxima da Eucaristia sem ter compaixão pelos necessitados e sem compartilhar, não se sente bem com Jesus.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> ARENDT, H., La condición humana, p. 22.

<sup>184</sup> ARENDT, H., A revolução, p. 71.

<sup>185</sup> FRANCISCO, Angelus, 2014.

Ainda, em outro momento catequético, o papa procura fazer distinção entre o que denomina “compaixão mundana” e a “verdadeira compaixão”:

Há uma compaixão mundana que para nada serve! Uma compaixão que, no máximo, nos leva a meter a mão na carteira e dar uma moeda. Se esta tivesse sido a compaixão de Cristo, teria passado, teria curado três ou quatro pessoas e teria regressado ao Pai. Somente quando Cristo chorou e foi capaz de chorar é que compreendeu os nossos dramas [...]. Convido cada um de vós a perguntar-se: Aprendi eu a chorar? Quando vejo uma criança faminta, uma criança drogada pela estrada, uma criança sem casa, uma criança abandonada, uma criança abusada, uma criança usada como escravo pela sociedade? Oh! O meu não passa do pranto caprichoso de quem chora porque quereria ter mais alguma coisa?<sup>186</sup>

Abrangendo a questão para o campo da literatura rosiana, é possível reconhecer a presença marcante do assunto no contexto de “Sorôco, sua mãe, sua filha”, ao perceber que a compaixão é o primeiro passo para a virada de chave que proporciona a ação solidária vivenciada no desfecho da narrativa. Isso porque, desde o início da história, o narrador procura demonstrar de forma sensível cada reação e novidade que se estabelece, fazendo, inclusive ele próprio, um caminho em que passa de observador distante a alguém que se relaciona intimamente com o desenrolar da trama.

Muitos são os artifícios colocados no texto, numa formulação comparativa entre as ações das personagens principais e sua relação com o todo ali envolvido. Isso é marcado desde o começo do conto, quando é traçado um paralelo entre a atitude de Sorôco, capaz de cuidar enquanto pôde das duas mulheres, e o papel exercido pelo Estado, marcado pela frieza e as soluções pragmáticas para a resolução daquilo que considera um problema para a comunidade. E a população, inclinada a um raso sentimento de piedade, assimila com maior facilidade a atitude do poder externo sem perceber o sofrimento causado pela separação. A piedade desvinculada de um olhar sobre a realidade do outro pode desaguar numa violência não perceptível, como é o caso da cena inicial: enquanto a comunidade entende o afastamento como um alívio para Sorôco, este, aos poucos, mergulha na gravidade da situação que precisa enfrentar.

O ponto de virada da questão é a partida das mulheres, momento em que se concretiza a ruptura do homem com sua família e, por sua reação de profunda dor que causa um choque de realidade nos que acompanham a situação. Tal processo é

---

<sup>186</sup> FRANCISCO, Encontro com os jovens, 2015.

mediado pelo canto que, como já sublinhado no capítulo anterior, se faz presente primeiramente como uma linguagem inacessível das loucas, mas se torna expressão do desespero que toma a vida de Sorôco. De repente, a comunidade, que antes encontra recursos para se defender da loucura das duas, descobre sua semelhança na dor expressa em forma de desespero, quando o canto passa a fazer sentido mais que qualquer outra forma de expressão. Ali a comunidade experimenta o despertar de uma nova maneira de reconhecer-se. Ao descobrir a afeição pelo sujeito, cria-se um vínculo por meio da compreensão e da acolhida daquele sofrimento que não é só dele, mas que tem rosto e endereço muito bem definidos. Não é um estranho que se observa, mas um semelhante. E a percepção disso gera a mudança de perspectiva. O que é sutilmente colocado pelo narrador à medida em que se envolve mais no acontecimento.

O conto de *Primeiras Estórias* empreende um caminho que se inicia com a genuína compaixão para se traduzir na solidariedade. Acolher a dor de Sorôco é condição de possibilidade para que uma ação concreta seja possível, conforme demonstra o narrador ao falar do caminho de volta para casa de um homem que já não está só, mas é parte de um povo que lhe restitui a dignidade.

Como Metz afirma com veemência, a solidariedade sem memória se resume a um esquema de trocas. Por isso uma compaixão que não seja orientada para a prática tende a se tornar estéril e longe das necessidades reais do ser humano. Assim parece ocorrer no conto rosiano. À medida que o sofrimento deixa de ser uma especulação para atingir a vida de um semelhante, só pode haver espaço para uma compaixão que seja ativa, sendo capaz de mudar a realidade em curso.

### 4.3

#### **Do sertão ao continente: uma teologia que se ocupa de outros rostos**

Como já tratado anteriormente, Metz desenvolve sua Nova teologia política com forte apelo a Auschwitz e, por isso, com o intento de revelar um retrato da crise do cristianismo em sua dimensão narrativa e histórica, denunciando o risco das abstrações que pudessem desviar a teologia cristã de seu compromisso com o mundo e, portanto, com o ser humano concreto. Por isso a memória ocupa espaço preponderante ao longo de sua obra.

No mesmo sentido, o caminho percorrido pela literatura de Guimarães Rosa leva em conta as especificidades de sua gente em cada um de seus escritos. Dessa

forma, o sertão é tornado palco das mais diversas situações humanas estabelecendo-se como lugar de reflexão não somente pela riqueza que oferece ao universo literário, mas por revelar um retrato pungente dos ignorados e excluídos de um período em que o Brasil, assim como muitos outros países da América Latina, vivia uma importante fase no desenvolvimento, nos anos de 1960.

Importante frisar que a literatura rosiana se localiza também num período de profundas mudanças no campo eclesial, com as grandes renovações do Concílio Vaticano II, além de muitas situações eclodindo nos campos político e social a partir de um olhar mais crítico sobre o subdesenvolvimento latino-americano, que se notabilizou por aprofundar as desigualdades da região. Os escritos rosianos, ao privilegiarem o sertão como espaço de realização da narrativa, ganham características peculiares e grande importância por apresentar um retrato da escassez e da pobreza que envolve grande parte da população. Mesmo que não seja uma intenção explícita do escritor o movimento de denúncia sobre as condições de vida de parte do povo, sua obra acaba por demonstrar, entre situações místicas e fantásticas, o que há de desigualdade e injustiça ao pôr em relevo questões ligadas a uma cultura marcada pela violência, precariedade, descaso e relativização do sofrimento.

Guimaraes Rosa não faz uma obra de inclinações políticas, tampouco está preocupado em retratar uma biografia exata de seu tempo, mas, à medida que desenvolve como cuidado temas de profunda delicadeza, principalmente no que tange a fragilidades do tecido social, apresenta ao leitor uma face crítica que, ao mesmo tempo em que exalta o sertanejo, não deixa de mencionar a fragilidade relacional do ambiente no qual suas personagens fazem e perfazem seus caminhos. Por isso o sertão pode ser visto ao mesmo tempo como uma grande e complexa metáfora do mundo, mas também uma face esquecida ou apagada da história do país. Esse lugar quase sagrado presencia há um tempo a prática de relações marcadas pela solidariedade e a compaixão, o amor e a fraternidade, mas também é a imagem da exploração e da força que subjuga a pessoa e muitos projetos de vida comum. E tal realidade só pode ser vencida, como em Sorôco, à medida que a comunidade se reconhece como parte de um todo, e se envolve por meio da solidariedade. Nesse sentido, o trabalho de Guimarães Rosa se aproxima das novas formulações teológicas que emergem na América Latina nesse mesmo período pós-

conciliar, principalmente a Teologia da libertação, que nasce como resultado de um processo político, social, histórico e econômico.

Essa teologia que tem seu foco na realidade da América Latina, embora tenha nascido no contexto eclesial, com importantes pensadores, acaba por ultrapassar os limites da Igreja ao colocar em discussão os problemas vividos pela imensa população empobrecida, vítima de séculos de exploração europeia. Tal característica chama a atenção no sentido de apresentar um novo e profundo modo de reler a situação dos povos e da própria Igreja à luz do Evangelho e pela consequente aproximação que parece operar entre a teologia e a experiência das comunidades. Dessa forma faz sentido o comentário de Ernesto Balducci, segundo o qual:

Os teólogos daqueles países vivem mais no meio do povo que nas bibliotecas, devem se esconder da polícia, conhecem o cárcere e a tortura, e viram com seus próprios olhos o sangue derramado pelo amor dos seres humanos. Seus pensamentos não são pensamentos, mas formulações conceituais de uma multiforme experiência cujo sujeito é o imenso movimento expresso e alimentado pela galáxia das comunidades que se encontram para elaborar os gestos singulares e públicos da esperança. São estas comunidades que cumprem o metabolismo providencial onde o Evangelho dos conquistadores transforma-se no Evangelho dos libertadores. E é seguramente por seu mérito que somos hoje, aqui, homens de esperança.<sup>187</sup>

Uma boa definição sobre esse movimento teológico é oferecida por Francisco Catão, para quem essa teologia “é resposta à problemática pastoral da Igreja, especialmente colocada no contexto latino-americano em que a luta pela libertação constitui uma exigência fundamental do Evangelho e uma antecipação do Reino de Deus”<sup>188</sup>.

Sobre a recepção a esse movimento, vale sublinhar o comentário de Faustino Teixeira:

A igreja latino-americana acolheu com grande sensibilidade o movimento de libertação. Os diversos setores do povo de Deus inserem-se no compromisso de libertação. Segmentos diversificados de leigos, de várias confissões cristãs, vão partilhar um “ecumenismo de base”, marcado por esforços singulares em favor da construção de uma sociedade mais justa. Este engajamento envolve também grupos de religiosos e sacerdotes que vão apresentar na ocasião uma das facetas mais dinâmicas da igreja latino-americana. Vale destacar a criação de alguns grupos sacerdotais, entre os quais os “sacerdotes para o terceiro mundo” (Argentina) e o “Movimento sacerdotal ONIS” (Peru). Há que lembrar igualmente a atuação militante de alguns núcleos de bispos das regiões mais carentes do continente que denunciam energicamente as injustiças e se expressam em favor da libertação. Como

<sup>187</sup> BALDUCCI, E. Dalla teologia della dominazione alla teologia della liberazione, p. 22.

<sup>188</sup> CATÃO, F., O que é teologia da libertação, p. 63.

assinalou Clodovis Boff, “antes que despontasse a TdL, nos fins dos anos 60, na América Latina já existia toda uma prática libertadora. Antes do teólogo da libertação tínhamos o bispo profético, o leigo empenhado e as comunidades libertadoras. Tudo isto desde os primeiros anos 60. A teologia chegou num segundo momento, como expressão desta prática libertadora da Igreja”.<sup>189</sup>

A Teologia da libertação encontra na literatura bíblica sua inspiração: parte da ideia retratada no livro do Êxodo, onde Deus é apresentado em sua comunhão e comprometimento com o sofrimento de seu povo e, por isso, frente ao sofrimento oferece a libertação. Também encontra eco na vida e no testemunho de Jesus, narrado nos evangelhos. Além disso, ganha relevo no contexto de crise da cristandade, fortemente atingida pela situação política em que está mergulhado o continente nesse momento. Basta lembrar que nesse período há também um distanciamento entre parte da hierarquia católica e as classes dominantes do Estado, como afirma Santana:

Essa aliança que garantia para ambas, a hegemonia sobre a sociedade civil foi rompida porque a ideologia de segurança nacional assumida pelos Estados latino-americanos, tornou-se decisivamente antissocial e inconciliável com a doutrina social da Igreja. Sob o estado autoritário, amplos setores da Igreja fizeram na prática uma aliança estratégica com os movimentos de libertação social que surgiram em toda América Latina tornando o discurso dos setores conservadores da Igreja – que apostavam na manutenção do modelo da Nova Cristandade – ineficaz perante a opinião pública. Surge, como alternativa histórica à Nova Cristandade, uma Igreja da resistência.<sup>190</sup>

Nesse contexto, a centralização da Igreja como uma espécie de entidade multinacional centralizada no poder romano aos poucos foi gerando ruídos suficientes para provocar um movimento de mudanças de postura que começa a conquistar espaço no âmbito eclesiástico, obtendo especial destaque com a conferência episcopal de Medellín, em 1968, que

estabelece com vigor que os cristãos precisam se empenhar na luta contra as estruturas injustas da sociedade latino-americana e que este empenho é fundamental e básico para toda ação pastoral. Em antítese à Primeira Conferência, de 1955, a Segunda Conferência, de 1968, orientou a ação da Igreja a partir da promoção humana e da libertação, colocando em cheio a questão do sentido teológico desta ação, questão para a qual a teologia da libertação propõe uma resposta.<sup>191</sup>

Importante lembrar que tal reflexão, proposta em Medellín e depois em Puebla (1979), tem sua base na proposta do concílio, ocorrido pouco antes, e que

<sup>189</sup> TEIXEIRA, F., Teologia da libertação: eixos e desafios.

<sup>190</sup> SANT'ANNA, S., Santo dos nossos dias: um testemunho libertador, p. 31.

<sup>191</sup> CATÃO, F., O que é teologia da libertação, p. 57.

provoca a igreja a um profundo compromisso cristão com as situações dos pobres e marginalizados, uma vez que ela:

tem o dever de imitar a pobreza de Cristo, de dar testemunho da pobreza de Cristo, sendo também ela pobre. Há, por outro lado, um dever da Igreja para com os pobres. Ela recebeu a missão de anunciar-lhes a Boa-Nova e a incumbência de levar-lhes socorro; a Igreja deve ir até os pobres, para assemelhar-se a Cristo, que se apresentou ao mundo como o Messias dos pobres<sup>192</sup>.

Um dos grandes sistematizadores da Teologia da libertação é Gustavo Gutiérrez, para quem seria necessária a produção de uma nova teologia que não se dispusesse a ser uma simples repetição, mas que fosse capaz de incluir o outro, o ser humano latino-americano. Ou seja,

... sair do pequeno mundo em que se está [...] Sair do gueto é um aspecto da atitude de abertura para o mundo. De modo mais positivo, tal abertura pressupõe compartilhar sem restrições a visão que o homem latino-americano tem de sua própria situação, contribuir com competência para a sua elaboração e aprofundamento e comprometer-se sem ambiguidades na ação que dela deriva.

A realidade latino-americana começa a aparecer em toda a sua crueza. Não se trata unicamente – nem primordialmente – de um baixo índice cultural, de uma atividade econômica restrita, de uma ordem legal deficiente, de limites ou carências de instituições políticas. Trata-se, isto sim, de um estado de coisas que não leva em conta as mais elementares exigências da dignidade do homem: sua própria subsistência biológica e seus direitos primordiais como ser livre e responsável. A miséria, a injustiça, a situação de alienação e a exploração do homem pelo homem que se vive na América Latina configuram uma situação que a conferência episcopal de Medellín não vacila em qualificar e acusar de “violência institucionalizada”.<sup>193</sup>

Neste ponto, a Teologia da libertação se aproxima das intuições de Metz pela responsabilidade de dar voz ao outro, ou, como dirá o teólogo alemão, ouvir a autoridade das vítimas.

Porém, aí também reside um ponto de divergência com a Nova teologia política do teólogo alemão, por compreender que o olhar em demasia para a questão de Auschwitz possa diminuir a força dos desafios enfrentados no mundo subdesenvolvido. Nesse sentido coloca-se, por exemplo, a crítica de Dom Pedro Casaldáliga:

Como hablar de Dios despues de Auschwitz?, os preguntais vosotros, ahí, al otro lado del mar, en la abundancia. Como hablar de Dios en Auschwitz?, se preguntan aquílos compañeros, cargados de razón, de llanto y sangre, metidos en la muerte diaria de millones (...)<sup>194</sup>

<sup>192</sup> DUPONT, J., A Igreja e a pobreza, p. 423.

<sup>193</sup> GUTIÉRREZ, G. A força histórica dos pobres, p. 44-45.

<sup>194</sup> CASALDÁLIGA, P., Todavía estas palabras, p. 45.

Além disso, para alguns dos teólogos latinos, a proposta de Metz tem pontos críticos na carência de mediações sociopolíticas para interpretação e intervenção na realidade, a concentração na problemática da privatização da fé, entre outros pontos.

Frente aos problemas apontados na Nova teologia política, desenvolveu-se uma corrente de pensamento teológico que assume como tarefa reinterpretar algumas das mais complexas situações a partir de um novo lugar, uma América Latina em desequilíbrio e desigualdades marcantes entre pobres e ricos. Retomando a dimensão do sertão rosiano, com suas situações muitas vezes adversas, não é absurdo perceber semelhanças entre o espaço inspirador do poeta e o mundo sobre o qual se debruça essa corrente teológica. Se por um lado não se pode negar o caráter mítico do sertão apresentado de diversas formas, muitas vezes como espaço fantástico e de dimensões metafísicas, por outro não é possível falar desse lugar sem perceber a sensível e precária situação de seus habitantes. A narrativa literária, a seu tempo, torna-se, por isso, forma de reelaborar as relações dando visibilidade a essa gente, enquanto o pensamento teológico latino-americano se ocupa de pensar e oferecer saídas para essas situações que destoam do plano divino.

Tanto o exercício literário de Guimarães Rosa quanto o labor teológico latino-americano transpassam a normalidade vigente ao não se esquivar das questões espinhosas como o sofrimento e a dor num ambiente mais amplo como o sertão. Em ambos os casos o foco não se coloca nas individualidades, mas se expande a toda realidade que envolve o ser humano e onde estão presentes as situações de desequilíbrio causadas pelas condições econômicas, intelectuais, entre outras.

Observando o conto pesquisado, vê-se tais questões sutilmente colocadas em pontos diversos da narrativa. São apontadas a condição social dos envolvidos na trama, o lugar de onde vem, a discriminação que sofrem, a indiferença do estado e mesmo a ausência sentida da religião, uma vez que não há num momento tão grave nenhuma menção a um socorro em favor das vítimas daquele infortúnio. O Estado se apresenta na forma fria do veículo que leva para longe e a Igreja na ausência em seu dever de acolher o sofredor. Enquanto isso, acolhida e compaixão se tornam tarefa da comunidade, também deixada de lado, afinal, “para o pobre tudo é mais longe”.

A história narrada retrata uma imagem de Brasil semelhante à realidade contra a qual se levantam os questionamentos da TdL: uma população excluída, à margem, e para a qual as soluções advindas do poder político e econômico acentuam o sofrimento, sendo incapaz de humanizar sua relação com as vítimas de sofrimento. Uma estrutura de injustiças que torna comum o evento desagregador provocado pela separação e alienação da pessoa, discriminada por sua condição.

Embora sua escrita seja anterior à efervescência dos questionamentos levantados pelos teólogos latino-americanos no pós-concílio, Guimarães Rosa e todo um movimento literário com o qual se identifica, em partes, tendem a levantar pertinentes questões sobre esse povo regionalizado, pouco visto e lembrado no contexto de desenvolvimento das grades metrópoles. A gente do sertão marcada por relações de exploração e desassistência. Nesse sentido é possível encontrar em *Primeiras Estórias* uma imagem próxima da realidade que questionará depois o papel da estrutura religiosa na contribuição para a mudança desse tipo de panorama. Ao falar de violência, sofrimento, ignorância e exploração presentes nesse contexto, o autor nada mais faz do que demonstrar um retrato do que são o Brasil e a América Latina, explorada pelos grandes donos do poder e marginalizada em sua história, cultura e necessidades.

#### **4.4**

#### **Da compaixão à solidariedade: o pensamento de Francisco**

No segundo capítulo, ao refletir sobre solidariedade, procurou-se demonstrar que o tema foi introduzido no contexto das ciências humanas e, portanto, também na teologia, apenas em meados do século XX, sob influência das mudanças no campo da antropologia e ciências sociais. No ambiente religioso, ganhou repercussão ao ser inserido no campo da doutrina social da Igreja católica, além de estar presente no contexto do Concílio Vaticano II. Sua abrangência de significações passou a ser vista com maior atenção dentro e fora do ambiente religioso.

O século XX ficou marcado pelas profundas mudanças atravessadas pela sociedade. A modernização industrial, novas formas de relação econômica, avanços científicos em diversas áreas não foram capazes de criar condições para o desenvolvimento de relações sociais mais equilibradas, aprofundando os problemas

que sempre estiveram presentes no mundo. Esse cenário fomentou uma série de reflexões sobre esse problema e seus impactos para a humanidade, como as de Lévinas, Ricoeur, Jonas, que defendem a necessidade de uma humanização do sujeito, a importância da relacionalidade humana, o princípio da responsabilidade, entre outros tantos temas no campo da Filosofia, bem como correntes teológicas como a Nova teologia política, de Metz, e a Teologia da libertação latino-americana, que encontram na análise histórica a necessidade de repensar questões como a teodiceia, aprofundar a hermenêutica da fé e a ideia de solidariedade. Também o magistério da Igreja procura manter-se próximo dessas discussões através dos inúmeros documentos, exortações e mensagens de caráter social e espiritual, tendo como centro os ensinamentos evangélicos e a própria tradição.

Esse espinhoso caminho mostrou-se produtivo ao longo dos anos, ainda que muitos movimentos surgidos dessa necessidade de repensar as dinâmicas sociais tenham sofrido pelo enfraquecimento e por algumas interpretações equivocadas de seus críticos e adversários. A virada do século acrescentou à discussão sobre as desigualdades latentes do mundo ainda maiores desafios com a verdadeira revolução tecnológica que a humanidade experimenta desde o fim do século passado. Essa mudança fez aumentar o número de pessoas deixadas de lado, além de promover uma elitização de diversos setores, dificultando o acesso de um considerável número de pessoas. Paralelo a isso, o planeta passou a emitir sinais ainda mais claros de seu desgaste frente à exploração predatória de seus recursos. Muito pertinente parece o alerta de Leonardo Boff, em sua reflexão sobre a crise e os perigos enfrentados pelo planeta e que, por consequência, se tornam perigos para toda a humanidade, de modo especial os empobrecidos:

Gritam os pobres sob pesada carga de opressão econômica, de discriminação social e de violência direta das guerras “inteligentes” modernas. Gritam as florestas, abatidas em todas as partes do mundo sob a voracidade produtiva, pois no lugar de árvores frondosas e centenárias pasta o gado para a carne de exportação. Gritam os rios contaminados pelos agrotóxicos da monocultura da soja, do fumo, dos cítricos e outras. Gritam os solos contaminados por milhões de toneladas de pesticidas. Gritam os ares envenenados por gases de efeito estufa. Gritam as espécies, dizimadas aos milhares a cada ano. Gritam inteiros ecossistemas devastados pela superexploração de seus bens e serviços. Grita a humanidade inteira ao dar-se conta de que pode ser exterminada da face da terra por dois tipos de bomba: pela bomba das armas químicas, biológicas e nucleares e pela bomba ecológica representada pelo aquecimento global, que não acaba e aumenta ano após ano. Enfim, grita a Mãe Terra contra a qual está se levando uma guerra total: no solo, no subsolo, no ar, nos

oceanos, em todas as frentes; guerra da qual não temos qualquer chance de ganhar, pois nós precisamos da Terra, mas ela não precisa de nós.<sup>195</sup>

Continuando a mesma linha de raciocínio, vale ressaltar ainda mais essa mensagem do mesmo teólogo:

Ou todos cuidamos uns dos outros, e assim sobreviveremos na mesma Casa Comum, ou poderemos ir ao encontro do pior. Cabe a nós decidir que futuro queremos. Quem conhece a história da vida, tira dela esta lição bem-aventurada: depois de cada grande catástrofe, a vida sempre floresceu – e floresceu como nunca antes. Agora, assim esperamos, não será diferente. Floresceremos com mais convivialidade, com mais senso de inclusão de todos, com mais veneração pela natureza, com mais acolhida das diferentes tribos da Terra e com mais abertura à Fonte de todo ser.<sup>196</sup>

Muitos são os pensadores que procuram se debruçar sobre essas questões que, à vista do mundo, se tornaram cada vez mais desafiantes, a ponto de ganharem relevo muitas iniciativas de encontros e discussões sobre o planeta e a situação social e ambiental nas últimas décadas, envolvendo os mais diversos setores. Na esteira de todo esse processo está a preocupação com o futuro da sociedade num mundo em colapso. No contexto dessas novas vozes surge com grande destaque o pontificado do papa Francisco. O jesuíta argentino Mario Jorge Bergoglio, desde a inauguração de seu pontificado, em 2013, colocou-se entre as vozes mais importantes a reclamar a necessidade de um olhar compromissado não somente com questões de cunho religioso, mas com a defesa de uma ética do cuidado e da convivialidade entre os seres humanos e com o planeta. Compreendendo o ser humano como guardião da criação, conforme o primeiro capítulo do livro do Gênesis, Francisco direciona seus documentos, mensagens e pregações a suscitar na sociedade um olhar mais profundo sobre as questões com as quais ela deveria se deparar com maior atenção. Ele apresenta seu programa de governo com a marca do diálogo e da presença conciliatória, conforme se pode notar nas encíclicas e demais documentos de sua autoria.

Com a já presente crise social agravada pela pandemia da Covid-19, a voz do pontífice acabou por ser elevada à direção de uma liderança global, apontando principalmente a necessidade de reconstruir o planeta sob a ótica da fraternidade e da solidariedade no cuidado da casa comum.

---

<sup>195</sup> BOFF, L., *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*, p. 7.

<sup>196</sup> BOFF, L., *Do iceberg à arca de Noé: o nascimento de uma ética planetária*.

No projeto pastoral de Francisco, é possível perceber o lugar privilegiado que recebe a noção de solidariedade. O pontífice procura destacar a emergência e a necessidade de o cristianismo recuperar essa dimensão como forma de restaurar o mundo das relações. Assim, tem dedicado às suas reflexões importantes análises acerca da situação do mundo atual, destacando a possibilidade de mudança atrelada à necessidade de um despertar para a solidariedade e a fraternidade. Três documentos em especial marcam esse posicionamento do bispo de Roma: a exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (2013) e as encíclicas *Laudato Si'* (2015) e *Fratelli Tutti* (2020).

A *Evangelii Gaudium*, conhecida pela sua convocação para “uma igreja em saída” (EG, n. 24), é um documento que tem como perspectiva um direcionamento pastoral e uma convocação aos cristãos a um olhar mais abrangente sobre o mundo e seus desafios a partir da dinâmica do Evangelho. A exortação tem em seu cerne a dimensão da evangelização e a promoção humana.

O texto fala sobre a necessidade de ver a Igreja como uma mãe de coração aberto, ou seja, acolhedora frente aos desafios do mundo atual. Reconhece que há grandes questões a serem revistas nos âmbitos social, econômico e cultural, mas convida a uma atitude otimista por parte dos cristãos, tendo em conta uma visão global de comunidade na constante busca pela superação dos individualismos que afastam as pessoas e grupos. E aponta a necessidade de libertar o Evangelho de esquemas reducionistas que não abrem espaços para acolher o próximo.

Logo de largada, o pontífice faz um resgate do caminho pastoral da Igreja, indicando por quais vias pretende apresentar seu projeto de ação, em um processo de renovação que tem suas raízes na escritura e visa fortalecer os passos do Concílio Vaticano II. A partir daí, enumera uma série de crises humanas sobre as quais faz-se necessário manter atenção:

A humanidade vive, neste momento, uma viragem histórica, que podemos constatar nos progressos que se verificam em vários campos. São louváveis os sucessos que contribuem para o bem-estar das pessoas, por exemplo, no âmbito da saúde, da educação e da comunicação. Todavia não podemos esquecer que a maior parte dos homens e mulheres do nosso tempo vive o seu dia a dia precariamente, com funestas consequências. Aumentam algumas doenças. O medo e o desespero apoderam-se do coração de inúmeras pessoas, mesmo nos chamados países ricos. A alegria de viver frequentemente se desvanece; crescem a falta de respeito e a violência, a desigualdade social torna-se cada vez mais patente. É preciso lutar para viver, e muitas vezes viver com pouca dignidade. Esta mudança de época foi causada pelos enormes saltos qualitativos, quantitativos, velozes e acumulados que se verificam no

progresso científico, nas inovações tecnológicas e nas suas rápidas aplicações em diversos âmbitos da natureza e da vida. Estamos na era do conhecimento e da informação, fonte de novas formas dum poder muitas vezes anônimo. (EG, n.52)

Na mesma linha de Metz, o papa também critica o processo de privatização da fé no contexto de um mundo secularizado:

O processo de secularização tende a reduzir a fé e a Igreja ao âmbito privado e íntimo. Além disso, com a negação de toda a transcendência, produziu-se uma crescente deformação ética, um enfraquecimento do sentido do pecado pessoal e social e um aumento progressivo do relativismo; e tudo isso provoca uma desorientação generalizada, especialmente na fase tão vulnerável às mudanças da adolescência e juventude. (EG, n. 64)

E prossegue sua crítica direcionando-se ao ambiente cristão que, segundo sua análise, corre sérios riscos de caminhar para um pragmatismo excessivo que burocratiza a essência do ser cristão:

Assim se gera a maior ameaça, que “é o pragmatismo cinzento da vida quotidiana da Igreja, no qual aparentemente tudo procede dentro da normalidade, mas na realidade a fé vai-se deteriorando e degenerando na mesquinhez”. Desenvolve-se a psicologia do túmulo, que pouco a pouco transforma os cristãos em múmias de museu. Desiludidos com a realidade, com a Igreja ou consigo mesmos, vivem constantemente tentados a apegar-se a uma tristeza melosa, sem esperança, que se apodera do coração como “o mais precioso elixir do demônio”. Chamados para iluminar e comunicar vida, acabam por se deixar cativar por coisas que só geram escuridão e cansaço interior e corroem o dinamismo apostólico. Por tudo isto, permite que insista: Não deixemos que nos roubem a alegria da evangelização! (EG, n. 83)

Frente a tais constatações, surgem os primeiros indícios da ideia de solidariedade em Francisco. Ao refletir sobre um processo de “cura” do mundo, o bispo de Roma fala sobre novas formas de convivialidade fundada em relações saudáveis e capazes de abrir os olhos frente às realidades que desafiam. Para isso, aponta como essencial a recuperação de um senso de comunidade que une em torno do que é mais importante. E isso, para Francisco é o sentido mais original da evangelização.

Nisto está a verdadeira cura: de fato, o modo de nos relacionarmos com os outros que, em vez de nos adoecer, nos cura é uma fraternidade mística, contemplativa, que sabe ver a grandeza sagrada do próximo, que sabe descobrir Deus em cada ser humano, que sabe tolerar as moléstias da convivência agarrando-se ao amor de Deus, que sabe abrir o coração ao amor divino para procurar a felicidade dos outros como a procura o seu Pai bom. Precisamente nesta época, inclusive onde são um “pequenino rebanho” (Lc 12,32), os discípulos do Senhor são chamados a viver como comunidade que seja sal da terra e luz do mundo (cf. Mt5, 13-16). São

chamados a testemunhar, de forma sempre nova, uma pertença evangelizadora. Não deixemos que nos roubem a comunidade! (EG, n. 92)

Muito importante, nesse contexto, são as definições de solidariedade expostas pelo Santo Padre, pondo luz à necessidade de um olhar mais profundo sobre as situações humanas que desafiam as diversas formas de relação. Assim afirma:

Embora um pouco desgastada e, por vezes, até mal interpretada, a palavra “solidariedade” significa muito mais do que alguns atos esporádicos de generosidade; supõe a criação duma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns. [...] a solidariedade deve ser vivida como a decisão de devolver ao pobre o que lhe corresponde. Estas convicções e práticas de solidariedade, quando se fazem carne, abrem caminho a outras transformações estruturais e tornam-nas possíveis. Uma mudança nas estruturas, sem se gerar novas convicções e atitudes, fará com que essas mesmas estruturas, mais cedo ou mais tarde, se tornem corruptas, pesadas e ineficazes.

Às vezes trata-se de ouvir o clamor de povos inteiros, dos povos mais pobres da terra, porque “a paz funda-se não só no respeito pelos direitos do homem, mas também no respeito pelo direito dos povos”. (EG, n. 188-189)

O desdobramento dessa ideia de solidariedade passa por todo o caminho proposto pelo pontífice, estando relacionada a questões como a opção pelos pobres, novos formatos de evangelização, abertura pastoral e diálogo com o diferente, em um caminho de mútuo respeito com as outras religiões e de comprometimento com as iniciativas que visam *construir* novas formas de viver no planeta.

A *Evangelii Gaudium* constitui-se, por isso, em um conjunto fundamental de ideias do pontificado de Francisco, abrindo caminho para amplas discussões sobre a solidariedade, vista como ponto fundamental na construção de uma nova sociedade.

Cerca de dois anos após a exortação apostólica, foi lançada a primeira encíclica integralmente composta pelo papa atual. A *Laudato Si'*, diferente da exortação, é endereçada para além do público católico, “a toda pessoa que habita o planeta Terra” (LS, n. 3), e visa refletir sobre a situação e os desafios ambientais do planeta. Nesse documento, a solidariedade humana é apresentada como a forma mais eficaz de cuidar de um planeta em colapso. Já a ideia de “casa comum” deixa transparecer o fato de que o ser humano vive uma interdependência, sendo, portanto, impossível falar sobre transformação e futuro sem a consciência da responsabilidade de todos e de cada um na promoção de novas maneiras de se relacionar entre si e com o mundo, “ou nos salvamos todos ou estaremos todos perdidos”. Assim, o propósito principal da carta deixa transparecer a necessidade

de olhar o mundo pela ótica do outro: dos pobres extremamente prejudicados pela degradação dos recursos; das populações ribeirinhas que perdem sua condição de sustento com a contaminação das águas; dos povos originários que tem na terra seu sustento e a base de sua cultura; das crianças vítimas de toda sorte de doenças e levadas à morte pela falta de recursos básicos.

Nesse sentido, apresenta sua preocupação com o modo como a humanidade vive sob o domínio da tecnologia e o risco crescente de serem dominados e possuídos pelo poder (LS, n. 106). Por isso o próprio nome da carta procura lembrar que as pessoas de fé devem reconhecer a criação como obra divina que precisa ser cuidada e pela qual se deve agradecer.

Na carta, Bergoglio tece uma profunda reflexão acerca da situação do planeta, a “casa comum” onde os seres humanos são desafiados a viver em harmonia, mas, diferente do ideal, tem se tornado parte de um sistema predatório, em que o mercado exerce o papel de protagonista. O papa faz coro com as reflexões de Moltmann e Boff, que em obras anteriores à encíclica refletem sobre os desafios de um planeta em crise.

Moltmann já havia tratado sobre essa temática em sua teologia, na sua clássica obra *Deus na criação: doutrina ecológica da criação* (1993). Em obra mais recente, em uma tentativa de dialogar com a carta do papa Francisco (MOLTMANN, 2017, p. 11-28), Moltmann insiste que devemos superar o antropocentrismo e dar atenção à vida na Terra, olhando à sua totalidade, sem a qual não pode haver qualquer futuro. Uma preocupação que aparece na *Laudato Sí'* (LS 118). Boff, por sua vez, tem profunda ligação com o conteúdo da encíclica e há tempos chama a atenção para uma ecologia integral, orientada pelo cuidado da casa comum. Se pegarmos, por exemplo, o capítulo IV da *Laudato Sí'*, quando se fala de uma perspectiva ecológica que tenha incidência na questão ambiental, econômica e social, esta percepção tem muita relação com a ecoteologia de Boff, desde o seu primeiro livro, *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres – dignidade e direitos da Mãe Terra* (2015), na preocupação dada ao humano e a sua relação com o social, com o meio em que vive. Baptista (2011) chega a falar da teologia teoantropocósmica de Boff, destacando a evolução do seu pensamento, unindo a preocupação com a causa humana, sobretudo dos pobres, a questão ecológica e a espiritualidade. Essas são questões que se aproximam da *Laudato Sí'* e das intenções do papa Francisco.<sup>197</sup>

Logo nos primeiros capítulos, apresenta-se um elenco de problemas atuais relacionados ao meio ambiente e a necessidade de uma tomada de consciência na direção do cuidado a partir do lugar que ocupa o ser humano na escalada de

---

<sup>197</sup> KUZMA, C., *Responsabilidade e cuidado com a casa comum: apontamentos teológicos a partir da Encíclica: Laudato Sí'*.

degradação da natureza que responde a tal desgaste com mudanças significativas como no caso da situação climática.

Há um consenso científico muito consistente, indicando que estamos perante um preocupante aquecimento do sistema climático. Nas últimas décadas, este aquecimento foi acompanhado por uma elevação constante do nível do mar, sendo difícil não o relacionar ainda com o aumento de acontecimentos meteorológicos extremos, embora não se possa atribuir uma causa cientificamente determinada a cada fenómeno particular. A humanidade é chamada a tomar consciência da necessidade de mudanças de estilos de vida, de produção e de consumo, para combater este aquecimento ou, pelo menos, as causas humanas que o produzem ou acentuam. É verdade que há outros fatores (tais como o vulcanismo, as variações da órbita e do eixo terrestre, o ciclo solar), mas numerosos estudos científicos indicam que a maior parte do aquecimento global das últimas décadas é devida à alta concentração de gases com efeito de estufa (anidrido carbónico, metano, óxido de azoto, e outros) emitidos sobretudo por causa da atividade humana. (LS, n. 23)

O papa recorda, ainda, a necessidade de sair do campo da indiferença e paralisção frente aos dramas que impactam as pessoas apontando que “a falta de reações diante destes dramas dos nossos irmãos e irmãs é um sinal da perda do sentido de responsabilidade pelos nossos semelhantes sobre o qual se funda toda a sociedade civil (LS, n. 25), lembrando que “uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres (LS, n. 49).

Disso se pode inferir que a ideia de solidariedade está aqui associada a cuidado e compromisso. Uma vez distante desses fatores, o ser humano afasta-se de sua integralidade. Como aponta o documento:

O descuido no compromisso de cultivar e manter um correto relacionamento com o próximo, relativamente a quem sou devedor da minha solicitude e proteção, destrói o relacionamento interior comigo mesmo com os outros, com Deus e com a terra. Quando todas essas relações são negligenciadas, quando a justiça deixa de habitar na terra, a Bíblia diz-nos que toda a vida está em perigo. (LS, n. 70)

A partir do texto de Gênesis 1, o documento versa sobre a responsabilidade do ser humano enquanto guardião da natureza, reforçando a ideia de um mundo como espaço compartilhado, em que tudo está intimamente relacionado. Por isso, aponta a necessidade de se refletir sobre as raízes humanas da crise ambiental.

(...) a existência humana se baseia sobre três relações fundamentais intimamente ligadas: as relações com Deus, com o próximo e com a terra. Segundo a Bíblia, estas três relações vitais romperam-se não só exteriormente, mas também dentro de nós. Esta ruptura é o pecado. A harmonia entre o Criador, a humanidade e toda a criação

foi destruída por termos pretendido ocupar o lugar de Deus, recusando reconhecê-los como criaturas limitadas. Este facto distorceu também a natureza do mandato de “dominar” a terra (cf. Gn 1, 28) e de a “cultivar e guardar” (cf. Gn 2, 15). Como resultado, a relação originariamente harmoniosa entre o ser humano e a natureza transformou-se num conflito (cf. Gn 3, 17-19). (LS n. 66-67)

A partir disso, o pontífice passa a defender o que concebe como “ecologia integral”, que passa pela busca de soluções integradas que considerem as interações dos sistemas naturais entre si e com os meios sociais (LS, n. 139); e que proporcionem mudanças de perspectivas para uma melhor relacionalidade humana entre si e com o mundo, passando, necessariamente, pela tomada de consciência e respeito pelo bem comum. Essa ecologia integral torna-se ação quando adentra a vida política introduzindo a perspectiva de um olhar global, em que a economia também possa ser ordenada para o bem comum. Dessa forma, Francisco fala de uma conversão ecológica que, à luz do encontro com Jesus, seja capaz de proporcionar uma comunhão mais profunda com Deus, com o outro e com o mundo.

Em síntese, a *Laudato Sí'* representa o convite para uma tomada de consciência sobre as condições adversas que ferem a dignidade humana e a harmonia da criação. Com um olhar crítico sobre as demandas ambientais e uma autêntica preocupação em relação ao futuro do planeta, o documento procura reforçar a necessidade de buscar novas maneiras de preservar o ambiente e cuidar dos menos favorecidos pela globalização. Falar de solidariedade nesse contexto é reconhecer nas entrelinhas que só é possível uma tomada de consciência se alicerçada no reconhecimento da interligação que existe entre todos os seres vivos, o que torna o cuidado com o outro não somente uma prática piedosa, mas uma autêntica forma de buscar um futuro mais digno e justo para todos.

Cinco anos após a *Laudato Sí'*, com o lançamento de sua segunda encíclica, papa Francisco se debruça de forma ainda mais contundente sobre a questão da solidariedade humana, desta vez com o documento denominado *Fratelli Tutti*. Nessa carta, o pontífice se dirige mais uma vez a toda humanidade, colocando-se a tarefa de refletir sobre um humanismo solidário capaz de reverter a realidade de crises humanitárias enfrentadas mundo a fora, marcando as décadas iniciais do século XXI.

Chama a atenção o fato de o documento ter sido escrito com diálogo e colaboração do imã muçulmano Ahmad Al-Tayyebi, numa ação que reforça sua insistência na promoção de uma cultura do diálogo e da aproximação. O texto,

publicado em plena pandemia, procura tratar temas espinhosos com sensibilidade e voz profética.

De início, Francisco procura refletir sobre os problemas que tornam o mundo fechado, constatando que “a história dá sinais de regressão. Reacendem-se conflitos anacrônicos que se consideravam superados, ressurgem nacionalismos fechados, exacerbados, ressentidos e agressivos” (FT, n. 11). Mais uma vez à semelhança do pensamento de Metz, chama atenção para o grave problema da negação da memória histórica, que rompe com a possibilidade de aprendizados advindos das experiências anteriores:

Pelo mesmo motivo, favorece também uma perda do sentido da história que desagrega ainda mais. Nota-se a penetração cultural duma espécie de “desconstrucionismo”, em que a liberdade humana pretende construir tudo a partir do zero. De pé, deixa apenas a necessidade de consumir sem limites e a acentuação de muitas formas de individualismo sem conteúdo. Neste contexto, colocava-se um conselho que dei aos jovens: “Se uma pessoa vos fizer uma proposta dizendo para ignorardes a história, não aproveitardes da experiência dos mais velhos, desprezardes todo o passado olhando apenas para o futuro que essa pessoa vos oferece, não será uma forma fácil de vos atrair para a sua proposta a fim de fazerdes apenas o que ela diz? Aquela pessoa precisa de vós vazios, desenraizados, desconfiados de tudo, para vos fiardes apenas nas suas promessas e vos submeterdes aos seus planos. Assim procedem as ideologias de variadas cores, que destroem (ou desconstroem) tudo o que for diferente, podendo assim reinar sem oposições. Para isso, precisam de jovens que desprezem a história, rejeitem a riqueza espiritual e humana que se foi transmitindo através das gerações, ignorem tudo quanto os precedeu”. (FT, n. 13)

Essa perda de sentido, dirá o pontífice, favorece o processo de desagregação e tomada de consciência sobre os diversos problemas que atingem a sociedade como um todo, uma vez que direcionam o sujeito para um olhar distorcido e individualista em relação a si mesmo e à sua dimensão relacional. Com isso se beneficiam os grandes sistemas econômicos e políticos que visam o lucro, o poder e o controle sobre a consciência humana, favorecendo a manutenção e mesmo o aumento do abismo entre as diferentes camadas da sociedade (FT, n. 22). A partir daí se criam como subprodutos o medo e o isolamento que marcam relações em que há o perigo eminente da exploração e manipulação das pessoas por diversos meios que corrompem o verdadeiro sentido do cuidado:

A solidão, os medos e a insegurança de tantas pessoas que se sentem abandonadas pelo sistema, fazem com que se crie um terreno fértil para as máfias. Com efeito, estas impõem-se apresentando-se como “protetoras” dos esquecidos, muitas vezes através de vários tipos de ajuda, enquanto perseguem os seus interesses criminosos. Há uma pedagogia tipicamente mafiosa que, com um falso espírito comunitário, cria

laços de dependência e subordinação, dos quais é muito difícil libertar-se. (FT, n. 28)

Outra grande preocupação demonstrada por Francisco é quanto à situação das pessoas frente à atual pandemia e seus possíveis desdobramentos. Compreendendo que este momento da história faz crescer um questionamento sobre o futuro da humanidade e o cuidado dos mais vulneráveis diante de uma crise que, embora principie como sanitária, tem desdobramentos em todas as áreas da vida no planeta.

É verdade que uma tragédia global como a pandemia do Covid-19 despertou, por algum tempo, a consciência de sermos uma comunidade mundial que viaja no mesmo barco, onde o mal de um prejudica a todos. Recordamo-nos de que ninguém se salva sozinho, que só é possível salvar-nos juntos. Por isso, «a tempestade – dizia eu – desmascara a nossa vulnerabilidade e deixa a descoberto as falsas e supérfluas seguranças com que construímos os nossos programas, os nossos projetos, os nossos hábitos e prioridades. (...) Com a tempestade, caiu a maquiagem dos estereótipos com que mascaramos o nosso “eu” sempre preocupado com a própria imagem; e ficou a descoberto, uma vez mais, esta (abençoada) pertença comum a que não nos podemos subtrair: a pertença como irmãos” (...)

Contudo rapidamente esquecemos as lições da história, «mestra da vida». Passada a crise sanitária, a pior reação seria cair ainda mais num consumismo febril e em novas formas de autoproteção egoísta. (...)

Se não conseguirmos recuperar a paixão compartilhada por uma comunidade de pertença e solidariedade, à qual saibamos destinar tempo, esforço e bens, desabará ruinosamente a ilusão global que nos engana e deixará muitos à mercê da náusea e do vazio. (FT, n. 32-36)

Frente a tais constatações, o pontífice propõe um novo olhar a partir da parábola do Bom samaritano (Lc 10,23-57), utilizada como exemplo para o que se espera como um caminho de renovação da sociedade: amar o outro e cuidar dele (FT, n. 59) não importando sua origem (FT, n. 62). Essa parábola, como mostra o documento, aponta para o sentido do agir cristão e humano ao apresentar um modo de ser segundo a misericórdia e a compaixão. A partir do texto bíblico, a encíclica propõe um profundo questionamento sobre a maneira como se veem os posicionamentos sociais que configuram as atuais relações de poder.

A solidariedade pode ser compreendida no texto como o modo mais profundo de ser cristão e ser humano. Restabelecer o sentido de comunidade passa por uma profunda revisão sobre a forma como o ser humano se sente próximo e semelhante ao outro.

Para que se caminhe rumo à amizade social e à fraternidade universal, é imprescindível reconhecer o valor do ser humano, que merece respeito e dignidade pelo simples fato de existir, em qualquer circunstância (...) A dignidade inegociável do ser humano não pode se sujeitar aos critérios de liberdade de mercado e eficiência.

(...) Os direitos inalienáveis da pessoa humana não podem ser confundidos com direitos individualistas, cada vez mais reivindicados, sem levar em conta o bem maior, o amadurecimento integral humano, baseado na benevolência, isto é, no “querer bem” ao outro. (FT, n. 106-113)

Seguindo a lógica proposta pelo documento, a solidariedade é percebida como tradução prática da vivência de um amor pelo próximo que passa pelo amadurecimento do olhar sobre as estruturas que ferem o mundo. Assim,

a solidariedade manifesta-se concretamente no serviço, que pode assumir formas muito variadas de cuidar dos outros. O serviço é, “em grande parte, cuidar da fragilidade. Servir significa cuidar dos frágeis das nossas famílias, da nossa sociedade, do nosso povo”. Nesta tarefa, cada um é capaz “de pôr de lado as suas exigências, expectativas, desejos de onipotência, à vista concreta dos mais frágeis (...). O serviço fixa sempre o rosto do irmão, toca a sua carne, sente a sua proximidade e, em alguns casos, até ‘padece’ com ela e procura a promoção do irmão. Por isso, o serviço nunca é ideológico, dado que não servimos ideias, mas pessoas”. (FT, n. 115)

Além disso, por seu caráter dinâmico e comprometido com as mudanças estruturais, visa romper com esquemas puramente piedosos, em vista de transformações que não sejam apenas abstratas ou discursivas:

Solidariedade é uma palavra que nem sempre agrada; diria que algumas vezes a transformamos num palavrão, que não se pode dizer; mas é uma palavra que expressa muito mais do que alguns gestos de generosidade esporádicos. É pensar e agir em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns. É também lutar contra as causas estruturais da pobreza, a desigualdade, a falta de trabalho, a terra e a casa, a negação dos direitos sociais e laborais. É fazer face aos efeitos destrutivos do império do dinheiro (...). A solidariedade, entendida no seu sentido mais profundo, é uma forma de fazer história e é isto que os movimentos populares fazem. (FT, n. 116)

Em resumo, a *Fratelli Tutti* solidifica o caminho proposto por Francisco em seu pontificado. Ao insistir na solidariedade e na fraternidade como balizas para enfrentamento das atuais crises pelas quais passam a humanidade, o Santo Padre propõe uma revisão fundamental no modo de agir e ser da sociedade contemporânea, dialogando com causas pungentes da sociedade. Por essa razão, o texto continua os apelos pastorais da *Evangelii Gaudium* e a chamada à consciência da *Laudato Sí*. Todos esses textos põem em relevo a necessidade de buscar saídas para os problemas sociais através de uma correção de rota que passa, necessariamente, pela reconsideração da história como fonte de aprendizado, pela escuta atenta aos apelos do mundo, principalmente dos empobrecidos, e pela conversão à um modo de ser identificado com a necessidade de relações de cuidado

e não predatórias no que se refere às questões sociais, ambientais, políticas e econômicas.

Neste sentido, é possível aproximar o pensamento do pontífice das bases da Teologia da libertação latino-americana e do pensamento de Metz, por seu apelo a um olhar pela causa dos que foram deixados à margem na sociedade global e pela leitura crítica das relações sociais estabelecidas como condição de possibilidade para a realização humana. Assim, também se percebe sua preocupação com a história como fonte de aprendizagem, lições e alternativas para o futuro.

#### 4.5

#### Conclusão do quarto capítulo

Uma das marcas do século XXI é o aprofundamento na crise em que parece ter-se mergulhado o mundo ao longo do século anterior, em um movimento que envolve desde as relações humanas até a maneira como se lida com a natureza. Frente a isso tem-se levantado vozes de diferentes campos do conhecimento na busca por caminhos alternativos à predominância de relações econômicas e sociais exploratórias e excludentes. Nas pregações e documentos de Francisco, por exemplo, nota-se a constante crítica à maneira como se tem relacionado política, economia, cultura e sociedade, como na *Evangelii Gaudium*, onde afirma que “o grande risco do mundo atual, com sua múltipla e avassaladora oferta de consumo, é uma tristeza individualista que brota do coração comodista e mesquinho, da busca desordenada de prazeres superficiais, da consciência isolada” (EG, n. 2). Em *A lógica das cidades*, João Batista Libanio fala de uma “lógica perversa que opera em muitas cidades, principalmente nos grandes centros”<sup>198</sup>; Lipovetsk aponta o risco de um mundo onde valoriza-se o consumo como substitutivo da felicidade<sup>199</sup>; Boff, por sua vez, refletindo sobre os desafios no cuidado do planeta, coloca-se como uma das vozes a se levantar contra o reflexo dessa crise na dinâmica da preservação, apontando para a necessidade de maior atenção ao problema:

Ninguém, nem mesmo os mais ricos e poderosos, quer viver num mundo degradado onde a beleza e a diversidade se tornaram memória distante. ninguém deseja viver num mundo onde as divisões entre ricos e pobres levam a violência e a insegurança

<sup>198</sup> LIBANIO, J. B., *As lógicas da cidade*, p. 48.

<sup>199</sup> LIPOVETSKI, G., *A felicidade paradoxal*, p. 192.

para todos. Ninguém quer ver as oportunidades das futuras gerações solapadas por séculos, ou mesmo milênios.<sup>200</sup>

Essa discussão, que não é recente, abrange nomes como Baumam e Agnes Heller no campo da filosofia, Jonas no campo da ética, Lévinas, na antropologia, entre outros importantes pensadores, além dos frequentes estudos sobre obras como as de Edith Stein e Hanna Arendt.

Parece bastante claro, nesse sentido, a percepção do fracasso de uma antropologia neoliberal que se assenta na ideia do eu em detrimento do outro e na necessidade de explorar sem limites os recursos naturais. Da forma como se concebe a ideologia neoliberal, o abismo que separa ricos e pobres tende a aumentar de maneira ainda mais veloz numa realidade em que se tornou comum o silenciamento dos mais empobrecidos, enquanto se incentiva formas de consumo e exploração cada vez mais irresponsáveis. Nessa realidade, sofrem os pobres, a natureza, o planeta.

Aliada a tais realidades desponta a guinada de direção política para o protecionismo e o nacionalismo radical que fazem emergir novamente uma série de situações consideradas, até então, como superadas do ponto de vista social. Células neonazistas e fascistas disseminam ideologias xenófobas e racistas com uma naturalidade pouco vista, utilizando-se dos mais variados recursos tecnológicos de comunicação. No contexto brasileiro, a recusa pela via democrática e as constantes manifestações pelo retorno de regimes ditatoriais constituem uma página sombria da história, com o agravante da apropriação utilitarista dos mais diversos espaços religiosos. A toxidade exalada pelo fracasso crescente do neoliberalismo parece suscitar uma onda de insatisfações e frustrações individuais que encontram legitimidade nos agrupamentos de indivíduos que compartilham visões semelhantes. Dessa forma, pode-se compreender a escala das novas formas de autoritarismo político que tendem a se fortalecer através do discurso do “nós contra eles”. Também se legitimam as formas de conflito que voltaram a chamar a atenção do mundo pelos graves problemas humanos como a migração em massa de populações refugiadas das guerras e das crises econômicas e sociais, a recusa de países mais ricos em receber esse fluxo de pessoas, o crescente enfrentamento bélico entre nações.

---

<sup>200</sup> HATHAWAY, M.; BOFF, L., O tao da libertação, p. 465.

Nessa mesma perspectiva se encontra a crise do cristianismo, com a fé empurrada para a esfera individual e esvaziada de responsabilidade profética. No dizer de Metz, uma Igreja privatizada e incapaz de se tornar configuradora de sentido. Realidade que contradiz o teor da mensagem evangélica e se afasta do sentido mais profundo do ser cristão. Muito pertinente é o pensamento de Sobrino quando critica a relativização do sofrimento no contexto de uma Igreja e de uma sociedade que se perde em rigorismos morais e que se fecham em relação aos outros:

Não se pode relativizar o sofrimento nem a exigência da compaixão. Não se pode ofender o ser humano justificando a barbárie. “Eles são infiéis”, por um lado. “Nós somos os melhores, os mais poderosos”, por outro. Sofrimento e compaixão relativizam – colocam no seu lugar – qualquer outra coisa que se faça passar por últimas: igrejas e religiões, mas também – tão esquecido – socialismos antes, democracias ocidentais agora. A grande pergunta é: as vítimas sofrem e reclamam ou não? O sofrimento dói e reclama ou não? A compaixão fascina e interpela ou não? Nesse ponto, dividem-se os espíritos e decide-se o futuro da família humana.<sup>201</sup>

Esse contexto de caos parece evidenciar a necessidade de despertar para a solidariedade como princípio configurador da vida. Aceitar uma teologia que se contente em fomentar a ideia do termo no campo da virtualidade seria empobrecer todo o sentido que faz da solidariedade um caminho possível para a reconfiguração da identidade humana. Afinal, tratada assim, a temática perde sua força e sentido, permanecendo como uma ação do sujeito, sem reciprocidade, sem compromisso, caindo na tentação fartamente criticada por Nietzsche. Tal compreensão legitima sua função como uma forma de paternalismo, movimento do sujeito virtuoso, sem que, com isso, deixe-se afetar e olhar pelos olhos do outro.

A argumentação teológica de Metz, apoiada na virada antropológica que marca o século XX, ganha importante envergadura nesse sentido de pensar a solidariedade como elemento de uma teologia fundamental prática. Afinal, a solidariedade antevista em seu exercício de reflexão ganha caráter de configuração do ser sujeito, ou seja, parte constituinte e fundamental na consciência do ser humano como corresponsável pelo mundo e semelhança com o Deus cujo rosto reflete-se no outro, a quem se deve cuidar e restituir a dignidade. Neste sentido apontam também os trabalhos de Gutiérrez, Boff entre outros teólogos latino-americanos, além da pregação de Francisco, para quem:

---

<sup>201</sup> SOBRINO, J., Onde está Deus?, p. 156.

Estamos todos ligados uns aos outros, tanto no mal como no bem. Por conseguinte, para sairmos melhores desta crise, devemos fazê-lo juntos, juntos, não sozinhos. (...) Ou se faz juntos ou não se faz. Devemos fazê-lo juntos, todos nós, em solidariedade. Gostaria de sublinhar esta palavra, solidariedade.

(...) Como família humana, temos uma origem comum em Deus; vivemos em uma casa comum, o planeta-jardim no qual Deus nos colocou; e temos um destino comum em Cristo. Mas quando esquecemos tudo isso nossa interdependência torna-se a dependência de uns em relação aos outros.

(...) Em meio a crises, uma solidariedade guiada pela fé nos permite traduzir o amor de Deus em nossa cultura globalizada, não construindo torres ou muros – e quantos muros estão sendo construídos hoje – que dividem, mas depois desabam, mas tecendo comunidades e apoiando processos de crescimento verdadeiramente humanos e sólidos. E para isso ajuda a solidariedade.<sup>202</sup>

Tendo isso em vista, é possível revisitar o texto de Guimarães Rosa. O conto “Sorôco, sua mãe, sua filha” apresenta de forma poética um caminho voltado para a transformação do olhar e o despertar para a solidariedade na medida em que coloca narrador e leitor diante de uma situação na qual a escolha a ser feita está entre uma observação distante dos acontecimentos e a tomada de posição junto àquele que sofre. Assim, dentro de sua brevidade, a história aponta para o processo de transformação que se evidencia na comunidade e toca o leitor no sentido de ele também tomar consciência e lugar na caminhada de Sorôco. O conto pode ser visto como uma forte metáfora sobre o processo que distingue o sentimento de piedade pelo infortúnio do outro e a compaixão que move na direção do próximo, a exemplo da parábola do Bom samaritano.

O herói do conto rosiano se assemelha a Jó, o justo sofredor, como a outras personagens bíblicas, para quem o sofrimento é apresentado como característica mais marcante. Porém, do fundo desse sofrimento é gerado o questionamento que emoldura toda a narrativa: o que fazer diante do sofrimento? E a essa pergunta a única resposta ética e humanamente plausível é a compaixão que se traduz em solidariedade. Mas uma solidariedade que alcança não somente a dor de Sorôco, mas a memória da existência das duas mulheres, do silenciamento em relação ao fator de exclusão e o reconhecimento do lugar da comunidade, num processo de conversão do olhar em vista da transformação da realidade de sofrimento para a esperança escatológica num futuro de liberdade e justiça abrangente a todos, para que se possa dizer como no conto: “a gente, com ele, ia até onde alcança aquele canto”.

---

<sup>202</sup> FRANCISCO. Catequeses - “Curar o Mundo”: 5. A solidariedade e a virtude da fé.

Dessa forma, o ponto de interseção entre a teologia fundamental prática de Metz e a literatura rosiana está justamente na inclinação para reconhecer um outro que tem rosto e memória. E a solidariedade torna-se ponto de culminância para uma transformação da história que promova e faça justiça frente ao sofrimento, desdobrando-se como esperança para os que estão a caminho.

Para além de Metz e da teologia que se desenvolve posteriormente, principalmente na América Latina, essa forma de pensar a solidariedade no contexto antropológico de uma teologia fundamental prática mostra não somente a força da temática para se pensar o futuro, mas, ainda, sua atualidade enquanto desafio para compreensão teórica e prática. De fato, frente a um mundo ainda mergulhado numa profusão de questões, cumpre dizer que uma teologia que se pretenda capaz de apontar caminhos precisa abrir espaço para um entendimento mais profundo da dimensão ontológica da solidariedade.

## 4 Conclusão

Este trabalho apresentou uma reflexão sobre a solidariedade enquanto tema de horizonte amplo e transversal, procurando localizar a questão nas áreas da teologia e da literatura. No campo teológico, foi dada especial atenção ao pensamento de Johann Baptist Metz, teólogo alemão fundador da chamada “Nova teologia política”, enquanto na literatura foi escolhido o trabalho de João Guimarães Rosa, tendo como obra de referência o livro *Primeiras Estórias* e, dentro dele, o conto “Sorôco, sua mãe, sua filha”. Assim, a partir da pesquisa sobre o assunto e os autores, foram operadas articulações entre o tema central, a concepção dos escritores e os diálogos possíveis tanto entre si quanto com a teologia e a literatura de seu tempo e da atualidade, tendo sido o trabalho dividido em três momentos.

No segundo capítulo, inicialmente, apresentou um caminho de diálogo entre a teologia e a literatura. Assim, o ponto de partida foi a marcação das diferenças, limites e convergência que permitem aproximações e a mútua colaboração entre as áreas.

Historicamente, teologia e literatura experimentaram períodos de maior proximidade e também de grande afastamento, na medida em que foram desenvolvendo, ao longo do tempo, suas especificidades enquanto ciências. Nesse sentido, a reaproximação das duas no século XX marca um período de grande avanço a partir da compreensão do caráter colaborativo que as une, principalmente no que tange às maneiras de interpretar o ser humano e suas multifacetadas formas de ser e se realizar. Dessa forma, as temáticas de viés antropológico se tornaram ponto fundamental nesse processo de diálogo.

Tendo isso em vista, compreendemos que há uma infinidade de assuntos sobre os quais é possível propor um diálogo entre literatura e teologia. Nesta pesquisa, foi escolhida a solidariedade, entendida no texto como elemento fundamental para formação da identidade humana e cristã, tratando-se, portanto, de um tema atual e importante frente às diversas crises pelas quais passa a humanidade no mundo contemporâneo.

De largada, traçou-se um caminho que vai desde a etimologia do termo “solidariedade”, passando por seu emprego em diferentes setores e acentuando a

questão no horizonte da teologia cristã. Foi necessário compreender o contexto em que o tema foi inserido, reconhecendo também que, por ser um termo relativamente novo para as ciências humanas, por vezes permanece na linha tênue entre sua compreensão como um modo de ser humano e sua redução ao campo das virtualidades, o que só reforçaria seu papel enquanto adjetivo do sujeito. Nesse sentido, demonstrou-se que o conceito de solidariedade é muito mais amplo que uma redução ao sistema de permutas intercambiadas.

A partir desse olhar é que foi proposto adentrar na forma como Metz concebe a ideia de solidariedade enquanto uma das categorias fundamentais de seu pensamento teológico, estando articulada com os conceitos de memória e narração. Para esse teólogo, o tema se insere no contexto da *memoria passionis*, sendo uma categoria de apoio das duas outras, como qualidade distintiva. Para Metz, ela deve ser prática, fugindo a esquemas protecionistas que lhe retiram a força. Uma solidariedade que abarque os mortos e as vítimas do sistema, tornando-se, por isso, expressão máxima do comprometimento cristão com a sociedade, escapando do risco da privatização.

O terceiro capítulo concentrou-se na questão literária, apresentando alguns dos elementos fundamentais para se compreender a obra de Guimarães Rosa. Assim, o olhar inicial passou pelo mergulho no horizonte de mundo em que o autor teve suas primeiras experiências e que permearam toda sua construção narrativa. De fato, o espaço sertanejo será o ponto de partida para a inclusão de diversos assuntos nas consagradas obras do poeta.

Em referência à obra rosiana, há um permanente debate que passa pela possibilidade de uma classificação enquanto regionalismo ou universalismo. É possível notar, como demonstram os críticos Antonio Candido e Afrânio Coutinho, que Rosa circula entre formatos diferentes, tendo sua obra, por isso, elementos que permitem uma diversidade ampla de interpretações. Assim, universal e regional se fazem presentes em total harmonia numa paisagem onde o sertão adquire diversos rostos e formatos. O sertão, aliás, é o ponto de partida de uma série de questões, abrindo ao leitor uma infinidade de significações, das mais simples às mais complexas; daí a necessidade de compreender a importância que exerce para se interpretar o mundo e o ser humano a partir de Rosa.

Destaque significativo para esta pesquisa foi dado à questão do mal e do sofrimento, muito presentes na literatura rosiana, e associados de forma

significativa ao sertão, tornado lugar do confronto humano consigo, suas limitações e possibilidades de transcendência. Verificou-se que o que é especialmente tratado em *Grande Sertão: Veredas* encontra-se também de múltiplas formas nos contos de *Primeiras Estórias*, onde se presentificam as multiformes faces do sofrimento: pela violência, pela exploração, pela exclusão. E são apresentados diferentes modos com que se lida com esse sofrimento, ora imputado aos inocentes, ora causado pela liberdade humana.

Tendo isso em vista, o texto concentrou-se em “Sorôco, sua mãe, sua filha”, um breve conto, em que se mostra o sofrimento de um homem que precisa deixar partir para longe as únicas pessoas que são parte de sua família: sua mãe e sua filha; ambas marginalizadas pela doença, a loucura. E, partindo disso, revela o processo de transformação de uma comunidade que parte do distanciamento para a compaixão e a solidariedade com a dor de seu semelhante. O conto serve de base para um olhar sobre a questão do sofrimento do próximo, a partir do que fora apresentado no capítulo anterior. O conto, marcado pela mistura de elementos reais com a ficção, coloca no ambiente do sertão um problema que se refere à realidade de muitas famílias e comunidades desassistidas, para quem a separação se torna um drama ainda maior, somente sendo vencido por meio de uma ação eficaz de acolhida e solidariedade.

A partir dessa constatação, chega-se ao quarto capítulo com a proposta de promover encontros possíveis entre a literatura de Guimarães Rosa e a teologia de Metz. Esse diálogo mostrou-se possível a partir do ambiente histórico em que cada autor se localiza e das marcas que tais espaços trouxeram para suas obras. Partiu-se da perspectiva do poeta brasileiro que, ao longo da vida, conheceu realidades contrastantes e complementares desde o sertão mineiro, onde dá os primeiros passos, até a experiência como diplomata, que lhe possibilita adquirir uma vasta bagagem cultural colocada a serviço de seu labor literário, o qual é marcado por um estilo de escrita próprio que busca transcender os limites de uma linguagem puramente regionalizada.

Já Metz tem sua vida marcada pela experiência da guerra, dos campos de concentração e da “solução final”, que marca o genocídio de milhões de judeus, ciganos e outros povos pela Alemanha nazista. Essa experiência coloca-se no centro de sua teologia, que se desenvolve em torno da pergunta sobre como falar de Deus depois de Auschwitz. E, a partir desse questionamento, defende a necessidade do

dado da história para não se cair na tentação de um cristianismo sem memória, sem lastro histórico.

Estabelecer pontes de diálogos possíveis entre os dois autores passa pela questão da importância da história para cada um. Assim como na teologia de Metz o acontecimento de Auschwitz é preponderante para sua reflexão, não é possível encontrar sentido no trabalho de Rosa fora do sertão. Por isso, ao aproximar o trabalho dos dois pensadores é possível encontrar uma linha comum que passa por questões fundamentais como o sofrimento, a misericórdia, a compaixão e a solidariedade. Tais elementos, encontrados como modo de se pensar a Nova teologia política, tornam-se temas preponderantes no conjunto da literatura rosiana, em que são vividos como experiências concretas dos habitantes do sertão. Dessa forma, ambos autores ficam marcados pela preocupação em dar voz e rosto aos pobres, excluídos e ignorantes da história.

Partindo dessa perspectiva, sentiu-se a necessidade de pôr em relevo temas como o sofrimento e a compaixão pensados sob a ótica da responsabilidade e do engajamento em resposta às críticas do pensamento moderno a uma compaixão que se reduza a uma piedade moral, em que as relações se estabelecem pela manutenção da assimetria entre os sujeitos. Depois disso, ampliou-se o espaço para refletir acerca das interfaces que se podem estabelecer para além dos dois autores, com a Teologia da libertação latino-americana, e, trazendo a situação para o atual momento eclesial, inserir o pensamento do papa Francisco, para quem a solidariedade pode ser compreendida como um dos principais desafios dos tempos atuais.

No decorrer do estudo, percebeu-se que ainda há certa dificuldade com a sistematização do tema, principalmente porque a solidariedade corre o risco de ser reduzida ao status de virtude ou prática piedosa ligada aos deveres morais do sujeito. Contribui com isso as variadas formas como se trabalha o tema entre os diferentes campos do conhecimento e, principalmente, como se popularizou a questão, compreendida como sinônimo de caridade.

Para Metz, longe de se reduzir a um esquema de trocas, a verdadeira solidariedade só é possível quando ligada à memória, e só pode ser experimentada num processo em que não haja o intercâmbio de interesses. É possível falar sobre uma solidariedade para trás, com os mortos e as vítimas da história. Do contrário, continuará a servir aos interesses burgueses e privatistas. Da mesma forma, no que

se refere à prática eclesial, o teólogo compreende que a solidariedade pode ser marca distintiva do ser humano e cristão, uma vez que aproxima o sujeito do sentido máximo de sua vocação, que é a configuração com o Cristo sofredor, modelo de compaixão e solidariedade com todos os que sofrem. Assim, o agir solidário se torna uma forma de fazer valer o caráter profético e libertador que é parte da missão de uma Igreja que tem em Cristo seu arquétipo. Destarte, a teologia fundamental prática proposta pelo teólogo tem na dinâmica da solidariedade a expressão máxima do comprometimento cristão, cuja ação e identidade refletem o próprio ser de Deus. Ainda que se levantem críticas relevantes ao pensamento de Metz por parte dos teólogos latino-americanos, é possível perceber na Teologia da libertação importantes pontos que se aproximam e superam a proposta do alemão, demonstrando questões comuns entre as duas correntes. De fato, os pensadores deste continente apontam para fragilidades da Nova teologia política, principalmente pelo risco de se deter demasiadamente em Auschwitz, havendo, portanto, a necessidade de aprofundar sobre a realidade além da Europa, onde continuamente o sofrimento se impõe aos pobres. No entanto, permanece o sentido de solidariedade, alargado para a necessidade de transformar o mundo concreto, entendido como expressão do Reino de Deus, que só pode acontecer de fato quando rompidas as cadeias que oprimem e excluem.

Francisco entra na questão ao resgatar para o centro da pregação a solidariedade como expressão do compromisso humano e cristão com o mundo, assolado pelas mais diversas crises. O pontífice imprime como marca de seu ministério a mensagem de apelo a despertar para um humanismo solidário como caminho para uma real transformação social. A solidariedade torna-se elemento comum entre a atual pregação da igreja de Francisco, a TdL e o pensamento de Metz, uma vez que todos compreendem a necessidade de se reafirmar como parte importante de identidade humana sua abertura à sensibilidade e a ação em prol do outro, da sociedade e do mundo.

Um importante enlace com a literatura começa a se desenhar a partir da compreensão de que as artes em geral têm a capacidade de expressar as mais complexas questões da forma mais sensível ao ser humano. A escolha por *Primeiras Estórias* e, dentro dele, o conto “Sorôco, sua mãe, sua filha”, cumpre o papel no que se refere à uma possível tradução em forma artística daquilo que se compreendeu pelo método do discurso teológico. O conto, que tem como problema

o sofrimento da exclusão e da separação, discorre pelo caminho que passa da compaixão à solidariedade, expressa na prática como acolhida para caminhar juntos. Assim, é possível propor uma leitura a partir da compreensão de que a solidariedade ali experimentada não se trata apenas da piedade com o que sofre, mas do reconhecimento da dor e da necessidade de acolher e resgatar a dignidade do outro.

A escolha do conto em destaque foi realizada com base na maneira como o autor explora a situação do sofrimento em que se encontra aquela família em especial, mas não somente ela, e sim todos os que se envolvem na história narrada. Num exercício de aproximação com as bem-aventuranças, encontram-se no texto imagens que permitem pensar sobre as estruturas que dificultam a humanização do mundo, ao mesmo tempo em que a comunidade se torna elemento essencial nesse processo que dá sentido à história e restitui o papel do sujeito enquanto pessoa, pela experiência de uma solidariedade que diminui a assimetria das relações.

Sorôco e sua família são a ilustração do pobre, deixado à margem pelo Estado, sem recursos ou perspectivas, destinado ao sofrimento cotidiano. O homem que, inicialmente, é imagem da mansidão, da resignação no cuidado dos seus enquanto pode, enquanto a vida lhe permite, da misericórdia em socorro das duas mulheres doentes que estão sob seus cuidados e afeto. Depois, à luz do dia, na frente da comunidade, é o retrato dos que choram, perdidos, tristes pela dor da separação, pelo trem que leva “para o longe, para sempre”. O mesmo trem que levou milhões de pessoas a Auschwitz, e milhares de famílias à dor da separação, pelo embarque no “trem de doido”, para a degradação nos precários tratamentos psiquiátricos de Barbacena. Choro que se transforma em desespero, assemelhando-se aos aterradores gritos das mães que perderam seus filhos nas guerras e perseguições das ditaduras latino-americanas; das famílias dizimadas na guerra civil ruandesa; das vítimas fatais de toda sorte de situações que trouxeram dores extremas e que só podem ser aplacadas por uma solidariedade comprometida em olhar os filhos – o futuro, sem se esquecer de dar voz e rosto ao passado que corre frequente risco de se tornar apagado pelo processo de uma amnésia cultural e histórica.

A solidariedade defendida por Metz, aprofundada no pensamento teológico latino-americano, e reforçada atualmente e insistentemente pelo pontificado de Francisco, direciona para esse compromisso com as bem-aventuranças, expressando-se como oferta de um Reino de Deus que é sinal de conquista da

dignidade e do consolo por meio da acolhida, da justiça e do comprometimento com a transformação real da humanidade, percorrendo, portanto, o caminho que vai da compaixão à ação solidária, a exemplo do Cristo, cuja vida se faz entrega gratuita pelo outro.

## 6

### Referências bibliográficas

ARDUÍNI, J. **Antropologia: ousar para reinventar a humanidade**. São Paulo: Paulus, 2002.

ARENDT, H. **A revolução**. São Paulo: Ática, 1990.

ARENDT, H. **La condición humana**. México: Siglo XXI, 1993.

ATAÍDE, T. O transrealismo de Guimarães Rosa. In: COUTINHO, E. (Org.). **Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983. p.142-143. Coleção Fortuna Crítica.

BALDUCCI, E. Dalla teologia della dominazione alla teologia della liberazione. **Testimonianze**, Firenze, n. 271, 1985.

BATTAGLIA, S. **Grande Dizionario della Lingua Italiana**. v. XIX. Torino: Torinese, 1988.

BATTAGLIA, O. San Francesco e il Vangelo di Giovanni. In: BETORI, G. et al. **Parola di Dio e Francesco d’Assisi**. Assisi: Cittadella Editrice, 1982. p. 155-202.

BELO, F. R. Loucura e morte em “Sorôco, sua mãe, sua filha”, de João Guimarães Rosa. **Boletim do Centro de Estudos Portugueses da UFMG**, Belo Horizonte, v. 19, n. 25, p. 109-120, jun 1999.

BINGEMER, M. C. L. **Teologia e literatura: afinidades e segredos compartilhados**. Petrópolis: Vozes, 2015.

BINGEMER, M. C. L.; VILLAS BOAS, A. **Teopoética: mística e poesia**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Paulinas, 2020.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, L. **Do iceberg à arca de Noé: o nascimento de uma ética planetária**. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

BOFF, L. **Saber cuidar. Ética do humano –compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOFF, L. **Princípio de compaixão e cuidado**. Petrópolis: Vozes, 2013.

BOFF, L. **Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 2015.

BONDOLFI, A. Aspetti ético-sociali della solidarietà. In: RIZZI, A. et al. **Teologia e solidarietà**. Torino: Gruppo Abele, 1993. p. 93-142.

BONDOLFI, A. Solidariedade: um valor cristiano secularizado? **Servitium**, n. 21, p. 42-62, 1987.

BORDINI, M. G. **Criação literária em Érico Veríssimo**. Porto Alegre: L&PM, 1995.

BOSI, A. **Céu, inferno**: ensaios de crítica literária e ideológica. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

CANDIDO, A. Literatura e subdesenvolvimento. In: CANDIDO, A. **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1987. p. 140-162.

CANDIDO, A. Jagunços mineiros de Cláudio a Guimarães Rosa. In: CANDIDO, A. **Vários escritos**. São Paulo: Duas Cidades, 1970.

CANDIDO, A. Sagarana. In: COUTINHO, E. (org.). **Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964 [1983]. p. 243-247. Coleção Fortuna Crítica.

CANDIDO, A. O homem dos avessos. In: COUTINHO, E. (org.). **Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964 [1983]. p. 294-309. Coleção Fortuna Crítica.

CANDIDO, A. **Tese e antítese**: ensaios. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.

CANDIDO, A. **Literatura e Sociedade**. 9.ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CAPONI, S. A lógica da compaixão. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, n. 21-22, p. 91-117, 1998-1999.

CAPRA, F. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1999.

CARVALHO, J. M. Brasil: nações imaginadas. In: CARVALHO, J. M. **Pontos e bordados**: escritos de história e política. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999. p. 233-268.

CASALDÁLIGA, P. **Todavia estas palavras**. Estella: Verbo Divino, 1990.

CATÃO, F. **O que é teologia da libertação**. São Paulo: Nova Cultural; Brasiliense, 1986.

CÉZAR, A.; SANTOS, V. Dionisismo em “Sorôco, sua mãe, sua filha”. **Terra Roxa e outras terras**: Revista de Estudos Literários, Londrina, v.3, p.23-39, 2003. Disponível em: [http://www.uel.br/pos/letras/terraroxa/g\\_pdf/vol3/vol3\\_SSMSF.pdf](http://www.uel.br/pos/letras/terraroxa/g_pdf/vol3/vol3_SSMSF.pdf) Acesso em: 9 ago 2022.

CODINA, V. **Renascer para a solidariedade**. São Paulo: Loyola, 1984.

CONCÍLIO VATICANO II. **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1968.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum*. In: CONCÍLIO VATICANO II. **Mensagens, discursos, documentos**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. In: CONCÍLIO VATICANO II. **Mensagens, discursos, documentos**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Conclusões da Conferência de Puebla**. Evangelização no presente e no futuro da América Latina. São Paulo: Paulinas, 1998.

COUTINHO, A. **Introdução à literatura no Brasil**. 4.ed. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1968.

COUTINHO, E. **Grande sertão veredas - Travessias**. São Paulo: E-realizações, 2013. p. 7.

COUTINHO, E. Guimarães Rosa e o processo de revitalização da linguagem. In: COUTINHO, E. (org.). **Guimarães Rosa**. Fortuna Crítica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

DOURADO, A. **Uma poética do romance: matéria e carpintaria**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DUPONT, J. A Igreja e a pobreza. In: BARAÚNA, G. (org.). **A igreja do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965.

ENCICLOPÉDIA DO HOLOCAUSTO. **Solução final**. Disponível em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/final-solution-overview>. Acesso em: 6 nov 2022.

ESPEJA PARDO, J. Solidarietà. In: DIZIONARIO TEOLÓGICO DELLA VITA CONSACATA. Milano: Ancora, 1994. p.1666-1678.

FERREIRA, A. **Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. Curitiba: Positivo, 2010.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Loyola, 2020.

FRANCISCO. **Carta encíclica Laudato Sí'**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Loyola, 2015.

FRANCISCO. **Exortação apostólica Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola, 2013.

FRANCISCO. **Encontro com os jovens**. Discurso do Santo Padre. Universidade Santo Tomás, Manila, 18 jan 2015. Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/january/documents/papa-francesco\\_20150118\\_srilanka-filippine-incontro-giovani.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150118_srilanka-filippine-incontro-giovani.html). Acesso em: 10 ago 2022.

FRANCISCO. **Angelus**. Praça de São Pedro, 3 de agosto de 2014. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2014/documents/papa-francesco\\_angelus\\_20140803.pdf](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2014/documents/papa-francesco_angelus_20140803.pdf). Acesso em: 9 de agosto de 2022.

FRANCISCO. **Catequeses - “Curar o Mundo”**: 5. A solidariedade e a virtude da fé. Audiência geral, 2 set 2020. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco\\_20200902\\_udienza-generale.html#:~:text=Audi%C3%Aancia%20Geral%20de%20de,a%20virtude%20da%20f%C3%A9%20%7C%20Francisco&text=Estimados%20irm%C3%A3os%20e%20irm%C3%A3s%2C%20bom,j%C3%A1%20n%C3%A3o%20atrav%C3%A9s%20do%20%C3%A9cran](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200902_udienza-generale.html#:~:text=Audi%C3%Aancia%20Geral%20de%20de,a%20virtude%20da%20f%C3%A9%20%7C%20Francisco&text=Estimados%20irm%C3%A3os%20e%20irm%C3%A3s%2C%20bom,j%C3%A1%20n%C3%A3o%20atrav%C3%A9s%20do%20%C3%A9cran). Acesso em: 4 fev 2023.

FOUCAULT, M. **História da Loucura na Idade Clássica**. Paris: Éditions Gallimard, 1972.

FOUCAULT, M. **El nacimiento de la clínica**. México: FCE, 1986.

FOUCAULT, M. **La vida de los hombres infames**. Trad. Sandra Caponi. Madrid: La Piqueta, 1993.

GARCIA RUBIO, A. **Unidade na Pluralidade**. São Paulo: Paulus, 2001.

GIBELLINI, R.; PENZO, G. **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1997.

GIBELLINI, R. **A Teologia do século XX**. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2007.

GONÇALVES, J. D. **A Teologia Política em Johann Baptist Metz**: instrumento da Teologia Fundamental para uma práxis libertadora. Rio de Janeiro, 2019. Dissertação de mestrado. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

GONZÁLEZ FAUSS, J. Des-helenizar el Cristianismo. **Revista Latino-americana de Teologia**, n.17 p. 233-251, 2000.

GUTIÉRREZ, G. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1981.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2012.

HANSEN, J. A. **O o: a ficção da literatura em Grande Sertão Veredas**. São Paulo: Hedra, 2000.

HATHAWAY, M.; BOFF, L. **O tao da libertação**: explorando a ecologia da transformação. Petrópolis: Vozes, 2012.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA. **II Vocabulário Treccani**, v. V. Roma, 1997.

KONINGS, J. Solidariedade, coração da ética bíblica. **Magis, Cadernos de Fé e Cultura**, n. 2 p. 89-99, 1994.

KUSCHEL, K. **Os escritores e as Escrituras**: retratos teológico-literários. São Paulo: Loyola, 1999.

KUZMA, C. Responsabilidade e cuidado com a casa comum: apontamentos teológicos a partir da Encíclica Laudato Sí'. **Caminhos de Diálogo**, Curitiba, ano 8, n. 13, p. 308-319, jul/dez 2020. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/caminhosdedialogo/article/view/26948/24669>. Acesso em: 4 nov 2022.

LAJOLO, M. **O Que é Literatura**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

LEITE, L. C. M. Velha praga? Regionalismo literário brasileiro. In: PIZARRO, A. (org.). **América latina**: palavra, literatura e cultura. v. 2. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1994. p. 665-702.

LIBANIO, J. B. **As lógicas da cidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

LIPOVETSKY, G. **A felicidade paradoxal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LORENZ, G. Diálogo com Guimarães Rosa. In: COUTINHO, E. (org.). **Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965 [1983]. p. 62-97. Coleção Fortuna Crítica.

MANZATTO, A. **Teologia e Literatura**: Reflexão Teológica a partir da Antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994.

MARTINS, N. S. **O léxico de Guimarães Rosa**. São Paulo: Edusp, 2020.

MARTINS, A. C. (org.). **Rosa e Ronai**: o universo de Guimarães Rosa por seu maior decifrador. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

METTE, N. A solidariedade em declínio ou em transformação? **Concilium**, n. 282, p. 97-109, 1999.

METZ, J. B. **A fé em história e sociedade**: estudos para uma teologia fundamental prática. São Paulo: Paulinas, 1984.

METZ, J. B. **Memoria passionis**: una evocación provocadora em una sociedad pluralista. Santander: Salterrae, 2007.

- METZ, J. B. **Mística de Olhos Abertos**. São Paulo: Paulus, 2013.
- METZ, J. B. **Para além de uma religião burguesa**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- METZ, J. B. **Sullconcetto dela nuova teologia política**. Brescia: Queriniana, 1998.
- METZ, J. B. Unità e pluralità. Problemi e prospettive dell'inculturazione. **Concilium**, n. 4, p. 102-113, 1989.
- METZ, J. B.; MOLTMANN, J. **Storia della passione**. Brescia: Queriniana, 1974.
- NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. **Genealogía de la Moral**. Valencia: Sempere, 1920.
- PACHECO, A. P. Um canto catártico. In: PACHECO, A. P. **Lugar do Mito: narrativa e processo social em Primeiras Estórias de Guimarães Rosa**. São Paulo: Nankin, 2006. p. 174-194.
- PASSOS, Najila. Trem de Minas: Guimarães Rosa e o conto que imortalizou a dor e a solidão do trem de doido de Barbacena. **Notícias Gerais**, edição de 15 ago 2020. Disponível em: <https://noticiasgerais.net/trem-de-minas-guimaraes-rosa-e-o-conto-que-imortalizou-o-trem-de-doido-de-barbacena/> Acesso em: 5 out 2022.
- PASTOR, F. **A lógica do inefável**. Aparecida: Santuário, 2012.
- PAULO VI. **Decreto Apostólico Apostolicam Actuositatem**. Concílio Vaticano II. Disponível em: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651118\\_apostolicam-actuositatem\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html) Acesso em: 4 fev 2022.
- PERRONE-MOISÉS, L. **Para trás da serra de mim**. Belo Horizonte: Scripta, 2002.
- PIANA, G. Solidarietà. **Lexicon** - Dizionario Teologico Enciclopedico. v. VI. Casale Monferrato: Piemme, 1993.
- PIANIGIANI, O. **Vocabulário etimológico della língua italiana**. Genova: Polaris, 1993.
- RICOEUR, P. **Temps et recit II**. Paris: Seuil, 1991.
- RIZZI, A. Teologia della Solidarietà. In: RIZZI, A. et al. **Teologia e solidarietà**. Torino: Gruppo Abele, 1993. p. 209-232.
- ROSA, J. G. **Primeiras Estórias**. São Paulo: Global, 2019.
- ROSA, J. G.; BIZZARRI, E. **João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri**. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

ROSA, J. G.; MEYER-CLASON, C. **João Guimarães Rosa**: correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Academia Brasileira de Letras / Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

ROSA, J. G. O burrinho pedrês. In: ROSA, J. G. **Sagarana**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993. p. 15-80.

ROSA, V. **Relembramentos**. São Paulo: Nova Fronteira, 2008.

RUFINO, J. As vozes da inclusão em Sorôco, sua mãe, sua filha. In: BAPTISTA, M. (org.). **Arte, loucura, educação**. Belo Horizonte: Fapemig, 2014.

SALVOLDI, V. **O evangelho da Solidariedade**. São Paulo, Paulinas, 1997.

SANT'ANNA, S. **Santo dos nossos dias**: um testemunho libertador. São Paulo: Líber, 2004.

SCHLESINGER, H. Compaixão. In: PORTO, H. **Dicionário Enciclopédico das religiões**. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 628.

SICRE, J. L. La solidaridad en el Antiguo Testament. **Proyección**, n. 45, p.273-284, 1998.

SOBRINO, J. **O princípio misericórdia**. Petrópolis: Vozes, 1994.

SOBRINO, J. **Onde está Deus?** São Leopoldo: Sinodal, 2007.

TORRES QUEIRUGA, A. **A Revelação de Deus na Realização Humana**. São Paulo: Paulus, 1995.

TEIXEIRA, F. **Teologia da libertação**: eixos e desafios. Disponível em: <<http://fteixeira-dialogos.blogspot.com/2010/04/teologia-da-libertacao-eixos-e-desafios.html>>. Acesso em: 12 set 2022.

TENÓRIO, W. Meu Deus e meu conflito: Teologia e Literatura. **IHU-Online**. Edição de 17 mar 2008. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1635-waldecy-tenorio-2> Acesso em: 4 nov 2022.

VIDAL, M. **Para compreender la Solidariedad**: virtud y principio ético. Navarra: Verbo Divino, 1996.

VIDAL, M. **Morale Sociale**. Manuale di Teologia Morale, v. III. Assisi: Cit. Editrice, 1997. p. 213-238.

XHAUFFLAIRE, M., **Introduzione alla "Teologia Politica" di Johann Baptist Metz**. Brescia: Queriniana, 1974, p. 46.