

TEOLOGIA E LITERATURA NA ÓTICA DAS PESSOAS POBRES NO SÉCULO XXI

(Theology and literature from the perspective of poor people in the 21st century)

*Rogério Mosimann da Silva SJ**

“La Iglesia se predica desde los pobres y no nos avergonzamos nunca de decir *la Iglesia de los pobres*, porque entre los pobres quiso poner Cristo su cátedra de redención.”

(Monseñor Oscar A. Romero, homilia de 24/12/1978)

“Importante de repente, como uma estória.”

(João Guimarães Rosa)

Introdução

Estudos que versem sobre teologia e literatura, no Brasil e na América Latina, encontram-se em fase ainda incipiente. Um texto sobre o tema ganhará, então, um caráter programático. Ao mesmo tempo é preciso ir avançando e arriscando um exercício concreto de reflexão teológica desde o literário. O presente artigo contemplará esse duplo enfoque. Tal intento se desenvolverá no horizonte da atual teologia latino-americana, em diálogo com a tradição *libertadora*. Especificamente, refletiremos sobre a relação entre

* Artigo submetido a avaliação no dia 11/07/2010 e aprovado para publicação no dia 28/07/2010.

teologia e literatura levando em conta a centralidade teológica e teológica dos pobres e a permanência hoje do chamado à opção pelos pobres.

1) *Teologia e literatura*¹

A literatura interessa à teologia porque, como expressou Ezra Pound, “os artistas são as antenas da raça”². Adiantam-se à compreensão racional-demonstrativa e, exprimindo o real através da linguagem simbólica, afetam mais profundamente a sensibilidade humana.

De forma análoga, Anatol Rosenfeld, diferenciando a linguagem literária da científica, afirma que a meta da primeira é uma “comunicação intensa, vivida, da experiência”³.

Roland Barthes, por sua vez, afirma que a literatura põe em cena todos os saberes⁴. Tal característica permite que, num segundo nível, seja elaborada uma reflexão (no caso, teológica) sobre esses textos que reproduzem ficcionalmente situações vividas na sociedade.

Karl-Josef Kuschel considera que a teologia necessita deixar primeiro que o texto literário diga tudo o que tem a dizer, num esforço metodológico de evitar a projeção de ideias filosóficas ou religiosas pré-concebidas. Num segundo momento, então sim, a teologia entra com seu labor reflexivo⁵.

Antonio Manzatto defende a tese de que a chave da relação entre teologia e literatura reside na densidade antropológica presente nos textos literários: “é, pois, o caráter antropológico da literatura que é importante para a teologia”⁶.

¹ Desenvolvemos um pouco mais longamente a relação entre teologia e literatura em texto que se encontra atualmente no prelo: R.M. da SILVA, “A literatura como provocação para o diálogo inter-cultural e inter-religioso (uma reflexão a partir da obra de Guimarães Rosa)”. O organizador do volume é o prof. Luciano Santos, e o título provisório da obra é *Deus na Literatura Brasileira do Século XX*.

² E. POUND, *ABC da literatura*, São Paulo: Cultrix, 1970.

³ Cf. A. ROSENFELD, *Estrutura e Problemas da Obra Literária*, São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 53-54: “A obra de arte literária é a organização verbal significativa da experiência interna e externa, ampliada e enriquecida pela imaginação e por ela manipulada para sugerir as virtualidades desta experiência. A modalidade específica do discurso literário (emocional, imaginativo, ambíguo, irônico, paradoxal, alusivo, metafórico, etc), tende a fazer da obra uma estrutura de significados autônoma que diverge profundamente do discurso científico (referencial, racional, cognoscitivo e puramente instrumental). A meta do discurso literário é a comunicação intensa, vivida, da experiência que nele se organizou”.

⁴ R. BARTHES, *Aula*, São Paulo: Cultrix, 1979, p. 16.

⁵ K.-J. KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*, São Paulo: Loyola, 1999, p. 30-31.

⁶ A. MANZATTO, *Teologia e literatura: Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*, São Paulo: Loyola, 1994, p. 69.

Antonio Magalhães considera a literatura “uma possibilidade inigualável de leitura da nossa realidade” e lamenta que “a teologia passou ao largo, se esquivou de um diálogo”. E propõe “uma certa moratória ao uso das ciências sociais”, para alargar o leque de interlocução da teologia latino-americana na direção do literário⁷.

2) *Ciência teológica na América Latina: breves alusões históricas e algumas questões*

Diversos são os autores que discutem os rumos da Teologia da Libertação (TdL) em nossos dias, ante a suspeita ou acusação de que ela já teria morrido. Inúmeros balanços foram empreendidos. Não entraremos nessa questão. Partiremos do fato de que a TdL se constitui na grande novidade que, desde a América Latina, inaugurou uma tradição de peso e projetou o pensamento elaborado no 3º mundo como interlocutor obrigatório para toda a teologia, de qualquer parte do mundo. Com efeito, a práxis eclesial libertadora, e sua correspondente teologia, marcam uma ruptura. Nem antes nem depois dos tempos áureos da TdL surgiu em nosso continente outro movimento teológico com igual originalidade e consistência ou que tenha granjeado comparável repercussão na Igreja e na sociedade⁸.

Dessa frutuosa herança, podem ser destacados dois aspectos, que se inter-relacionam. O primeiro equivale à superação duma teologia que se contentava em ser mero *reflexo* do que se elaborava nos centros europeus⁹. Uma

⁷ A. MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras (teologia e literatura em diálogo)*, São Paulo: Paulinas, 2000, p. 17-18.

⁸ Apenas a título de exemplo, apresentamos três textos, de épocas diversas, que convergem quanto ao reconhecimento do papel singular desempenhado pela TdL em nosso continente: “Hablar de teología en Latinoamérica deriva en hablar de la Teología de la liberación. En ella se ofrece, por vez primera en la historia de América Latina, una reflexión propia e adecuada a la situación del hombre latinoamericano” (R. OLIVEROS, *Liberación y Teología: génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, Lima: CEP, 1980, p. 15). “O quadro teológico da América Latina hoje só se entende a partir da TdL” (J.B. LIBANIO, “Panorama da teologia da América Latina nos últimos 20 anos”, *Perspectiva Teológica* 63 (1992) 147). “Seria impossível não associar os últimos trinta anos de teologia na América Latina à TdL. Mais ainda, é preciso reconhecer que, até certo ponto, são uma mesma coisa. Não é que a TdL tenha sido a única prática teológica durante esse tempo, mas é inegável que representa o *fato principal*. Amada por uns e execrada por outros, a TdL constitui, desde o ponto de vista teológico, o único acontecimento novo e verdadeiramente original” (C. PALACIO, “Trinta anos de teologia na América Latina: uma declaração”, in L.C. SUSIN (org.), *El mar se abrió: treinta años de teología en América Latina*, Santander: Sal Terrae, 2001, p. 47).

⁹ J.B. LIBANIO, *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla*, São Leopoldo: Unisinos, 2008, p. 20: “Depois de séculos cultivando uma teologia-reflexo, a América Latina produz teologia própria, original, encarnada no contexto continental, escrita com vigor em obras de valor, reconhecidas pela teologia mundial”.

das grandes contribuições da TdL à teologia mundial (conquista permanente que nenhuma teologia pode desde então olvidar) é a *contextualidade*, o fato de que toda teologia é situada historicamente e precisa ter sempre em conta o lugar a partir do qual ela é elaborada. Embutia-se aí uma crítica às tendências desistoricizantes, pseudo-universalistas, com sua pretensão de deter uma palavra absoluta e definitiva, válida de um modo indiferenciado para as mais díspares circunstâncias históricas.

O segundo ponto a ressaltar é a relação dessa teologia com o *mundo dos pobres*, bem como a questão de sua *opção pelos pobres*. Com a TdL, passasse a refletir desde a realidade concreta de nosso continente, procurando levar a sério a realidade de pobreza injusta e a experiência que vinha sendo vivida pelas pessoas pobres. O emergir do pobre e a consequente resposta eclesial na forma da opção pelos pobres se constitui no *fato maior*¹⁰ e desperta uma *nova consciência*¹¹ que marca indelevelmente a Igreja da América Latina. Toda ação eclesial, desde então, já não pode ser pensada à revelia dessa teologia libertadora que adota como ponto de partida justamente a experiência de Deus na pessoa do pobre.

Nessa linha, em obra já clássica, Gustavo Gutiérrez afirma que “sermos seguidores de Jesus exige que caminhemos e nos comprometamos com o povo pobre; dá-se, aí, um encontro com o Senhor [...]. Trata-se de uma vivência espiritual exigente e profunda, ponto de partida de um modo de seguirmos a Jesus e refletirmos sobre suas palavras e obras”¹². No empenho pela vida dos pobres dá-se o encontro com o Senhor. E Gutiérrez completa: “a chamada irrupção dos pobres na América Latina, a qual marcou o início da teologia da libertação, se torna hoje em dia mais maciça e premente, inclusive nos casos em que se procura ocultá-la e reprimi-la. Todavia, ela apenas confirma que o ingresso do pobre no centro do cenário da sociedade e da Igreja latino-americanas abriu novas sendas para a vida cristã”¹³.

O mundo mudou, os pobres continuam

É verdade que o mundo mudou muito desde os anos 1960, 1970, 1980. Os pobres se tornaram mais pobres e ganharam novas feições¹⁴. Porém, ao invés de se verificar uma melhora, nosso mundo permanece dividido entre pobres e não-pobres, entre “ricos cada vez mais ricos às custas de pobres

¹⁰ J. SOBRINO, *El principio misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, San Salvador: UCA, 1992, p. 49-65.

¹¹ Ver: R. MUÑOZ, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca: Sígueme, 1974.

¹² G. GUTIÉRREZ, *Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo*, Petrópolis: Vozes, 1985, p. 52.

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ Em relação aos rostos concretos dos pobres, ver os documentos de Puebla (1979), nº 31-39, e de Aparecida (2007), nº 65.

cada vez mais pobres”¹⁵. E enquanto houver pobres, o legado da TdL é irrenunciável, uma vez que coincide com a exigência permanente do Evangelho¹⁶. A opção pelos pobres precisa ser reafirmada, através de caminhos que a efetivem no novo contexto de hoje. Nenhuma mudança cultural, por mais profunda que seja, deve apagar essa virada eclesial e teológica que marca tão profundamente a identidade eclesial da América Latina e do 3º mundo a ponto de se constituir num “tempo-eixo”¹⁷.

Admitindo a diversidade que subjaz ao substantivo “pobre”, Jon Sobrino afirma que há, no entanto, uma constante que persiste: “existem maiorias de seres humanos para quem o fato de viver é uma carga muito pesada, cujo peso provém não só de limitações naturais, e sim sobretudo históricas”¹⁸. O termo “pobre” se refere, portanto, a uma maioria para quem viver dignamente, ou mesmo sobreviver, é o grande desafio de cada dia, ao passo que ter a sobrevivência garantida é a exceção. Isso não restringe a pobreza ao plano sócio-econômico, mas também não esvazia a dimensão das necessidades básicas.

Sobrino demonstra que as profundas transformações de nossa era não alteraram a realidade de fundo, e segue reconhecendo nos pobres o *fato maior* que desafia a consciência cristã e o pensar teológico. O mundo globalizado, da tecnologia de ponta, da superabundância material, do alargamento do consumo, está longe de ter solucionado o problema da miséria, da marginalização social. Ao contrário, o mercado globalizado faz crescer a pobreza e a exclusão da maior parte da população mundial. O agravamento da desigualdade na distribuição dos bens disponíveis, exatamente quando o aprimoramento dos meios técnicos permitiria a satisfação das necessidades básicas de todos os seres humanos, isso levanta o grande questionamento ético ao modelo de gerenciamento dos recursos por parte de quem detém o poder de decisão dos rumos da economia mundial¹⁹.

3) A literatura e o mundo dos pobres, campo para a reflexão teológica na América Latina hoje

Em nosso continente latino-americano, a literatura conta já com sólida tradição. Não é qualquer texto literário, porém, que *encena* com fidelidade a vida das periferias e que, portanto, mostra-se adequado para subsidiar uma reflexão teológica sensível à vida das pessoas pobres.

¹⁵ Puebla n° 30, citando João Paulo II (Discurso Inaugural, 3.4).

¹⁶ Ver: J.M. VIGIL, “O que fica da opção pelos pobres?”, *Perspectiva Teológica* 26 (1994) 187-212.

¹⁷ J. SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación*, San Salvador: UCA, 2008, p. 72.

¹⁸ *Ibid.*, p. 49. Para aprofundar a temática, ter presente as páginas 43-53. A tradução é nossa.

¹⁹ *Ibid.*, p. 71-72.

Dentro do corpus literário latino-americano elegeremos um texto de Guimarães Rosa, a quem identificamos como um artista que expressa a realidade do povo pobre. Autor erudito, mas extremamente sensível ao popular, suas obras se prestam a uma teologia que queira refletir a partir do mundo dos pobres. Ainda que este seja um veio pouco explorado pela crítica, toda a obra de Rosa é permeada por personagens pobres, pela gente simples do interior mineiro, população esquecida do *sertão*. Sem perder sua condição real de pobre, esses seres *marginais* são alçados a protagonistas: crianças como Miguilim, o Grivo, a Nhinhinha; os sábios *doidinhos* e o cantador popular Laudelim que, com sua *cantiga encantada*, desvenda os mistérios da existência humana, em *O recado do morro*; os jagunços e os catrumanos dos gerais de *Grande Sertão: Veredas*; etc.

Na obra de Rosa, as pessoas marginalizadas são as portadoras de sabedoria, e a gente simples do sertão recebe estatuto de herói clássico: “não foi o Seo Coronel Regismundo dos Reis [...] que agiu. Foi José Reles, um qualquer. Isso tudo significa dar direito de existência trágica aos marginalizados pela cultura dominante. O que é o fundamental traço de radicalidade da ficção de Guimarães Rosa”²⁰. Willi Bolle destaca o protagonismo dos personagens pobres, tanto quando executam alguma ação quanto nas ocasiões em que tomam a palavra para narrar a *sua* história: “[...] o monstro escondido no labirinto, mantido a distância e temido pela camada dominante, esse grande desconhecido, que costuma ser resumido com a palavra abstrata ‘o povo’, é o protagonista secreto de *Grande Sertão: Veredas*”; “o modo como os personagens sertanejos formulam o seu pensamento [...]”. Guimarães Rosa considera os sertanejos não como objetos, mas como *sujeitos* da invenção, isto é, como narradores de sua própria história”; “a incorporação maciça de falas sertanejas permite montar um retrato do Brasil articulado pelo próprio povo”²¹. E Deise Dantas Lima, numa perspectiva mais sociológica, considera que o *Corpo de Baile* “põe em movimento, no primeiro plano da ação, o trabalhador humilde e anônimo na sua luta cotidiana pela sobrevivência, submetido ao mando de um proprietário”, de tal modo que esse ciclo de sete novelas de Rosa bem poderia se chamar “grande sertão: fazendas”²².

²⁰ A.B. de MENEZES, “O homem do pinguelo: uma leitura aristotélico-psicanalítica”, in *SCRIPTA/Literatura* (Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e do CESPUC), vol. 2, nº 3, edição especial do *Seminário Internacional Guimarães Rosa*, Belo Horizonte, 2º sem./1998, p. 23.

²¹ W. BOLLE, *Grande Sertão.br (o romance de formação do Brasil)*, São Paulo: Duas Cidades / Editora 34, 2004, p. 394-395; 413; 438.

²² D.D. LIMA, *Encenações do Brasil rural em Guimarães Rosa*, Niterói: EdUFF, 2001, p. 15-16.

4) *Exercício de análise teológico-literária em perspectiva latino-americana*

Neste tópico, procuraremos, no horizonte da tradição teológica latino-americana da libertação, refletir, desde a *ótica dos pobres* e a *opção pelos pobres*, sobre um dado texto literário, a saber, *A Benfazeja*, de João Guimarães Rosa²³.

A estória nos relata episódios da vida duma mulher pobre que perambula pelas ruas duma pequena cidade, guiando um cego, filho de seu falecido marido. Ela mesma outrora o matara, e também é a responsável pela perda da visão do rapaz. Pai e filho eram famigerados valentões, temidos por sua brutal violência. A população inteira, que ansiava por se ver livre de ambos, depois sobrecarregará a mulher com toda a culpa, desprezo e marginalização. Narra os fatos alguém que, vindo de fora, enxerga o que permanecia escondido para o entorno, para a população do lugar. Esse narrador dirige frequentes interpelações aos moradores da localidade e a quem lê a estória, convidando à releitura da vida daquela mulher²⁴.

4.1) *A Benfazeja: fios que todos viam e o tecido que com eles se teceu*

O *texto* da estória nos fornece os lugares-comuns da população do arraial, o que *todos* admitiam como *verdade*. A isso é contraposta a palavra do narrador .

A maldade do marido Mumbungo era fato estabelecido: “célebre-cruel e iníquo, muito criminoso, homem de gostar do sabor de sangue, monstro de perversias. [...] Matava, afligia, matava. Dizem que esfaqueava rasgado, só pelo ancho de ver a vítima caretear” (115)²⁵.

²³ J.G. ROSA, “A Benfazeja”, in *Primeiras Estórias*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 113-122. As páginas de *A Benfazeja* aparecerão citadas entre parênteses no próprio corpo do texto. Como o vocabulário rosiano é complexo, remetemos a: N.S. MARTINS, *O léxico de Guimarães Rosa*, São Paulo: Edusp, 2001.

²⁴ Nossa sistematização do texto de *A Benfazeja* pode ser confrontada com a reconstituição proposta em dois competentes estudos: o primeiro (C.R.P. PASSOS, “A função materna em Guimarães Rosa: renúncia e dom”, in *SCRIPTA/Literatura* (Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e do CESPUC), vol. 2, nº 3, edição especial do *Seminário Internacional Guimarães Rosa*, Belo Horizonte: 2º sem./1998, p. 50-58), consiste numa abordagem psicanalítica da questão da maternidade. O outro ensaio (H.V. de ARAÚJO, *O espelho: contribuição ao estudo de Guimarães Rosa*, São Paulo: Mandarim, 1998, p. 165-174) põe a mencionada estória de Guimarães Rosa em diálogo com a tradição grega clássica.

²⁵ PASSOS, “A função materna em Guimarães Rosa”, p. 51, remete a uma possível etimologia de Mumbungo: “de provável origem africana, o termo pode ser segmentado em ‘mu’ (indicativo de pessoa) e ‘bungo’ (semanticamente ‘destruição’), tendo sido incorporado ao vocabulário folclórico de certas regiões brasileiras.

E o Retrupé era “tão pronto para ser sanguinaz e cruel-perverso quanto o pai” (118); “o cínico e canalha, vilão [...] o homem maligno, com cara de matador de gente” (114).

O lugarejo inteiro experimentava na própria pele as atrocidades de ambos. “Todos estremeciam, sem pausa de remédio” (115). E libertar-se dessas maldades era o que “em seus escondidos corações, imploravam” (116), o que “todos, a sós, a todos os instantes, suplicavam enormemente” (117). Viva era a memória do alívio que sentiram com a morte de um e a cegueira do outro (“o dócil morto e o impedido cegado”, 118): “mas quando ela matou o marido, sem que se saiba a clara e externa razão, todos aqui respiraram, e bendisseram a Deus. Agora, a gente podia viver o sossego, o mal se vazara, tão felizmente de repente” (116).

Toda a população também sabia que esse tão aspirado duplo benefício lhes viera por obra da Marmela. “Mas não a recompensaram [...] ao contrário: deixaram-na no escárnio” (116). “Todos lhe estariam em grande dívida, se bem que de tanto não tomando tento, nem essa gratidão externassem” (114).

“Maldita” (117), “a abominada” (113), “vituperável” (119), culpada do “seu antigo crime” (114), “tão fora da vida exemplar de todos” (117). Eis a imagem que se fabricara da Marmela, o estereótipo que entre os moradores mutuamente se reforçava, o retrato superficialmente *evidente*, com o qual se deparava qualquer um que de fora chegasse. Era o que “dizem” (115); “diziam” (113); “diz-se” (121).

4.2) Aportes para a teologia

Muitos são os temas teológicos que podem ser abordados desde uma obra literária. No caso de *A Benfazeja*, identificamos diversos elementos iluminadores para uma reflexão a partir de nossa realidade latino-americana.

Na postura dos moradores do lugar, em conflito com o narrador, entreveamos, por exemplo, a atitude dos escribas, fariseus e doutores da Lei, com os quais Jesus, sempre em defesa dos *pequenos*, entra em forte embate, segundo as narrações evangélicas.

É nos personagens centrais, porém, que se condensam reminiscências bíblico-teológicas que evocam a perspectiva dos pobres: a mulher sem filhos, estéril; a mulher viúva que acompanha o rapaz órfão e doente (cego), ambos impiedosamente humilhados, seja pela sua condição de *pecadores* seja por sua situação de indignidade. A história de vida de dois seres humanos que comporta um longo processo de *desumanização*, de redução ao estado *animal*, como o texto o indicia em vários pontos.

Ao Retrupé e à Marmela é vedado também o acesso à palavra: “nunca lhe escutaram a voz – à surda” (118); “silenciosa toda, como era sempre” (121). E o Retrupé: “xingava, arrogava [...] blasfemífero [...] e gritava, com uma voz de cão” (114); “só este é o seu, deles, diálogo: um pigarro e um impropério” (119).

É-lhes rejeitada a pertença ao *povo*, representado esse pelo microcosmo do lugarejo, o que culmina com a expulsão da comunidade humana²⁶ e do íntimo de cada habitante: “você, de seus decretantes corações, a expulsavam” (121).

O cego Retrupé é expressão radical da extrema impotência e miséria, sua existência equivale ao “seu nada” (114). Entregue a esse “seu desvalor” (120), “não sabia nem podia” (114). Em seu momento extremo, ele “sentiu-se desamparado demais e sozinho” (120), enquanto que ela, a Marmela, iniciava o pedaço de jornada que lhe restava “sem ter de se despedir de ninguém” (121), destinada a “sua grande morte solitária” (122), após a qual não lhe estava reservado nenhum funeral (cf. p. 121).

Estamos diante de típicos exemplos de gente pobre, indefesa, posta à margem (“à beira da rua”, 120; “numa beira de cerca”, 121), para com quem, segundo a tradição bíblica, o Senhor usa de misericórdia e a quem se volta com amor de predileção.

A figura da Mula-Marmela pode ser associada ao Servo de Javé, dos cânticos do profeta Isaías. Particularmente o quarto canto corresponde a um retrato aplicável à Marmela²⁷. Por detrás de referências mais visíveis ao bode expiatório, no próprio texto de *A Benfazeja*, ou em comentários críticos sobre a história²⁸, a Marmela se decide de modo consciente, numa situação

²⁶ No horizonte da tradição grega, isso equivale a ser degredado do espaço público da cidade, da sociedade *política*, da civilização.

²⁷ “Desfigurado, sem aparência de gente e sem um mínimo de condição humana” (Is 52,14); “não tinha graça nem beleza para a gente ficar olhando para ele. Não era atraente para a gente poder gostar dele. Era desprezado [...] acostumado a sofrer. A gente desviava o rosto, deixava de lado e não fazia caso dele. Mas eram nossas as dores que ele carregava, nossos os sofrimentos que ele suportava [...]. Na realidade, ele estava sendo castigado por nossos crimes, e esmagado por nossas faltas. O castigo que nos traz a paz caiu sobre ele e nas suas chagas encontramos nossa cura” (cf. 53,2-5); “maltratado [...] não abria a boca [...]. Sem defesa e sem julgamento, foi levado embora. Não havia ninguém para defendê-lo. Sim, ele foi arrancado do mundo dos vivos, foi ferido por causa dos crimes do seu povo” (cf. 53,7-8), “sua vida como sacrifício de expiação” (cf. 53,10); “por ter pago como preço a própria vida [...]. E quando for reconhecido como justo, meu Servo irá trazer a justiça para muitos, pois tomou sobre si as faltas que eles cometeram [...] expôs a sua vida até à morte e se deixou colocar entre os criminosos, tomou sobre si os pecados de muitos e intercedeu pelos culpados!” (cf. 53,11-12). Ver: C. MESTERS, *A Missão do povo que sofre*, Petrópolis: Vozes, 1985, especialmente as páginas 120-160.

²⁸ Cf. ARAÚJO, *O espelho*, p. 172; PASSOS, “A função materna em Guimarães Rosa”, p. 53.

extrema da liberdade humana²⁹, assumir sua missão de *serva*. Guimarães Rosa esclarece a seu tradutor alemão que o termo *mula* é empregado, em sua região natal, para designar um cristal terapêutico³⁰. Heloísa Vilhena cita a carta de Rosa, e conclui: “escondido na falta de nome da Mula-Marmela estaria um cristal que cura males, que apazigua os excessos dos fermentos”³¹.

Avançando nessa reflexão, a Marmela pode ser tomada como imagem de tanta gente que sofre injustamente. Vítima duma *violência institucionalizada*³², seu sofrimento não se explica apenas pelo plano individual, mas sim tem a ver com causas estruturais. São os *povos crucificados*, de que trata Jon Sobrino, e que, de acordo com esse mesmo autor, guardam um potencial humanizador e *salvífico* para toda a humanidade³³.

4.2.1) Os fios *invisíveis* que foram vistos e o novo texto que se teceu

Devido, porém, ao limite de espaço, não aprofundaremos aqui esses outros possíveis veios interpretativos. Vamos nos ater, abaixo, a um único aspecto, no qual a literatura pode projetar luz à teologia: a relação entre o narrador da estória e quem se propõe a fazer teologia levando muito a sério o fato de que vivemos num mundo de pobres.

O narrador tem sua atenção desperta para a vida daquela mulher e a do cego que ela guia, gente que se considerava que “não valia a pena” (113), meras “sombras [que] carecem de qualquer conta ou relevo” (*ibid.*). Busca informar-se, mas os do lugar “não se interessam nulo por ela, não reparam como essa mulher anda, e sente, e vive e faz” (117). Não a conhecem; “ah, nem sabem” (116). Aos poucos o narrador vai recuperando a história de vida daquela família. O texto estabelece claramente a contraposição entre ele e os demais. Oculto por detrás das cenas, mas a tudo observando, o narrador toma a palavra, e toma partido. Confronta a versão recebida com o que ele próprio vê e reflete. Surge o conflito.

Quando *todos* parecem ter incorporado a indiferença a seu dia-a-dia, como se fosse *natural* negar a humanidade a outrem, é então que se eleva a voz profética do personagem-narrador, destoando da unanimidade

²⁹ Numa perspectiva não diretamente teológica desenvolvemos essa questão em: R.M. da SILVA, “Vozes ‘sertanezas’ (ou da arte de bem explodir idéias)”, in L. ROHDEN / C. PIRES (org.), *Filosofia e Literatura: uma relação transacional*, Ijuí: Ed. Unijuí, 2009, p. 121-123.

³⁰ J.G. ROSA, *Correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason (1958-1967)*, Rio de Janeiro / Belo Horizonte: Nova Fronteira / ABL / Ed. UFMG, 2003, p. 206.

³¹ O trecho da carta, seguido do comentário da autora, aparece em: ARAÚJO, *O espelho*, p. 174.

³² O termo, já clássico, remete-nos ao documento de Medellín (1968). Ver, por exemplo: Medellín, *Paz*, 2.

³³ SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación*, p. 18-24; 101-130.

marginalizadora, denunciando o pecado da comunidade, revelando uma *outra* Marmela e um *outro* Retrupé.

4.2.1.1) O estranho fio do terrível amor

O crime cometido aparece sob nova luz: “a mulher tinha de matar, tinha de cumprir por suas mãos o necessário bem de todos” (116). “Se só ela poderia matar o homem que era o seu, ela teria de matá-lo” (116-117). A *pobre mulher*, “rica, outromodo, sim, pelo que do destino, o terrível” (113) sente-se imbuída de uma *missão*. Movida por um “terrível dever-de-amor” (118), por “ternuras terríveis” (121) é que mata o marido e cega o enteado. Deste último, a mulher seguirá cuidando, com ele compartilhará a existência, somente ela permanecerá até o fim a seu lado, como mostram as cenas derradeiras, plenas de densidade dramática e poética.

4.2.1.2) O terrível amor tem rosto de mãe

A Marmela matou e feriu, movida pelo mais extremo e dolorido amor, obedecendo a um imperativo, numa situação histórica limite. Sua decisão isolou-a, exilou-a da comunidade. E agora, assim como o animal sobre o qual se lançava o *pecado* de todos (“e ela ia se indo [...] figurava a expedição do bode – seu expiar”, 121), ela “apara, em seu de-cor de dever, o ódio que deveria ir só para os dois homens” (117).

Ciente de que, por mais necessário que tenha sido (“no crime não arrependida”, 113), o que ela praticou foi objetivamente um *mal*, “ela baixa assaz os olhos. Pelo marido, seu morto” (119). No seu coração não há falsidade.

O texto realça a atitude *maternal* da Marmela, que cuida de todos “como se fossem filhos” (118), especialmente das crianças e do Retrupé “mais infeliz, mais feroz, mais fraco” (118). E “nem deixa de curvar-se para apanhar um caco de vidro no chão da rua, e pô-lo de lado, por perigoso” (119).

4.2.2) Um narrador que nos chama a reler o texto da vida da pessoa pobre

“A gente não revê os que não valem a pena” (113). O narrador, entretanto, questiona: “acham ainda que não valia a pena?” (*ibid.*). Se tivessem olhos para ver e ouvidos para ouvir àquela mulher, os moradores (“tão infundados e poltrões, sem espécie de perceber e reconhecer”, 116) teriam conhecido a verdade dela. “Compesem-lhe as palavras parcas, os gestos, uns atos, e tereis que ela se desvendava” (114); “reparando com mais tento veriam” (119); “vocês poderiam notar” (113). E se dariam conta de “que poderiam estar em tudo e por tudo enganados” (113).

Ao invés, porém, de superar o seu fechamento, este recrudescer e vira resistência à mudança: “se eu disser o que sei e pensam, vocês inquietos

se desgostarão. Nem consentam, talvez, que eu explique, acabe” (116); “disso, vocês não quererão saber” (121).

É quando, de declarativa ou interrogativa, a voz do narrador ganha um tom imperativo: “porém, isto, nunca mais repitam, não me digam” (117); “vejam vocês mesmos, porém, como essas petas escondem a coisa singular” (115); “saibam ver” (119).

Denunciando com ironia a atitude dos moradores, o narrador introduz uma inversão entre “vocês, bons moradores do lugar” (118) e a *mulher* tida por *todos* como *má*, que se desvela agora como a *benfazeja*.

O narrador denuncia que os habitantes do lugar, em relação à Marmela, “viram com esses seus olhos terrorosos” (122) e “nunca lhe escutaram a voz” (118), frases que evidenciam a sua ignorância, sua cegueira, sua surdez. Eles “creem saber” (121), estão seguros de que veem, convictos de quem não são maus como aquela mulher. No entanto, só “a Mula-Marmela ouvia-o [ao Retrupé]” (120) e ao final foi somente ela quem “avistou” o ser com quem será solidária (122). O próprio Retrupé é capaz de se arrepender das suas maldades, e à Marmela “ele sussurra [...] seus pedidos de perdão” (120). E até o incorrigível Mumbungo possui o seu reduto de bem-querer, seu algum modo de amor: “e no entanto, com a mulher, davam-se bem, amavam-se” (115). O ódio atribuído à Marmela em verdade se situa em quem a acusa: “Não, não há ódio; engano. Ela, não. [...] vocês odeiam-na” (118). E a Marmela, em vez de culpada, aparece como a grande vítima que “apara [...] o ódio” (117) de *todos*, da população “indiferente” (117) que abandona a ela e ao Retrupé quando mais precisavam: “alguém os acudiu?” (121). E no momento em que “a expulsavam” (da cidade e de seus corações), ninguém tomou a iniciativa ou se lembrou de “lhe oferecer ao menos qualquer espontânea esmola” (121). E a Marmela vai sumindo pela estrada, para realizar solitária o seu gesto mais extremo de amor.

Na Marmela, tão malvista, escondia-se um “mistério” (117), “a coisa singular” (115). Ela, sem que soubessem, sem que ninguém soubesse, sem que ela mesma talvez soubesse – a *mãe* de *todos*!... Sintomaticamente, o texto nos deixa uma outra pista: a única vez, em toda a *estória*, em que a Marmela e o Retrupé usam a palavra, a linguagem *humana* por excelência, é justamente no seguinte diálogo (120-121), que constitui o coração mesmo da *estória*:

Ele: “Mãe... Mamãe... Minha mãe!...”

E ela: “Meu filho...”.

4.2.3) O narrador de “A Benfazeja” como paradigma para o teólogo/a latino-americano/a

Um/a teólogo/a que se preocupa com a situação de pobreza é exemplo de uma pessoa não-pobre que discorre sobre as pessoas pobres. É alguém que tece considerações, levanta hipóteses, tira conclusões, desde os pressupostos e regras de sua cultura letrada, acerca duma outra cultura, dum outro mun-

do. Tal grau de distanciamento é inevitável. Aos não-pobres resta a alternativa de *optarmos* pelos pobres. *Opção pelos pobres* faz aquele/a que não é pobre, mas sinceramente empenha sua existência na livre decisão de solidariedade para com os seres humanos que o são. Desse fato, com suas limitações e suas oportunidades, é fundamental que se tome consciência³⁴.

Um conceito que nos chega da antropologia cultural, via análise literária de Angel Rama, pode subsidiar esse esforço. Rama usa o termo *transculturación*³⁵, para designar a situação na qual um autor vive a experiência duma presença orgânica junto a uma determinada comunidade onde prevalece uma cultura diversa da sua enquanto escritor *letrado* e *moderno*. Ele toma como exemplos a José Maria Arguedas e a população andina do Peru, e justamente a Guimarães Rosa e a gente do *sertão* mineiro. Somente transitando nos dois polos, com um pé bem fincado em cada lado, é que alguém pode pôr em diálogo, num texto literário, a dois mundos culturais distintos.

Conclusão

No vasto e plural campo da teologia, pode-se admitir também a possibilidade de uma teologia, digamos, *marginal*: mais próxima do cotidiano das pessoas pobres das periferias, e à margem do *grande pensamento* acadêmico (mas em interação e ponte com este tão importante serviço eclesial).

Nada obriga que essa *teologia marginal*, própria de teólogos/as que se pretendem *transculturadores/as*, tematize diretamente a vida das pessoas pobres. Ela bem pode tratar de qualquer tema teológico, mas sempre desde a ótica e a pauta das pessoas pobres, auscultada no dia-a-dia (não só em suas *lutas*, como igualmente em seus costumes, seus valores, suas limitações, e seu desafio cotidiano pela sobrevivência).

Em nosso continente uma tarefa que caberá à análise teológica de textos literários será desentranhar o teológico subjacente às *vozes populares* postas em cena por um texto literário, às contradições sociais, etc. Nesse sentido, a proposta de Magalhães de alargar o horizonte de interlocução da teologia, para incluir o literário, não deve ser entendida como um esquema substitutivo. Antes de declarar uma *moratória*, pondo entre parênteses por um certo tempo o uso das categorias sócio-analíticas, em favor das artístico-culturais, o desafio que se vislumbra, em nosso contexto latino-americano atual, é o de conjumar essa nova sensibilidade analítica, essa metodologia que se expande para o literário, com a arraigada tradição libertadora.

³⁴ *Ibid.*, p. 117-119.

³⁵ A. RAMA, *Transculturación narrativa en América Latina*, Montevideo: Fundación Angel Rama, 1989.

Um caminho para essa *teologia marginal* pode, então, passar pelo *desvio ficcional*. A liberdade imaginativa, criando personagens de *fantasia*, personifica nestes situações nas quais se esconde um paralelo com a situação de vida de tantas pessoas reais. Através desse artifício, preserva-se o respeito à dignidade de cada pessoa, à sua privacidade e interioridade. Os laços pessoais estabelecidos com as pessoas pobres impelem a que se renuncie radicalmente a reduzi-las a um objeto de conhecimento ou mero meio de transformação social, e se evite o mais possível relacionar-se de uma maneira assimétrica, como *quem sabe a quem não sabe, quem tem a quem não tem*, quem detém o direito à palavra e quem está relegado à mudez. Essa salutar parceria só se obtém através da proximidade com as pessoas pobres, através do compromisso solidário efetivo. Uma das modalidades dessa proximidade é a *inserção* em meios populares. Não é, por certo, uma via inédita e, embora tal opção tenha diminuído nos últimos anos, muita gente de Igreja mantém tal opção. Raro, porém, é que tal vereda seja assumida por alguma teóloga ou teólogo. O que uma *teologia marginal* propõe, então, é o desafio de aliar pensamento científico sério com a inserção em meio popular; conjugar a eficácia da *libertação* sócio-transformadora com a gratuidade não só da presença, do compartilhar a existência, como também do testemunho, do *signal*; encurtar, na experiência concreta de vida do teólogo/a, a distância entre seu ser *não-pobre* e o *ser-pobre* das pessoas pobres. É desde aí fazer teologia, uma dada modalidade de teologia, ao lado de outras, com a pretensão que também essa *teologia marginal* possa ser boa teologia, de qualidade.

Se este *sonho* é viável, só a prática o poderá comprovar...

Rogério Mosimann da Silva SJ concluiu o mestrado em Letras pela UFMG, em 2003, com uma dissertação sobre Guimarães Rosa; atualmente cursa o doutorado em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), em São Leopoldo, RS. É bolsista da CAPES, Brasil. Publicações recentes: “Continuando a pensar a teologia na América Latina”, in A. COLQUE / J. ESTERMANN (org.), *Movimientos Sociales y Teología en América Latina*, La Paz: ISEAT, 2010, p. 167-185; “Caminhos da teologia latino-americana: algumas lições do passado e desafios atuais”, in V.G. SCHAPER / K. L. de OLIVEIRA / I. A. REBLIN (org.), *A teologia contemporânea na América Latina e no Caribe*, São Leopoldo: Oikos / EST, 2008.

Endereço: Rua José Luiz Perez Garcia, 05 (Vila Farrapos)
90250-470 *Porto Alegre* – RS
e-mail: rogemosilva@hotmail.com