

MAIRON ESCORSI VALÉRIO

**ENTRE A CRUZ E A FOICE:
Dom Pedro Casaldáliga e a significação religiosa do Araguaia**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas na área de concentração de História Cultural, sob a orientação do Prof^a Dr^a Eliane Moura Silva.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 28/02/2007.

BANCA EXAMINADORA:

Prof^a. Dr^a. **Eliane Moura Silva** (DH/UNICAMP – Orientador)

Prof^a. Dr^a. **Sandra Duarte de Souza** (UMESP)

Prof. Dr. **José Alves de Freitas Neto** (DH/UNICAMP)

Prof. Dr. **Leandro Karnal** (DH/UNICAMP – suplente)

Campinas, SP – Fevereiro de 2007.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP

Valério, Mairon Escorsi

V237e **Entre a cruz e a foice: D. Pedro Casaldáliga e a significação religiosa do Araguaia / Mairon Escorsi Valério. - - Campinas, SP: [s.n.], 2007.**

**Orientador: Eliane Moura da Silva.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

1. Casaldaliga, Pedro, 1928-. 2. Teologia da Libertação. 3. Igreja Católica. 4. São Félix do Araguaia (MT). 5. Brasil – História – Séc. XX. I. Silva, Eliane Moura. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: Between the cross and the sickle: Dom Pedro Casadáliga and the Araguaia religious signification.

Palavras-chave em inglês (Keywords):

**Casaldáliga, Pedro, 1928-
Theology of liberation
Catholic Church
São Felix do Araguaia (MT)
Brazil – History – 20th cent**

Área de concentração: História cultural

Titulação: Mestre em História

**Banca examinadora: Eliane Moura da Silva (orientador)
Sandra Duarte de Souza
José Alves de Freitas Neto**

Data da defesa: 28/02/2007

Programa de Pós-Graduação: História

A presente dissertação na área de História Cultural é um estudo sobre o processo de significação religiosa, ocorrido em São Félix do Araguaia. Durante os anos 1970, a partir da interpretação da teologia da libertação, D. Pedro Casaldáliga, bispo da Prelazia, surge como figura central das tensões políticas entre a chamada Igreja Popular e a Ditadura Militar, por ocasião da implementação dos grandes latifúndios agro-pecuários no norte do Mato Grosso. A centralidade da idéia de profetismo foi crucial para a atuação de Casaldáliga e o seu projeto político-pastoral na região. Organizada em torno da identidade profética as narrativas de memória/história sobre a Prelazia e o bispo construíram uma cultura católica da libertação em todos os âmbitos da prática religiosa. As contradições e limites da identidade profética da Prelazia e, por fim, a conformação dessa identidade profética diante da mudança do cenário político-social em São Félix do Araguaia nas décadas de 1980 e 1990 são os assuntos abordados aqui.

Palavras-chave: 1. D. Pedro Casaldáliga; 2. Teologia da Libertação; 3. Igreja Católica; 4. São Félix do Araguaia; 5. Brasil - História – Século XX.

This dissertation on Cultural History is a study about the religious signification process occurred in São Félix do Araguaia. During 1970 years, by liberation theology criteria, D. Pedro Casaldáliga, Prelacy bishop's, appears like a central figure in the middle of political tension between the called Popular Church and Military Dictatorship, in the moment of large state implementation in the north of Mato Grosso state. The prophecy idea was crucial for Casaldáliga's actuation and for his political-pastoral project in the region. Organized around prophetic identity, the memories-histories narratives about the Prelacy and Casaldáliga forged a catholic culture of liberation on various scopes of religious practices. The contradictions and limits of Prelacy's prophetic identity and, at the end, the conformation of this prophetic identity up against the change of political-social context in São Félix do Araguaia in the 1980 and 1990 decades are the matters dialed here.

Key-words: 1.D. Pedro Casaldáliga; 2. Liberation Theology; 3. Catholic Church; 4. São Félix do Araguaia; 5. Brazil – History –20th Century.

DEDICATÓRIA

“Com efeito, a vocação do intelectual é essencialmente aliviar de alguma forma o sofrimento humano e não celebrar o que, na verdade, não precisa de comemoração, seja o estado, a pátria ou qualquer desses agentes triunfalistas de nossa sociedade”

Edward Said,

Reflexões sobre o exílio e outros ensaios.

Ao meu Avô
Joaquim Escorsi (in memoriam),
por ter sido o homem que eu gostaria de ser.

*“Nas trevas da mentira
a máquina do lucro,
a fome do poder,
os ídolos da Morte.
Diante deles caem
os joelhos incautos.
Eles vêm massacrando
teus anônimos filhos sem defesa,
Seu braço imenso tenta
capturar-nos
a todos, Pai da Vida!*

*Ajuda-nos abrir
as portas do santuário,
igual que uma consciência,
ao sol, ao mundo,
ao curso do Araguaia.*

*Entre o luar e a luta
– dos índios e os tori –
como um ventre de História
todo morro palpita.*

*Sob as telhas antigas da missão
Rompe a luz da Verdade
No estandarte da Páscoa,
e os passos de Francisco,
do povo e dos romeiros,
se acrescentam ao Passo.
Sem medos, na esperança;
Sem deuses, Deus-conosco;
na graça e na conquista
do Teu Reino!”*

Dom Pedro Casaldáliga

AGRADECIMENTOS

À *Vanessa*, pelo nosso amor, mais forte que as intempéries da vida e a separação dos mares...

A meus pais, *João* e *Juraci*, pelo amor, dedicação e carinho vividos à distância nos últimos anos. Ao meu irmão *James* e sua esposa *Tháisa*, pelas boas risadas que sempre damos juntos. Ao meu irmão *Hérton* e sua esposa *Sara*, pela terna amizade que nos une. À bela sobrinha *Ana Clara*, posseira mirim do meu coração.

A minha avó *Maria*, pelo afeto e confidências, e, ao meu avô *Joaquim Escorsi* (*in memoriam*), pelo que sempre significará para mim.

À *Irmã Geralda*, minha mãe de São Paulo. Ao sogrão *Ademir* e à *Leila*, “sogra linda do coração”, que permitiu a entrada de um *branco* na família. Ao *Ney*, *Rosana*, *Pítia*, *Miriam*, *Cecília*, *Edmilson*, *Gisele*, *Raquel*, *Diego*, *Thiago* e todos “*Melos*”, por deixarem meu cotidiano mais feliz.

Ao *Neno*, pela amizade entranhável de nossas almas.

Ao *Juninho*, pelo amor fraternal.

Àqueles que me acolheram como eterno hóspede em suas vidas: *Glaydson*, *Adilton*, *Jonis* e *Karol*.

À *Leila Massarão*, pela amizade criada entre textos e leituras.

Aos amigos *André* e *Silvana*, distantes, mas sempre amados.

Aos que levo em meu coração onde quer que esteja: *Markão*, *Job* e *Teto*.

Ao *Irmão Marquinhos*, pelos conselhos, conversas e deslumbres com a fé.

E ao *Renilson*, amigo especial, que com certeza Deus enviou para mim.

Aos *irmãos na fé de Votuporanga e Vila Nova Curuçá*, por criarem novos significados a cada dia para a palavra *crer*.

A minha amiga e orientadora *Eliane Moura*, sem a qual tudo isso não seria possível. Pelos *insights*, estímulo, *puxões* de orelha e a fé depositada em mim e nesta empreitada.

Ao caríssimo professor *José Alves*, pela constante simpatia e afeto, e indicação do norte nesta navegação pelas águas do trágico.

Ao professor e amigo *Paulo Miceli*, por me apresentar Casaldáliga e os vinhos que regaram nossos encontros fraternais.

À professora *Celia Marinho*, pela ousadia de pensar em novas utopias políticas e humanistas.

À *UNICAMP*, representada por seus professores e funcionários, por estes anos de formação.

À *CAPES*, pelo financiamento desta pesquisa.

À *Prelazia de São Félix do Araguaia*, nas queridas pessoas da *Tia Irene* e *Padre Paulo*, sempre generosos na acolhida.

À *Dom Pedro Casaldáliga*, *Dom Quixote* de minhas pequenas utopias, por oferecer sua história aos meus desejos de conhecer e aprender.

A Deus, por presentear a minha vida com a sua existência.

Campinas, fevereiro de 2007.

TABELA DE SIGLAS

AC – Ação Católica

ACN de P – Asociación Católica Nacional de Propagandistas

AGROPASA – Agropecuária Araguaia S/A

AT – Antigo Testamento

BCN – Banco de Crédito Nacional

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CEDA – Confederación Española de las Derechas Autónomas

CETA – Centro de Estudos Teológicos de la Amazônia

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americana

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNBB – Confederação Nacional dos Bispos do Brasil

CODEARA – Companhia de Desenvolvimento do Araguaia

EUA – Estados Unidos da América

FRENOVA – Agropecuária Nova Amazônia S/A

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

HOAC – Hermandades Obreras de la Acción Católica

INCRA – Instituto Nacional de Reforma Agrária

JOC – Juventude Operária Católica

JONS – Junta de la Ofensiva Nacional Sindicalista

MDB – Movimento Democrático Brasileiro

MEB – Movimento de Educação de Base

NT – Novo Testamento

PDS – Partido Democrático Social

SNI – Serviço Nacional de Inteligência

SUDAM – Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia

TFP – Tradição Família Propriedade

PRÓLOGO	01
INTRODUÇÃO	05
PRIMEIRO CAPÍTULO – SANTIDADE E PROFECIA	09
1.1. Uma história/memória religiosa do Araguaia	09
1.2. Hagiografia de uma outra santidade	12
1.3. A construção da ‘triste realidade’: pobreza, exclusão e opressão	19
1.4. Intervindo na ‘triste realidade’: o profeta denuncia o cativo	26
1.5. Êxodo e Exílio: a profecia no centro da história/memória	46
1.6. O profeta em formação: de Requeté a Monsenhor “Martelo e Foice”	50
1.7. A formação sacerdotal: hagiografias, cursilhos, periferias e missões	63
1.8. Considerações acerca da Espanha e da memória hagiográfico/profética	76
SEGUNDO CAPÍTULO – O TRÁGICO, A BÍBLIA E A MEMÓRIA DOLOROSA	79
2.1. A fé interpreta o Araguaia: a criação de uma cultura religiosa	79
2.2. O culto da dor: a narrativa trágica e a construção de uma memória dolorosa	82
2.3. A Bíblia dos oprimidos: livros, episódios e metáforas	91
2.4. A leitura bíblica nas CEBs	105
2.5. Santos e mártires do Araguaia: o culto da dor	113
2.6. História trágica e a memória dolorosa: a literatura de cordel	126
2.7. A construção da memória dolorosa: o teatro popular	141
2.8. A celebração da memória dolorosa: a Romaria dos Mártires da Caminhada	149
TERCEIRO CAPÍTULO – ESTÉTICA E MORAL	159
3.1. Identidade e sedução	159
3.2. Uma estética católica dos oprimidos: cantos, orações, igrejas, murais, missas	161
3.3. A identidade profética, o catolicismo incômodo e os limites institucionais	178
3.4. O processo civilizador: a representação do indígena, do negro e do sertanejo	183
3.5. Os limites da profecia: moral, família e mulher	206
3.6. Disciplina, obediência e alinhamento	218
3.7. Teologia da libertação e pós-modernidade	223
CONSIDERAÇÕES FINAIS	231
FONTES	235
BIBLIOGRAFIA	239
ANEXOS	243

*“La libertad, Sancho, es uno de los mas preciosos dones
que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden
igualarse los tesoros que encierra la tierra ni
el mar encubre; por la libertad así como por la honra
se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario,
el cautiverio es el mayor mal
que puede venir a los hombres”*
(D. Quijote de La Mancha, Parte II, p 984-985)

Quando cheguei em São Félix do Araguaia no mês de maio de 2005, para entrevistar D. Pedro Casaldáliga, um longo percurso, que variou do pleno desconhecimento até aquele dia, já havia sido percorrido. Ouvi o nome de Casaldáliga pela primeira vez ainda nos primeiros momentos de graduação na universidade nas aulas do professor Paulo Miceli. O então Diretor do IFCH estava na ocasião imerso no mundo do Araguaia em projetos de formação de professores, fato que estreitou as suas relações de amizade com o bispo de São Félix.

A fala poética do professor lembrava aos pretensiosos alunos, ávidos por grandes transformações sociais e políticas, que deveriam deslocar os olhos para regiões marginais e ver em homens como Casaldáliga o esforço homérico da busca por pequenas mudanças que realmente representavam algo de significativo para as pessoas, ao invés de se dedicarem a digressões eloqüentes na academia sobre a viabilidade de uma utopia revolucionária.

Até aquele momento o ilustre desconhecido D. Pedro Casaldáliga nada representava para mim por culpa da minha formação protestante. Ao meu desconhecimento absoluto da Igreja Católica somou-se a curiosidade despertada em relação ao bispo e também o inconformismo angustiante que se fez presente ao ser confrontado com minha própria ignorância.

Foi neste meio tempo que o livro *Descalço sobre a terra vermelha* acabou me iniciando. A biografia espanhola de Francesc Escribano sobre o bispo havia sido traduzida e publicada pela Editora da Unicamp por ocasião da concessão do título de *Doutor Honoris Causa* à D. Pedro Casaldáliga. Não assisti ao evento por uma dessas impreviões da qual já não me lembro mais, acho que minha

curiosidade em saber se ele iria à cerimônia de havaianas ou sapato me perturbou de tal modo que acabou ofuscando minha memória. Muito tempo depois saberia que calçara os desconfortáveis sapatos. Daí em diante a curiosidade cresceu e se converteu em problema histórico e, posteriormente, em projeto de mestrado, viabilizado graças à coragem da professora Eliane M. Silva, amiga e orientadora desta empreitada, que em mim depositou sua confiança.

A pesquisa me possibilitou ir até São Félix do Araguaia e conhecer a personagem central desta história, entrevistá-lo e porque não, confesso, admirá-lo.

Durante essa memorável aventura fiz uma pergunta ao ilustre religioso que me acompanhou durante toda a pesquisa e escritura. Questionei-o acerca de qual era seu livro preferido (excetuando a Bíblia). Com o ainda presente sotaque espanhol, magro, cabelos alvos e lépidos olhos azuis-infantis, ele me respondeu. “*D. Quixote de La Mancha*”.

Após concluir esta pesquisa, tenho a vigorosa certeza que sua vida se explica através da leitura por ele feita da ilustríssima personagem literária de Miguel de Cervantes. Casaldáliga traduz-se como um D. Quixote da nossa contemporaneidade. O fidalgo de Cervantes, inspirado pela literatura medieval é o protagonista de uma aventura cuja causa é completamente perdida: restaurar a idade da cavalaria, trazer de volta ideais de nobreza para uma sociedade que já não era mais a do mundo medieval, mas sim uma sociedade às portas da modernidade.

D. Quixote é um herói fracassado na medida em que sua causa é impossível, ele não consegue restaurar Amadis de Gaula e a idade da cavalaria: seu heroísmo é sem êxito e dominado pela loucura que o torna cômico. Fracasso ao atentarmos para sua loucura e arremetidas contra alvos imaginários e no fatal insucesso que lhe encerrou todas as ações. No entanto, os malogros do cavaleiro andante expõem um tipo de heroísmo contrário ao ideal da eficiência; dele brota o ensinamento da entrega de si mesmo, para operar pelo exemplo e pela germinação.

Assim, a vitória de D. Quixote não se encontra expresso em suas não realizações. Na verdade o combate por ele evidenciado se dá entre sua interioridade e a baixeza prosaica da vida exterior. A força de sua convicção é tamanha que Quixote expõe a realidade sórdida do mundo a um idealismo mergulhado no passado que desapareceu.

É sob este signo que Casaldáliga quer ser visto quando expressa que suas causas são mais relevantes que seus feitos, que sua causa vale mais que sua vida:

“_Este se colocar na pele do outro e partilhar seu sofrimento e o amor é seguir uma das atitudes mais características de Jesus: a misericórdia. O pior que pode acontecer é perder essa sensibilidade que faz você estar do lado dos que lutam e sofrem. Ademais, esta sensibilidade, quando a comunicamos, nos obriga a dar ‘má consciência’ às pessoas (...) _Esta sensibilidade nos obriga a não ver somente os

efeitos, mas também as causas. Às vezes, penso que os jornalistas me perguntam mais sobre a minha vida que sobre minhas causas, mais pelos fatos curiosos que pela substância vital. Isso é ficar na superfície, é apenas marketing. Eu sempre digo, parafraseando Ortega y Gasset, que sou eu e as minhas causas, e as minhas causas valem mais que minha vida”¹

Casaldáliga é quixotesco porque a força de sua convicção expõe a baixeza da vida prosaica, porque significa o mundo a partir de sua loucura, defende idéias e valores deixados para trás, professa uma fé descompassada em relação à sinfonia caótica da pós-modernidade já que sua causa ficou na contramão da história restando somente a nobreza de seu fracasso.

No entanto, não foi justamente o cristianismo quem revelou que fracassar seria, muitas vezes, apenas o ponto de partida para vencer, e estendeu, assim, às ações humanas, no plano do tempo, a idéia evangélica da semente que morre, e se transforma em árvore, e ainda produz muitos frutos? “*Dessa perspectiva, podemos perguntar se qualquer causa perdida pode, algum dia, estar realmente perdida*”²...

¹ ESCRIBANO, Francisc. *Descalço sobre a terra vermelha*. Campinas, SP, Ed. da Unicamp, 2000, p. 146.

² SAID, Edward. “Sobre causas perdidas” In *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

“_Dichosa edad y siglo dichoso aquel adonde saldrán a luz las famosas hazañas más, dignas de entallarse en bromes, esculpirse en mármoles y pintarse en tablas, para memoria en lo futuro.

Oh tú, sabio encantador, quienquiera que seas, a quien ha de tocar el ser coronista de esta peregrina historia!”

(D. Quijote de La Mancha, Parte I, p.35)

O objetivo deste trabalho é entender o processo de significação³ religiosa, a partir da teologia da libertação, ocorrido em São Félix do Araguaia durante os anos 1970, que colocou D. Pedro Casaldáliga, bispo da recém constituída Prelazia no centro das tensões políticas envolvendo Igreja e ditadura militar, por ocasião da implementação dos grandes latifúndios agro-pecuários no norte do Mato Grosso. Para isso as reflexões abordam como a idéia de profetismo, crucial para a constituição da subjetividade⁴ religiosa de Casaldáliga, foi fundamental para a estruturação de um projeto político pastoral que visava a construção de uma cultura religiosa específica do catolicismo da libertação em toda as dimensões da prática religiosa.

Além disso, o trabalho enfatiza como o signo do profetismo se constituiu elemento central para a construção de uma história/memória do Araguaia e também das narrativas acerca da vida de D. Pedro Casaldáliga: a representação de um símbolo pastoral da chamada teologia da libertação, uma referência do *modus vivendi* religioso no catolicismo da libertação. O trabalho ainda faz uma abordagem de como a mudança do cenário social em São Félix do Araguaia, a partir de meados dos anos 1980, deslocou o

³ O conceito de significação utilizado nesta dissertação é entendido como um processo no qual a cultura constrói o real. Recusa-se aqui a idéia da existência de um real objetivo à espera de uma leitura mais ou menos empírica deste. O processo de significação não lê apenas (como algo passivo) o real, mas o constitui enquanto tal por meio da cultura. De certa forma, a significação também se remeteria à idéia de representação, porém este termo dá idéia de algo estático, enquanto a significação representaria a constância do processo.

⁴ Subjetividade aqui é entendida como o processo resultante da relação de subjetivação e sujeição do sujeito com os discursos que o constituem enquanto tal; ou seja, a significação singular dada pelo sujeito aos regimes discursivos que o constituem. Como afirma Michel Foucault: “*Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune como criminoso?*” FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1984, p. 12.

sentido da ação política de interferência na esfera pública para a celebração intimista da identidade profética, readequando as práticas religiosas para os critérios encontrados na pós-modernidade⁵.

A dissertação está dividida em três capítulos, além da Introdução e Considerações Finais. O primeiro capítulo aborda o processo de construção de uma história/memória do Araguaia a partir da chegada de D. Pedro Casaldáliga e do relato de uma série de enfrentamentos e fatos ocorridos nos anos 1970 e 1980, enfatizando a importância do profetismo para a constituição dessa narrativa e também para a subjetividade do bispo (em sua atuação inspirada nos modelos proféticos bíblicos). Traz à discussão como toda a vida do bispo, inclusive sua infância e formação na Espanha, foi re-significada por ele e suas biografias a partir de uma narrativa hagiográfico-profética, construída a partir dos critérios de santidade enfatizados pela teologia da libertação, e em função do que Casaldáliga viria a ser no futuro. Ou seja, esse capítulo estuda a construção da representação profética de sua conduta sacerdotal ao analisar as narrativas históricas acerca da vida de Casaldáliga e da história da Prelazia de São Félix do Araguaia⁶.

O segundo capítulo parte para a análise de como na liderança da Prelazia de São Félix do Araguaia, D. Pedro Casaldáliga optou por uma pastoral voltada para a questão social que promoveu a significação religiosa da região, dos seus conflitos e de sua história por meio da produção e difusão de uma memória trágica proporcionada pela ocupação discursiva da Prelazia (através do teatro popular, literatura de cordel e de eventos litúrgicos específicos voltados para a memória da região), do espaço de produção de saber histórico regional cuja narrativa trágica ao enfatizar a dor e o sofrimento vividos diante da opressão do latifúndio buscava a coesão identitária⁷ entre ‘os oprimidos’ e o subsequente fortalecimento da ação político-pastoral da Prelazia. Também aborda de que modo essa produção

⁵ Pós-modernidade entendida aqui como período posterior a meados dos anos 1970, caracterizado por um processo de integração global das redes de comunicação, queda de fronteiras, exacerbação da lógica de consumo e da ideologia do prazer e do bem-estar no mundo capitalista, declínio das velhas utopias políticas universalistas, ascensão do multiculturalismo, etc. Cf: BAUMAN, Zygmunt. *O Mal Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1998. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 2001.

⁶ É interessante observar que o processo de escrita desta dissertação se inspira na concepção de que o contexto não representa o mundo exterior à textualidade. De acordo com Mark Poster (*Cultural History and Postmodernity: Disciplinary readings and challenges*. New York, Columbia University Press, 1997.) o contexto é dialógico na medida que se remete a outros textos. No caso específico, apresentar Casaldáliga e a história do Araguaia fugindo da idéia de uma biografia clássica e da descrição positivista de um ‘contexto exterior’, só foi possível através da análise dos diversos textos que construíram um contexto dialógico (biografias, cartas pastorais, publicações diversas, etc). Assim, alguns pressupostos de escrita obedeceram aos pontos apresentados por Dominick LaCapra para a escrita de uma ‘nova história intelectual’: 1) a relação entre as intenções do autor e texto, 2) A relação entre a vida do autor e o texto, 3) A relação da sociedade com os textos, 4) A relação da cultura com o texto, 5) A relação do texto com a obra do autor, 6) A relação entre os modos de discurso (estrutura) e textos. Cf: AZEVEDO, Célia Maria Marinho. “A Nova História Intelectual de Dominick LaCapra e a noção de raça” In GIMENES, Renato Aloizio de Oliveira & RAGO, Margareth. *Narrar o Passado, Repensar a História*. Campinas, SP, UNICAMP/IFCH, 2000, pp.123-134.

⁷ O conceito de identidade é entendido neste trabalho como uma construção cultural e política, não como essência natural a ser revelada. HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 7 ed. Rio de Janeiro, DP&A, 2002, pp. 20-21.

discursiva da memória do Araguaia se amparou numa certa leitura da Bíblia, da sua linguagem, suas narrativas, metáforas e imagens fundamentais para construir a interpretação e o sentido religioso dos fatos, acontecimentos e situações vividas em São Félix e também no mundo⁸.

No terceiro capítulo, há a preocupação de se entender como a estética e a moral se articulam no processo de consolidação do poder pastoral e da governamentalidade⁹ dos fiéis a partir dos valores católicos, evidenciando assim os limites da representação profética. Para tanto, se aborda por um lado, a elaboração de uma estética religiosa que busca a compatibilidade com a identidade profética presente na arquitetura, nos cantos litúrgicos, na produção de símbolos identitários, nos murais pintados no interior das igrejas, nas romarias, missas, orações e também na visibilidade dada às atitudes proféticas da sua maior liderança, o bispo D. Pedro Casaldáliga, *ad intra* e *ad extra* Igreja. Por outro lado, se observa como toda essa estética religiosa erguida sob o signo do profetismo, da quebra de padrões e estereótipos, que se apresentava como ruptura em termos políticos trazia elementos de conservadorismo e alinhamento com Roma limitando a própria identidade profética ao tratar da moral, do outro, da mulher e da família.

As Considerações Finais aborda primeiramente as relações entre teologia da libertação e pós-modernidade, enfatizando as mudanças ocorridas na estratégia pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia, que foi da construção de uma identidade profética por intermédio da ação política na esfera pública para a celebração dessa identidade numa perspectiva intimista e consoladora, fruto principalmente da mudança no cenário social de São Félix do Araguaia. Por fim, retoma os problemas iniciais e fecha conclusivamente destacando a capacidade de transmutação do discurso religioso ao tempo, ao lugar e às circunstâncias, como uma de suas estratégias de conservação e permanência do poder político da Igreja Católica, mesmo quando este discurso se centrava numa identidade profética.

⁸ A Prelazia e sua ocupação discursiva promoveram a construção de vários “lugares de memória”. De acordo com Pierre Nora, “os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não naturais. É por isso a defesa pelas minorias, de uma memória refugiada sobre focos privilegiados e enciumadamente guardados nada mais faz do que levar à incandescência a verdade de todos os lugares de memória. Sem vigilância comemorativa, a história depressa as varreria. São bastiões sobre os quais se escora. Mas se o que eles defendem não estivesse ameaçado, não se teria, tampouco, a necessidade de constituí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que elas envolvem, eles seriam inúteis. E se, em compensação, a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los eles não se tornariam lugares de memória. É este vai-e-vem que os constitui: momentos de história arrancados do movimento da história, mas que lhe são devolvidos. Não mais inteiramente a vida, nem mais inteiramente a morte, como as conchas na praia quando o mar se retira da memória viva”. Cf: NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares” In *Projeto História*. São Paulo, n. 10, pp. 07 – 29, dezembro de 1993, p. 13.

⁹ Conceito de Michel Foucault que se refere às estratégias de poder utilizadas para se estabelecer o controle ou governo das populações. Cf: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979, p. 277.

SANTIDADE E PROFECIA

“-Quién Duda sino que en los venideros tiempos, cuando salga a luz la verdadera historia de mis famosos hechos, que el sabio que los escribiere no ponga, cuando llegue a contar esta mi primera salida tan de mañana, de esta manera? ‘Apenas había el rubicundo Apolo tendido por la faz de la ancha y espaciosa tierra las doradas hebras de sus hermosos cabellos, y apenas los pequeños y pintados pajarillos con sus harpadas lenguas habían saludado con dulce y meliflua armonía la venida de la rosada aurora, que, dejando la blanda cama del celoso marido, por las puertas y balcones del manchego horizonte a los mortales se mostraba, cuando el famoso caballero don Quijote de La Mancha, dejando las ociosas plumas, subió sobre su famoso caballo Rocinante y comenzó a caminar por el antiguo e conocido campo de Montiel!’”
(*Don Quijote de La Mancha, Parte 1, p. 35*)

1.1. Uma história/memória religiosa do Araguaia

“Quando cheguei aqui, a primeira coisa que vi foram os corpos de quatro crianças mortas, que deixaram na porta de minha casa. (...) Quatro meninos mortos, colocados em caixa de sapatos, essas foram as boas vindas que recebi. _Levantou o braço, como se quisesse apagar aquela lembrança e, com uma voz truncada pela emoção, concluiu: _ Às vezes, se não fosse pela esperança cristã...”¹⁰

De acordo com as memórias do bispo D. Pedro Casaldáliga, duas daquelas crianças eram filhos de prostitutas, seus “anjinhos”, como clamavam as mães chorando. Baseando-se em suas lembranças e relatos, o biógrafo espanhol de Casaldáliga, Francesc Escribano, escreve em *Descalço sobre a terra vermelha*¹¹ que a deficiência na saúde foi o primeiro dos vários problemas com que o catalão de classe média afirmou ter se deparado. A impressão do futuro bispo era de que a malária e outras doenças

¹⁰ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 11.

¹¹ Obra biográfica lançada primeiramente na Espanha, numa edição catalã: *Descalç sobre la terra vermella – Vida del bisbe Pere Casaldàliga* (Barcelona: Edicions 62, 1999) e posteriormente traduzida por Antônio Carlos Moura para o português e publicada pela Editora da Unicamp em 2001.

tropicais atacavam sem piedade, principalmente, as crianças. Nada daquilo era parecido com o que havia vivido na Espanha de Francisco Franco o até então padre e missionário claretiano. Naquele primeiro sepultamento coletivo, segundo Escribano, Casaldáliga teria confessado ao companheiro de missão, o também espanhol e claretiano Pe Manuel Luzón: “*Ou vamos embora daqui agora mesmo, ou nos suicidamos, ou encontramos uma solução para isto tudo*”¹².

A principal fonte daqueles que se propõem a fazer um trabalho histórico sobre D. Pedro Casaldáliga é sempre a memória. E não qualquer memória, mas especificamente a memória do próprio bispo. Os principais documentos existentes acerca da região de São Félix do Araguaia foram produzidos por Casaldáliga (se não por ele, foi produzido pela Prelazia e sua equipe pastoral), que sempre teve a preocupação de escrever, documentar e guardar todas as impressões, análises, ocorridos etc.

Esta preocupação documental e arquivística, fruto de uma formação jornalística e intelectual sólida do próprio Casaldáliga, tem sido preponderante para a produção posterior de qualquer narrativa histórica acerca da região e também da vida do bispo. Sem dúvida que em São Félix do Araguaia, confirmando o prisma teórico de Jacques Le Goff¹³, todo *documento* histórico é antes de tudo um *monumento* que promove a intersecção discursiva entre a história e a memória, caso pretensiosamente se pudesse separar com clareza e nitidez as duas formas narrativas¹⁴.

Assim, é necessário perceber que as narrativas produzidas em cada uma das biografias¹⁵ ou nos documentos da Prelazia de São Félix do Araguaia acerca dessa história estão fortemente marcadas pela perspectiva pessoal de D. Pedro Casaldáliga. As narrativas biográficas baseadas nas memórias de Casaldáliga acabam se estruturando a partir de um viés religioso. Como religioso Casaldáliga representa a si mesmo e seu passado através dos códigos de significações presentes na esfera de sua cultura religiosa. Dois desses fenômenos religiosos são significativos para a composição da memória de Casaldáliga: o *profetismo* e a *hagiografia*.

O profetismo se tornou o *modus vivendi* religioso que tem inspirado Casaldáliga. Sua atuação religiosa e sacerdotal é profundamente influenciada pelos modelos proféticos presentes no texto bíblico e como profeta ele se representa. Essa constituição de si como profeta tem sido fundamental na organização de uma narrativa acerca de si mesmo baseada na memória. Levando em conta que as biografias se baseiam nas memórias e depoimentos do bispo, elas tendem a criar um eixo narrativo em função da consolidação dessa imagem profética.

¹² ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 16.

¹³ LE GOFF, Jacques. “Documento/Monumento” In *História e Memória*, Campinas, SP, Editora da Unicamp, 1990.

¹⁴ NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”.

¹⁵ Outra biografia sobre Casaldáliga que acaba é fonte para a de Escribano é sua própria autobiografia *Creio na justiça e na esperança* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977), que inclusive contem partes de seu diário pessoal.

A idéia de profetismo que tem pautado a conduta de Casaldáliga é antes de tudo o dos chamados ‘profetas sociais’ bíblicos: “*Isaías, Jeremias, Amós... cominariam com a ira de Javé nossa sociedade e nossa Igreja insensíveis*”¹⁶. Na verdade, este modelo de profeta seria o do responsável por passar ao povo o verdadeiro significado dos acontecimentos, dando a conhecer, a cada instante, o plano e a vontade de Deus¹⁷. Segundo Jaime Pinsky, profetas como Isaías e Amós romperam com o ritualismo da religião hebraica e realizaram uma crítica social dos governos da época:

*“Na crítica moral e ética ao presente, na busca de exemplos de relações sociais diferentes no passado idealizado, criaram um novo modelo do que seria uma sociedade justa, (...) Amós, principalmente, ousou fazer ouvir bem alto o retrato de uma sociedade injusta”*¹⁸

De fato, este modelo de ‘profeta social’ que denuncia as injustiças sociais, o poder e os ‘desvios morais e éticos’, também é concernente a uma dada interpretação do significado de profecia para a teologia da libertação. Para Gustavo Gutiérrez, um dos seus principais teólogos, o profeta tem compromisso com a verdade, com o real e com a história, por isso seu instrumento de atuação é a denúncia: “*Os profetas denunciarão todo tipo de abuso, toda a forma de manter os pobres nessa situação e de criar novos pobres. Não só alude a situação, mas se assinalam com o dedo os culpados*”¹⁹.

A partir deste modelo profético tem se construído a representação da imagem de atuação sacerdotal de Casaldáliga, consolidada nas narrativas biográficas baseadas em sua memória e subseqüentemente amparadas na própria representação que Casaldáliga tem feito de si.

As narrativas biográficas de Casaldáliga também são marcadas pela hagiografia²⁰.

¹⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino: antologia de textos 1968/1988*. São Paulo, FTD, 1988, p. 125-6

¹⁷ “*Portanto, já que explorais o pobre e lhe exigis tributo de trigo, edificareis casa de pedra, porém não habitareis nelas; plantareis as mais excelentes vinha, porém não bebereis do seu vinho. Porque eu conheço as vossas inúmeras transgressões e os vossos graves pecados: atacaís o justo, aceitais subornos e rejeitais os pobres à sua porta. Por isso o que for prudente se calará, porque é tempo mau. Buscai o bem, e não mal, para que vivais, e o Senhor, Deus de todo o poder, estará convosco, como vós afirmais*” (Am 5, 11-14).

¹⁸ PINSKY, Jaime. “Os profetas sociais e o deus da cidadania” In PINSKY, Jaime (orgs.). *História da Cidadania*. São Paulo, Contexto, 2003, p.21.

¹⁹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1985, p. 239.

²⁰ A hagiografia é a narrativa da vida de santos e suas origens remontam ao Novo Testamento, ao livro de Atos dos Apóstolos, onde estão relatadas as autoridades excepcionais dos gestos dos santos. Pode-se levantar também o Livro Pontifical, que afirma sobre o hábito de escrever os Atos dos Mártires, cuja inspiração viria do papa São Clemente. Desde o século II considera-se que existem registros de escritões, denominados hagiógrafos. Cf: ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750 – 1821)*. São Paulo, Hucitec, Fapesp, 2004, p. 96. É importante ressaltar que a separação entre hagiografia e biografia é fruto da modernidade laica. No campo do discurso religioso essa separação não tem sentido.

As hagiografias são narrativas religiosas que visam apresentar a condição sobrenatural da santidade da pessoa. Servem para glorificar a santidade pelo gênero do *exemplum*. Segundo Michel de Certeau,

*“... o documento hagiográfico se caracteriza também por uma organização textual na qual se desdobram as possibilidades implicadas pelo título outrora dado a este tipo de relato. Acta, ou mais tarde, Acta sanctorum. Deste segundo ponto de vista, a combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente ‘aquilo que passou’ como faz a história, mas ‘aquilo que é exemplar’”*²¹

Assim, as biografias de Casaldáliga não são hagiografias no sentido estrito do termo, cuja narrativa apresenta elementos claros de definição, mas possuem grande quantidade de características narrativas que pertencem exclusivamente ao campo da hagiografia. A começar do sentido primeiro: o exemplo como mote central da narrativa. A narrativa da vida de Casaldáliga pretende mostrar como através dele, a história está aberta ao poder de Deus. Sua vida torna-se um modo de instrução, um exemplo de conduta a ser celebrado pelos cristãos, e também, de maneira ampliada, por todos aqueles que se identificam com o pensamento contestador.

A interferência do elemento religioso nas biografias de Casaldáliga obedece a um segundo enquadramento. De acordo com De Certeau, a hagiografia é ainda um discurso de virtudes do santo, apesar de cada santo oferecer uma escolha e uma organização própria dessas virtudes, utilizando para esse fim o material fornecido pelos fatos e gestos do santo. No caso de Casaldáliga, as virtudes cristãs são eleitas e louvadas como sendo aquelas a serem seguidas pelos outros no caso da teologia da libertação, considerando também a afirmação de De Certeau de que a vida do santo também prova uma teologia. Assim, o conjunto de virtudes relacionado nas biografias atende àquelas privilegiadas na conduta cristã considerada ideal pela teologia da libertação e se enquadram no seu conceito de santidade.

1.2. Hagiografia de uma outra santidade

A teologia da libertação estabeleceu novos paradigmas para a santidade. Não que a santidade tradicional fosse negada, mas para os teólogos, bispos, padres e leigos que praticavam a teologia da

²¹ DE CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2002, p. 267. De acordo com Donald Attawer, “Tal gênero literário foi criado para honrar o santo e exaltar-lhe as virtudes a ações e embalar os espíritos cristãos”. ATTAWER, Donald. *Dictionary of Saints*. Londres, Penguin Books, 1983, p. 8.

libertação, alguns mártires deveriam ser lembrados e tantos outros santificados também. Entretanto, é preciso perceber as mudanças essenciais no modelo de santidade que a teologia da libertação apresentou:

“O conceito de santidade encontra-se na maior parte das grandes religiões onde assume um significado ambivalente: evoca, de facto, algo de terrífico, que implica uma separação radical da condição humana, mas também a possibilidade de uma relação com o Divino susceptível de efeitos purificadores. Como demonstrou Rudolf Otto (1917), a característica do santo é a de ser ao mesmo tempo diferente e extremamente próximo do homem; todavia, consoante as épocas, evidenciou-se mais ou menos em um ou outro pólo desta definição”²².

Para André Vauchez, na tradição judaico-cristã, no Antigo Testamento o termo *santo* é usado para designar tudo que está próximo de Deus ou lhe é consagrado, independente de se tratar de lugar ou pessoas. Aos sacerdotes era preciso santidade, condição necessária para que o ritual trouxesse efeitos benéficos. Os profetas, porta – vozes de Javé, mediadores entre Deus e Israel, eram acompanhados de poderes taumátúrgicos, reconhecidos como homens de Deus, o que os colocavam como homens fora do comum. Porém, em ambos os casos, a santidade no Antigo Testamento permanecia ligada a uma escolha direta e pessoal de Deus, reservada a apenas alguns homens, como Moisés, Daniel, Samuel, Elias, Eliseu e outros.

De acordo como Vauchez, “... é apenas com o cristianismo e, em menor medida com o islamismo, que a noção de santidade de certa maneira se vulgarizou...”²³. O Evangelho segundo São João enfatiza a originalidade da pregação de Jesus em seu apelo pela santidade de todas as criaturas. Ele mesmo Jesus reconhecido pelo demônio como “santo de Deus” (Mc 1, 24). Mas, é na *Primeira carta aos Coríntios* que São Paulo escreve sobre “*todos os bens e os poderes de que são cumulados já na vida terrena ‘aqueles... que foram santificados em Cristo Jesus, chamados a ser santos’*”²⁴. O cristianismo possibilitou uma ampliação universal da noção de santidade:

“A idéia de que homens religiosos possam participar da própria santidade e beneficiar, em pelo menos certa medida, dos seus atributos, viria a conhecer um sucesso extraordinário nos séculos seguintes. A isso não é evidentemente estranha a difusão do cristianismo, uma vez que, desde os primeiros tempos da Igreja, a virgem, os apóstolos e finalmente os mártires – os testemunhos privilegiados de Cristo – foram considerados santos e venerados pela comunidade dos fiéis”²⁵.

²² VAUCHEZ, André. “Santidade” In *Enciclopédia Einaudi vol. 12*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 287.

²³ VAUCHEZ, André. “Santidade” In *Enciclopédia Einaudi vol. 12*. p. 288.

²⁴ VAUCHEZ, André. “Santidade” In *Enciclopédia Einaudi vol. 12*. p. 288.

²⁵ VAUCHEZ, André. “Santidade” In *Enciclopédia Einaudi vol. 12*. p. 288.

Assim, para Vauchez, seja no Antigo Testamento ou nas formas das comunidades cristãs primitivas, a santidade está relacionada ao sobrenatural, ao poder mágico que supera os limites do homem comum e demonstra a relação especial do santo com o divino. Assim, o santo está sempre acompanhado do maravilhoso e extraordinário, porém o que o caracteriza é colocar seu poder a serviço dos homens. O que dele é esperado pelos fiéis é o milagre²⁶.

A santidade e suas prerrogativas centralizadas cada vez mais nas mãos do clero promoveu uma significativa mudança no perfil dos santos, que passaram a estar cada vez mais atrelados aos ditames da instituição. Mesmo com a ascensão da modernidade e da ciência, onde “*rapidamente o professor, o médico, o conselheiro agrícola passam a ocupar o lugar dos intercessores nos campos em que estes dominavam incontestados a séculos*”²⁷ o santo continuou sendo central na fé católica.

Além disso, apesar das exigências de milagres, o importante no santo tornou-se a sua fidelidade, ortodoxia e o exemplo que passava a ser para os fiéis, tornando-se modelo. Porém, se ainda havia alguma necessidade de mística sobrenatural, a teologia da libertação apresentou uma versão de santidade que a dispensava completamente. Isso se deu, devido o enfoque teológico que não enfatizava carismas místicos e o maravilhoso (atributos indispensáveis para os santos antes da modernidade) na fé cristã, mas centrava sua atenção para a questão do amor ao próximo a partir da perspectiva social. Substancialmente o que seria novo na teologia da libertação era a incorporação de um modelo de santidade que enfatizava a *caridade política*.

*“A caridade é hoje uma ‘caridade política’, segundo a expressão de Pio XII. Com efeito, dar de comer ou de beber é em nossos dias um ato político: significa a transformação de uma sociedade estruturada em benefício dos poucos que se apropriam da mais-valia do trabalho dos demais. Transformação que deve, portanto ir até a mudança radical do embasamento dessa sociedade: a propriedade privada dos meios de produção”*²⁸.

Para os teólogos da libertação, o cristianismo possuía sua essência no amor. O amor ao próximo era entendido como o amor a todos os homens, a toda criatura. Amar o próximo significava atender para o pobre, o marginalizado, o excluído. Segundo Gutiérrez, “*Como foi insistentemente observado nos últimos anos, o próximo não é apenas o homem tomado individualmente, é muito mais o homem na trama de suas coordenadas econômicas, sociais, culturais e raciais. É igualmente a classe social explorada, o povo dominado, a raça marginalizada*”²⁹. Desse modo, amar o próximo se tornava

²⁶ VAUCHEZ, André. “Santidade” In *Enciclopédia Einaudi* vol. 12. p. 292.

²⁷ VAUCHEZ, André. “Santidade” In *Enciclopédia Einaudi* vol. 12.p. 299.

²⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 171.

²⁹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 171.

sinônimo de amar a humanidade, e nela os seus excluídos: os condenados da terra. Para os irmãos Leonardo e Clodóvis Boff, a teologia da libertação “*é uma teologia que leva para a praça, porque a forma epocal da fé no submundo dos deserdados é o ‘amor político’ ou a ‘macrocaridade’.* No *Terceiro Mundo, entre os últimos, a fé é também e sobretudo, política*”³⁰.

Nessa perspectiva, uma das virtudes essenciais para o cristão na teologia da libertação seria seu engajamento social e político com o intuito de transformar a sociedade capitalista e suas estruturas desiguais e opressivas. Isso geraria um novo perfil de cristão que afetaria o modelo de santidade. Esse novo cristão deveria possuir o ‘amor social’ como virtude maior:

*“O santo não é apenas o asceta, o fiel observante das disposições divinas e eclesiásticas, aquele que penetrou e internalizou o mistério sacrossanto de Deus e de sua aparição humana em Jesus Cristo. Tudo isso conserva um valor perene e jamais substituível. Entretanto, nas comunidades de base criou-se a situação para um outro tipo de santidade, aquela do militante. Mais que lutar contra as próprias paixões (é uma luta permanente), luta-se, politicamente, contra a expoliação e geração de mecanismos de acumulação excludente e no esforço de construir relações mais comunitárias e equilibradas”*³¹.

Esse modelo de santidade se diferenciava da santidade anterior criticada pelos teólogos da libertação como sendo classista, dessimétrica, legitimadora da hegemonia político-religiosa da hierarquia.

*“As grandes virtudes do santo católico são a obediência, a submissão eclesiástica, a humildade, a referência total à Igreja (ser batizado ou religioso para servir à Igreja). Por isso, quase a totalidade dos santos modernos (nos quais se realizou plenamente o monopólio hierárquico) são santos do sistema, padres, bispos, religiosos; poucos são os leigos e estes capturados pelo poder hegemônico central (analiticamente falando). O profeta, o reformador que, em nome da positividade da fé, critica ou postula uma mobilização nas relações de poder na Igreja está sujeito a toda a sorte de violência simbólica (processo canônico, excomunhão) e jamais é caracterizador da santidade da Igreja”*³².

Se as virtudes do santo oficial eram a obediência e a submissão, para a teologia da libertação as virtudes essenciais não necessariamente corroboravam com a hierarquia, antes seu compromisso era com a verdade e a fé cristã: um compromisso ético.

“As novas virtudes se expressam pela solidariedade de classe, pela participação nas decisões comunitárias, na interajuda (mutirão), na crítica aos abusos do poder, no suportar

³⁰ BOFF, Clodóvis e BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1988, p. 68.

³¹ BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1981. p. 194.

³² BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. p. 181.

difamações, perseguições por causa da justiça, cárceres injustos, destituição do trabalho, aversão à ganância, à acumulação privada sem responsabilidade social. As comunidades encontram marcos de referência em pessoas que sofreram com hombridade por causa de seu compromisso com a comunidade e com o Evangelho, muitas guardam os nomes de seus confessores e mártires, recordam-nos em suas celebrações e celebram suas vitórias”³³.

É importante notar dois fatores cruciais nessa mudança a cerca da santidade na teologia da libertação. O primeiro se remete ao continuísmo em relação a uma produção moderna da Igreja de uma *santidade desencantada*³⁴. A mística e os milagres, a esfera do maravilhoso fica cada vez mais distante do santo. Para a teologia da libertação isso realmente não teria profunda significação, assim como para a Igreja que têm elegido outras virtudes como mais significativas para conferir santidade a alguém. O que daria santidade ao santo, na teologia da libertação, seria seu engajamento político e social, e o grau de fidelidade a uma ética cristã de compromisso com os pobres na transformação da sociedade. Para a Igreja era a obediência à instituição. Porém, em ambos os casos a santidade cada vez mais se afastava do sobrenatural, e se aproximava mais do homem que do divino. Para Casaldáliga, *“Mártir,..., é aquele que leva fidelidade ao Evangelho, ao Deus da Vida, ao amor pelos irmãos até as últimas conseqüências. ‘Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por aqueles que ama’. (...) é, ainda, aquele que congrega ao seu redor a própria comunidade”³⁵.*

Em segundo plano, ocorre uma deslegitimação da Igreja como o lugar de definição de quem é ou não santo. Se, como afirma Leonardo Boff, são as comunidades de base que elegem aqueles que irão celebrar, então há uma tentativa de devolver aos leigos a capacidade de espontaneamente eleger seus santos. Nesse sentido haveria um suposto retorno à Igreja primitiva, reforçando o mito das origens, que enxerga nas primeiras comunidades cristãs a espontaneidade do fenômeno da santidade, de adoração de santos e mártires cristãos.

“Desde os primeiros tempos da Igreja os cristãos celebram em torno das relíquias e, freqüentemente, em torno do corpo presente dos mártires. A Igreja, explicitando mais ou menos, dependendo das épocas, compreendeu muito bem que Jesus e os primeiros discípulos foram perseguidos e assumiram a cruz publicamente. (...) A cruz de Jesus é uma cruz pública. É o Império e a Sinagoga que o perseguem e o matam”³⁶.

³³ BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. p. 195.

³⁴ Alusão ao termo “desencantamento do mundo” cunhado por Max Weber em sua obra que serve para descrever um processo de “desmagificação” na significação do mundo promovida pela modernidade racionalista. Sobre a questão, Cf: PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34, 2003.

³⁵ CASALDÁLIGA, Pedro. “Entrevista concedida à *Revista de Liturgia* (São Paulo, jan/fev. 1987)” In *Na Procura do Reino*. SP, FTD, 1988, p. 230.

³⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. “Entrevista concedida à *Revista de Liturgia* (São Paulo, jan/fev. 1987)” In *Na Procura do Reino*. p. 231.

Esse outro modelo de santidade promoveu um retorno do culto aos mártires, porém um martírio também diferente do reconhecido pela Igreja.

“A Igreja Católica Romana jamais deu uma definição dogmática de martírio. A igreja primitiva, porém, desenvolveu um clássico modelo de mártir – e das condições do martírio –, segundo o qual certos indivíduos têm sido, desde então, reconhecidos como mártires da fé. Como já vimos, os primeiros mártires cristãos foram vistos e celebrados como imitadores da paixão e morte de Cristo. Assim, o mártir cristão clássico é uma vítima inocente que morre por causa da fé, mas nas mãos de um tirano que se opõe a ela. Como Jesus, o mártir clássico não corteja a morte, mas aceita-a quando desfiado a renunciar a sua fé ou agir de maneira contrária a valores cristãos. Também como Jesus, o martírio clássico perdoa os seus inimigos”³⁷.

Para a Igreja, é necessário para o mártir que ele morra em defesa explícita da fé cristã. O martírio do qual fala a teologia da libertação, pode ser o de alguém que morre em função de valores cristãos defendidos eticamente, como o amor ao próximo em sua forma absoluta: a *caridade política*. Isso para a Igreja não é suficiente.

“O Evangelho de São João diz que não há maior amor que um homem dar a vida pelos amigos. O próprio Jesus, segundo a doutrina cristã, sacrificou a sua pelos pecados de toda a humanidade. E, todavia, segundo os critérios que norteiam a criação dos santos, dar a vida por outro não constitui, em si, prova de martírio. Para ser declarado mártir, como já vimos, é preciso ficar provado que o Servo de Deus foi morto, sob uma rubrica ou outra: pela fé”³⁸.

Entretanto, para a teologia da libertação, os mártires a serem cultuados não seriam os protocolados pela Igreja oficial, mas aqueles que a ‘base’ elegeria. Porém, é necessário perceber que mesmo a eleição de santos e mártires da ‘base’ dependeria do aval de bispos e teólogos ligados à teologia da libertação, ou seja, não sairia da esfera oficial da Igreja. Além disso, os mártires da teologia da libertação, na maioria das vezes, foram mortos não em defesa explícita da fé (por não poderem cultuar a fé, por exemplo), mas por causas subjetivas daquilo que a fé implicaria para eles em termos éticos de mudança social e política na sociedade. Esses mártires morreram por acharem que o cristianismo era incompatível com desigualdade social e capitalismo:

“Evidentemente, para nós, cristãos, aquele que morre conscientemente pela causa da justiça, da verdade, da liberdade, contra a tortura, professando sua fé no Deus da Vida, que

³⁷ WOODWARD, K. *A Fábrica de Santos*. SP, Siciliano, 1992, p. 125.

³⁸ WOODWARD, K. *A Fábrica de Santos*. p. 139.

é o Deus de Jesus Cristo, será mártir cristão. Aquele que morre pela mesma causa sem uma fé explícita não será explicitamente cristão. Os dois, entretanto, são mártires, porque foram fiéis a esta causa maior do Reino”³⁹.

Essa posição, entretanto, se ampara na idéia teológica de que Cristo morreu não apenas pela questão religiosa, mas nas mãos do poder político:

“Jesus morre em mãos do poder político, opressor do povo judeu. No alto da cruz o título – segundo o costume romano – indicava a razão da condenação; no caso de Jesus o título indica culpabilidade de ordem política: rei dos judeus. (...)

O grande sinédrio tem motivos de ordem religiosa para condenar um homem que pretende ser filho de Deus. Mas tem também razões de ordem política: o ensino de Jesus e seu ascendente sobre o povo questionam a situação de privilégio e de poder em que se encontravam os grandes do povo judeu”⁴⁰.

O martírio de Cristo foi um martírio político proveniente de uma convicção religiosa inspiradora. Para os irmãos Boff, se inspirar na teologia da libertação significa escolher o caminho mais difícil que implica difamações, perseguições e até o martírio.

“Diante do cadáver do padre Rutílio Grande, assassinado por seu compromisso libertador com os pobres, o arcebispo D. Oscar Romero de San Salvador (República de El Salvador), até então de mentalidade conservadora, se transformou em advogado e defensor dos pobres. O sangue derramado do mártir foi qual colírio para os olhos que se abriram então para a urgência da libertação”⁴¹.

Tanto o padre Rutílio Grande, quanto o bispo Oscar Romero, por exemplo, não morreram em defesa explícita da fé cristã, mas em função de seu compromisso com os pobres, proveniente de sua interpretação sobre o cristianismo. Morreram em decorrência do profetismo social. Isso, porém, já tornou um mártir cristão de acordo com a teologia da libertação. A diferença é reconhecida por Gutiérrez:

“Fica claro que ao falarmos de mártires, não pretendemos efetuar uma proclamação formal, a qual seria da competência de outras instâncias da Igreja. Trata-se, somente de expressarmos a forma como apreciamos o testemunho (em grego, precisamente: martírio) daqueles que dão suas vidas pela fé no Deus da vida e o amor pelos despojados”⁴².

³⁹ CASALDÁLIGA, Pedro. “Entrevista concedida à *Revista de Liturgia* (São Paulo, jan/fev. 1987)” In *Na Procura do Reino*. p. 231.

⁴⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 195

⁴¹ BOFF, Clodóvis e BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação*. p. 22.

⁴² GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1984, p. 129.

É justamente na idéia de uma *caridade política* que *hagiografia* e *profetismo* se encontram. O conjunto de virtudes, eleitas pela teologia da libertação como ideais para servirem de *exemplum*, como demonstrativo de santidade, se encontravam no modelo do ‘profeta social’. Numa visão teológica tradicional nada impedia que um santo fosse também um profeta, no entanto ele poderia ser um rei milagreiro como São Luís. Porém, para a teologia da libertação, que buscou valorizar o conceito de ‘santidade política’, tornou-se *conditio sine qua non* deste modelo de santidade a atitude profética de denúncia da opressão e da injustiça social. Assim, santidade e profecia se encontram e uma narrativa hagiográfica acerca do caráter profético da atuação sacerdotal de Casaldáliga torna-se perfeitamente possível.

Enfim, as narrativas biográficas ou históricas acerca do Araguaia - ao trabalharem com as memórias de Casaldáliga como fonte central sem apresentá-las em perspectiva - acabam se constituindo em hagiografias de comprovação do caráter profético da atuação do bispo no Brasil.

É na tentativa de evitar ao máximo esse inevitável destino que uma reflexão sobre o processo de construção dessa memória por meio de uma narrativa hagiográfica, e de sua subsequente identificação como ‘a história’ do Araguaia e de Casaldáliga devem atentar. Assim sendo, todos esses dados memorialísticos e hagiográficos precisam ser lembrados para se iniciar uma reflexão que pretenda apenas desnaturalizar uma certa memória/história do Araguaia, e não substituí-la por uma mais ‘verdadeira’ outra história.

1.3. A construção da ‘triste realidade’: pobreza, exclusão e opressão

Pedro Casaldáliga chegou a São Félix do Araguaia no final de julho de 1968 depois de passar alguns meses no curso da CENFI⁴³ para missionários recém chegados ao Brasil. No começo daquele ano trocara a Península Ibérica pela América Latina. O Vaticano havia repassado para os claretianos

⁴³ O Centro de Informação Intercultural, em Petrópolis, oferecia um curso de formação para missionários estrangeiros para se adaptarem ao Brasil. O grupo, heterogêneo nacional e religiosamente, estava debaixo de um clima de crítica permanente. De acordo com Casaldáliga, “*Desde o grupo neo-eclésiástico holandês, com liturgias espontâneas e uma atitude contestatória em relação ao Vaticano, e os professores brasileiros do CENFI, seculares ecléticos ou clérigos ‘secularizados’ – à primeira vista pra um claretiano espanhol – até os interrégimos bretões, ainda em latim, encontrava-se ali toda a gama de espíritos de uma Igreja em evolução na América Latina e no Brasil*”. Cf: CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 29. Conferências, conversas com universitários, ex-militantes da JEC, JUC, visitas à Volta Redonda de D. Valdir, às favelas, às sessões alucinantes de Umbanda, aos espetáculos como *Morte e Vida Severina*, deram à Casaldáliga a dimensão da efervescência da Igreja brasileira às voltas também com a Ditadura Militar que naquele mesmo ano decretaria o AI-5.

espanhóis o pedido da Igreja brasileira por sacerdotes dispostos a fundar missões nas mais distantes regiões do país⁴⁴.

*“Aqueles quatro meses do CENFI, no outono de nossa transição europeu-americana, remotamente imperial, de Petrópolis, valeram por um noviciado abrupto e saudável de secularização e de crítica cautelosa. Arriscado mais útil. Vir da Espanha diretamente para o Mato Grosso, sem passar pelo CENFI, teria sido um mergulho fatal. Em todo caso, não poderíamos ter tido uma visão com perspectiva do Brasil e da Igreja brasileira”*⁴⁵

Os primeiros momentos de Casaldáliga em São Félix do Araguaia foram descritos por ele como de impacto diante da situação encontrada na região. Sete dias de viagem de caminhão até chegar ao que considerou um “*completo isolamento*”. Nada de correio, telefone ou energia elétrica e uma prefeitura a 700 km ao sul, em Barra do Garças. A vila tinha cerca de 600 moradores e nenhum médico em toda a região.

*“Tenho repetido inúmeras vezes -... – que minha primeira sensação foi das distâncias. Não somente distâncias geográficas, mas também culturais, pastorais... Isto aqui era terra de ninguém. De repente me senti no meio de 150 mil quilômetros quadrados e com a missão de percorrer todo este território...”*⁴⁶

Casaldáliga definiu a região a partir de *ausências*. O missionário claretiano acabara de chegar da Espanha e havia passado um curto período no Rio de Janeiro. Apesar do curso preparatório do CENFI, sua percepção era a de quem tinha se habituado como cenário da modernidade urbano-industrial européia. Foi a partir desse referencial que o bispo enxergou o mundo do Araguaia, definindo-o a partir das ausências.

O olhar de Casaldáliga era o do colonizador espantado diante de uma natureza exuberante em contraste com “muita ignorância, rancores políticos, interesses e miséria”⁴⁷. Ou seja, uma terra desperdiçada pela barbárie, pela ‘falta’ de civilização.

A ‘*triste realidade*’ que Casaldáliga afirma ter encontrado no Araguaia não era fruto de uma suposta leitura objetiva do ‘real’, mas de uma representação construída a partir de alguns referenciais anteriores a sua chegada: a modernidade européia que preservava o olhar colonialista e caracterizava a região pela falta, a realidade de opressão social e política construída durante o curso do CENFI com

⁴⁴ A Igreja brasileira considerava um de seus maiores problemas a falta de sacerdotes. Por esse motivo, desde os anos 1950, enviava ao Vaticano pedidos de auxílio por parte das Igrejas européia. A Espanha foi a que mais cedeu sacerdotes. BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1996, p. 24.

⁴⁵ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 30.

⁴⁶ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 15.

⁴⁷ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 15.

ênfase no contexto sociológico e político envolvendo a questão de terras e a ditadura militar⁴⁸, e a rede de significação religiosa trazida pelo padre, mas já influenciada por uma leitura social da fé, fruto do momento teológico vivido pela Igreja em torno da leitura do Vaticano II feita na América Latina e evidenciada em Medellín – 1968, e propulsora da teologia da libertação.

A maioria dos habitantes de São Félix do Araguaia e região eram retirantes vindos do nordeste do Brasil, que fugiam da seca guiados pela profecia do padre Cícero Romão Batista de encontrar no “Mato Verde” uma terra cheia de oportunidades e riqueza⁴⁹. A indústria da seca no nordeste só dava aos nordestinos empobrecidos duas possibilidades: as favelas das grandes cidades ou a aventura na selva amazônica.

Casaldáliga interpretou essa ‘triste realidade’, vivida pelos retirantes no Araguaia como uma escravidão e a *Terra Prometida* do “Padim Ciço” se transformara em *Egito* e no *Cativeiro* do povo retirante. Tanto o período no Egito como o do Cativeiro em Babilônia são paradigmas bíblicos de momentos de escravidão, sofrimento, dor e exploração do povo hebreu. A biografia de Escribano descreve um Casaldáliga que só via naquele contexto dominação e escravidão. Para o bispo,

*“Esse povo impressionou-me por sua pobreza, mas também por sua alegria. (...) Por outro lado, também tive a sensação de que aquele era um povo dominado:... A famosa política do cabresto, como dizem por aqui. Nós lutamos muito para mudar os critérios de escolha dos padrinhos de batismo. As pessoas sempre escolhiam para padrinho de seus filhos o comerciante, o político. Tivemos de lutar muito para convencê-los a escolher padrinhos que significassem alguma coisa, que fossem padrinhos de fé de seus filhos (...) Esta dependência dos poderosos vem ainda da época da escravidão”*⁵⁰

Essa leitura feita por Casaldáliga, apresentando a região como um lugar austero, inóspito, violento, injusto e opressor, no qual era cabível até a comparação com os momentos bíblicos de cativeiro do povo hebreu, e reproduzidos nas biografias como se fosse real, justifica a narrativa teleológica de alguém que se expressa pela memória e busca legitimar toda a história pessoal e da Prelazia construída a *posteriori*.

A ênfase na opressão e na adversidade encontrada no Araguaia serve antes à estrutura de uma narrativa hagiográfica, na qual as provações e os sofrimentos são imprescindíveis. Quanto mais dura a provação maior a fé do santo e sua persistência exemplar. A capacidade de passar pelas provações é uma virtude hagiográfica fundamental.

⁴⁸ “Um curso de adaptação. Se não tivesse feito esse curso, eu me perderia no Araguaia, porque em plena ditadura militar, os meios de comunicação supercontrolados, a imagem precaríssima que a gente poderia ter do Brasil, mas felizmente foram me abrindo os olhos, e quando fui para o Araguaia já tinha uma noção bastante clara da ditadura militar por um lado e, por outro, da problemática indígena, e da problemática da terra” CASALDÁLIGA, D. Pedro. “A coragem sublime” In *Revista Caros Amigos*, n. 02, fevereiro de 2001, p.42-43.

⁴⁹ ADRIANCE, Madaleine Cosineau. *Terra prometida: as CEBs e os conflitos rurais*. São Paulo, Paulinas, 1996, p.115.

⁵⁰ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 16

Além disso, a ênfase na opressão obedece a uma lógica de inserção do fenômeno do profetismo nessa narrativa. Relatar a opressão prepara o cenário para a atuação do santo que é, antes de tudo, um ‘profeta social’ e só existe em função do binômio opressão/libertação.

As narrativas biográficas ocultam que foi Casaldáliga quem saiu em busca dos ‘pobres do evangelho’. O missionário já estava predisposto a ver no lugar de missão ‘os pobres do evangelho’. Nessa perspectiva, a narrativa da surpresa e da conversão unilateral aos pobres diante do quadro de ‘escravidão’ contradiz com o intuito pré-estabelecido da missão:

“A que distância estão minhas palavras de suas almas simples, elementares, endurecidas pelo sofrimento e o abandono? Gente de carga, trazida pelas ondas da pobreza, da solidão, do crime próprio ou alheio... (do crime coletivo da injustiça social!)...Gente simples, gente que carrega a cruz... Estes são, apesar de tudo o que se possa dizer contra eles, os pobres do evangelho”⁵¹.

O norte do Mato Grosso, na região de São Félix do Araguaia, habitado por gente que vivia da subsistência e dos recursos das matas. Casas de pau a pique, nenhum saneamento ou noção de higiene, nada de escolas e lavouras cultivadas de modo elementar. No pequeno vilarejo, Casaldáliga não tinha escolha: todos eram pobres, sua opção por eles havia sido tomada anteriormente. A escolha de ser um missionário e enfrentar regiões adversas precedia o suposto ‘encontro com os pobres’.

O primeiro passo da missão era adquirir a confiança das pessoas e aos poucos ir ministrando os sacramentos para solidificar o trabalho pastoral. Como missionários, Casaldáliga e Luzón buscavam estruturar a Igreja Católica na região e introduzir naquele meio a salvação. Apesar daquelas pessoas serem católicas e, de certa forma, praticarem catolicismo, os missionários entendiam que a região padecia de uma ‘verdadeira conversão’. Na verdade havia uma profunda diferença entre a concepção de o catolicismo para os missionários e para os moradores do Araguaia. O catolicismo daquelas pessoas, comumente chamado de catolicismo popular pelos teólogos e sacerdotes no período⁵², era entendido (e dessa maneira foi visto pelos sacerdotes) como uma fé alienada, infantil e inferior. Para eles, as práticas religiosas eram distorcidas e o verdadeiro sentido da fé cristã estava perdido. Daí a necessidade de uma conversão pedagógica ao catolicismo que lhes trazia os missionários, ou seja, a missão era sinônimo de normatização da fé.

⁵¹ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 17

⁵² BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis, 1996 p. 86.

Para iniciar o processo missionário e conquistar a confiança dos moradores da região, Casaldáliga e Luzón se utilizaram nos primeiros anos das chamadas *desobrigas*⁵³. Para os missionários, as *desobrigas* vieram confirmar toda a visão negativa construída acerca da região, das pessoas e do catolicismo ali praticado: deficiência na saúde⁵⁴, analfabetismo⁵⁵, violência⁵⁶, superstição⁵⁷, promiscuidade⁵⁸ e o problema de terras⁵⁹ constituíam a chamada “triste realidade”.

Essa ‘triste realidade’, representa na memória de Casaldáliga, um olhar teleológico do passado, como concatenação de fatos no cenário que comprovam suas virtudes proféticas/hagiográficas. É também o lugar de opressão onde a atuação do profeta revela sua capacidade de superar provações, mostrar seu valor religioso e sua fé.

De acordo com as memórias de Casaldáliga, era importante coincidir as *desobrigas* com algumas festas tradicionais para realizarem batismos e casamentos coletivos. Segundo o bispo, ambos os missionários espanhóis teriam ficado atônitos por aquilo que chamaram de falta de *Moral*. Iniciou, então, o processo de regulação normativa da sexualidade dentro do casamento, a partir do fortalecimento da figura dos padrinhos, pois entre tantas uniões, desuniões e ‘amigamentos’, era preciso ter um controle pastoral sobre essas relações.

O choque entre as concepções de *moral* dos missionários espanhóis, formados na Espanha de Franco, e a do povo da região se evidenciou na primeira carta pastoral publicada pela Prelazia, em 1971. Por ocasião da sagração de Pedro Casaldáliga como bispo da recém-fundada Prelazia de São Félix do

⁵³ Visitas que os missionários faziam, em princípio a cada ano, aos locais remotos do sertão, levando os sacramentos às populações que não dispunham de assistência religiosa regular, devido ao próprio isolamento em que viviam ou ausência de padres na região. O nome ‘*desobrigas*’ refere-se ao antigo preceito da Igreja de que o católico é obrigado, ao menos uma vez por ano a confessar-se e comungar. Nas *desobrigas*, além dos padres celebrarem as missas, também realizam batizados, confissões e casamentos em grande quantidade.

⁵⁴ “*Nos primeiros meses, Manuel e eu viramos enfermeiros, guiando-nos, um pouco às cegas pelas bulas dos remédios. Pudemos comprovar de perto a presença múltipla, avassaladora, da doença e da morte na região. Verminoses, desidratação, malária, hepatite, tétano umbilical, toda espécie de doenças da pele. Subnutrição, a doença crônica...*” CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 31.

⁵⁵ “*Predominava o analfabetismo. E a educação dos filhos interessava mais ao povo do que o próprio direito de ter terra e comer, como saída para um sonhado futuro diferente do triste destino dos pais*” CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 31.

⁵⁶ “*O Direito era do mais forte ou do mais bruto. O dinheiro e o ‘38’ se impunham. Nascer, morrer, matar, esses sim eram os direitos básicos, os verbos conjugados com uma assombrosa naturalidade*” CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 31.

⁵⁷ “*Tínhamos uma igreja de barro e brasilite à mercê das ventanias. E muita superstição*” CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 30.

⁵⁸ “*Aqui, porém, os casamentos eram feitos e desfeitos com muita facilidade*” ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 19. “*A infidelidade conjugal. A fragilidade da família, uma sexualidade entre primitiva e mórbida, tropical e de compensação, abalam constantemente a Moral. A prostituição é uma praga.*” CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social*. São Félix do Araguaia, MT, mimeo, p.05.

⁵⁹ “*Foi então, nessas desobrigas, que começamos a sentir o problema da terra. Ninguém tinha terra própria. Ninguém tinha futuro garantido. Todo mundo era ‘retirante’, emigrante de outras áreas do país já castigadas pelo latifúndio. Todos vinham descendo do Nordeste, do Norte, com seus oito ou dez filhos às costas, procurando as terras ‘gerais’ sem dono e atravessavam um dia o Araguaia, como quem atravessa o Mar Vermelho em busca da Terra Prometida*” CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 32.

Araguaia, a situação da moral era percebida como dramática: “A injustiça dominante, consubstancial à única estrutura conhecida, solo e suor da própria vida durante gerações, impossibilitam até mesmo a concepção da Moral como Moral cristã, a Nova Lei de cristo, o Mandamento Novo”⁶⁰.

Em seu diário, Casaldáliga descreveu as aflições sentidas diante da situação totalmente avessa aos seus critérios de catolicidade e moralidade dando ênfase aos contrastes do agora ‘seu rebanho’:

*“Esta terra de missão tem os extremos mais pitorescos, desde o paganismo dos índios, passando pela amoralidade, a indiferença, a ignorância supina e a superstição, até a fé e ávida cristã mais sólidas, dentro de uma pureza elementar, destas famílias que ficam quatro, cinco ou sete anos sem ver um padre”*⁶¹

Na biografia de Francesc Escribano, escrita cerca de três décadas após a chegada de Casaldáliga no local, o já conhecido bispo D. Pedro Casaldáliga, com o peso de uma história que construiu sua imagem como ‘bispo de esquerda’, ou ‘bispo progressista’, ‘profético’ e ‘revolucionário’, fez uma leitura da mesma questão que se contrasta com a rigidez das expressões utilizadas naqueles primeiros anos:

*“Houve duas coisas que me surpreendeu muito, aqueles primeiros anos: de um lado, a problemática dos casamentos e, de outro, a facilidade com que se morre e se mata, é claro. Eu estava habituado a um mundo muito de direita, às vezes muito de aparências. Em minha infância, por exemplo, quem imaginava o divórcio? Aqui, porém, os casamentos eram feitos e desfeitos com muita facilidade. Casavam-se muito jovens talvez já tivessem sido casados, amadureciam, encontravam um outro companheiro ou companheira e formavam um novo casal, firme, sincero. E como você podia dizer que aquele segundo casamento era ilegal? Em segundo lugar, o aspecto do matar é curioso, mas nos fez pensar muito. Como não existe justiça para os pobres, cada um faz por sua conta: se, por exemplo, foi violentada uma menina que tem irmãos e pai, pela mentalidade mais primitiva do povo seria uma injustiça total que estes não a vingassem, matando o estuprador. Mas, por outro lado, é mais ofensivo dar uma bofetada em alguém que feri-lo ou matá-lo. O rosto é a dignidade da pessoa...”*⁶²

Segundo Francesc Escribano, a relativização de seu próprio ponto de vista diante de muitos costumes, hábitos e crenças no Mato Grosso deu-se por questão de necessidade pastoral: “Aqueles primeiros meses foram críticos e serviram-lhe para burilar o caráter e um pensamento que se transformavam na medida em ele descobria a realidade à sua volta”⁶³. Sem dúvida, a prática missionária cotidiana naquela região transformava Casaldáliga.

Além disso, a relativização feita por Casaldáliga acerca da moralidade popular é adequada com a representação da imagem profética do bispo presente em suas memórias e biografias. Casaldáliga torna-

⁶⁰ CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia ...* p. 06.

⁶¹ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha.* p. 19

⁶² ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha.* p. 19

⁶³ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha.* p. 19

se símbolo da crítica ao conservadorismo católico apegado a esse moralismo mais estreito. Sua imagem de relativista, construída a *posteriori*, obedece aos critérios hagiográficos de exposição das virtudes de um *exemplum* de bispo da teologia da libertação do qual um rígido moralismo não faz parte, pois, “*Não é cristão verdadeiro quem despreza o índio, o negro, o peão, o velho, a prostituta, o pobre*”⁶⁴.

É importante lembrar também que a Igreja, representada na figura dos dois missionários, torna-se referência na região. A Igreja ocupou seu papel de instituição reguladora da norma. De algum modo, apesar da superstição e da ‘prática distorcida’ do chamado catolicismo popular, tão criticado por Casaldáliga, foi o suporte para credibilidade e atuação dos missionários, devido ao profundo respeito pela imagem do padre:

*“Uma noite, quando acabava de celebrar uma missa, vieram buscar-me. (...) Um rapaz jovem se enforcara numa viga. Eu o descí de lá. Rezei. Falei ao grupo de homens, andarilhos meio bêbados, que me rodeavam, e olhei os bolsos do pobre morto: nenhum nome, nenhum endereço. No dia seguinte o enterramos, embrulhado em sua própria rede, sob a terra já úmida pelos primeiros frios.”*⁶⁵

O reconhecimento popular da autoridade da Igreja fazia com que em casos de morte, nascimento ou conflitos, os sacerdotes fossem chamados, consultados e inquiridos: a Igreja era a única autoridade a que as pessoas simples do Araguaia tinham acesso e reconheciam.

Para consolidar o papel da Igreja nessa sociedade e dar seqüência ao projeto missionário do qual estavam incumbidos, o método das desobrigas pareceu a Casaldáliga insuficiente e ineficaz: “*Mesmo não acreditando na eficácia apostólica dessas desobrigas, onde se acumulavam cento e tantos animais, trezentas pessoas, casamentos sem fim, batizados, confissões, raptos de moças, bebedeira, facadas, tiros...*”⁶⁶.

A depreciação das desobrigas descritas pelo bispo ajuda no desenho da ‘triste realidade’. Sem dúvida que, ao descrever esse quadro ‘triste’ da situação pastoral, qualquer outro trabalho realizado seria mudança, evolução.

A concepção de pastoral era outra. Apesar de justificar a adoção de uma nova pastoral como estratégia para superar a falta de sacerdotes e as distâncias, a nova concepção de pastoral da Igreja se embasava nas propostas do Vaticano II: instrumentalizar os leigos, o que significava no Brasil constituir as CEBs, os Círculos Bíblicos, Grupos de Oração e as diversas modalidades de base⁶⁷.

⁶⁴ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino*. p. 204.

⁶⁵ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 22.

⁶⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 32.

⁶⁷ É necessário fazer uma dissociação entre a idéia das CEBs como opção de uma nova estrutura da Igreja no Brasil adotada desde o início dos anos 1960 (Plano Pastoral Conjunto de 1964 - CNBB) e a teologia da libertação, esta última só consolidada no início dos anos 1970.

1.4. Intervindo na ‘triste realidade’: o profeta denuncia o cativoiro

Segundo Escribano, nos primeiros meses na região, Casaldáliga tentara estabelecer vínculos com todos, e, portanto, mantinha o contato também com os latifundiários. Para o biógrafo, Casaldáliga não teria percebido que diante dos confrontos na região a neutralidade ou conciliação era impossível. Em 1969, Casaldáliga fora a um churrasco da Fazenda Suiá-Missú, uma das maiores fazendas da região, com cerca de 30 mil cabeças de gado e empregando centenas de peões na derrubada da mata, em condições subumanas. Entre os convidados estavam o ministro do interior do governo Costa e Silva e altos funcionários do governo. Escribano apresenta este dia como sendo o dia em que Casaldáliga fez uma opção radical:

“ *‘Cento e sessenta pessoas empanturrando-se com cinco bois assados, cabritos, sobremesas, e bebendo (...) Uma palhaçada! Vinte aviões na pista da fazenda, a poucos passos da mata, em contraste com a mais primitiva civilização... Nessas circunstâncias, é difícil não sair logo gritando irado. Tanta fartura diante de tanta miséria! Foi um dos dias em que menos comi. Aquela tarde fui visitar a pensão dos peões, chegados como náufragos em busca de trabalho: havia uns 12 doentes, entre eles um que tentara suicidar-se. Verdaderamente o contraste era duro’. Aquela foi a primeira e a última vez que Casaldáliga confraternizou com os latifundiários. Sua opção foi radical, decidiu evitar sua companhia declinar de qualquer convite e facilidade de transporte -... - e, como se isso não fosse suficiente, recomendou aos membros de sua equipe que evitassem até mesmo de cumprimentá-los.*”⁶⁸

Este trecho narra uma iluminação ou conversão típica das narrativas hagiográficas. A partir daquele momento Casaldáliga se sentiu comprometido com o profetismo. Até então se comovera com a ‘triste realidade’ e pensara em mudar aquela situação, mas foi o churrasco, num instante mágico, que o comprometimento com uma atitude profética de denúncia se tornara real. A partir daí Casaldáliga teria uma atitude cada vez mais profética, encarnando pelos desígnios da Providência o *modus vivendi* religioso dos profetas.

Sem dúvida Casaldáliga deve ser visto como um homem de fé e como tal suscetível a conversões repentinas e transformações abruptas advindas da própria experiência religiosa. Entretanto, para além da subjetividade religiosa do bispo, enfatizada nessa narrativa sobre sua vida, é preciso notar que a festa em algum momento acabaria e os aviões decolariam com o ministro e todo o resto dos acionistas das grandes fazendas, que pertenciam aos principais grupos financeiros do país (BCN, Bradesco,

⁶⁸ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 22.

Liquigás,...). A maioria desses empreendedores não ficaria em São Félix, mas voltaria para seus respectivos escritórios na Avenida Paulista, em São Paulo ou qualquer outro grande centro de negócios do país. Em São Félix, além dos missionários, ficariam apenas os posseiros, os peões e os indígenas. Ora, para estruturar uma Igreja em São Félix seria realmente preciso trabalhar em cima dos que ali estavam estabelecidos e aqueles a quem Casaldáliga buscara por toda a vida religiosa: ‘os pobres do evangelho’.

“O confronto foi total, como anotou em um escrito seu: ‘Foi uma opção terrível, que violentava nosso temperamento, a vontade natural de estar bem com todo mundo, a formação de mansidão evangélica recebida,...’ (...) A tomada de posição de Casaldáliga foi como uma declaração de guerra. (...) Uma decisão que daria origem a muitos dos problemas e conflitos que viveria no futuro e que lhe criou inimigos poderosos, mas que ajudaria a encontrar amigos para toda a vida: os ‘seus’ pobres do Evangelho.”⁶⁹

A narrativa passa, então, a descrever uma série de atos heróicos do bispo-profeta de enfrentamento do latifúndio, da ditadura militar e da própria hierarquia da Igreja. Certamente, não há que mascarar os problemas sociais concretos vividos no Araguaia daqueles anos, muito menos dizer que aquela situação não influenciou o bispo num processo de radicalização, mas aqui se procura entender como essa história se consagrou a partir de uma memória enviesada pela cultura religiosa.

Ali, com certeza, os latifundiários agiam indiscriminadamente, apoiados pela ditadura militar. Em contraste com uma população empobrecida, os latifundiários tinham terra e dinheiro e nenhuma vontade de explicar a origem de suas riquezas. Sem dúvida todo esse cenário feriu o senso de justiça de Casaldáliga com uma formação religiosa influenciada pelo catolicismo social.

Porém, apesar do encantamento da narrativa de ‘iluminação’, não se deve deixar de lado o teor pragmático da opção. Casaldáliga se colocou do lado dos mais fracos, da maioria, daqueles sem os quais seria impossível institucionalizar a Igreja na região. Pôs-se a enfrentar o problema que aniquilava qualquer projeto pastoral de enraizamento da Igreja: o retirantismo decorrente da disputa pela terra. Como estruturar a Igreja, ou realizar um projeto pastoral com uma população que não se fixa, que é flutuante e está sempre em trânsito? Que não tem garantias de futuro para si e para a família?

Enquanto os militares desejavam colocar a região no mapa do capitalismo, os camponeses migrantes recém-chegados eram obrigados a buscar um pedaço de mata para plantar sua pequena roça de arroz, mandioca e feijão ou eram obrigados a trabalhar como peões para as fazendas de criação de gado. De qualquer modo acabavam pressionados pelos fazendeiros e seus capatazes. Aqueles que

⁶⁹ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 23.

tinham terras, sob condições de posse, poderiam perdê-las a qualquer momento. Os peões das fazendas trabalhavam em regime de semi-escavidão, sob a mira de pistolas para evitar fugas ou revoltas. As armas também “guardavam” as terras onde os fazendeiros pretendiam formar pastagens para o gado e que seriam, cedo ou tarde, griladas.

Segundo Antônio Carlos Moura, um dos primeiros agentes pastorais leigos da Prelazia de São Félix,

“... a fome, a doença, a morte, eram constantes na vida do povo. As fazendas que começavam a se instalar na região empregavam centenas, algumas vezes milhares de peões, trazidos de caminhão, de outros Estados. Peões que acabavam fugindo da escravidão das fazendas, sobreviventes da malária e do revólver dos ‘gatos’ e chegavam constantemente a São Félix, que era pouco mais que um entreposto de comércio e prostituição a serviço do latifúndio. A expropriação de posseiros já começava a se dar, em casos esparsos, pois as fazendas ainda eram relativamente poucas e havia muita terra para onde os lavradores correrem”⁷⁰.

Ora, como institucionalizar a Igreja numa região com esses problemas? Casaldáliga optou pelas “Campanhas Missionárias”⁷¹, iniciadas em 1971, que substituíram as desobrigas, realizadas em 1968 e 1969. Neste momento, a Prelazia já contava com um número maior de sacerdotes, freira e agentes leigos, o que tornava possível as “Campanhas”: eram sete sacerdotes (D. Pedro Casaldáliga, ordenado bispo em 1971 e mais seis padres⁷²) e três Irmãzinhas de Jesus que viviam com os índios Tapirapés. Ainda em 1970, de acordo com sua autobiografia, Casaldáliga e os missionários construíram, com ajuda dos amigos da Espanha, o Ginásio de São Félix. Para assumi-lo, como professores, chegaram à missão os primeiros rapazes e moças e junto com eles uma comunidade de religiosas de São José⁷³.

De acordo com as narrativas biográficas, tanto a de Escribano quanto a do próprio Casaldáliga, as Campanhas seriam o primeiro passo: intervir na ‘triste realidade’. Claro que havia uma nítida inspiração nos profetas que comprometia o padre e os demais com este trabalho pastoral voltado para a alteração do

⁷⁰ MOURA, Antônio Carlos *et al.* *A Igreja dos Oprimidos*. São Paulo, Editora Brasil Debates, 1981 p. 193.

⁷¹ Campanhas Missionárias consistiam em no prazo médio de três meses atuar nos pequenos povoados promovendo a intervenção da Igreja no meio social. Primeiro davam-se aulas de alfabetização (método Paulo Freire) e se acompanhava o trabalho do professor local. Junto a isso era dada assistência intensiva na área de saúde e higiene promovendo a conscientização. Além desses dois primeiros pólos considerados emergenciais, havia a regularização da fé, na qual o padre ministrava os sacramentos como: eucaristia, batismo, penitencia, matrimônio, etc. Para finalizar as campanhas organizavam a população para formar conselhos de vizinhança, grupos de liderança e oração comunitária aos domingos; sempre com a intenção de transformar os grupos em CEBs permanentes.

⁷² Todos eram estrangeiros: dois franceses em Santa Teresinha (Pe Francisco Jentel e Pe Henrique Jacquemart) e o resto espanhóis e claretianos assim como Casaldáliga.

⁷³ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 33. Havia chegado a São Félix mais cinco religiosas de São José e mais uma irmã que se dedicavam à catequese, enfermagem e ensino. Além dos religiosos havia também dez leigos universitários (naquele ano de 1971 – cinco em São Félix e cinco em Santa Teresinha). CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia ...* p. 22.

cenário social, intervindo nas questões que haviam sido levantadas como constituintes daquela ‘triste realidade’ que o próprio Casaldáliga comparara aos momentos de escravidão vividos pelo povo hebreu no texto bíblico.

De certa forma, as distâncias e dificuldades enfrentadas eram compensadas pela liberdade de ação dos sacerdotes distantes da vigilância disciplinar da hierarquia. À medida que deram início a uma pastoral que visava à melhoria material da vida dos índios, camponeses sem-terras, posseiros e peões⁷⁴, as estratégias de sedução e conquista foram aparecendo. As Campanhas Missionárias, com suas ações educacionais e de assistência à saúde (ainda que mínima), junto com as visitas regulares às casas das pessoas e formação das primeiras comunidades de base, foram eficientes instrumentos de conquista. A ovelha desgarrada precisava da atenção e dedicação do pastor para engrossar o rebanho: funcionava a lógica do poder pastoral.

No entanto, a partir das Campanhas Missionárias, começou o conflito entre os projetos pastorais da Igreja e o projeto econômico social da ditadura militar para a região. Estes episódios conflituosos são apresentados como provas do real comprometimento de Casaldáliga com os pobres - e de sua atitude profética, como no caso de Serra Nova e a disputa dos posseiros com a Bordon S/A.

Qualquer cidade na região tinha a mesma história de formação: agricultores sem-terras que tinham migrado até o local e iniciaram a ocupação e cultivo das terras. À 170 km de São Félix no meio da mata, no início da década de 1970, brotava um povoado que seria batizado de Serra Nova pelo próprio Casaldáliga. De acordo com o bispo, através das Campanhas Missionárias e com o apoio dos sacerdotes, os moradores queriam erguer uma escola e uma Igreja no vilarejo e, para isso, iniciaram as primeiras construções em mutirão.

Segundo Casaldáliga, o projeto esbarrou nos interesses do latifúndio e colocou a Igreja em oposição ao latifúndio no Araguaia. Apesar de ser terra devoluta, o povoado estava com o futuro ameaçado pela Fazenda Bordon. A poderosa fazenda agropecuária que tinha como um dos principais acionistas o ministro do milagre econômico Delfim Netto argumentava que a terra onde estavam os

⁷⁴ Numa reflexão sociológica sobre os diversos conflitos sociais gerados na Amazônia Legal, José de Souza Martins aponta a existência de três frentes de lutas sociais no campo. A dos *assalariados* – que lutam pelo cumprimento da legislação trabalhista contra extorsões, não cumprimento de contratos, ausência de garantias, sendo os principais meios de luta a greve e os sindicatos -; a dos *posseiros* – que lutam pela posse da terra, contra o cumprimento da lei que favorece o registro, contra a impunidade de grileiros e fazendeiros, contra a expropriação; possuem conflitos diários (despejos autorizados ou não por juízes, a grilagem de terras ocupadas por posseiros, ou o fazendeiro que não cerca seu gado e que destrói a roça dos posseiros surgindo à questão: o que deve ser cercado: a roça ou o gado? Quem paga a cerca etc...) que se tornam definitivos, pois a vitória ou é do posseiro ou do proprietário -; a dos trabalhadores *sem-terras* – ex-posseiros, ex-meeiros, ex-parceiros, ex-arrendatários, que reivindicam o direito a terra -; a dos *peões* – que lutam pela própria liberdade, contra o trabalho escravo -; e a dos *indígenas* – que reivindicam territórios, que tem suas áreas invadidas por posseiros, suas terras griladas ou desapropriadas. Cf: MARTINS, José de Souza. *A Militarização da Questão Agrária no Brasil*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1985, p. 88 a 100.

posseiros era sua e levantou a cerca a 1,5 km do povoado Esta demarcação sufocava o povoado que ficou sem terra para o cultivo e sobrevivência dos posseiros. Levado até a cerca pelos moradores, Casaldálga prometeu intervir e ajudar os posseiros⁷⁵.

Outros episódios aparecem como *exemplum* da conduta profética do bispo, como por exemplo, a redação de um relatório em que Casaldálga denunciava a situação de exploração e escravidão a que era submetido “... a terça parte dos habitantes da nossa Prelazia”⁷⁶. *Escravidão e feudalismo no norte do Mato Grosso*, como intitulou o informe-denúncia enviado às principais autoridades do país, à CNBB e ao Núncio Apostólico, que se manifestou contra a publicação do relatório. O bispo descreve de maneira mística como terminou o texto: “À noite do dia em que assinei o documento (era noite de luar) saí para ver a lua grande e me ofereci ao Senhor. Sentia então que, com o documento, podia ter assinado também a minha própria pena de morte; em todo o caso, acabava de assinar um desafio”⁷⁷.

Esta descrição apresenta dois aspectos: a presença mística da lua como um sinal de aproximação entre Casaldálga e Deus, como se fosse uma aprovação divina à atitude do então padre, e a coragem, o desapego pela matéria ao colocar o corpo, a própria vida à disposição da causa religiosa.

A participação de Casaldálga nas situações de conflito e de denúncias contribuiu para a consolidação da imagem de líder religioso, defensor dos camponeses, peões, índios e posseiros do Araguaia; de profeta condutor da luta de resistência às arbitrariedades dos *tubarões* (como eram conhecidos popularmente os latifundiários). Confunde-se a projeção da memória de Casaldálga sobre si e sobre essa história, fruto de todas as significações promovidas por ele através da sua própria experiência religiosa.

*“Ninguém é profeta porque quer. É feito profeta pelo protesto e pela esperança face às contradições da realidade social. Foi assim com os profetas pagãos do terceiro milênio antes de Cristo em Maria, com os profetas do Antigo Testamento e com os profetas de hoje como Pedro Casaldálga. Para entender o profeta devemos entender as duas dificuldades que o profeta vive: fidelidade a Deus e fidelidade ao povo. Ele fala em nome de Deus e da consciência que recolhe a Sua voz. Em nome dessas instâncias supremas, ele cobra coragem para se levantar, sozinho, erguer a voz, apontar o dedo em riste e grita: Não te é permitido! Não oprimas teu irmão! E assim ousa afrontar-se com os poderes deste éon, seja uma poderosa empresa de colonização como a Codeara ou a Bordon S/A Agropecuária da Amazônia, seja um co-irmão do próprio Episcopado, envolvido num profundo equívoco, cheio de boa-vontade mas sem nenhum espírito crítico ou o próprio estado autoritário, e usurpador de todos os direitos da Nação”*⁷⁸

⁷⁵ Casaldálga foi a São Paulo e a Brasília e entrou com petições junto ao INCRA e SNI para tentar resolver o caso de Serra Nova. CASALDÁLGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 42.

⁷⁶ CASALDÁLGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 42.

⁷⁷ CASALDÁLGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 35.

⁷⁸ BOFF, Leonardo. “Pastor, Profeta, Poeta, Santo” In MARTINS, Edílson. *Nós, do Araguaia: Dom Pedro Casaldálga, bispo da teimosia e da liberdade*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979, p. 14.

Os símbolos de profetismo que Leonardo Boff identifica em Casaldáliga são os eventos de conflito e tensão com o latifúndio. As narrativas tentam comprovar como isso se deu, ou seja, fazem uma leitura teleológica do passado em função da imagem que Casaldáliga viria a ter posteriormente, e que os principais nomes da teologia da libertação e dos simpáticos ao pensamento de esquerda ajudariam a construir.

De qualquer modo, para além das narrativas teleológicas das biografias que fazem uma leitura do passado em função do futuro, tentando encontrar os vestígios do tempo que denunciariam o que Casaldáliga viria a ser considerado posteriormente, não se deve desconsiderar que o conceito de profecia passou a constituir parte da subjetividade de Casaldáliga. Sua prática religiosa e episcopal passou a se inspirar no modelo oferecido pelos profetas bíblicos. A denúncia tornou-se o meio pelo qual Casaldáliga sentia aproximar-se desse *modus vivendi* religioso:

“Estou acumulando uma quantidade infinita de desprezo, de ira, contra essa política exploradora, egoísta (...) Modéstia à parte quanto a minha ira, as iras dos profetas, a ira de Jesus foram, no seu tempo e no seu modo, um sacramento do zelo da glória de Deus e da dignidade do homem que os abrasava”⁷⁹

A imagem profética de Casaldáliga é uma via de mão dupla: suas atitudes e decisões são decorrências da inspiração neste modelo e, em contrapartida, a significação promovida por ele mesmo e também por aqueles à sua volta (pensando nos biógrafos e teólogos da libertação) que tem significado suas atitudes como proféticas. Um dos claros exemplos dessa circularidade simbólica fica evidente em momentos tais como a denúncia da carta pastoral, a sagração como bispo, a construção de uma estética católica de esquerda, o enfrentamento com o latifúndio.

Ao ser ordenado bispo em 1971, Casaldáliga publicou pela primeira vez um texto-denúncia como carta pastoral: *Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social*. Desde o primeiro momento, Casaldáliga passou a usar sua condição de bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia para intensificar seus ataques ao latifúndio como parte incondicional da atitude profética. Discursivamente convertido aos pobres e em busca da justiça social no Araguaia, adotou uma postura de comprometimento político, e mais do que isso, preocupou-se em tornar pública essa posição, dando visibilidade a sua atuação e a da Prelazia.

Essa visibilidade faz com que Casaldáliga possa ser considerado midiático. A todo o momento e em qualquer oportunidade, o bispo promove a intensificação simbólica de sua imagem profética. Essa

⁷⁹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino: antologia de textos 1968/1988*. p. 47.

intensificação se deu a partir da produção de uma série de bens simbólicos que buscavam consolidar a imagem de um bispo e uma Igreja despojada do poder e comprometida com os pobres em todas as esferas: na atuação política, nos confrontos sociais, na inovação litúrgica, na produção de uma estética católica específica, na criação de um novo padrão de santidade, numa leitura específica do texto bíblico etc.

Um dos claros exemplos dessa postura midiática e do processo de circularidade simbólica é o momento de ordenação como bispo. A sagração de D. Pedro Casaldáliga, tão insistentemente revisitada nas biografias, representou um marco no processo de construção de sua imagem profética. O convite-lembrança produzido para a sagração indicava todo o simbolismo presente no evento:

“Tua mitra será um chapéu de palha sertanejo, o sol e o luar, a chuva e o sereno, o olhar dos pobres com quem caminhas e o olhar de Cristo, o Senhor. Teu báculo será a verdade do Evangelho e a confiança de teu povo em ti. Teu anel será a fidelidade da Nova Aliança do Deus Libertador e a fidelidade do teu povo desta terra. Não terás outro escudo que a força da Esperança e a liberdade dos filhos de Deus, nem calçarás outras luvas que o serviço do Amor”⁸⁰.

Casaldáliga renunciou a toda pompa eclesiástica e, em demonstração de seu compromisso, sua sagração ocorreu à beira do rio Araguaia. As pessoas levaram os tamboretas de casa e Casaldáliga sagrou-se com chapéu de palha e um remo feito com pau-brasil pelos índios Tapirapés. O ritual tinha um efeito simbólico de identificação entre a Prelazia e a sua clientela religiosa, de comprometimento político-pastoral com os ‘pobres do evangelho’.

Além disso, o episódio da sagração aparece nas narrativas biográficas e autobiográficas como exemplo da atuação da providência divina e também da humildade, outra importante virtude de um santo da teologia da libertação. A humildade aparece quando Casaldáliga recusa inicialmente a indicação a bispo de São Félix do Araguaia. Neste episódio, a providência aparece e interfere na situação para que ele se torne o bispo - a vontade de Deus assim o quer:

“Ele tinha a carta pronta e estava para enviá-la – explicou-me Tomás Balduino, quando fui vê-lo em sua residência, em Goiás velho. – Eu lhe disse que não podia compreender por que fazia aquilo. Porque eu sempre o vi muito como bispo. Um bispo segundo a mais clara tradição dos pastores de Igreja. Então como é de seu feitio, decidi consultar os padres de sua equipe. Tinham muita liberdade de crítica e ele dava muitíssima importância à opinião deles. – Ele é assim – Balduino dá uma boa risada -, quebra com a tradição do direito canônico. Está sob segredo pontifício, mas de cara já o quebra falando

⁸⁰ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*, p.46.

comigo, e depois com os outros padres. Aconteceu do jeito que eu estou lhe contando, e penso que, afinal, foi o Espírito santo que decidi”⁸¹.

Ainda contribui para as lições de humildade de Casaldáliga o fato de abrir mão de toda a pompa na sagração. “*Quero ser ‘simples’ e, ..., procurarei ser um bispo servidor e pobre. A sagração será dia 23 de outubro... Prescindirei de toda a pompa*”⁸². Um bispo sem mitra, báculo e sem o anel enviado pelos amigos, como presente, uma cópia fiel dos anéis dados por Paulo VI a todos os bispos que participaram do Vaticano II e que Casaldáliga enviou a sua mãe em Balsareny.

Em outras passagens, Escribano insiste na pobreza e na humildade como virtudes de Casaldáliga. Sua casa “*não é um palácio episcopal. Poderia ser a casa de qualquer família de trabalhadores da cidade. É pequena, térrea, e não há nela luxo nem sinal de distinção*”⁸³. O fato de a geladeira ser uma novidade recente em sua casa, presente da equipe no aniversário de 70 anos, pois não queria ter qualquer conforto que não encontrasse nas casas de seus vizinhos: e mais, “*caminha praticamente descalço, com umas havaianas minúsculas que se converteram em símbolo de identidade de todos os que trabalham na prelazia de São Félix, a ponto de aqui, chamarem as havaianas de prelazia*”⁸⁴. Escribano também destaca o fato de Casaldáliga sempre sorrir e se referir com humor aos momentos de heroísmo do passado, demonstrando a ironia para com sua condição de *herói*, o que ressalta ainda mais a virtude de humildade do bispo⁸⁵.

De acordo com as biografias do bispo, a clara posição político-religiosa tomada por D. Pedro Casaldáliga, simbolicamente refletida na sagração e pragmaticamente expressa na carta pastoral (fruto da própria opção pastoral e da inspiração subjetiva nos profetas), acabou por colocar a Igreja de São Félix contra a Ditadura Militar, contra o projeto de colonização interna promovido, pautado no crescimento econômico e na ideologia militarizada da integração e da Segurança Nacional⁸⁶. A carta pastoral publicada pela Prelazia, abertamente avessa ao latifúndio, foi rapidamente censurada pelo regime militar, porém os dois mil exemplares editados acabaram distribuídos clandestinamente. A Bordon S/A, em princípios de 1972, também recorreu à Associação dos Empresários da Amazônia que publicou matérias pagas nos principais jornais do país denunciando Casaldáliga como “bispo comunista”.

⁸¹ ESCRIBANO, Francisc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 45.

⁸² ESCRIBANO, Francisc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 45.

⁸³ ESCRIBANO, Francisc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 21.

⁸⁴ ESCRIBANO, Francisc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 13.

⁸⁵ ESCRIBANO, Francisc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 57.

⁸⁶ DREIFUSS, René Armand. *1964: A Conquista do Estado*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 1981, p. 300.

Tanto a censura à carta pastoral quanto as denúncias pagas pela Bordon S/A são relatadas nas biografias como eventos que confirmam essa postura profética de Casaldáliga. Seriam demonstrações de como essas atitudes do bispo contradiziam e incomodavam a ditadura e o latifúndio. Não há dúvidas que ao buscar a consolidação dessa imagem profética, por encarnação ao ideal, Casaldáliga aos poucos se tornou *persona non grata* para os militares e sua política agrária para a Amazônia Legal. Ao representar a si como profeta, D. Pedro Casaldáliga sujeitou a si mesmo a um determinado *modus vivendi*, cujos modelos ideais estavam disponíveis no texto bíblico, no qual o epicentro deste modelo era a contestação política. A atitude de Casaldáliga era política na medida em que partia de uma inspiração religiosa. Mas independente disso, em termos práticos, Casaldáliga era um adversário dos militares, um empecilho para os projetos deles no Araguaia e para o Brasil em geral.

Para Martins, os incentivos oferecidos pelo governo federal atraíram os grandes proprietários que se apropriaram de imensos territórios na região amazônica, consolidando o latifúndio e açambarcando terras que a princípio eram destinadas a absorver os excedentes populacionais de outras regiões e a assentar os lavradores das áreas conflituosas. Em outras locais os fatores de expulsão e imigração continuavam atuando. No sul do país a disseminação da soja e do trigo trouxe consigo a concentração fundiária e expulsão dos lavradores, muitos dos quais se lançaram rumo a Mato Grosso e Rondônia. No Espírito Santo e em Minas Gerais a erradicação do café e o plantio de pastagens também gerava imigração. O Nordeste continuava a expulsar camponeses que fugiam da seca ou dos grandes latifúndios. Essas correntes migratórias se lançavam em direção da Amazônia Oriental (Maranhão, Goiás, Mato Grosso e Pará)⁸⁷.

Nesse contexto o discurso da reforma agrária atendia a todas as expectativas e soava como necessário, desde a direita à esquerda. Os comunistas defendiam a distribuição e socialização das terras; a Igreja olhava para a mesma reforma e via nela as pequenas propriedades familiares voltadas para a agricultura de subsistência como solução ideal, enquanto os militares entendiam a reforma agrária como a implementação de uma exploração capitalista da terra em larga escala que promovesse o desenvolvimento tecnológico do campo e o crescimento econômico acelerado⁸⁸.

Para a Prelazia de São Félix do Araguaia, a busca dos posseiros e imigrantes em geral por uma terra em que pudessem plantar e sobreviver dignamente com o fruto do próprio trabalho ganhava uma

⁸⁷ MARTINS, José de Souza. *A Militarização da Questão Agrária no Brasil*. p. 37.

⁸⁸ “Recorre, como último recurso, à idéia de que só é possível realizar-se como pessoa humana no interior do seu grupo, de sua família, e no seu local de origem representa levar às últimas conseqüências um discurso antiindividualista que, ao invés de ser revolucionário, por contrapor-se a movimentos que também devem ser apreciados em sua face libertadora, corre o risco de tornar-se anacrônico e autoritário, não muito longe do embasamento mais profundo do ethos mais tradicional da Igreja, que buscava como valor maior manter o rebanho unido em torno de um só pastor”. VELHO, O. G. “A propósito de terra e Igreja” In *Encontros com a Civilização Brasileira*, n.22, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980, p.168.

significação religiosa específica: a da busca pela terra prometida e da libertação do cativo. O percurso a ser transcorrido desde o cativo à terra prometida se incorporava as demandas sociais pela reforma agrária e sacralizava as relações conflituosas de disputa pela terra⁸⁹.

A questão da imigração em conjunto com a expansão do latifúndio transformou a Amazônia num grande centro de conflitos fundiários⁹⁰. Segundo Martins, a partir do governo Costa e Silva, o problema da terra, e particularmente da terra na Amazônia foi se transformando progressivamente num problema militar:

*“O Ministério do Interior, ocupado pelo general Albuquerque Lima, um general nacionalista identificado com o pensamento da Escola Superior de guerra, definiu como objetivo nacional prioritário à política de integração da Amazônia. Reduzindo a questão a termos simples, os problemas de pressão social e fundiária do nordeste poderiam ser resolvidos na Amazônia, mediante o desenvolvimento de projetos de ocupação dos ‘espaços vazios’, criação de pólos de desenvolvimento, com envolvimento decisivo das Forças Armadas”*⁹¹.

De acordo com Madaleine Adriance, *“O slogan do presidente Médici – “Terra sem gente para gente sem terra” – havia criado um fluxo migratório de milhares de pessoas extremamente necessitadas, que não haviam esperado um convite mais formal”*⁹².

A lógica de colonização da Amazônia era fruto de um *colonialismo interno* levado a cabo pelo Estado dominado pelos militares. A ideologia da integração nacional era viabilizada como estratégia militar para a Segurança Nacional. Os militares gerenciaram através do Estado o governo sobre as populações, obedecendo a lógica colonial repetida para dentro das fronteiras nacionais⁹³.

A colonização dos chamados “espaços vazios” do território brasileiro era vista pelos militares brasileiros como solução para eventuais problemas fundiários de outras regiões. A lógica de um governo

⁸⁹ ADRIANCE, Madaleine Cosineau. *Terra prometida: as CEBs e os conflitos rurais*. São Paulo, Paulinas, 1996.

⁹⁰ Dom Pedro Casaldáliga, ao examinar a questão, cunhou um termo para classificar o fenômeno: *retirantismo*. A região de São Félix do Araguaia, norte do MT, recebeu grandes contingentes de imigrantes durante os anos 1960 e 1970. Casaldáliga se lembra de um episódio lúdico onde um dos lavradores da região era conhecido justamente pelo apelido de “*Mato Grosso*”, pois era um o único a ter nascido no Estado e que habitava a região. A grande maioria era de outras regiões do país, predominando como foco de irradiação a região Nordeste e entre os Estados, o Maranhão. Entrevista concedida ao autor em 13/05/2005.

⁹¹ MARTINS, José de Souza. *A Militarização da Questão Agrária no Brasil*. p. 42.

⁹² ADRIANCE, Madaleine Cosineau. *Terra prometida: as CEBs e os conflitos rurais*. p. 149.

⁹³ *“In this view, colonization was regarded as a means of exporting social conflict, thus neatly intertwining the economic with the political: Lenin cites Rodes’ comments to his friend Stead in 1895: ‘I was in the East End of London’ (working-class quarter) ‘yesterday and attended a meeting of the unemployed. I listened to the wild speeches, which were just a cry for ‘bread’, ‘bread!’ and on my way home I pondered over the scene and I became more than ever convinced of the importance of imperialism... My cherished idea is a solution for the social problem (...) If you want to avoid civil war, you must become imperialists’ (Lênin 1965: 93 – 4)”*⁹³. Cf: YUONG, Robert J. C. *Postcolonialism: an historical introduction*. Oxford, UK, Blackwell Publishing, 2001, p. 22.

das populações visava conter os problemas sociais e solucionar um problema estratégico de ocupação e domínio territorial. O Estado brasileiro empreendeu uma retomada vigorosa de sua colonização interna, vista como saída para seus problemas sociais.

Se por um lado, os militares tentavam orquestrar a colonização da Amazônia, por outro, a Igreja também buscava “colonizar” a mesma região vista sempre como o longínquo lugar onde era necessário estruturar a instituição e a fé. Além dos militares e da Igreja, os comunistas enxergavam na região (justamente por ser periférica e vítima dessa lógica de conquista por parte do Estado) um potencial revolucionário e lá instalaram a guerrilha a fim de suscitar a sublevação. Para Robert Young,

“The effect of colonization is often described by historians in terms of the transformation of the indigenous economy – or Deleuze and Guattari’s terms (1977), decoding and recoding – particularly through the introduction of the economic and ideological effects of capitalism into non-capitalist societies by breaking down and transforming non-capitalist modes of production, a procedure that usually required territorial occupation”⁹⁴.

Para os militares e seus tecnocratas desenvolvimento significava a ocupação acompanhada do aproveitamento capitalista da terra. Tudo que não apresentasse dividendos econômicos e não favorecesse a ocupação do espaço territorial era visto de antemão como arcaico, tradicional e uma pedra rústica em descompasso com o projeto de modernização agrícola brasileira elaborado pelos militares⁹⁵.

Foi justamente neste ponto que o projeto colonialista dos militares entrou em choque com os projetos colonialistas da Igreja. Interessava à Igreja implementar sua economia de salvação nas populações que ali se encontravam, enquanto para os militares, essas populações eram o empecilho de seus projetos. A Igreja pretendia colonizar mentes e corações, enquanto os militares pensavam no aproveitamento militar-econômico do espaço.

Sintomático desse conflito foi a questão indígena. Em sua carta-pastoral, D. Pedro Casaldáliga, inspirado nos profetas bíblicos, denunciou o descaso dos militares com os diversos grupos indígenas ali presentes, que eram vistos pelos tecnocratas dos ministérios como verdadeiros estorvos para o desenvolvimento da nação. Segundo a carta pastoral,

⁹⁴ YUONG, Robert J. C. *Postcolonialism: an historical introduction*. p. 24.

⁹⁵ De acordo com Martins, em declaração dada no Paraná, logo depois da aprovação do Estatuto da Terra: o então ministro Roberto Campos, citando Max Weber afirmava que o destinatário do Estatuto era o empresário, o produtor dotado de espírito capitalista, que organiza a sua atividade econômica segundo os critérios da racionalidade do capital. In *O Estado de São Paulo*, 20, de junho de 1965, p. 3. *Apud* MARTINS, José de Souza. *A Militarização da Questão Agrária no Brasil*. p. 42.

“A aculturação rápida, sem levar em conta os reais interesses dos índios, é proposta pelo próprio presidente da FUNAI, Gal Bandeira de Mello, que em suas declarações chegou mesmo a sugerir a extinção do Parque Nacional do Xingu (cf. *O Estado de São Paulo* – 06/05/1971 – Documentação n. III, 2 D). A preocupação principal do Presidente da FUNAI, que é o órgão específico dedicado ao índio, é o desenvolvimento ‘nacional’, ficando em segundo plano o índio e sua cultura. São palavras suas: ‘O Parque Nacional do Xingu não pode impedir o progresso do país’(cf. *Visão* – 25/04/1971. p. 22). ‘No estágio tecnológico em que se encontra a sociedade nacional, há necessidade de desenvolvimento premente das comunidades indígenas como conjugamento ao esforço integral da política governamental’ (id. ib.). ‘A assistência ao índio deve ser a mais completa possível, mas não pode obstruir o desenvolvimento nacional e os trabalhadores para a integração das Amazônia’ (*O Estado de São Paulo* – 22/05/1971). E o Ministro do Interior, Sr. Costa Cavalcanti: ‘Tomaremos todos os cuidados com os índios, mas não permitiremos que entrem o avanço do progresso’(cf. *Visão* – 25/04/1971). ‘O índio tem que ficar com o mínimo necessário’(O Estado de São Paulo – 25/04/1969). (Documentação, n. III, 2).

E projeta-se introduzir na FUNAI a mentalidade empresarial, conforme as palavras do mesmo presidente: ‘As minorias étnicas, como os indígenas brasileiros, se orientados para um planejamento bem definido, tornar-se-ão fatores do progresso e da integração nacional, como produtores de bens’(cf. *Visão* – 25/04 /1971). E pro isso muitos fazendeiros da região acreditam que poderão conviver pacificamente com os índios. Pensam mesmo em empregá-los como seus trabalhadores ‘por um salário justo’(O Estado de São Paulo - 06/07/1971-grifo nosso, cf. Documentação, n. III, 2. D)”⁹⁶.

As declarações feitas por Casaldáliga dão mostras da lógica que organizou a política fundiária dos militares. O projeto desenvolvimentista privilegiou os grandes empreendimentos empresariais e nessa modernização forçada, veiculada de cima para baixo, indígenas e posseiros se tornaram sinônimos de atraso, arcaísmos a serem superados. Tanto indígenas quanto posseiros estavam fora dos projetos dos militares. Na visão deles, esses grupos só encontrariam espaço nesse *colonialismo interno* como mão-de-obra barata, como o ‘estranho’ outro a ser civilizado⁹⁷.

Enquanto isso, além das denúncias formais, Casaldáliga fortalecia a resistência desses grupos no seu cotidiano de conflitos com o latifúndio ao sacralizar a disputa pela terra inspirando-se nos ‘profetas sociais’⁹⁸. Um dos momentos de tensão que opôs Casaldáliga, cada vez mais imerso no ideal de uma vida religiosa profética, ao latifúndio ocorreu em 1972, durante o episódio da construção de um ambulatório em Santa Teresinha, cujo povoado a CODEARA⁹⁹ reclamava o território urbano para si. Em março do mesmo ano a CODEARA investiu contra o ambulatório que estava sendo reconstruído, os

⁹⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio a Marginalização Social*. p. 14 e 15.

⁹⁷ É interessante observar que Karl Marx, no final do século XIX, fez uma defesa do colonialismo europeu, justificando a dominação imperial como elemento de aceleração do processo de superação dos ‘modos de produção primitivos’, ou como afirma, “*curar o câncer anticapitalista das colônias*” adiantando a instalação do capitalismo. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política [vol.1, t. 1]* São Paulo, Nova Cultural, 1988.

⁹⁸ Mesmo porque a visão da Igreja acerca da terra era embasada numa idealização da agricultura familiar pré-moderna.

⁹⁹ Companhia de Desenvolvimento do Araguaia, fazenda que pertencia ao BCN (Banco de Crédito Nacional).

posseiros que faziam a segurança da construção reagiram ferindo oito jagunços contratados da fazenda. A retaliação foi violenta e cerca de 40 posseiros passaram dois meses escondidos na mata. Abriu-se processo contra o Pe. Francisco Jentel¹⁰⁰, acusado de ser mentor intelectual das ações dos posseiros. Pe. Jentel foi condenado a dez anos de prisão pela Auditoria Militar de Campo Grande por crime de subversão. Cumpriu um ano e depois acabou sendo expulso do Brasil definitivamente apesar dos esforços de Casaldáliga que o apoiou publicamente durante toda essa trajetória¹⁰¹.

Além do episódio de Santa Teresinha, as biografias privilegiam uma outra série de fatos ‘comprovadores’ da conduta profética do bispo de São Félix, como o episódio da ocupação da Prelazia pelos militares. A tensão entre dois projetos políticos diferentes para região, intensificados pelo modelo profético de denúncias adotado por D. Pedro Casaldáliga e a visibilidade dada por ele a essa posição, fez com que em setembro e outubro do mesmo ano o Exército realizasse em São Félix do Araguaia a Ação Cívico-Social. Era um treinamento antiguerrilha que incluía assistência social (médico, dentária, etc.) à população da região. O exército estava associando a resistência armada dos posseiros de Santa Teresinha às ações da guerrilha organizada pelo PC do B no sul do Pará¹⁰².

No ano de 1973 a repressão aumentou com a ocupação definitiva de São Félix pelo Exército, Aeronáutica e Polícia Militar. Toda região foi controlada, as casas vasculhadas, os posseiros espancados e as professoras do Ginásio de São Félix enfileiradas sob a mira das metralhadoras. Os padres, os bispos e as freiras tiveram suas casas revistadas e cercadas, alguns ficando presos. Seis agentes pastorais, uma professora, um líder posseiro foram levados ao Quartel do Exército em Campo Grande, e lá, torturados para confessarem ligações entre a Prelazia e a guerrilha.

O inquérito da Polícia Federal demonstrava a força repressiva do Estado brasileiro disposto a silenciar os descontentes e livrar-se dos empecilhos. Sem dúvida que a atuação dos militares foi estratégica, já que a região era explosiva socialmente, porém o Estado marcava sua presença na região como força da polícia¹⁰³.

Esta ocupação é sempre retratada, pelas biografias de Casaldáliga, como mais uma demonstração do caráter profético de sua atuação. Também fortalece o ideal hagiográfico da capacidade do santo de passar por provações extremas e manter-se firme em suas convicções religiosas.

¹⁰⁰ O padre francês Francisco Jentel era sacerdote em Santa Teresinha desde meados dos anos 1960, pertencendo primeiramente à Diocese de Conceição do Araguaia. Após a criação da Prelazia de São Félix passou a integrar a equipe de sacerdotes que trabalhavam em conjunto com D. Pedro Casaldáliga.

¹⁰¹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 54.

¹⁰² Aliás, um dos pontos mais obscuros. Não se descarta o contato entre a Prelazia e a Guerrilha do Araguaia, ainda que fosse em termos de ajuda caritativa e socorro a feridos, ou mesmo para ajudar em fugas ou esconder pessoas.

¹⁰³ CASALDÁLIGA, D. Pedro. “A coragem sublime” In *Revista Caros Amigos*, n. 02, fevereiro de 2001. p. 44.

Enfatizam essa capacidade de suportar o sofrimento ao relatar que a violência impetrada pelos latifundiários para garantir a expansão de suas terras e a dominação pela força na região se confundia com a violência estatal que assegurava o processo. Em meio a esses conflitos, Casaldáliga continuava agindo de acordo à convicção religiosa: criticava os cercamentos das terras, denunciava conluios, favorecimentos políticos, a violência e os desmandos, além do apoio da grande imprensa aos latifundiários e aos militares.

Sem dúvida que nesse processo de circularidade simbólica - Casaldáliga significando a si e sendo significado pelas narrativas – a denúncia pública era o eixo da atitude profética na qual o bispo se moldava, apesar de ter contribuído para conquistas institucionais de grande peso que se opuseram às políticas pública dos militares, como o CIMI (Conselho Indigenista Missionário)¹⁰⁴ e a CPT (Comissão Pastoral da Terra)¹⁰⁵:

“A Companhia (CODEARA) se sentiu no direito de despojar os pobres moradores do pouco, da insignificância, que possuíam. E começou contra eles uma guerra de ameaças, de invasões de terra, invasões de domicílio, prisões, etc.” (...) “Área urbana pertence a companhia. Quem quiser construir ou fazer qualquer benfeitoria tem que pedir autorização à companhia plenipotenciária. (...) Atualmente a companhia esta construindo um prédio no meio da rua. Faz o que quer. Tudo lhe pertence” (...) O prefeito autorizou a fazenda a se apropriar do material escolar de Porto Alegre, transferindo-o para a companhia. O que realmente aconteceu. Os funcionários da FRENOVA, após terem apanhado o material escolar, derrubaram a escola do povoado”. (...) “A 25 de setembro, data marcada pela própria fazenda para a queimada (já há houvera impedido no dia 27 de agosto), o empreiteiro Benedito Teodoro Soares recebeu do gerente, Antonio Ferreira da Silva, armas, varias delas automáticas, de 15 tiros, e munição, conforme pedido feito pelo Sr. Benedito ao

¹⁰⁴ A Pastoral Indígena se consolidou no início dos anos 1970. Entretanto foi no final dos anos 1960, nos encontros de Missões na América Latina, que ela começou a se esboçar. Os encontros de Caracas em 1969, de Xicotepec, no México em 1970 e o de Iquitos, no Peru em 1971, indicaram o esforço de se repensar a questão indígena. Porém, foi no ano de 1972, em Assunção, no Paraguai, que as Missões definiram novas linhas mestras de atuação junto às populações indígenas da América Latina. As tais linhas concentravam-se em quatro pontos centrais: descobrir a presença de Deus salvador em todo o povo e cultura, reconhecer que as igrejas tem sido ideologizadas e usadas como instrumentos de opressão, o reconhecimento da existência do racismo, em suas práticas institucionais, inclusive na Igreja, e redefinição de missão a partir da noção de diálogo ecumênico, com os índios e as ciências humanas. No Brasil, esse esforço resulta na fundação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), pautado no trinômio: terra, cultura e autodeterminação dos povos indígenas. Cf: BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil*. p. 126.

¹⁰⁵ A Pastoral da Terra foi também fruto das renovações promovidas pela Igreja dos anos 1960. No Brasil, nasceu na Amazônia e região Centro-Oeste no início dos anos 1970 e culminou na organização da CPT (Comissão Pastoral da Terra), ligada à Linha Missionária da CNBB, fundada em 1975 nas iniciativas tomadas dos Encontros de Pastoral da Amazônia. O surgimento da CPT, órgão específico para tratar a questão agrária se deveu ao contexto rural do Brasil durante a Ditadura Militar. As regiões de onde surgiu o maior impulso para a criação da CPT eram estratégicas para a política de desenvolvimento agrário do governo brasileiro. À frente dessa iniciativa estavam: Dom Pedro Casaldáliga (São Félix do Araguaia, MT), Dom Tomás Balduino (Goiânia, GO) e Dom Moacyr Grecchi (bispo responsável pela Linha Missionária da CNBB). Havia um contexto de problemas de terras. Conflitos que envolviam as empresas financiadas pela SUDAM (Superintendências de Desenvolvimento da Amazônia) e os posseiros da região, além de notícias da existência de escravidão por dívidas, grilagem, confrontos entre peões, posseiros, jagunços e policiais militares. Tudo isso desembocou numa estratégia de atuação pastoral que se colocaria contra o latifúndio e a política agrária dos militares para a região.

próprio Sr. Geraldo Bordon, dias antes”.(...) “A cerca de alarme esta sendo colocada isolando assim as roças abertas, cortando a área vital para o patrimônio. A ultrapassagem desta cerca por parte dos posseiros, para o cultivo de suas roças se apresenta com perspectivas bastante funestas”¹⁰⁶.

Toda a série de denúncias realizadas por Casaldáliga atingia órgãos governamentais como o INCRA, a SUDAM e a FUNAI, além, é claro, do aparelho repressivo do Estado militar. A imersão nestes conflitos custou a Casaldáliga algumas reações de partes da imprensa brasileira e dos setores conservadores da Igreja Católica. Alguns jornais o criticavam severamente, como *O Estado de São Paulo* considerava o bispo “*um demagogo fariseu, delirante, sem documentação, homem de má fé e provocador*”¹⁰⁷.

A *Rede Globo* também noticiou em horário nobre no início de julho de 1975, sem mencionar a fonte da notícia, que haviam sido apreendidos em São Felix do Araguaia exemplares do boletim *Alvorada*¹⁰⁸ da própria Prelazia contendo um texto da China comunista, supostamente ilustrado com uma cruz e uma foice. Casaldáliga repudiou a denúncia afirmando que tais panfletos datavam de 1973 e que haviam sido forjados pela força de repressão que ocupara São Félix em 19 de agosto daquele mesmo ano e que foram espalhados pelo próprio exército em outras áreas do país inclusive dentro de outras igrejas. Aproveitou a situação e denunciou as difamações que a imprensa fazia de outros bispos ligados à teologia da libertação como Dom Paulo Evaristo Arns (arcebispo de São Paulo) e Dom Ivo Lorscheider (secretario geral da CNBB)¹⁰⁹.

Além da imprensa disposta a atacá-lo, Casaldáliga foi denunciado por Dom Geraldo Proença Sigaud, bispo fundador da TFP (Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade). Dom Sigaud, arcebispo de Diamantina, MG, denunciou Casaldáliga e Dom Tomás Balduino, bispo de Goiânia por infiltração comunista na Igreja em fevereiro de 1977. Sigaud atacava a CPT, o CIMI, as CEBs e a Ordem dos Dominicanos. Dom Sigaud chegou a pedir a expulsão de Casaldáliga do país. O dossiê acabou publicado pelo *Jornal do Brasil* e pelo *Estado de São Paulo*.

Tais episódios são narrados em suas biografias como calúnias e difamações sofridas pelo profeta, que novamente demonstra sua capacidade de superar provações duríssimas, como o falso testemunho. Na luta bíblica pela libertação do cativo, os profetas foram perseguidos, caluniados e martirizados. Se essas narrativas biográficas se baseiam na memória de Casaldáliga, sem dúvida que desses referenciais

¹⁰⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia...* p. 3 a 25.

¹⁰⁷ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra...*p. 49.

¹⁰⁸ Jornal da Prelazia de São Félix do Araguaia criado no início dos anos 1970.

¹⁰⁹ MOURA, Carlos *et al.* *A Igreja dos Oprimidos.* p. 197.

se serviu para interpretar os ataques, e como homem de fé viu em cada momento a confirmação do sentido religioso dado à própria vida:

“Dom Pedro soube emprestar sua voz aos silenciados, aos expulsos de suas terras, aos índios dizimados, aos peões caçados na mata como feras. Raramente em nossa terra se ouviu uma voz profética mais contundente, cortante e tonitruante como aquela de Dom Pedro. (...) Para entender o grito profético de Pedro é preciso ouvir o clamor dos oprimidos, ver as lágrimas cair dos olhos cansados de sofrer, escutar o raspar das panelas vazias, sentir o medo da morte rondeira. É preciso conservar o mínimo de humanidade e de solidariedade para com os humilhados e ofendidos desta terra. Se não houver este mínimo, nada se poderá fazer se não dar o testemunho de todos os profetas: oferecer a vida pela verdade que é mais forte que a morte. E Pedro muitas vezes ofereceu (...)’Eu morrerei de pé como as árvores (me matarão de pé)... De golpe, com a morte, se fará verdade minha vida”¹¹⁰

A atuação profética de Casaldáliga não se restringiu ao contexto político e social do Araguaia e do Brasil. As inovações litúrgicas e estéticas dentro da própria Igreja, sem contar toda a atuação pouco ortodoxa como bispo, são elementos que comprovariam o caráter profético de sua vida religiosa *ad extra* e *ad intra* Igreja.

Outro episódio profético *ad extra* constantemente lembrado como consequência da opção pelos ‘pobres do Evangelho’ foi o assassinato do Padre João Bosco Penido Burnier, à queima roupa, em Ribeirão Cascalheira, em 1976, por policiais militares que torturavam duas mulheres na pequena delegacia.

De acordo com Escribano e a autobiografia de Casaldáliga, o bispo e Pe. João Bosco se preparavam para rezar a missa e escutaram os gritos que vinham da delegacia. O bispo decidiu ir até lá e o padre o acompanhou. Ao tentar intervir, um dos policiais agrediu João Bosco e, em seguida, atirou a queima-roupa. O padre ainda agonizou por muito tempo antes de morrer nos braços do bispo que tentava prestar socorro. Na missa de sétimo dia, as mulheres lideraram a população e derrubaram a pequena delegacia, colocando no lugar uma cruz. A partir daí Casaldáliga lutou para construir uma Igreja de pedra em Ribeirão Bonito, que veio se tornar o Santuário dos Mártires da Caminhada, edificado em memória do Pe João Bosco e de todos os que perderam a vida na luta pela “libertação dos pobres do Evangelho”¹¹¹.

Sobre este episódio também pesa a significação religiosa dada posteriormente. Além de ser mais uma dura provação vivida por Casaldáliga, a morte do Pe. João Bosco decorreu da atitude profética do

¹¹⁰ BOFF, Leonardo. “Pastor, Profeta, Poeta, Santo”, p. 15.

¹¹¹ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra...*p. 104 a 106.

bispo que resolveu intervir na tortura sofrida pelas mulheres¹¹², ou seja, representou o alto preço pago por sua convicção religiosa. Mais que isso, segundo Casaldáliga, João Bosco acabou morrendo no seu lugar, por engano:

“Acontece que ele tinha mais tipo de bispo do que eu, coitado, senão estaria vivo até agora. (...) Não me conheciam. Eu me adiantei e eles entenderam que eu estava apresentando o bispo de São Félix, o padre João Bosco, que vinha atrás de mim. Estavam agressivos e começaram a xingar: Merda, terroristas, comunistas, filho de... (...) Conversamos com eles uns três minutos, só três. Três. E o soldado Izi Feitosa Ramalho deu um soco no pobre João Bosco, uma coronhada e um tiro de bala dundum. E o padre caiu aos meus pés. O soldado achava que tinha atirado no bispo, que ele e não eu era o bispo. Depois viemos saber disso explicitamente”¹¹³

Para o bispo, este engano na verdade ganha uma significação religiosa: a providência escolhera João Bosco. A presença da providência e o desenrolar daquilo que na concepção de Casaldáliga foi o martírio de João Bosco se transfigura na prova maior da sua conduta profética e da aprovação divina à sua luta pela libertação. A narrativa sobre o fato é construída por essa perspectiva religiosa, como fica evidenciada em algumas expressões do texto que chamou de *Morte e Testamento do padre João Bosco*.

“Só que os planos de Deus eram outros. Quando chegamos a Ribeirão, logo nos sentimos atingidos por um certo clima de terror que pairava sobre o lugar. (...) A escuridão que chegava, a areia da rua, o terror perceptível no ar, no silêncio, nos acompanharam (...) Sem um ai, o mártir – mártir, sim! – caiu, esticado, pensei que morto. O ar congelou-se, e a noite (...) Entretanto, o padre João Bosco vivia, consciente e generoso, sua agonia de mártir, forte, sofrido, em oblação. Invocou várias vezes o nome de Jesus. Ofereceu várias vezes seus sofrimentos pelos índios, pelo Povo (...) Recebeu a unção de minhas mãos, lícido e fervoroso (...) Apertava minha mão, a mão do Pe Máximo. Brincou com este, (...) sempre comedido em seus gestos (...) Sua última palavra inteligível foi a palavra de Paulo: ‘Acabei minha carreira’, ou a palavra do próprio Jesus: ‘Tudo está cumprido’; tentou levantar-se e disse, solene: ‘Dom Pedro, acabamos a nossa tarefa’”¹¹⁴

A leitura religiosa do episódio recorre a inúmeros sinais e provas da presença divina: o ambiente sombrio (simbolizando as trevas, adiantando a morte), a resignação de João Bosco (típico da morte dos mártires que morrem na convicção da fé) representada numa longa expiação contrastando com gestos comedidos e generosos, a expressão final como a de Jesus e Paulo.

Entretanto, alguns dos acontecimentos que junto ao martírio do Pe João Bosco representam provas da condição profética da vida sacerdotal de Casaldáliga não estão *ad extra*, mas *ad intra*. Em 1985

¹¹² “Duas mulheres, sobretudo Dona Margarida e dona Santana, estavam sofrendo na delegacia, impotentes, e sob torturas – um dia sem comer e beber, de joelhos, braços abertos, agulhas na garganta, sob as unhas – essa repressão desumana” CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 131.

¹¹³ CASALDÁLIGA, D. Pedro. “A coragem sublime” p. 44.

¹¹⁴ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 131 a 133.

Casaldáliga, viajou até a Nicarágua para apoiar a Revolução Sandinista que estava enfrentando as milícias de direita financiadas pelos norte-americanos. O gesto de solidariedade para com os revolucionários sandinistas, apoiados por muitas comunidades católicas, deu origem a outro livro, *Nicarágua: Combate e Profecia*. O livro denunciava a situação vivida pela Nicarágua em sua “luta para sair do cativeiro”, com críticas ao episcopado nicaraguense contrário à revolução, chamada por Casaldáliga de “*Insurreição Evangélica*”.

Novamente este episódio é biograficamente representado como símbolo da ação profética de Casaldáliga. O fato ganha ainda maior significação ao desencadear uma convocação do Vaticano, requerendo a obrigatória visita *ad limina*, realizada pelos bispos a cada cinco anos e, até então, nunca feita pelo bispo. Na ida a Roma, Casaldáliga foi submetido a uma entrevista com intuito disciplinar e inquirido sobre diversas questões de ordem litúrgicas (apontando suas ‘inovações’), teológicas (acerca da teologia da libertação), santos não canonizados, mas adorados no Santuário dos Mártires da Caminhada (construído em homenagem à morte de João Bosco) e declarações que soaram para o Vaticano como radicais demais para um bispo (como a de que era preciso revolucionar a Igreja). Ao fim da entrevista realizada pelos cardeais Bernardin Gantim (Congregação dos Bispos) e Joseph Ratzinger (Congregação para a Doutrina da Fé), os cardeais passaram ao bispo de São Félix um documento disciplinar que ele se recusou assinar de pronto, sem ler. Depois disso teve um encontro com o papa João Paulo II, e ao sair lhe foi pedido, por um cardeal que não publicasse o teor da visita, mas Casaldáliga afirmou que iria publicar, pois não concordava com o ‘secretismo’ da Igreja. O texto publicado pelos claretianos na Espanha sob o título de *Crônica y carta de mi viaje a Roma*¹¹⁵ seria base das narrativas posteriores acerca da visita.

Tal evento constitui uma das muitas provas (junto com as recomendações de silêncio - não falar com imprensa ou publicar qualquer coisa - do Núncio Apostólico no final dos anos 1970, proibições à missa da Terra Sem Males e a Missa dos Quilombos, advertências do cardeal Franjo Seper, à época prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, em 1981, acerca de folhetos da Prelazia de São Félix do Araguaia) de que a vocação profética de Casaldáliga alcança também as estruturas internas da Igreja e incomoda nela o que também há de opressor, como o monarquismo, por exemplo.

São sinais de profecia e heroísmo diante das injustiças sociais e da exploração política e social: as denúncias feitas à imprensa através da carta pastoral, o incentivo à construção do ginásio em São Félix e do ambulatório em Santa Teresinha (que desencadeou no episódio Jentel), a participação na derrubada

¹¹⁵ CASALDÁLIGA, Pedro. *Cronica y carta de mi viaje a Roma*. Salamanca, Espanha, Loguez-Ediciones, 1988.

das cercas da Fazenda Bordon em 1971 junto com a população de Serra Nova¹¹⁶, a excomunhão das fazendas Frenova e Piraguaçu, a derrubada da delegacia de Ribeirão Cascalheira junto à população de lá por ocasião da morte de João Bosco, a participação na fundação do CIMI e da CPT, a visita à Nicarágua em meados dos anos 1980, e tantas outras atitudes.

Outros episódios seriam a conspiração para que não fosse bispo, o risco de vida sempre presente por ter sua cabeça a prêmio quando a Bordon (por meio de seu empreiteiro Benedito “Boca Quente” que em 1971 ofereceu a um pistoleiro o prêmio de Cr\$ 1.000, 00, um trinta e oito e uma passagem para qualquer lugar que escolhesse), a ocupação da Prelazia pelos militares em 1972 e as torturas sofridas pela equipe pastoral, a difamação promovida pela imprensa (*Globo* e *Estadão* acusando-o de comunista, agitador, subversivo...) e dentro da Igreja (episódio Sigaud), a pressão dos militares para expulsá-lo do país, os episódios em 1976 da morte do Pe João Bosco e do ataque aos índios Merúri (que matou o índio Simão e o missionário Rodolfo Lukeinbein), a morte do Pe. Jósimo, membro da CPT, a visita *ad limina* e a convocação ao Vaticano em 1988 depois da viagem à Nicarágua.

Todos esses episódios são os pontos altos da missão profética de Casaldáliga no Brasil, significada pelas metáforas da luta entre Davi e Golias, hebreus e egípcios, tal como a luta do povo pobre do Araguaia e seu bispo pequeno e magro contra os latifundiários, as multinacionais, as distâncias de uma terra longínqua sem-lei, a violência cotidiana, e a antipatia dos militares. Enquanto os adversários são dotados de armas, influência política sobre a grande imprensa e o judiciário; ou seja, são extremamente fortes, Casaldáliga aparece apenas com o povo, Deus e uma parte da Igreja.

Aqui as narrativas corroboram com essa imagem ao enfatizar a fragilidade física de Casaldáliga:

“Casaldáliga tem problemas de audição. Ele diz que é o prêmio que lhe deixaram as oito malárias às quais sobreviveu. Tem o fígado muito debilitado em função de uma hepatite que pegou na região do rio das Mortes e que o deixou às portas da morte. Tiveram de operá-lo duas vezes de catarata e seus olhos já não tem a luz de anos atrás. Apesar disso, à medida que passam os dias, sinto, a seu lado, como se sua fortaleza aumentasse”¹¹⁷.

À medida que as dificuldades aumentam, maior se torna a grandeza e o heroísmo de Casaldáliga. Um aspecto relevante para as hagiografias é a mortificação do corpo dos santos, pois o corpo é o meio pelo qual se peca¹¹⁸. A edificação da santidade é a valorização das virtudes do espírito, não do corpo. A

¹¹⁶ Momento em que inspirado escreveu em folha de bananeira brava com canivete o hino de Serra Nova: “*Somos um povo de gente/ somos um povo de Deus/ Queremos terra na terra/ já temos terra nos céus...*” Cf: ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 44.

¹¹⁷ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 51.

¹¹⁸ LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. RJ-SP, Editora Record, 2001, p. 63.

fragilidade corporal serve como prova de que o que importa são os valores espirituais, e ainda aumentam o heroísmo, de quem foi capaz de superar o físico debilitado.

Trata-se de construir a grandeza de espírito de Casaldáliga. E para um espírito cristão o perdão é outra virtude imprescindível. “*Também sorri quando pronuncio o nome de Sigaud, mas não creio que o considere um inimigo – faz pouco eu lhe escrevi cumprimentando-o por seu aniversário; -diz – escrevi-lhe mais de uma vez e ele sempre me respondeu...*”¹¹⁹. A condescendência de Casaldáliga não se estende apenas aos adversários pessoais, mas à humanidade em si:

“*Digo, muitas vezes, que Deus é bom, e nós também somos. Somos raça de Deus, de modo que temos de ser mais ou menos bons e, embora façamos muitas besteiras, temos um fundo de bondade. (...) Não estou negando que na humanidade não haja violência, cobiça, egoísmo... Não nego o dogma do inferno, mas penso que Deus salvará todo mundo*”¹²⁰.

A vida de Casaldáliga é edificada através do apontamento de suas virtudes e dos seus atos heróicos, uma história permeada pela providência. É o gênero do *exemplum* que corrobora com o movimento das convicções em marcha¹²¹, no caso da teologia da libertação.

Para De Certeau, a narrativa de uma santidade pode ser descrita optando pela descrição das “virtudes” (com a Igreja estabelecida como a epifania da ordem social) ou pode ser uma narrativa da santidade pelo “martírio” (onde a comunidade é marginal, confrontada com a ameaça de morte)¹²².

No caso de Casaldáliga, há uma confluência dos dois elementos. No período em que a Igreja brasileira se colocou como adversária do regime militar, como instituição, ela mesma abriu espaço de contestação da norma social. Assim, as virtudes do bispo corroboraram sim com os valores da instituição, mas se opuseram à norma social. No caso de São Félix, esse procedimento levou a uma perseguição da comunidade, marginalizada num lugar onde a norma social se impunha pelas armas, caracterizando então uma narrativa de martírio também.

As narrativas da vida de Casaldáliga são recheadas de elementos com o objetivo de *exemplum*. Como afirma De Certeau, a vida do santo prova uma teologia¹²³. Na perspectiva de seu biógrafo e de si mesmo (já que boa parte da narrativa é baseada na sua memória e autobiografia), a vida de Casaldáliga serve para provar a teologia da libertação.

¹¹⁹ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 112.

¹²⁰ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 62.

¹²¹ DE CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. p. 269.

¹²² DE CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. p. 270.

¹²³ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. p. 270

1.5. Êxodo e Exílio: a profecia no centro da história/memória

As estratégias de enfrentamento com o latifúndio acabaram por se tornar a base da pastoral da Prelazia que a cada conflito, ou ataque, solidificava ainda mais seu discurso de defesa dos oprimidos e confirmava a representação profética de si na figura simbólica de D. Pedro Casaldáliga. Um processo de significação religiosa do Araguaia daqueles anos acabou por sacralizar os conflitos sociais e promoveu a fusão completa da esfera religiosa e da esfera política, se é que em algum momento estiveram separadas.

Tal significação só pode ser percebida se levar em conta o aspecto subjetivo da experiência religiosa de Casaldáliga e a expressão dela através das metáforas. Neste ponto é que se expressa o conflito entre a memória de Casaldáliga, para quem essa história está imersa na própria experiência religiosa subjetiva, e a tentativa de proceder a uma análise histórica mais distanciada, ainda que a fonte seja o próprio Casaldáliga. Sob este ângulo corre-se “... *com esta postura o risco de travestir a experiência inconfessada (individual e subjetiva) com as vestes sem cor da objetividade científica*”¹²⁴.

Para entender essa significação que desencadeou a conduta profética de Casaldáliga, inspirada na ‘santidade política’, é preciso retomar sua leitura religiosa daquilo que chamou de ‘triste realidade’ e que comparou com os momentos de cativeiro do povo hebreu presentes no texto bíblico, tanto no Egito, quanto em Babilônia, pois de acordo com Luís Roberto Benedetti, “... *a experiência religiosa só se expressa por metáforas*”¹²⁵. Daí a importância de perceber como essas metáforas, que expressam a experiência religiosa de Casaldáliga, darão a tônica das narrativas históricas, biográficas e documentais acerca do Araguaia daqueles anos.

É importante notar, que todo o processo de lutas, conflitos, posicionamentos é construído, representado como uma “caminhada”, em clara referência ao Êxodo bíblico. Sem dúvida, que uma das inspirações proféticas de Casaldáliga estava na figura bíblica de Moisés. A ‘triste realidade’ do povo do Araguaia foi lido por Casaldáliga como uma atualização contemporânea da escravidão vivida pelos hebreus no Egito.

As narrativas biográficas, tanto de Escribano quanto a do próprio Casaldáliga, obedecem a essa preceptiva bíblica da experiência hebraica de escravidão no Egito até a chegada do profeta (Moisés-Casaldáliga) ‘enviado’ por Deus para conduzir o processo de libertação. As narrativas acerca do Araguaia se dividem sempre em dois episódios: antes e depois da chegada de Casaldáliga. Ao chegar na região, uma série de episódios vai aproximá-lo dos pobres (as crianças mortas, o suicídio do rapaz sem

¹²⁴ BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração: a articulação do campo religioso católico*. São Paulo, Humanitas Publicações, FFLCH/USP – CER, 2000, p. 31.

¹²⁵ BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração...* p. 31.

identificação e o churrasco dos poderosos na fazenda Suiá-Missu). Assim como Moisés não se conformou com a escravidão e o sofrimento de seus irmãos hebreus no Egito, Casaldáliga não se conformou com a exploração dos pobres no Araguaia e iniciou, assim como Moisés, um processo de conscientização para a libertação do povo, uma conversão movida pela injustiça diante dos olhos:

*“Sai, meu povo, desta terra
e atravessa o mar Vermelho,
que não é Pátria de filhos
Esta Terra-Cativeiro”*¹²⁶

A partir daí a denúncia da situação de exploração, a denúncia das injustiças e arbitrariedades ocorridas contra os pobres do Araguaia, em metáfora “os hebreus escravos no Egito”, inspiram a conduta profética. Os problemas que aparecem com os latifundiários e o regime militar, as situações de tensão e enfrentamento, fazem parte da luta de libertação contra Faraó, e também parte da ‘caminhada’ rumo à Terra Prometida. No episódio de Serra Nova, em que promete intervir junto aos *tubarões*, novamente Casaldáliga se coloca na posição de liderança. É a atualização de Moisés diante de Faraó, buscando uma saída sem conflitos, que não acontece devido à arrogância dos poderosos:

*“Deus conosco, e nós todos unidos na oração, no sofrimento, na teimosia, vamos continuar a nossa caminhada como aquele antigo povo de Deus caminhou pelo deserto até a Terra Prometida. Nós já fomos libertados pela morte e ressurreição de Jesus, e o seu Reino é nossa Terra Prometida, agora aqui na terra e um dia lá nos céus”*¹²⁷

Além da significação bíblica do mundo do Araguaia através da leitura do *Êxodo*, outros momentos de ‘cativeiro’ como o do exílio hebraico em Babilônia e do domínio romano sobre a Palestina, também se tornam relevantes referenciais desta significação religiosa do Araguaia. O enfoque é a libertação de um cativeiro, do jugo de uma dominação política estrangeira. Neste ponto é que vão se embasar as críticas acerca da ditadura militar como fruto da dominação imperialista dos EUA sobre a América Latina:

*“Raquel te conhece, Herodes,
e terá de responder por sua desolação*

*A estrela de Sandino te espreita na montanha,
e no vulcão desperta um só coração:*

¹²⁶ CASALDÁLIGA, Dom Pedro. *A Cuia de Gedeão: poemas e autos sacramentais sertanejos*. Petrópolis, Editora Vozes, RJ, 1982. p. 34.

¹²⁷ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino: antologia de textos 1968/1988*. p. 226.

*como um mar de coragem, a Nicarágua menina
romperá tua agressão*¹²⁸

Assim como os profetas bíblicos (Amós, Jeremias, Ezequiel) que denunciavam as elites judaicas por serem coniventes e estarem lucrando com a dominação estrangeira, Casaldáliga também denuncia os grupos políticos, as elites brasileiras e latino-americanas (inclusive religiosas) que se aliaram aos jogos de poder imperialistas para deles se beneficiarem, acumulando poder e riqueza. Nas palavras do próprio Casaldáliga fica clara a inspiração nos profetas do ‘cativeiro’:

*“Malditos sejamos do Deus vivo os que fôssemos capazes de assistir passivamente à dor da América Central! Isaías, Jeremias, Amós... cominariam com a ira de Javé nossa sociedade e nossa Igreja insensíveis”*¹²⁹.

A subjetividade inspirada no profetismo bíblico, a representação de si como um profeta da linhagem bíblica (atualizado no contexto do Araguaia e no mundo do século XX), a significação do Araguaia como lugar de ‘cativeiro’ e a interpretação religiosa da ordem política reinante no Brasil e na América Latina foram elementos fundamentais na construção da imagem profética de Casaldáliga que têm determinado sua conduta como bispo e condicionado que as narrativas biográficas se tornassem hagiografias comprovadoras de seu caráter profético. Desde seus escritos políticos, passando pelas poesias e pelos momentos de tensão experimentados (entre ele e a ditadura militar no Brasil, e alguns casos, entre ele e o Vaticano¹³⁰), até as inovações estéticas e litúrgicas; em tudo, a presença simbólica do profetismo constitui o eixo das representações culturais envolvidas na construção dos diversos discursos constituintes dessa história/memória.

É a partir do binômio *opressão-libertação* (base das reflexões teológicas da teologia da libertação), com a obrigatória ação do profeta, que as narrativas e os discursos se constituem. É nas referências bíblicas do *Êxodo* e do *Exílio* que o binômio *opressão-libertação* fica claro e propicia o surgimento do profetismo. Ora, nessa preceptiva, a ação do profeta é fundamental para conduzir o povo da opressão à libertação. Aí ele é imprescindível, um divisor de águas na narrativa que, em função de sua ação profética, passa a se dividir entre antes/depois. É o profeta o protagonista das histórias de libertação, sem a sua intervenção nada acontece.

¹²⁸ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino: antologia de textos 1968/1988*. p. 117

¹²⁹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino: antologia de textos 1968/1988*. p. 125-6

¹³⁰ Por ocasião de sua viagem à Nicarágua, Casaldáliga foi chamado ao Vaticano para prestar esclarecimentos e cumprir a exigência da canônica da visita *ad limina*, passando por uma entrevista com os então cardeais Joseph Ratzinger e Bernardim Gantim e posteriormente com o papa João Paulo II.

Por isso que esses modelos bíblicos têm constituído a base da significação religiosa do Araguaia feita por Casaldáliga. Esta estrutura de interpretação baseada na Bíblia acabou por espalhar para as narrativas históricas que pretendem contar, explicar ou somente documentar o que aconteceu (ou acontecia, como no caso do diário de Casaldáliga ou dos textos publicados à época), pois a fonte da qual beberam é a mesma: D. Pedro Casaldáliga.

De acordo com esse modelo narrativo, a atuação profética de Casaldáliga teria iniciado quando o então padre espanhol entrou em contato direto com uma situação de opressão que o fez comparar aos períodos de ‘cativeiro’. Dessa maneira, assim como todo o profeta bíblico, comoveu-se pelo povo e passou a lutar pela quebra da lógica de opressão, e, a partir daí, a história se inicia. Ora, tal interpretação não é senão a interpretação do próprio Casaldáliga, que se vendo como profeta (constituindo-se a si mesmo enquanto tal), narra uma história que obedece a preceptiva bíblica das narrativas proféticas. A biografia de Francesc Escribano compra essa idéia de conversão à ‘triste realidade’ para explicar porque Casaldáliga se tornaria um profeta em busca da libertação:

“A opção radical que Casaldáliga tomou, poucos meses depois de chegar a São Félix, ainda agora me surpreende. Ele era um padre que tinha crescido na Espanha franquista, à sombra de uma Igreja conciliadora em relação ao regime ditatorial... Pergunto-me o que terá acontecido durante aqueles primeiros meses no Mato Grosso que transformou Casaldáliga de maneira definitiva. (...) O horror que viveu, então, pode ajudar a entender seu processo de transformação.”¹³¹

Sem dúvida que como um homem de fé, a vida de Casaldáliga é marcada pela conversão e momentos de iluminações divinas que alteram repentinamente o curso da vida marcando-o por uma cisão temporal antes/depois. Entretanto, é bem possível que esta conversão aos pobres do Araguaia, descrita por Escribano como fruto do impacto diante das injustiças, seja mais produto de uma narrativa escrita a partir de uma memória marcada pela preceptiva profética que acaba por mitificar ainda mais Casaldáliga como religioso.

Não teria Casaldáliga um retrospecto anterior que já o ligasse a um cristianismo social herdado de sua experiência como sacerdote na Espanha, considerando relevante o fato de ter chegado ao Brasil com quarenta anos de idade? Ou realmente a opressão construiu o profeta?

¹³¹ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra...*p. 24.

1.6. O profeta em formação: de Requeté¹³² a Monsenhor “Martelo e Foice”

No dia 16 de fevereiro de 1928, um leiteiro de Balsareny, cidadezinha da província catalã de Barcelona viu nascer seu filho Pedro. Segundo as recordações do próprio filho, a família simples de camponeses católicos era composta pela mãe extrovertida, faladeira e ansiosa, mas dirigida pelo pai, que nas palavras de Pedro, “*Era um homem sóbrio, silencioso, meditativo e muito sensível. Gostava muito de cinema; tirava leite de vacas de manhã e à tarde e, às vezes, dava uma escapada para ver algum filme*”¹³³. Pedro Casaldàliga nasceu numa época em que a Espanha que passava por muitas transformações políticas, onde ser camponês e católico significava muito, pois dizia de que lado se estava:

*“Em casa, éramos camponeses e católicos, - acrescenta Casaldàliga - e isso na Catalunha daquela época queria dizer que éramos de direita. Falava-se, em casa, em Gil Robles e de La Ceda. - Os Casaldàligas eram gente da ordem e da tradição, mas não eram ricos. – Uma das frases que meu pai mais repetia em casa e que me parece que ainda agora escuto é: ‘nós somos pobres’. Nunca chegamos a passar fome, mas em casa não sobrava nada”*¹³⁴.

Não há dúvidas que até a idéia de pobreza é relativa quando se considera a Espanha daqueles anos ou mesmo a Europa, denominada ‘continente sombrio’ pelo historiador inglês Mark Mazower¹³⁵. Se na casa dos Casaldàliga nada sobrava, nas casas de muitos espanhóis e europeus em geral, a falta era uma constante. A verdade é que a situação dos Casaldàliga era remediada e eles compunham o quadro social de uma Espanha conservadora, tradicional, arcaica e rural, ou seja, pré-moderna. Em termos econômicos e sociais, a sociedade espanhola estava marcada por profundos contrastes. Nos centros urbanos, um nível de vida adaptado aos usos da modernidade industrial, mas a poucos quilômetros destes centros, regiões com aldeias que “*parecem detidas en el siglo XV*”¹³⁶. A Espanha era um país majoritariamente rural, dominado por minifúndios a noroeste e enormes latifúndios ao sul. Os Casaldàliga eram característicos representantes da tradição direitista espanhola, defensores de valores que associavam

¹³² *Requeté* era o nome que era dado aos milicianos armados dos carlistas ultra-conservadores da província de Navarra, reduto principal do carlismo.

¹³³ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 52.

¹³⁴ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 52.

¹³⁵ O historiador enfatiza em sua obra que a Europa do século XX não se era ‘bom lugar de se viver’ – assolado por guerras, epidemias, conflitos, pobreza – o que a tornou um continente de emigração em massa até o início da década de 1950 e a consolidação do Welfare State, que veio criar condições sociais através de inúmeras garantias, conjugado com a onda de desenvolvimento econômico, de reverter esse quadro. MAZOWER, Mark. *O continente sombrio*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

¹³⁶ AZAÑA, *Apud* ZAMORA, José M. Jover & MORANT, Guadalupe Gómez-Ferrer & AIZPÚRUA, Juan Pablo Fusi. *Espanha: Sociedad, Política y Civilización (Siglos XIX-XX)*. Madrid, Arete, 2002, p. 673.

monarquia e catolicismo e viam na modernidade os perigos do materialismo e no liberalismo, o fim da ordem social. Os Casaldáliga simbolizavam a permanência do pensamento político predominante durante todo o século XIX e início do XX na Espanha. Remanescentes da Espanha Negra, eles poderiam muito bem fazer eco às teses de Donoso Cortés¹³⁷.

Este cenário pré-moderno é muito bem retratado nas memórias de Casaldáliga. “*Nasci às margens do rio ‘tecelão’ Lobregat em 1928 e em uma leiteria*”¹³⁸. O pai leiteiro, a mãe filha de uma influente família de negociantes de gado deixa evidente o teor rural da vida em Balsareny:

“*A Igreja Católica, Apostólica e Romana era, na minha cidade de criança, a única Igreja. Havia três ou quatro alemães protestantes, donos das minas de potássio, que tinham no carro, assento próprio para seu pequeno cachorro-lobo da boca pintada de batom e que comia doces e os melhores bifés... A Igreja era a paróquia. Era o sr. Vigário, os Padres, as irmãs dominicanas e as de São José. Eram os cultos nos domingos e as solenidades anuais. Era o sr. Bispo de Vic que me crismou aos dois anos*”¹³⁹.

“*Deus contava na vida de minha cidade. O calendário rodava em volta d’Ele. (...) Aos dois anos entrei para o colégio das Irmãs Dominicanas da Anunciata que estava defronte de casa, do outro lado da praça e do sol. Em casa e no colégio me ensinaram a rezar as orações da manhã e da noite. Rezávamos o terço em família, eu quase sempre na névoa da sonolência, perto da estufa. É claro que assistíamos à missa, infalivelmente, apesar de que eu não me lembro*”¹⁴⁰.

Enfatizar uma infância pobre e austera, sem regalias, era uma tentativa de demonstrar a proximidade com os oprimidos que mais tarde seria a tônica do seu compromisso religioso. Chama também atenção a descrição do protestante alemão de sua cidade: ricos, egoístas que esbanjavam “*doces e os melhores bifés*” com os cães numa demonstração de futilidade. Tal caracterização, construída pela memória do bispo, representa simbolicamente o outro da sua vida em Balsareny. No entanto, como uma narrativa construída a *posteriori* pela memória, a representação hostil desse outro (protestante) contradiz a retórica do bispo defensor do ecumenismo e aberto ao outro, em termos culturais e religiosos.

¹³⁷ Este pensador espanhol do século XIX exemplifica claramente em termos políticos o que era a chamada Espanha Negra. Em 1851, Cortés lançou a obra *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* onde discutia o futuro europeu e afirmava que o único antídoto para o socialismo era o catolicismo, já que o liberalismo não o era. No futuro, afirmava Donoso Cortés, o socialismo terminaria com o Estado liberal e, quando isso acontecesse, o catolicismo seria o único e último oponente e então ocorreria a batalha que oporia falanges católicas a falanges socialistas. O socialismo, por ser satânico, sucumbiria ao catolicismo, destinado à vitória por ser teológico e divino. Cf: PAZOS, Antón M. (coord.) & ANDRÉS-GALLEGO, José. *Um século de catolicismo social em Europa (1891-1991)*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1993.

¹³⁸ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977, p. 197.

¹³⁹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 197.

¹⁴⁰ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 177.

As observações sobre a vida em Balsareny completam um quadro de provincianismo dominado pelas relações pessoais no qual a Igreja era o centro regulador da vida social, do tempo, do espaço e da rotina. A *Espanha Negra* recusava a modernidade com tudo que representava. No início do século XX, o país era um Estado confessional no qual os valores cristãos eram garantidos pelo Estado, para conforto dos fiéis católicos. O catolicismo subsistia como parte da identidade local, centro regulador da vida comunal e do ritual familiar. A bandeira de um Estado católico era carregada por intelectuais, polemistas, religiosos e políticos¹⁴¹. A laicização e a privatização da fé, que na Espanha teria início durante a emergência da república no início dos anos 1930, foi entendida pela Igreja como uma rejeição a Deus e aos valores católicos. De acordo com Max Weber,

*“...o destino do nosso tempo, racionalizado e intelectualizado e, sobretudo, desmistificador do mundo, é precisamente os valores últimos e mais sublimes desaparecerem da vida pública e se retiraram, ou para o reino ultra-terreno da vida mística, ou para fraternidade das relações imediatas dos indivíduos entre si”*¹⁴²

Segundo Casaldáliga,

*“Éramos de Direita, já o disse. Ninguém, entre nós, poderia ser outra coisa. A Direita era a Religião e o Bem, a Ordem e a Verdade. (...) Ouvia falar da Ditadura de Primo de Rivera com uma nostálgica lembrança que me fazia parecer desejáveis as ditaduras”*¹⁴³.

Descreve com naturalidade o fato de sua família ser de direita. Na verdade o conservadorismo político dos Casaldáliga é apresentado em sua percepção memorialística como natural num mundo em que ser católico necessariamente era ser de direita. É como se eles não tivessem outra opção. Casaldáliga os retrata como alienados, incapazes de uma leitura mais crítica do mundo para ser qualquer outra coisa que não católico de direita, pois eram camponeses simples que depositavam fielmente a verdade nos

¹⁴¹ De acordo com Mary Vincent, no dia 31 de maio de 1919, o rei Alfonso XIII consagrou a Espanha ao Coração de Jesus, inaugurando um monumento em Cerro de los Angeles, no topo de uma colina nos arredores de Madrid que marca o centro geográfico (“o coração”) da Espanha. O novo monumento coroava o fim de uma campanha que havia espalhado a imagem do Sagrado Coração de Jesus por todo local público da Espanha e com elas o culto de reparação à ingratidão do mundo moderno. Na base da estátua que adornou o Cerro de los Angeles, as palavras escritas demonstravam a veneração espanhola, “*Tu reinarás na Espanha*”. A monarquia espanhola garantia a proteção da Igreja contra qualquer ameaça moderna: republicanismo, separatismo ou socialismo. Entre os católicos a monarquia era um princípio, aqueles que não apoiavam Alfonso XIII eram carlistas [seguidores de Don Carlos, pretendente ao trono de Isabela II (1833-1868). Ao final da Segunda Guerra Carlista (1872-1876), esse movimento contra-revolucionário ficou confinado a Navarra, sobrevivendo durante o século XX como um movimento regional, até reavivar na década de 1930] mais do que republicanos de qualquer ordem. Cf: VINCENT, Mary. “Spain” In BUCHANAN, Tom & CONWAY, Martin. *Political Catholicism in Europe (1918-1965)*. Clarendon Press, Oxford, UK, 2001.

¹⁴² WEBER, Max. “A Ciência como Vocação” In *O político e o cientista*. Lisboa, Presença, 1979, p. 150.

¹⁴³ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 223.

braços da Igreja. A responsabilidade por isso passa a ser da Igreja. A memória afetiva preserva os familiares da concepção negativa que o bispo de São Félix tinha da direita no Brasil.

Na leitura de Jacques Georgel, para a maioria dos católicos aliados à direita monarquista, a República se tornou sinônimo de anti-religião¹⁴⁴. Contribuiu para isso o radical anticlericalismo presente na constituição republicana que se esforçou por eliminar o catolicismo da vida pública removendo os crucifixos das salas de aula, banindo as procissões e secularizando os cemitérios. A República proibiu os funerais religiosos à não ser por vontade expressa do defunto. Qualquer culto público precisava agora de autorização prévia. O divórcio foi legalizado e a lei estendeu aos filhos naturais ilegítimos os mesmos direitos dos filhos legítimos. As congregações religiosas foram particularmente visadas; primeiro a Companhia de Jesus, proibida de permanecer no país, e depois as outras, as quais foi proibido ensinar, praticar atividades comerciais e industriais, e que viram restringido o seu direito de adquirir e conservar bens¹⁴⁵:

*“...la reforma religiosa y educativa de los gobiernos del primer bienio republicano dividieron profundamente el país. Muchas de las medidas laicistas e secularizadoras aprobadas habían sido ya admitidas y asimiladas en países estables y modernos. Pero otras, como la disolución de los jesuitas o la prohibición de enseñanza a las ordenes religiosas, eran arbitrarias e innecesariamente polémicas: conllevaban, desde luego, el riesgo político de provocar un enfrentamiento entre opinión católica y el nuevo régimen”*¹⁴⁶.

O anticlericalismo republicano foi entendido como ateísmo explícito. De acordo com a autobiografia de Casaldàliga, *“Aqueles que contavam com Deus eram os bons. Os que não contavam com Deus eram os maus. Ouvi alguma vez o qualitativo de ateu, sempre se referindo a alguém degenerado”*¹⁴⁷. Para os Casaldàliga, o ateísmo era visto como a mais ultrajante das qualificações e representava a índole perversa do indivíduo. Não por menos Pedro foi afastado da escola *“mista e atéia”*, onde as aulas eram ministradas pela professora *“socialista e porca”*, segundo o julgamento de sua

¹⁴⁴ Após os eventos incendiários de 11 de maio de 1931 quando em resposta a uma provocação monarquista várias igrejas, conventos e escolas religiosas foram queimadas, muitos católicos espanhóis acreditaram que estavam à mercê do Comunismo Soviético, o que, para a maioria era o mesmo de estar à mercê do mal, do ateísmo, a beira do Armagedom. As manifestações anticlericais eram uma prova clara do que estaria por vir. O conflito agora se dava entre Espanha e anti-Espanha. Nas palavras de Mary Vincent, *“This simple distinction between Spain and anti Spain proved a fruitful source of rhetoric for the new accidentalist right. Not only did such terms have a political resonance – explaining, among other things, the April defeat – they also echoed the near-Manichaeic division between good and evil, the Church and the world, the spirit and the flesh, which characterized so much contemporary piety. One Jesuit-run pious magazine, for instance, summed up, political choice in the crude question ‘Rome or Moscow’. The language of Christ and Antichrist could also be employed against those who sought to blur the distinctions, and present both political and religious choices in less simple a manner”*. Cf: VINCENT, Mary. “Spain” In BUCHANAN, Tom & CONWAY, Martin. *Political Catholicism in Europe (1918-1965)*. p. 108.

¹⁴⁵ GEORGEL, Jacques. *Franco e o Franquismo*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1970, p. 252.

¹⁴⁶ ZAMORA, José M. Jover & et al. *Espanha: Sociedad, Política y Civilización (Siglos XIX-XX)*. p. 685.

¹⁴⁷ CASALDÀLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 177.

mãe¹⁴⁸. Num mundo dividido tão claramente entre bem e mal, Casaldáliga afirma que naqueles dias “...suspeitava que ser católico parecia às vezes com pertencer a um partido, simplesmente”¹⁴⁹. Mas os católicos tiveram um partido: a CEDA de Gil-Robles¹⁵⁰.

Ora, sem dúvida que para os católicos espanhóis ser católico significava, entre outras coisas, ser hostil à República. Entretanto, ao afirmar “...suspeitava que ser católico parecia às vezes com pertencer a um partido, simplesmente”, Casaldáliga coloca um juízo de valor sobre aquela perspectiva de catolicismo esvaziando ele do sentido religioso. Casaldáliga critica o catolicismo espanhol daquele período naquilo que seria acusado de fazer no Brasil: misturar fé e política de tal maneira que promovesse um esvaziamento do sentido religioso permanecendo apenas a questão política.

A crítica desse catolicismo se contradiz com outro relato acerca do seu comportamento infantil no período. Em meio ao conflito político intenso, a diversidade de agrupamentos políticos tanto na esquerda como na direita, tornava o cenário político ininteligível para os mais desapercibidos. Segundo Casaldáliga,

*“Em casa tinham comprado para mim o uniforme falangista: camisa azul, cinto preto e boina vermelha. Mas eu não o vestia porque queria ser requeté. Parecia pelos comentários dos grandes, que os requetés eram da oposição. Lembro-me bem das canções daquela época, o Cara al Sol e o hino da Legião, ...”*¹⁵¹.

A incompreensão do que os diversos agrupamentos significavam retratados no gesto infantil demonstra a pouca clareza de Casaldáliga à época para ser capaz de afirmar acerca do esvaziamento do sentido religioso de ser católico. Sem dúvida que esta observação parte do bispo que simpático à esquerda vê apenas na direita o perigo de esvaziamento do sentido religioso da fé ao aproximá-la da política.

Naquela época, as divisões internas sucumbiam diante da divisão maior entre direita e esquerda, bem e mal, religião e ateísmo, monarquia e república, Deus e o Diabo. Estas sim compreensíveis para uma criança observadora dos gestos e atitudes dos adultos:

¹⁴⁸ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 20.

¹⁴⁹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 178.

¹⁵⁰ A política laicista da República engendrou uma mobilização dos católicos contra a República e desencadeou a formação no final de 1932 da *Confederação Española de Derechas Autónomas*, a CEDA, o partido da direita católica cujos embriões estavam na *Acción Nacional* de Angel Herrera Oria e também na *Asociación Católica Nacional de Propagandistas*, na figura jovem e astuciosa de sua liderança, José Maria Gil-Robles. Cf: ZAMORA, José M. Jover & et al. *España: Sociedad, Política y Civilización (Siglos XIX-XX)*. p.686.

¹⁵¹ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 54.

“O socialismo e o comunismo, os vários ismos de esquerda eu vivi misturados num só horror diante dos meus olhos de criança de direita – entre profanações e mortes, entre chamas e sangue, entre persianas descidas e fuzis ameaçadores, entre os sussurros dos adultos e a vida escondida dos desertores e os sacerdotes e freiras disfarçados-, só se pareciam a uma anarquia descomunal”¹⁵².

Após o biênio da direita (1934-1935), a Frente Popular chegou ao governo numa coalizão que ia dos republicanos, passando pelos socialistas até chegar aos comunistas. O projeto era o de retomar a obra legislativa iniciada em 1931. Porém, o triunfo eleitoral foi o princípio de um movimento revolucionário espontâneo que atingiu também a provinciana Balsareny e fizeram os Casaldáligas experimentarem de perto a violência do conflito.

“A Revolução de 1936 me pegou na zona vermelha. E meu tio Luís, sacerdote, foi morto pelos vermelhos juntamente com dois companheiros, quando já estavam alcançando o esconderijo providencial de Mas Lladó (...)”¹⁵³.

“Com pouco tempo de diferença mataram duas pessoas muito próximas: o vigário de Navàs e o tio Luís, um padre jovem, grande motivo de orgulho para a avó Francesca (...). Mataram-no quando tentava esconder-se em uma granja com dois companheiros religiosos: estavam a ponto de salvar-se, mas foram descobertos por um carvoeiro que os denunciou aos milicianos (...) Não fui ao local onde mataram meu tio porque não podíamos, mas minha mãe me levou para ver a rua onde assassinaram o vigário de Navàs, e recordo perfeitamente a visão chocante do sangue sobre a calçada – tinha então 7 anos”¹⁵⁴.

Ocorreram ocupações de terra em Extremadura e Andaluzia, greves e distúrbios sociais em diversos pontos que se estenderam por diversas regiões do país. Gil Robles diria nas Cortes que de fevereiro a junho de 1936 haviam ocorrido 43 greves gerais locais, que 160 edifícios religiosos haviam sido assaltados, se haviam produzido 146 explosões e 269 pessoas estavam mortas vítimas da violência política¹⁵⁵. A situação política se deteriorou quando o líder da direita monárquica José Calvo Sotelo foi assassinado. A partir daí a Espanha entrava em Guerra Civil. Lentamente sob a liderança do general do exército Francisco Franco e com o apoio da Falange, dos carlistas, dos monárquicos e dos católicos, os insurretos, também chamados de nacionais, foram alcançando vitórias, apesar do equilíbrio de forças¹⁵⁶.

Como uma criança católica e de direita, Casaldáliga viveu o clima de perseguição religiosa presente na zona vermelha o que, de acordo com o bispo, construiu nele uma representação heróica da fé,

¹⁵² CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 19.

¹⁵³ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 19.

¹⁵⁴ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 54.

¹⁵⁵ ZAMORA, José M. Jover & et al. *España: Sociedad, Política y Civilización (Siglos XIX-XX)*. p. 690.

¹⁵⁶ ZAMORA, José M. Jover & et al. *España: Sociedad, Política y Civilización (Siglos XIX-XX)*. p. 694 a 697.

“Com a guerra, aprendi a ouvir os mais velhos que comentavam coisas muito graves e até aprendia a calar com eles. Na velha casa solarenga de meu pai, habitada então pelo ‘herdeiro’, meu tio Josepet e os seus, muitas vezes tive que silenciar – diante dos milicianos ébrios de vinho e de perguntas – o paradeiro das Irmãzinhas do meu primeiro colégio ou o esconderijo dos ‘desertores’ ou a passagem de qualquer padre ou frade com nome trocado e indumentária suspeita... (...) Por que havíamos de ter sempre as persianas fechadas? Por que cochichavam tanto os grandes?(...)”

Sem escola,...; sem Missa nem catecismo aos domingos; sem a possibilidade do cinema público que me estava proibido como a escola mista...”¹⁵⁷.

“Desde muito cedo a Igreja foi, para mim uma Igreja perseguida. Estourou a Revolução de 1936 e eu vivi, com meus assombrados olhos de criança, prematuramente heróico, a queima das imagens e dos conventos, a fuga dos padres e das freiras, a algazarra destruidora dos milicianos anarquistas, o sangue dos mártires: com suas manchas inesquecíveis nas paredes do cemitério de minha cidade e suas manchas inesquecíveis na calçada da rua de Navàs, já na revolta prévia de 1934. Eu acompanhei e escondi os religiosos e os católicos perseguidos. Convivi com eles nas fazendolas e nos densos pinhais”¹⁵⁸.

Segundo Escribano, os Casaldàliga viviam em pleno clima de clandestinidade. As missas onde Pedro era coroinha eram celebradas em chácaras distantes do povoado; as confissões eram feitas em estábulos e em algumas áreas da comarca de Osona chegaram até a fazer procissões de *Corpus Christi* clandestinas¹⁵⁹.

Todos esses episódios entram na narrativa como se eles fizessem parte de um plano maior já destinado para Casaldàliga. As biografias re-significam a vida passada de Casaldàliga em função daquilo que se tornaria no futuro, como se desde a infância trouxesse consigo elementos essenciais do que viria a ser.

Essa iniciação na fé vivida em perseguição é o elemento narrativo que vai criar um clima de heroísmo e glória na origem que se consolidará durante o período de execução de seu ministério religioso como sacerdote. “... a primeira de suas premonições, a mais clara, foi a morte, e não demorou muito para que começasse a realizar-se”¹⁶⁰. As mortes de Luís, seu jovem tio sacerdote, e do vigário de Navàs, amigo da família pelos vermelhos são pensadas em função da existência de Casaldàliga e de sua história. Elementos que confirmam uma certa vocação para a morte e o martírio.

¹⁵⁷ CASALDÀLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 19 e 20.

¹⁵⁸ CASALDÀLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 197.

¹⁵⁹ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 53.

¹⁶⁰ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 53.

“_Não fui ao local onde mataram meu tio porque não podíamos, mas minha mãe me levou para ver a rua onde assassinaram o vigário de Navàs, e recordei perfeitamente a visão chocante do sangue sobre a calçada. _Tinha então apenas 7 anos”¹⁶¹.

A narrativa segue como se Casaldàliga estivesse se preparando para tudo que viria depois no Brasil: a constante presença da morte nas fazendas de São Félix do Araguaia, o convívio com a violência de uma terra sem lei, o martírio do Pe. João Bosco, de Pe. Jósimo, do missionário Rodolfo Lukenbein e de tantos outros perseguidos por sua atuação como religiosos em defesa dos ‘oprimidos’. Há um sentido de vocação para o heroísmo e para o martírio. É o início de um relato das lutas do herói contra as imagens sociais do Diabo, aquilo que irá enfrentar por toda vida.

Entretanto, apesar da forte presença do martírio por toda sua vida religiosa e depois inclusive desejá-lo, Casaldàliga sente que a providência não permitiu este acontecimento. É como se Deus necessitasse dele vivo mesmo que sua vocação fosse o martírio: *“-Agora já faz muitos anos que não peço tão insistentemente o martírio – acrescenta Casaldàliga. – Cheguei à conclusão que de que Deus já sabe o que me convém”¹⁶²*. A vida movida pela providência, o homem de fé que se vê como instrumento de Deus, por isso sua vida desde a infância já é predestinada. É Jeremias, Samuel, Sansão, João Batista e tantos outros personagens bíblicos conhecidos de Deus desde o ventre de suas mães, com um destino traçado.

Todas as virtudes estão dadas desde a infância, como vocação natural a ser desenvolvida mais tarde ou emergir nos contextos adequados. Nenhum fato está isolado de significação e a narrativa é teleológica. Uma árvore queimada involuntariamente na infância se transforma em prelúdio das queimadas assistidas com dor no norte do Mato Grosso¹⁶³.

Apesar dos cuidados de uma biografia que insiste em demonstrar a forte cultura católica da família de Casaldàliga, o momento da decisão de seguir o sacerdócio é narrada com as características de uma iluminação, uma conversão movida pela providência divina:

“Trouxemos para o cemitério da cidade os restos mortais de meu tio mártir. E mais tarde minha mãe me prenderia na camiseta, dentro de um saquinho verde de tricô, um dente relíquia do padre (...) Eu era coroinha, agora publicamente. Ao compasso de suas agulhas de fazer meias a e de suas trituradas Ave-Marias, minha avó Francisca (...) me perguntava insistentemente: ‘Por que não vais ser padre, Pedro?’ – ‘Porque não, mulher; deixa-me’. ‘Deixa-o’, acrescentavam, discretos, os mais velhos. E, no entanto, ela, já no Céu, com o tio

¹⁶¹ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 53.

¹⁶² ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 108.

¹⁶³ “... nas prolongadas estadas nas fazendas de Candàliga e de El Cortés del Pi apaixonei-me definitivamente pela natureza livre. Daqueles dias, trago a imagem de uma árvore que queimamos involuntariamente, como quem carrega o remorso de um homicídio. Digo isto para explicar como me doíam, à minha chegada ao Mato Grosso, os infinitos tocos da ‘queimadas’ do latifúndio” Conf. CASALDÀLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 20.

sacerdote mártir e os amigos' desertores' mortos tragicamente num campo de concentração (...) conseguiram-me, penso, o toque da vocação (...) Entrei no quarto de meus pais, tantas vezes sob os véus dos pequenos altos mistérios, atirei-me ao pescoço de minha mãe, surpresa, e rompi em pranto. – Vull ser capellá, mare...!”¹⁶⁴

Em última instância, é a providência que decide por mais que o pequeno Casaldáliga rejeite a idéia de ser padre. Assim como o sacerdócio e o martírio de ser missionário também fazem parte deste homem que já é dotado desde a infância das virtudes, tudo é dado na origem. As brincadeiras de missionários perseguidos e martirizados no seminário, uma versão religiosa do polícia e ladrão e as visitas ao túmulo de Santo Antônio Maria Claret teriam despertado em Casaldáliga a vocação de missionário¹⁶⁵. Tudo o que seria no futuro já estava definido na infância, como vocação. Era o *Plano de Deus* agindo sobre a vida do homem.

Independentemente dessa sacralização da vida de Casaldáliga, promovida pelo privilégio dado às memórias do bispo como fonte das narrativas biográficas, a Igreja espanhola também sacralizou a Guerra Civil. A Igreja, vítima da legislação republicana e perseguida na zona vermelha – menos no País Basco – devido o anticlericalismo, pôs toda sua força e peso a favor de Franco. De acordo com José Zamora *et al*, numa pastoral de 6 de agosto de 1936 dos bispos de Pamplona e Vitória, os monsenhores Olaechea e Múgica, respectivamente, qualificaram a insurreição de movimento “cívico militar” em defesa da religião. Em 30 de setembro, a pastoral do bispo Enrique Pla y Daniel, na véspera da solenidade de investidura de Franco como *jefe* de Estado, definiu a guerra como uma “*cruzada pela religião, pela pátria e pela civilização*”¹⁶⁶.

Dessa forma a Igreja dava um significado religioso oficial à Guerra Civil e punha nas mãos de Franco o melhor argumento panfletário de que poderia dispor. Segundo Mary Vincent, desde 1936, o arcebispo de Salamanca e futuro primaz da Espanha, Mons. Enrique Pla y Daniel pôs o seu palácio episcopal à disposição do General Franco para ali instalar o quartel-general do Exército, enquanto o bispo de Cartagena declarou “*Benditos sejam os canhões se nas brechas que eles abrem floresce o Evangelho*”. Na ultracatólica Navarra, base *carlista*, os presbitérios escondiam caixas etiquetadas “batatas”, mas repleta de granadas, e os padres marchavam à frente dos *requetés*. O ódio republicano aos eclesiásticos aumentou e durante a guerra civil eram enumeradas 6.832 vítimas¹⁶⁷. O catolicismo nas

¹⁶⁴ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 21

¹⁶⁵ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 22.

¹⁶⁶ Enrique Pla y Daniel *Apud* ZAMORA, José M. Jover & *et al*. *España: Sociedad, Política y Civilización (Siglos XIX-XX)*. p. 698.

¹⁶⁷ Segundo Vincent, a violência anticlerical custou a vida de 13 bispos, 4.184 padres diocesanos e 2.648 religiosos, sendo 283 mulheres. VINCENT, Mary. “Spain” In BUCHANAN, Tom & CONWAY, Martin. *Political Catholicism in Europe (1918-1965)*. p. 110.

áreas republicanas tornou-se clandestino e os nacionalistas abusavam cada vez mais do discurso de defesa da fé na suposta guerra santa¹⁶⁸.

Na zona republicana as atitudes anticlericais foram de grande impacto para os católicos. Segundo o relato de Vincent, as propriedades da Igreja eram confiscadas, os santuários profanados, o corpo das freiras eram desenterrados e jogados nas ruas de Barcelona, a estátua do Sagrado Coração no Cerro de los Angeles foi ritualmente executada pelos republicanos. Diante das atrocidades cometidas, os católicos se tornavam cada vez mais adversários da República. Até os clérigos da Catalunha foram forçados a ver na República seus perseguidores¹⁶⁹.

Entretanto, quando em 1 de julho de 1937, o primaz da Espanha e arcebispo de Toledo, o Cardeal Goma y Tomás, numa carta pastoral assinada por 48 bispos da Espanha, declarou que Deus estava ao lado de Franco, apenas dois bispos notáveis se recusaram a assiná-la: o arcebispo de Terragona e primaz da Catalunha, Vidal i Barraquer e o bispo de Vitória (País Basco), Mateo Múgica. Para Georgel, a Igreja espanhola dava a legitimação espiritual e a justificativa religiosa para a guerra civil, apesar dos significativos protestos dos eminentes intelectuais católicos franceses, como Mauriac, Bernanos, Mounier e Jacques Maritain, que não endossaram a “cruzada”¹⁷⁰.

Enquanto os intelectuais católicos franceses negavam aos franquistas o papel de cruzados modernos, Casaldáliga e sua família viviam na expectativa da chegada dos salvadores da religião e da fé:

*“Os nacionais, vistos à distância, desde as catacumbas dos nossos pinhais, através da rádio Galeno, ou detrás da persiana sempre descida da minha casa, eram cruzada, milícias de Cristo-Rei – como mais tarde aprenderia. Eram a ‘libertação’ que nos vinha, lentamente, como um suspirado dom de Deus”*¹⁷¹.

Porém, esta visão idílica acerca dos *cruzados* de Franco, condicionada pela significação religiosa do conflito, encontrava seus limites em algumas práticas pouco católicas por parte das milícias franquistas. Segundo Casaldáliga,

¹⁶⁸ Porém, os republicanos não eram os únicos a fuzilarem sacerdotes. Como afirma Georgel, ao invadir o País Basco, em 06 de novembro de 1936, os nacionalistas fuzilaram dezesseis padres que combatiam pela autonomia e pela república. Sem dúvida este fato demonstra que o objetivo dos nacionalistas era a destruição da república, não a defesa da fé, ou pelo menos não acreditavam num catolicismo republicano. Cf: GEORGEL, Jacques. *Franco e o Franquismo*, p. 254.

¹⁶⁹ VINCENT, Mary. “Spain” In BUCHANAN, Tom & CONWAY, Martin. *Political Catholicism in Europe (1918-1965)*. p. 118.

¹⁷⁰ É importante notar que o bispo de Vitória, que dirigia então as três províncias bascas (Mons. Mateo Mugica Urrestarazu) e o primaz da Catalunha (Cardeal Vidal y Barraquer) serão expulsos da Espanha pelo governo nacionalista, demonstrando a posição regionalista de suas respectivas Igrejas. *Apud* GEORGEL, Jacques. *Franco e o Franquismo*. p. 253-4.

¹⁷¹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 179.

“Entre as tropas, mercenárias ou simplesmente recrutadas, que devoravam com os olhos as mulheres, nas paradas ou desfiles; e nos mouros que arrancavam os dentes de ouro dos defuntos; e no capelão militar intransigente, que não tolerou que alguém do povo quisesse cobrir com um pano vermelho as vergonhas do fogo sacrílego nas paredes do altar-mor; e no turvo amasiamento dos arrivistas que antes eram de esquerda e agora se faziam de Falange – os ‘nacionais’ já não me pareciam simplesmente a ‘Religião’ defendida, salva. A religião, em todo caso era algo misturado, impuro e era preciso começar a distinguir entre a cruz e a espada”¹⁷².

É interessante observar que para Casaldáliga a religião, ao estar aliada à direita, é algo impuro. Quando se trata de analisar as relações entre religião e política, o bispo deprecia a aliança com a direita afirmando à necessidade de separar cruz e espada. Mas no que se refere à aliança com a esquerda, a dissociação se torna impossível e o próprio bispo se empenha nessa ‘mistura’. Casaldáliga rejeita a mistura entre fé e política da Espanha franquista, mas ajuda a construir essa mistura, ou ‘impureza’ como afirma, no Araguaia dos anos 1970 e 1980. Ou seja, tal mistura só se torna um valor negativo quando feita à direita, não quando realizada à esquerda.

Apesar do arrivismo e do comportamento pouco católico das milícias, Franco acabou aclamado pela maioria dos católicos espanhóis como paladino da Igreja, da Espanha e protetor da cristandade contra as “terríveis” hordas comunistas. Aqueles que haviam lutado contra o ateísmo e haviam caído em combate na defesa da fé cristã acabaram se tornando mártires venerados oficialmente pelo regime e pela Igreja espanhola¹⁷³.

Os Casaldáliga, como fervorosos católicos, tinham também o seu mártir e construíam uma memória heróica da Guerra Civil a partir da identidade católica e da morte do *tio Luís*. Tinham razões para celebrar a chegada dos nacionais:

“E recebi os ‘nacionais’ em minha cidade, em janeiro de 1939 – bombardeados as pontes e deportados os rebanhos de meu tio e com eles a minha cabritinha cinza – com uma eufórica atitude de vingança pelos três anos de silêncio opressor. (...) Trouxemos para o

¹⁷² CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 179.

¹⁷³ Segundo Mary Vincent: “In Cardinal Goma’s words, ‘... the war cannot be ended by compromise, by arrangement, or by reconciliation... Pacification is only possible by arms’. Franco’s crusade was a war of conquest; territory was taken, but the cost was heavy and, as in all wars, the price was paid by the young. Boys abandoned their Catholic youth groups for the militias; girls forsook philanthropy for voluntary war work. In general, they took up their duties with enthusiasm, convinced that they were part of God’s purpose. A new society was being forged by the war: even at the front, Young soldiers were exhorted to conduct themselves as ‘armed apostles’, observing a minute’s prayer for the dead, for instance, rather than the ‘emptiness’ of a minute’s silence. These new crusaders were to be ‘the most valiant, the most obedient’, worthy heirs to the mantle of St James the Moorslayer. Those who fell were not simply heroes, they were martyrs. Their names became litanies, their lives, the stuff of pious legend. The last moments of the clergy killed in the revolutionary violence of July and August were recounted – and minutely illustrate – by hagiographers, as was the physical damage inflicted on ecclesiastical buildings. Yet, out of suffering came redemption. Spain would be purified by the blood of its martyrs who were, in the words of young nun, the ‘living stones’ of the new monument the Heart of Jesus was building in Spain. VINCENT, Mary. “Spain” In BUCHANAN, Tom & CONWAY, Martin. *Political Catholicism in Europe (1918-1965)*.p.119.

*cemitério da cidade os restos mortais de meu tio mártir. E mais tarde minha mãe me prenderia na camiseta, dentro de um saquinho verde de tricô, um dente-relíquia do padre. (...) A guerra tinha acabado”*¹⁷⁴.

Com o fim da guerra e o estabelecimento de relações cordiais entre o regime franquista e a Igreja espanhola, os católicos estavam livres para celebrar sua fé. Todas as vítimas da fúria anticlerical dos republicanos passaram a ser mártires católico-cristãos cujas memórias deveriam ser lembradas como exemplo de fé. A leitura religiosa da Guerra Civil foi inevitável por parte dos católicos espanhóis e recebeu uma contribuição de Roma. Em mensagem datada de 16 de Abril de 1936 o papa Pio XII saúda a Espanha:

*“A nação escolhida por Deus como principal instrumento de evangelização do Novo Mundo e como bastião inexpugnável da fé católica, acaba de dar aos prosélitos do ateísmo materialista do nosso século a prova mais brilhante da supremacia, sobre todas as coisas, dos valores eternos cristãos”*¹⁷⁵.

Ao final da guerra civil, a ligação da Igreja com o *franquismo* era evidente¹⁷⁶. Como a República havia rompido as relações do governo espanhol com o Vaticano, partir de 1938, em Salamanca, a sede provisória do governo franquista já contava com a presença da Nunciatura. Mas os esforços para restabelecer os vínculos com o Vaticano sofreram um adiamento devido às condições internacionais. Havia uma recusa do Vaticano de envolver-se demais com um governo suspeito de fascismo e mal visto internacionalmente.

O novo regime, apesar de desejado pelos Casaldáliga e pela imensa maioria católica na Espanha, estabeleceu seu poder abusando da repressão política aos republicanos. Entretanto, a repressão ao mesmo tempo atingia os nacionalistas catalães e bascos. Apesar de católicos e direitistas, os Casaldáliga eram catalães, e foi por essa identidade que a desilusão diante dos nacionais teve início:

¹⁷⁴ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 20

¹⁷⁵ *Apud* GEORGEL, Jacques. *Franco e o Franquismo*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1970, p. 257.

¹⁷⁶ A vitória de Franco (e da Igreja) representou um retorno à situação vivida pela Espanha no período anterior à República. A liberdade de cultos foi suprimida e o catolicismo voltou a ser a religião do Estado. As leis republicanas que admitiam o casamento civil e o divórcio foram anuladas. O clero obteve a restituição da gestão dos cemitérios; foi-lhe concedida a isenção de impostos; os seus bens temporais foram-lhe restituídos, ao mesmo tempo que é recriado o orçamento de culto e que se abrem as portas o retorno das ordens religiosas. Além desta restituição integral, a Igreja ganha poderes para reconquistar as mentes e os corações dos espanhóis. Para esse fim o Estado promoveu uma dura repressão aos comunistas e a franco-maçonaria, coordenada por uma censura eclesiástica geral. O ensino retornou às mãos da Igreja e nos liceus o estudo religioso voltou a ser obrigatório, assim como nas universidades. Essa dominação da Igreja sobre o ensino foi facilitada pela eliminação brutal de parte do corpo docente laico, que havia escolhido o campo republicano. A tutela da Igreja também se estendeu ao campo penitenciário, em relação aos presos políticos, forçados a penas de trabalho e condenados a assistirem a celebração religiosa obrigatória nas prisões. GEORGEL, Jacques. *Franco e o Franquismo*. p. 261.

“A guerra finalmente terminou, mas o derramamento de sangue, o sangue de milhares de republicanos demoraria a muitos anos a estancar. Os Casaldáligas viviam alheios a esta barbárie; para eles a vitória dos nacionais significava o fim da clandestinidade e da perseguição. (...) Mas, apesar da sua juventude, a ‘paz’ dos nacionais não conseguia convencê-lo. Haviam-lhe dito que os vermelhos eram maus, mas logo descobriu que os nacionais estavam longe de serem ‘integralmente bons’. Os nacionais eram um exército cheio de ‘castelhanos convencidos’ – como ele os chamava em um escrito – e de ‘mouros’, que se caracterizavam por ter atitudes imorais diante dos olhos infantis de Casaldáliga. Aquela gente, os que vieram depois decepcionaram as esperanças que tinha colocado na vitória franquista”¹⁷⁷.

Cabe observar que Escribano não questiona a versão de Casaldáliga que apresenta sua família como alheia à repressão conduzida pelos nacionais, enquanto ele próprio é retratado como tendo uma visão crítica, pelo menos desconfiada dos nacionais. Deve-se destacar também que a desilusão de Casaldáliga não se deu via catolicismo, muito menos pela ‘barbárie’ cometida com os republicanos, os inimigos de outrora: tudo isso fazia parte da “eufórica vingança”, a desforra pelos anos de perseguição, martírio e silêncio. O questionamento dos nacionais se deu porque na visão de Casaldáliga eles eram ‘castelhanos convencidos’, por causa da rivalidade entre castelhanos e catalães, e praticavam atitudes imorais consideradas imorais. Ou seja, o problema estava na essência étnica daquele que dominava: o castelhano era arrogante e imoral. Em nenhum momento o ‘incômodo’ de Casaldáliga com os nacionais desmistificava a construção heróica e sacralizada do conflito, pois não era isto o que questionava. O que ele questionava era o caráter do outro que por ali estava.

Outra indicação de que na verdade Casaldáliga era menos ‘consciente’ em relação ao franquismo do que desejou sua memória construir é que assim como a maioria dos espanhóis simpatizava-se com o aliado dos nacionais durante o início da Segunda Guerra, que coincidira com o término da Guerra Civil na Espanha. Segundo Casaldáliga,

“Os aliados dos ‘nacionais’ eram seguidos, depois, durante a Segunda Guerra Mundial, com fervorosa simpatia: os alemães de Hitler seriam os debeladores do comunismo na Rússia. As façanhas da Divisão Azul enchiam de colorido de neve e sangue nossas aulas de história. Não conhecíamos o rosto feroz do nazismo”¹⁷⁸.

A justificativa de Casaldáliga para o apoio dos católicos espanhóis aos comandados de Adolf Hitler e Benito Mussolini reflete a perseverança da significação religiosa dada pela Igreja à Guerra Civil. Era uma continuidade da luta apocalíptica do cristianismo contra o comunismo ateu, que seria derrotado no seu ninho: a Rússia comunista.

¹⁷⁷ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 54.

¹⁷⁸ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 225.

Além disso, Casaldáliga se sente tão parte dessa simpatia contagiante (inclusive na escola) aos aliados nazi-fascistas que usa a primeira pessoa do plural: “*Noñ conhecíamos o rosto feroz do nazismo*”. Como parte de uma narrativa do passado, construída *a posteriori*, num momento em que Casaldáliga se identifica politicamente com a esquerda, o bispo justifica a simpatia novamente pelo desconhecimento, pela falta de informação e pela alienação. Essa estratégia apela para a idéia de que eram todos vítimas das circunstâncias, do momento e que realmente não sabiam o que estavam fazendo. Tal recurso interpretativo inocenta a todos, inclusive a si mesmo, de terem convicções políticas conservadoras por uma opção ideológica racional. Para o bispo de São Félix, que vê na essência da fé cristã, a proximidade desta com posições políticas de esquerda, não é possível que alguém com plena racionalidade seja de direita e apóie o nazi-fascismo por convicção ideológica, ainda mais sendo católico.

No entanto, a significação religiosa da Guerra Civil e o espírito de cruzada contra o ‘comunismo ateu’, somado à rejeição ao liberalismo republicano e laico acabou aproximando os católicos espanhóis dos regimes totalitários que haviam auxiliado o General Franco na ‘santa guerra de salvação’ da Espanha. Para os católicos espanhóis, a relação entre fé e política, entre trono e altar havia sido preservada na Espanha pela vontade de Deus.

1.7. A formação sacerdotal: hagiografias, cursilhos, periferias e missões

Foi durante as décadas de 1940 e no início dos anos 1950 que Casaldáliga fez sua formação sacerdotal. Fruto da geração do silêncio¹⁷⁹, Casaldáliga estudou num ambiente conservador, moralista e tradicional. Depois de aprender latim em casa com o vigário da cidade, entrou no seminário de Vic, onde o tio mártir havia estudado, no novo prédio da Gleba as margens do rio Ter.

“No seminário, um pequeno grupo brincávamos de missionários, dos de verdade, perseguidos e martirizados. Era a versão seminarística do ‘Lladres y civils’ de nossas cidades. Estes brinquedos, as visitas ao túmulo de Santo Antônio Maria Claret, e as

¹⁷⁹ A condição privilegiada da Igreja no Estado espanhol consolidou a noção de que o catolicismo era a essência da nacionalidade espanhola e da unidade nacional. Para Zamora *et al*, no âmbito cultural, o franquismo queria dar continuidade histórica ao passado imperial. Resgatou o *Siglo de Oro*, promoveu a arte religiosa e valorizou o pensamento tradicional católico (Balmes, Donoso Cortés, Menéndez Pelayo). A cultura católica adquiriu um papel excepcional e dominante. A Igreja e as organizações católicas, como os Propagandistas e a *Opus Dei*, passaram a dominar as instituições estatais e sociais. Uma forte censura moral recaiu sobre a produção artística e cultural, mas o livro religioso teve uma difusão sem precedentes, juntamente com o crescimento das editoras religiosas. A arquitetura religiosa ganhou impulso, pois entre 1945 e 1959, só em Barcelona, se projetaram setenta e duas igrejas. Em termos gramscianos, o catolicismo garantiu sua hegemonia sobre a sociedade espanhola. A censura e a hegemonia católica acabaram abrindo o caminho para a consolidação de uma cultura do consumo de massas, carente de preocupações políticas e intelectuais, mas de grande popularidade e difusão pública, que favoreciam o entretenimento e a evasão, a integração social e a desmobilização política. Futebol, touradas, literatura religiosa, cinema e rádio integraram uma *cultura de evasão*. ZAMORA, José M. Jover & *et al*. *España: Sociedad, Política y Civilización (Siglos XIX-XX)*. p. 698.

conversas de conchavo – um pouco a despeito dos superiores ‘seculares’ – me despertaram para a vertente última de minha vocação sacerdotal: seria Missionário”¹⁸⁰.

O destaque dado por Casaldàliga a essas brincadeiras infantis ligadas ao missionarismo constitui parte dos sinais providenciais presentes nas narrativas hagiográficas. Caberia perguntar se todos os que com ele brincaram também se tornariam missionários? A perspectiva teleológica da vida do bispo, construída por uma narrativa embasada em sua memória, elege este fato como um sinal do que estaria por vir. Numa narrativa hagiográfica as pistas deixadas pela providência evidenciam um destino traçado de antemão.

As privações sofridas por Casaldàliga no seminário de Vic também são significadas a partir de uma leitura hagiográfica da história do bispo. De acordo com Escribano, a fome e a escassez atormentavam Casaldàliga nos duros anos do pós-guerra:

“Em Balsareny, os irmãos de Casaldàliga conservam, nuns envelopes velhos, classificados por anos e por meses, aquelas missivas que o jovem seminarista enviava de La Gleva. ‘Mandem-me pão’ era a frase mais repetida naquelas cartas”¹⁸¹.

Novamente a narrativa, desta vez de Escribano, discorre sobre a virtude hagiográfica da capacidade de passar por provações. Segundo De Certeau, a vida dos santos alterna tempos de provação, onde os combates são solitários e testam a fé do santo, com tempos de glorificações, em que os milagres são públicos e apontam o triunfo do santo¹⁸².

As privações enfrentadas nos tempos de seminário, o frio, a fome e a proibição do catalão aparecem como preparação para as futuras privações enfrentadas no Brasil. Teria que se acostumar com a falta de conforto e adquirir experiência de confronto direto com as privações impostas pela natureza e pelos homens. No Brasil, enfrentaria o calor, a umidade, as doenças tropicais, as distâncias naturais e também abriria mão do catalão e do castelhano para entregar-se ao português:

“Casaldàliga era um jovem que sentia imensa atração pela vida contemplativa – em certa ocasião reconheceu que sentiu com força o chamado da vida de clausura – e que tinha uma grande vocação ascética e mística. Os companheiros daquela época recordam que ele utilizava com frequência o cilício. Era uma maneira de demonstrar a radicalidade de sua opção de vida e a determinação de chegar ao extremo de sacrificar a própria saúde. Sempre tive dificuldade para entender a necessidade que alguém tem de utilizar um cilício. Também me custa entender que Casaldàliga o tenha usado, mas creio que, de certa maneira, era uma preparação para toda a dor que estava por vir”¹⁸³.

¹⁸⁰ CASALDÀLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 22.

¹⁸¹ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 55.

¹⁸² DE CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. p. 274.

¹⁸³ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 35.

A idéia da austeridade física e moral de Casaldàliga está relacionada como virtude capaz de aproximá-lo mais do grau de ‘sobrenaturalidade’ de que todo santo necessita: a mortificação do desejo, o domínio da carne e a sujeição do corpo à obra do espírito. As provações e perdas e o sofrimento vivido na juventude aparecem como preparação para um futuro no qual Casaldàliga terá de dispor do aprendizado. Quem controla a vida de um santo é a providência, não ele mesmo.

Para completar sua formação, Casaldàliga partiu de Vic e, no verão de 1941, entrou no seminário claretiano de Cervera. A partir de então, seguiu uma carreira que o levou a Barbastro, de novo a Vic, Solsona e a Valls, onde concluiu seus estudos: “*Dos meus anos de formação podia dizer o que já tantos disseram (...) Porque todos os seminários e noviciados, durante longos anos obscurantistas e heróicos, foram quase iguais em todas as partes*”¹⁸⁴. De acordo com sua autobiografia, do ambiente conservador dos anos de formação, Casaldàliga se recorda com especial atenção os companheiros com que compartilhou as crises da juventude, da obediência e discutiu a Igreja e a Congregação; com quem tramou fazer revolução de “dentro”.

*“Tratando-se de iniciativas culturais, artístico-recreativas ou de movimentos de espiritualidade ‘comprometida’ ou de entusiasmos apostólicos, eu estava em todas. Fundei e dirigi várias revistas colegiais de exemplar único e escrevi apontamentos e comecei a sonhar seriamente, apostolicamente com a imprensa, o rádio e o cinema. (...) Mais de uma vez também senti a vida-ministério de escritor como uma vida laicizante. A literatura tinha má fama na boca dos nossos diretores espirituais. Da poesia concretamente, despedi-me em muitas dolorosas ocasiões como alguém que se despede de uma amiga impossível”*¹⁸⁵

*“Por minha formação reacionária, a Liberdade me soava como um grito de panfleto: como aqueles movimentos ‘libertários’ de que ouvíamos falar durante a Revolução. Como a honra e o dever me soaram freqüentemente como novecentistas palavras de ordem de código militar”*¹⁸⁶.

Enfatizar o conservadorismo da formação de Casaldàliga significa tornar especial sua capacidade de transcender. Se os anos eram de obscurantismo e rigidez, o fato de Casaldàliga fazer outras leituras e tramar com os colegas inovações e mudanças só pode ser fruto ou da sua especialidade como indivíduo, ou seja, a virtude de um caráter inovador, ou então, outro sinal da providência adiantando as heterodoxias pelas quais seria conhecido como bispo de São Félix do Araguaia. Essa ênfase dada na capacidade de inovar, ou mesmo numa inquietude em busca do novo, aparece como uma virtude hagiográfica de acordo com os padrões de santidade da teologia da libertação:

¹⁸⁴ CASALDÀLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 22.

¹⁸⁵ CASALDÀLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 23.

¹⁸⁶ CASALDÀLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 234.

“Eu teria gostado muito de dedicar-me à filosofia; lembro que, no seminário fiz uma tese sobre Heidegger e o existencialismo, e meu formador na época, preocupou-se um pouco, porque isso de estudar o existencialismo de Heidegger e Unamuno¹⁸⁷, esse tipo de existencialismo mais humano que então me interessava, e também o de Gabriel Marcel, que já era um existencialismo mais cristão podia ser perigoso. Lembro que aquele formador, um santo homem, inteligente, conservador, o padre José Soler, chamou-me um dia e disse: *—Olhe Pedro você se meteu com esses livros, esses estudos, essas opiniões, e você teria de lembrar que Balmes, quando estudava livros de heresiarcas, tinha sempre ao lado a Imitação de Cristo de Tomás de Kempis, para não perder a fé...*”¹⁸⁸.

É interessante observar que essa virtude da inquietação que não contribui para uma santidade ortodoxa é *conditio sine qua non* para a caracterização do caráter profético de Casaldàliga no que se refere às questões *ad intra*, às inovações litúrgicas, às concepções teológicas, à construção de uma estética católica de esquerda, e tudo aquilo que o conduziria ao encontro com Ratzinger e Gantin.

As leituras mais audaciosas eram temperadas com leituras sobre as vidas dos santos, cujos livros tiveram ampla divulgação e altas tiragens durante as décadas de 1940 e 1950¹⁸⁹: “*As vidas dos Santos, lidas no refeitório do Noviciado, me entusiasmavam. São Francisco Xavier, que foi mais tarde ‘O Divino Impaciente’ dos meus teatros seminarísticos e o incentivo para minhas pretensões missionárias. São Pedro Claver (...) Santa Teresinha do Menino Jesus...*”¹⁹⁰.

A preocupação dos superiores do então seminarista com o potencial ‘desviante’ da literatura demonstra bem o contexto reacionário dessa *geração do silêncio*. Segundo Escribano, o próprio Casaldàliga sentiria bem o clima de censura que dominava as instituições espanholas naquele período. Na cidade de Sabadell, local de sua primeira missão sacerdotal, teve a oportunidade de exercer a atividade jornalística que tanto o atraía. Dirigiu a revista *Euforia!*, publicação da juventude católica que durou apenas oito números, pois as pequenas dosagens de espírito crítico e reformista, somada a uma linha editorial mais próxima dos setores mais renovadores da Igreja, acabou precipitando seu desaparecimento¹⁹¹.

¹⁸⁷ Apesar de Miguel de Unamuno ter apoiado os nacionais no início da Guerra Civil e suas obras refletirem sobre um tipo de existencialismo cristão, em 1957, suas obras “*Sentimento Trágico da Vida*” e “*A Agonia do Cristianismo*” foram condenadas pela censura da Igreja e entraram no *Index* de proibição.

¹⁸⁸ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 58.

¹⁸⁹ “*El libro religioso tuvo una difusión sin precedentes. Libros como La Imitación de Cristo, de Tomás de Kempis, el devocionario del padre Vilarino, los misales de los padres Lefevre y Luis Ribera, el ‘misalito’ de la Editorial Regina, o como Camino, del fundador del Opus Dei, monseñor Escrivá de Balaguer, y las vidas de santos similares, alcanzaron tiradas fabulosas. Proliferaron las editoriales religiosas*” In ZAMORA, José M. Jover & et al. *España: Sociedad, Política y Civilización (Siglos XIX-XX)*. p. 727.

¹⁹⁰ CASALDÀLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 180.

¹⁹¹ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 34.

Ordenado em 31 de maio de 1952 aos 24 anos, em Barcelona numa cerimônia coletiva com mais de 900 jovens vindos de várias partes do mundo para o Congresso Eucarístico Internacional, Casaldáliga teve como primeiro destino à cidade de Sabadell¹⁹².

De acordo com Escribano, entre 1952 e 1958 Casaldáliga ministrava dez horas diárias de aulas num colégio daquela cidade. Ao término das aulas, iniciava os trabalhos de apostolado na Congregação Mariana e nos Cursilhos de Cristandade¹⁹³. Tornou-se conhecido e popular com fila em seu confessionário. Diziam que naquele ritmo não agüentaria muito tempo, ao que respondia que pelo menos viveria o dobro. Estava sempre ocupado, às vezes, o sono o traía nas aulas, pois utilizava as noites para escrever poemas, artigos jornalísticos e roteiros radiofônicos¹⁹⁴.

A biografia de Escribano descreve mais uma virtude hagiográfica do bispo: disciplina e trabalho. Uma disciplina voltada para o trabalho incansável, virtude vital para construir no futuro a Igreja de São Félix do Araguaia. Aliás, essa sujeição do corpo para o trabalho, levada até os limites por Casaldáliga, retoma as noções de mortificação da carne e controle dos desejos consideradas virtudes essenciais para os santos cujo objetivo é a elevação do espírito. Sem dúvida o próprio martírio, pedido pelo bispo posteriormente, é a dimensão mais radicalizada da sujeição do corpo à obra do espírito. A vida é concedida em nome da fé. Toda essa disposição pela obra do espírito encontra seu sinal na disciplina de trabalho do jovem Casaldáliga que o leva a exaustão.

¹⁹² Apesar da censura cultural, em termos econômicos, através dos tecnocratas da *Opus Dei* (A *Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz e Opus Dei* foi fundada em 2 de outubro de 1982 pelo então abade José Maria Escrivá de Balaguer. Organização secular com estatuto eclesiástico conseguiu aprovação do Vaticano em 1947. Seu objetivo era o de difundir em todas as classes da sociedade civil, e especialmente entre os intelectuais, a procura da perfeição evangélica do mundo. A organização compreende quatro categorias de aderentes, que constituem uma família, e não uma comunidade. Não praticam uma vida canônica comum, seus votos são temporários e renováveis, reúnem-se por grupos de vinte, sob direção de um conselheiro local e praticam freqüentes retiros. Os eclesiásticos representam uma mínima porcentagem e não ocupam cargos de direção. A *Opus Dei* é uma instituição rica e seu recrutamento privilegia os meios mais abastados. O ingressante deve dispor-se de um centésimo dos bens em favor da organização, que controlava, desde os anos 1950, direta ou indiretamente diversas instituições bancárias espanholas) o regime franquista provocou modificações que promoveram um rápido crescimento econômico. Ao final da década de 1950 a Espanha já não era mais um país agrário, porém ao custo de um forte êxodo rural que aumentou as periferias e engrossou a massa de desempregados reduzidos à pobreza e marginalização social. ZAMORA, José M. Jover & et al. *España: Sociedad, Política y Civilización (Siglos XIX-XX)*. p. 741.

¹⁹³ Movimento cujo ponto de partida reside num catolicismo militante, desejoso de alcançar o homem de seu tempo com seus problemas e aspirações e persuadi-lo a reintroduzir o elemento religioso em sua vida. “*Tratava-se geralmente de um encontro de 72 horas, aberto a uma média de 50 participantes, homens ou mulheres. Pré selecionados pelos dirigentes e antigos cursilhistas, os candidatos deviam ser idealmente, pessoas modernas, adultos, exercendo uma liderança na comunidade e de vida moral correta. (...) durante o encontro eles passarão (...) por uma experiência de conversão, (...) numa redefinição biográfica. (...) O ambiente de calor humano e euforia criado pela sucessão ininterrupta e calculada de orações, músicas, palestras e debates; (...) manipulação de técnicas de impacto emocional: apelos diretos à inteligência e à vontade, testemunhos vibrantes de cura espiritual, mistura de riso e lágrimas, uso de ‘alavancas’, que são cartas sentidas de comunidades religiosas, asilos, prisões e sobretudo de esposas e crianças, oferecendo sacrifícios e orações pelos cursilhistas (...) é o homem posto no liquidificador...*” HIGUET, Etienne. “O misticismo na experiência católica” In HIGUET, Etienne & et al. *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo, Editora Paulinas, 1984, p. 33.

¹⁹⁴ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 34.

Em Sabadell, Casaldàliga iniciou um trabalho pastoral nas periferias, que segundo Escribano e o próprio bispo, teria precipitado no jovem sacerdote uma série de transformações:

“O contato com o mundo operário e as condições de vida dos imigrantes que se amontoavam nos bairros pobres de Sabadell causaram um grande impacto no jovem sacerdote e começaram a influir em seu pensamento. _Quando eu ainda morava em Balsareny – recorda Casaldàliga – e vinham castelhanos sobre os quais dizíamos, genericamente, que fugiam da ocupação dos nacionais, eu me relacionava com eles, pulávamos cordas juntos e jogávamos chapa. Eu me dava bem ali. Talvez porque sempre tive uma certa empatia com os que vivem à margem, com os marginais. Talvez por uma espécie de espírito compassivo, ou por uma espécie de veia poética, não sei. Talvez seja uma questão de sensibilidade, porque não posso presenciar um sofrimento sem reagir. Aqueles bairros de imigrantes me impressionaram muito. Lembro que em Sabadell, me chamavam o Pai dos Desvalidos, precisamente porque eu tinha essa proximidade com os que vivem à margem”¹⁹⁵.

Nesta passagem há que se atentar para como Casaldàliga interpreta seu contato como os marginalizados. A ‘opção pelos pobres’ é condição essencial da sua personalidade, de seu ‘espírito compassivo’, da sua ‘veia poética’, sua desde sempre ‘empatia com os oprimidos’ ou ‘sensibilidade’. Casaldàliga se vê como um ‘escolhido’ e a partir dessa perspectiva re-significa seu passado. A ‘opção pelos pobres’ já está lá, dada em sua essência, esperando o momento certo para florescer, vir à tona. Para Casaldàliga, o sofrimento dos outros aparece como elemento desencadeador da reação que traz a tona o que estava adormecido, mas já fazia parte dele. Tudo não passa de um ensaio para o verdadeiro despertar diante de uma situação de opressão mais dramática, ao qual foi chamado pela providência desde o primeiro momento.

De Sabadell foi para Barcelona, encarregado da direção da Casa de Encontro da Juventude Claretiana. Nesta cidade, Casaldàliga continuou o trabalho pastoral realizado nas periferias e no mundo dos marginalizados da Espanha do final da década de 1950 e início da década de 1960. O trabalho se caracterizava pelo apoio social aos problemas cotidianos vividos pelas pessoas nessas periferias.

“Por seu posto na rua de Nápoles começou a desfilar uma autêntica legião de deserdados daquele momento: pobres, delinquentes, desempregados, doentes... Alguns deles, em uma noite chegaram a dormir em seu próprio escritório. ‘Graças a esse desfile de realidade’, escrevia Casaldàliga sobre aquelas pessoas, ‘a esta transposição do celulóide para a carne viva, entendíamos bastante melhor... os jovens normais e eu... os filmes sociais do nosso cinefórum’. (...) organizou uma escola noturna e uma bolsa de trabalho à base de listas de empresas para dar trabalho aos imigrantes recém-chegados e aos desempregados que procuravam ajuda”¹⁹⁶.

¹⁹⁵ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 34.

¹⁹⁶ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 35.

A imersão de Casaldáliga nas periferias urbanas dos grandes centros reflete uma linha de ação pastoral da Igreja espanhola que buscava dar conta da chamada questão social. Estas preocupações sociais acabaram por conduzir a Igreja a uma reflexão sobre o papel dos laicos. Havia uma necessidade de sensibilizar os católicos laicos sobre a urgência de atuar em testemunho, defesa e propagação da fé católica. Apesar da atuação ampla da Ação Católica, o catolicismo social espanhol só deixará de ter um enquadramento caritativo, devocional e assistencialista, após o surgimento de duas importantes instituições da Ação Católica: a JOC (*Juventud Obrera Católica*) e a HOAC (*Hermandades Obreras de la Acción Católica*)¹⁹⁷.

Durante os anos 1940 os ares de mudanças sopraram pelas janelas francesas da Igreja européia. Um grupo de sacerdotes franceses criou o movimento dos padres-operários, um apostolado que penetrava nas realidades industriais da França no pós-guerra. No âmbito intelectual, um grupo de teólogos apostava na renovação e constituiu a chamada *Nouvelle Theologie*¹⁹⁸. Entretanto, apesar de Pio XII incentivar o apostolado operário na Espanha direitista e conservadora, a França dos padres-operários e da *Nouvelle Theologie* conheceria uma dura repressão¹⁹⁹.

Apesar da cautela de Pio XII com as renovações em curso, a questão social ganhava cada vez mais centralidade no pensamento católico e disseminava mudanças de perspectiva no catolicismo social, modificando a postura da Ação Católica em diversos países. Como demonstra Antón Pazos e Andrés-Gallego, em novembro do ano de 1946 ocorreu em Madrid, a I Semana das “*Hermandades Obreras de*

¹⁹⁷ Como afirmam Pazos & Andrés-Gallego, apesar do aparecimento da JOC e da concretização de uma Ação Católica por especialidades serem realidades já em 1924 na Bélgica, na Espanha, devido à guerra civil, essa opção foi retardada até 1946. Mas, no início de década de 1940, o primaz Monsenhor Pla y Daniel organizou o apostolado operário. No início alguns cursos de verão para trabalhadores visavam formar “*apóstolos obreros entre los obreros*”. Porém, com a derrota de Mussolini e Hitler, o papa Pio XII insistiu com o primaz espanhol da necessidade da Igreja iniciar esse trabalho e ocupar espaços ideológicos nas massas trabalhadoras. Cf: PAZOS, Antón M. (coord.) & ANDRÉS-GALLEGO, José. *Um siglo de catolicismo social em Europa (1891-1991)*. p. 36 a 56.

¹⁹⁸ Entre eles estavam o jesuíta e paleontólogo Teilhard de Chardin que tentara conciliar a evolução biológica e cosmológica com a teologia do *Corpo Místico*. Outro jesuíta, Henri de Lubac, cuja obra defendia uma ampliação da noção de catolicismo social. Entre os dominicanos os padres M. D. Chenu, que havia escrito sobre o movimento dos padres operários e encorajara os sacerdotes a aceitarem empregos nas fábricas, ingressarem nos sindicatos e se tornarem ativistas políticos e Yves Congar, defensor do ecumenismo e de uma reforma da Igreja. Cf: CORNWEL, John. *O Papa de Hitler: a história secreta de Pio XII*. Editora Imago, Rio de Janeiro, 2000, p. 380.

¹⁹⁹ A encíclica *Humani generis* tinha o objetivo de combater as novas idéias teológicas e segundo Cornwell representava um retorno às rígidas ortodoxias existentes antes da guerra. O tom repressivo da encíclica guiou a perseguição. Por temor de que Roma perdesse o controle intelectual sobre a *Nouvelle Theologie*, que podia flertar com o socialismo e o comunismo, Pacelli disciplinou os padres-operários e silenciou os estudiosos. Chardin foi forçado a um exílio em Nova York e todos os que haviam sido influenciados por ele foram privados de seus postos de ensino e enviados para longe uns dos outros. Henri de Lubac também foi removido de seu posto junto com outros jesuítas liberais, sendo proibidos de ensinar ou publicar qualquer trabalho e tiveram seus livros proscritos. Chenu e Congar foram avisados que deveriam dar satisfações à Santa Sé, sinais de obediência e disciplina. Congar recebeu ordens para parar de publicar e foi exilado para a Inglaterra. Além dos estudiosos Pacelli pressionou a Igreja francesa até proibir definitivamente os padres-operários. Cf: CORNWEL, John. *O Papa de Hitler: a história secreta de Pio XII*, p. 378.

la AC” e se publicou o primeiro número a revista *¡Tu!*, sob a direção de Guillermo Roviroso, que em 1951 circulava 43.000 exemplares. Por toda a Espanha multiplicou rapidamente o número de cursilhos apostólicos que se inspiravam nos princípios jocistas de “*ver, julgar, agir*”. O apóstolo operário tinha dupla responsabilidade: Cristo e a classe operária. Deveriam incentivar a luta operária, mas em conformidade com a doutrina social da Igreja²⁰⁰.

Casaldàliga participou ativamente dessa investida da Igreja para conquistar as mentes e corações das classes trabalhadoras. Como afirma num de seus escritos, “*Fui prematuramente ‘avanguardista’. Depois da guerra fui da Ação Católica – ainda que a sentisse um pouco castelhana, importada*”²⁰¹. Nesse contexto de imersão nas periferias dos centros urbanos de Sabadell e depois de Barcelona, Casaldàliga também atuava junto aos leigos ministrando os Cursilhos de Cristandade:

*“Falando dos leigos, devo reconhecer mais uma vez minhas dívidas para com os Cursilhos de Cristandade. A eles devo o encontro com o leigo concreto como o companheiro de bordo, igual a mim na Fé, igual a mim na comum missão da Igreja, igual a mim na miséria e na Esperança. Leigos inesquecíveis, homens, e mulheres, da Catalunha, da Espanha, da Guiné, da América também, esporadicamente, que contribuíram para humanizar minha desumanizada humanidade fradesca e clerical. (...) Quando agora os amigos do Brasil fuçam sabendo meus antecedentes cursilhistas ficam pasmados ou então gozam de mim. Não é possível que eu, - bispo livre e renovador, cristão politizado de esquerda – tenha sido cursilhista e padre de cursilhistas e até introdutor dos cursilhos na África!... Quando os cursilhos aqui no Brasil, na América, são considerados reacionários ou angelistas...”*²⁰².

Segundo o próprio Casaldàliga, os Cursilhos nasceram como um movimento laical, inovador sendo até perseguido, em seus primeiros tempos na Espanha. No entanto, o caráter de abertura ao laicato e o conteúdo marcadamente místico incomodaram a ultramontana Igreja espanhola:

*“O fundador dos cursilhos foi um leigo, Eduardo Bonnin, que viajou comigo à África para introduzi-los nesse continente. Ele é de ascendência judaica, de Mallorca. Ele teve o decreto de excomunhão sobre a mesa do bispo durante muitos meses. O decreto não chegou a ser executado, mas a ameaça era essa. (...) Era realmente uma inovação. O mundo laical entrando na Igreja, era um quebrar de estruturas clericalistas, pietistas, fechadas. Era uma fé de camisa aberta.”*²⁰³.

²⁰⁰ PAZOS, Antón M. (coord.) & ANDRÉS-GALLEGO, José. *Um século de catolicismo social em Europa (1891-1991)*. p. 64 a 67.

²⁰¹ CASALDÀLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 179.

²⁰² CASALDÀLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 202 e 203.

²⁰³ MARTINS, Edílson. *Nós, do Araguaia ...* p. 181.

Divisões internas e percepções diferenciadas do que deviam ser os Cursilhos dividiam o movimento e permitiam práticas diferentes:

*“Estando em Barcelona, continuei com os Cursilhos da Cristandade, já naquela época em plena tensão de duas linhas: uma mais primitiva, livre; a outra mais clerical e hierárquica, usando os Cursilhos como instrumento da Ação Católica”*²⁰⁴.

A participação de Casaldáliga na Ação Católica e nos Cursilhos da Cristandade é trabalhada nas narrativas acerca do seu passado como exemplos de inquietação e transcendência. É como se o espírito renovador do qual faria uso posteriormente, estivesse latejando dentro do então padre em busca de novas experiências.

E foi, justamente, por meio dos Cursilhos que Casaldáliga teve sua primeira experiência no Terceiro Mundo. Encarregado de implantar os Cursilhos na Guiné, então colônia espanhola, Casaldáliga teve que enfrentar algumas forças vivas da colônia para realizá-los mistos (com negros e brancos) como desejava. De acordo com o próprio Casaldáliga;

*“O momento era muito estimulante -... – pois se vivia o sangrento despertar do Congo Belga como um símbolo intenso do despertar da África. Senti a África colonizada e catequizada, fisicamente, como a lufada de vento tropical que me invadiu os pulmões no aeroporto caído da Nigéria, tão bem arrumada debaixo da demasiada paz britânica. Senti com fúria a realidade e o grito do terceiro Mundo. E, quando voltei, na vigília da Epifania, com minha batina branca deliciosamente ridícula para o mês de janeiro em Madrid, trazia para sempre no coração, confusamente, como um feto, a África, o Terceiro Mundo, os Pobres da Terra, e esta nova Igreja, a Igreja dos Pobres, como se diria depois do Concílio”*²⁰⁵.

A lembrança da viagem à África aparece, nas memórias de Casaldáliga, como um momento de aprofundamento da leitura crítica embasada numa reflexão social. A explosão dos movimentos de libertação nacional, marcadamente anticolonialistas, foi sentida pelo sacerdote que se recorda do clima revolucionários do início dos anos 1960. *“Estava fervendo. Havia a figura de Lumumba”*²⁰⁶. Entretanto, é preciso lembrar que Casaldáliga tinha ido ao continente na condição do colonizador que traz do centro imperial a última novidade para o processo de cristianização.

Também se deve levar em consideração que o fato de ir ao Terceiro Mundo aparece, nas memórias do bispo, como elemento de maturação da idéia missionária de se dedicar aos pobres, aos oprimidos. A partir daquele instante a providência plantara uma semente que germinaria mais tarde. Outra vez se

²⁰⁴ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 25.

²⁰⁵ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 36.

²⁰⁶ CASALDÁLIGA, D. Pedro. “A coragem sublime”, p. 42.

procede a re-significação do passado em função daquilo que viria a acontecer. Numa narrativa controlada pela providência todos os fatos têm ligação e se concatenam tecendo a trama da vontade divina.

Independentemente dessa significação, seria imprudente desconsiderar que o contato com os marginalizados do Terceiro Mundo ou das periferias dos centros industriais espanhóis, somado à própria lógica de um trabalho educacional (inclusive nos Cursilhos), não acabasse por gerar um espaço de reflexão e crítica, fruto dos anseios e problemas cotidianos vividos pelos leigos e que eram trazidos para dentro da esfera religiosa de atuação pastoral.

Foi nesse ambiente das periferias que encontrou, por exemplo, ex-militantes de esquerda: *“Comecei a conhecer alguns socialistas e comunistas – geralmente ex, é claro – já não como milicianos, mas como homens de carne, osso e espírito. Nos cursilhos fiz amizade com vários”*²⁰⁷. Sem dúvida tais encontros ajudavam a construir uma leitura cada vez mais crítica da sociedade espanhola por parte dos católicos envolvidos nesses movimentos que abraçavam os laicos e as classes trabalhadoras. No franquismo, os canais institucionais para reflexões de esquerda estavam trancados, e assim como no Brasil dos anos 1970 (principalmente com o fim da Guerrilha do Araguaia), um dos poucos espaços abertos a uma militância junto aos trabalhadores estava na Igreja, principalmente nas HOAC.

Em 1961, Casaldáliga estava pronto para a retornar à Guiné quando foi enviado para dirigir o Seminário Claretiano de Barbastro. Como prefeito desta instituição, Casaldáliga viveu o momento de renovação proporcionado pelo Concílio Vaticano II. Segundo suas memórias, o retorno ao seminário trouxe novamente o apego à disciplina, aos jejuns, aos cilícios e às vigílias noturnas. A adesão à rígida disciplina da vida no seminário não impediu que os acontecimentos do Concílio precipitassem em Casaldáliga o desejo de uma revisão dos moldes da vida religiosa:

*“Porque eu era um formador. Um formador iconoclasta. De saída, queimei todas as flores de plástico do seminário retirei alguns santos acumulados no pequeno altar da capela e revolucionei – novamente a contrapelo dos superiores;... – horários e costumes, orações, leitura, orientações e perspectivas”*²⁰⁸.

Ora, nada mais antagônico à figura profética de Casaldáliga construída no Brasil dos anos 1970 e 1980 do que a direção burocrática de um seminário. Daí o esforço das narrativas em destacar o caráter profético de sua atuação como um formador. A atitude iconoclasta e revolucionária *ad intra* aparece como um pequeno ensaio para o ato mais grandioso que a providência lhe reservara no futuro. A

²⁰⁷ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 225.

²⁰⁸ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 36.

resistência dos superiores comprova a vocação profética que se manifesta numa escala gradativa nas biografias. A partir desse momento, as narrativas trazem uma seqüência de episódios como se anunciassem que a evolução da vocação profética de Casaldáliga tivesse chegando ao fim atingindo a maturação. Tudo em que ele tocar a mão daí pra frente será inovador, revolucionário e contestador.

A resistência da Igreja espanhola às mudanças ia de reformas simples dentro de um seminário até às novas proposições do Vaticano II. De acordo com sua autobiografia, no verão de 1963, Casaldáliga foi enviado a Madrid para dirigir a revista centenária dos claretianos, *El Iris de Paz*. Alterou o nome da revista para *Iris*, retomou os contatos com os subúrbios da cidade e teve novos confrontos com a hierarquia: “*Em Madrid eu poderia fazer muitas coisas: na imprensa, nos Cursos, com os universitários negros da Guiné, nos submundos que já me eram familiares desde Sabadell e Barcelona*”²⁰⁹. Porém, por ordem dos superiores em Roma, foi obrigado a deixar a direção da revista ao publicar um artigo que qualificava um texto social do episcopado espanhol de “decepcionante”.

Mesmo com uma renovação eminente em curso na Igreja por intermédio do Concílio Vaticano II, a cautela da Igreja espanhola a colocava como bastião do conservadorismo. De acordo com Georgel,

*“Em 1 de Janeiro de 1968, a média de idades do episcopado espanhol (67 anos) é uma das mais elevadas do mundo. O primaz falecido em julho de 1968 tinha 91 anos. Vinte e um membros da comissão episcopal, num total de 80, ultrapassaram os 75 anos; e 90% dos bispos foram ordenados durante a guerra civil. Como poderão eles perceber a amplitude das modificações que se operam? As suas intervenções no Concílio do Vaticano forneceram a resposta: elas eram regularmente as mais conservadoras”*²¹⁰.

Para os bispos espanhóis, liberdade religiosa, democracia política, ecumenismo, associações católicas operárias defensoras do socialismo cristão eram coisas inadmissíveis para a geração que vivera a cruzada franquista e consideravam-se a partir do conceito de cristandade, súditos do papa. O choque das renovações propostas no Vaticano II foi um duro golpe para a elite episcopal espanhola²¹¹.

Dentro da Congregação Claretiana, o grupo de Casaldáliga (formado em Madrid em torno da revista *Iris*, que englobava nomes como Teófilo Cabestrero, Maximino Cerezo Barredo, Fernando Sebastián, Santi, Velasco – todos seriam ligados posteriormente à teologia da libertação) decidiu enviar uma carta ultimato ao Pe. Schweiger, superior geral do instituto, a fim de pressionar os claretianos a

²⁰⁹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 27.

²¹⁰ GEORGEL, Jacques. *Franco e o Franquismo*. p. 294.

²¹¹ Em contraste, o trabalho na Ação Católica especializada era realizado por um dos cleros mais jovens da Europa. Havia além de tudo um conflito de gerações, pois as novas gerações rejeitavam radicalmente as antigas formas religiosas, consideradas caducas. Cf: GEORGEL, Jacques. *Franco e o Franquismo*. p. 294.

aceitarem o Vaticano II. A carta pretensiosa sugeria ou a aceitação do Concílio ou a saída do grupo de sacerdotes da Congregação²¹².

Em 1967 os claretianos realizaram seu *Capítulo Geral de Renovação*, e Casaldáliga foi chamado a participar como representante da Província de Aragão. O clima, segundo o sacerdote, era tenso e o conflito deixava claras as tendências dos grupos: “A cela onde o grupo de jovens nos reuníamos e tramávamos começou a ser apelidada de Sierra Maestra e eu ganhei o apelido comprometedor de Che Guevara. (...) O ‘anúncio da Palavra’ era nossa missão na Igreja. Devíamos viver o Vaticano II. Havia chegado a hora de renovar-se ou morrer...”²¹³.

Ao final dos eventos, a Congregação decidiu por adotar as diretrizes do Vaticano II. Além disso, neste contexto de renovação, os claretianos haviam acatado o pedido feito por Roma para missões no Brasil e na Bolívia. O clima idealista abriu o horizonte de Casaldáliga para as missões, já que, em Madrid, o ministro da Informação da época, Manuel Fraga Iribarne, tinha ameaçado fechar a revista *Iris*, caso não se modificasse a linha editorial. A linhagem crítica da revista incomodara o governo franquista. Casaldáliga optou pelo Mato Grosso aconselhado pelo Padre Schweiger, apesar de ficar atraído pelos altiplanos bolivianos e pelo contexto envolvendo a morte de Che Guevara²¹⁴.

Nas biografias, o espírito progressista é manifestado em diversas vezes como prenúncio do porvir ou como lembrança de que ao pertencer à sua essência em momentos oportunos ele se manifesta, apesar de não ser o momento adequado para dominar sua conduta. Isso aparece no episódio em que Casaldáliga vai a África e exige que os cursilhos sejam mistos, com brancos e negros. Ao tornar-se prefeito claretiano do seminário de Barbastro, Casaldáliga queima as flores de plástico do seminário, retira os santos acumulados no altar da capela e revoluciona a contrapelo dos superiores, os horários, as leituras, os costumes, orações, leitura, orientações e perspectivas. Ao assumir a direção da revista claretiana *Iris de Paz*, troca o nome para apenas *Iris* e assina o artigo que criticava o documento social da Igreja e atrai para a si a demissão, além dos olhos do ministério da informação franquista, do responsável pela censura.

Se o espírito progressista de Casaldáliga desponta nessa narrativa como uma virtude incomum aos demais santos, em contrapartida a humildade, virtude cristã mais ortodoxa, também aparece de modo significativo quando Casaldáliga recusa o cargo de provincial de Aragão que lhe haviam oferecido após a saída da revista *Iris* para dedicar-se à missão na região do Mato Grosso.

²¹² ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 37.

²¹³ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 28.

²¹⁴ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 37

A esta altura, as décadas de 1950 e 1960 haviam provocado uma profunda modificação na Igreja espanhola e junto com ela Casaldáliga também se modificara. Ao dirigir-se às massas trabalhadoras para ocupar o espaço das ideologias políticas de esquerda e não perder a hegemonia, a Igreja espanhola, através de sacerdotes e leigos da Ação Católica especializada (HOAC, JOC e outras organizações) envolveu-se com a realidade social vivida e radicalizou suas posições. Muitos daqueles que protagonizaram essa ida às periferias espanholas, ao mundo colonizado da África espanhola, abriram-se para abraçar as inovações teológicas do Vaticano II e as reflexões políticas do pensamento de esquerda. O clima idealista e revolucionário dos anos 1960 era propício para acreditar que o sonhado se tornaria realidade.

Enquanto Casaldáliga se preparava para sua missão no Brasil, a Espanha mergulhava numa outra sociedade. O desenvolvimento econômico, protagonizado pelos tecnocratas da *Opus Dei*, levou o país a uma profunda modificação cultural, uma secularização realizada pela prosperidade econômica e pelo consumo, na qual os antigos valores religiosos perdiam seu espaço²¹⁵.

A sociedade de consumo promoveu a erosão de dois pilares básicos da sociedade espanhola: a família autoritária e a cultura religiosa. A onda de tolerância e liberação provocada pelo turismo e pelo consumismo estimulou os filhos a irem escapando do rígido controle familiar sobre suas atividades sociais e sexuais. A educação ficou menos autoritária e disciplinar, tanto pela decadência dos colégios religiosos quanto pela crise da pedagogia tradicional. Apareceu uma contracultura da juventude, similar a européia e refletida numa maneira particular de se vestir e de gostos musicais específicos (rock, *beatlemania*,...), com valores morais e gostos culturais diferenciados. Com dificuldades, contradições e conflitos, as jovens foram escapando ao estereótipo católico de mulher como centro da vida familiar e romperam alguns valores (virgindade, fidelidade conjugal, maternidade) que limitavam e reduziam os horizontes da condição feminina. A secularização tornou-se progressiva e o desapego religioso entre os jovens e trabalhadores das cidades era notório. Nas palavras de Zamora *et al*, a Espanha havia mudado:

“No era ya los valores y la cultura católica (fe, devoción, piedad, procreación, castidad, matrimonio, educación religiosa, etcétera) los valores dominantes en la sociedad española. Los habían sustituido los valores y la cultura de la secularización y la

²¹⁵ Segundo Zamora *et al*, “Los principales protagonistas Del desarrollo de los años 60 (...) eran, como miembros del *Opus Dei*, hombres impregnados de creencias y conceptos tradicionales cristianos. No fue esta la menor de las ironías del desarrollo: el régimen nacido para restaurar la religión católica frente al ateísmo y al materialismo modernos haría de España un país secularizado, en el que una visión tradicional y cristiana de la vida iba ser gradualmente sustituida por una nueva concepción basada en el placer, la permisividad y el consumismo. El cambio no fue definitivo ni general, ni inmediato. En la España de 1970, y aun después, pervivían todavía muchos usos e valores tradicionales (sobre la familia, la educación, el papel de la mujer, las relaciones sexuales, las formas y valores sociales, la moral privada y pública); además, formas tradicionales de comportamiento subsistieron o reaparecieron subrepticamente bajo la apariencia de modernidad”. Cf: ZAMORA, José M. Jover & *et al*. *España: Sociedad, Política y Civilización (Siglos XIX-XX)*. p. 754.

*modernidad: consumo, ocio, placer, laicismo, bienestar material, tolerancia sexual, lujo, libertad*²¹⁶.

Esta nova sociedade regida pela lógica do consumo e do bem-estar vai ser deixada para trás por Casaldáliga, interpretado por si mesmo como um gesto profético de recusa a uma fé acomodada: “A primeira Igreja era fatalmente mártir. Nos três primeiros séculos dela, não ser mártir era uma exceção. Então escolhi vir aqui porque queria um lugar mais radical, mais livre. Nunca mais voltei à Espanha”²¹⁷.

O estabelecimento de uma sociedade cada vez mais interessada em prazer, bem-estar, consumo, tolerância sexual, liberdade e luxo consolidavam o afastamento dos valores católicos da esfera pública. O mundo espanhol já não era mais regulado pelos valores religiosos, a secularização chegara via economia e restringira o papel regulador da Igreja.

*“Em certo sentido, a palavra romantismo – reconhece Casaldáliga – significa também viver a história, ter memória forte, entusiasmar-se, de ser utópico. Seria bom se houvesse um pouco mais de romantismo hoje, nesta pós-modernidade pragmatista, imediatista. Seria bom. Sem um certo romantismo, a vida não tem beleza nem sentimento (...)”*²¹⁸.

Como Dom Quixote, Casaldáliga se lançou numa missão em busca de seus ideais religiosos a contrapelo dos moinhos de vento *desencantadores* da pós-modernidade. O destino de sua cruzada era o Brasil; uma região de missão onde sua concepção de vida religiosa influísse no meio social e fizesse mais sentido: onde pudesse experimentar uma fé mais ‘radical’, como ele mesmo expressou.

1.8. Considerações acerca da Espanha e da memória hagiográfico/profética

Trazer as experiências vividas por Casaldáliga na Espanha é de fundamental importância para se conceber uma crítica de alguns pontos mistificadores de sua trajetória. A empreita serve a tal função na medida em que traz um período da vida de Casaldáliga onde, ao invés de momentos e rompantes de conversão, pode-se perceber uma certa formação sacerdotal, acrescido de experiências subjetivas que certamente influenciaram sobremaneira a linha pastoral adotada posteriormente em São Félix do Araguaia.

²¹⁶ ZAMORA, José M. Jover & et al. *España: Sociedad, Política y Civilización (Siglos XIX-XX)*, p. 764.

²¹⁷ CASALDÁLIGA, D. Pedro. “A coragem sublime”, p. 42.

²¹⁸ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 27.

Além disso, esse olhar para trás é relevante para perceber de que modo toda a vida de Casaldáliga na Espanha acabou significada por ele e por Escribano em função daquilo que o bispo veio a se tornar no Brasil. O passado é significado em função de uma representação profética que Casaldáliga tem de si. A vida na Espanha passa a ser uma constante preparação, com momentos indicativos de como a providência trabalhava na vida do sacerdote da melhor maneira possível a conduzi-lo ao lugar que fora destinado: São Félix do Araguaia.

Esta passagem pela Espanha também desmistifica a narrativa de conversão aos pobres ao chegar no Araguaia. Apesar de crescer na Espanha franquista, Casaldáliga teve uma formação sacerdotal que abriu espaços para reflexões sociais. No seminário, sua leitura buscou o novo, o diferente (a importância do existencialismo como corrente filosófica nos anos 1950). O final de sua formação depara com uma certa tensão entre os movimentos renovadores dentro da Igreja europeia (*Nouvelle Theologie*, padres-operários na França...) e a posição mais ortodoxa de Pio XII abafando o movimento. Casaldáliga começa atuar como sacerdote justamente no período em que a Igreja católica na Espanha promove uma pastoral mais voltada para as questões sociais por meio da HOAC e JOC. Sua atuação junto às periferias urbanas e nos Cursilhos da Cristandade denota o anseio por mudanças da parte do então padre Casaldáliga. Nessas periferias vai travar contato com ex-militantes de esquerda que, no contexto da ditadura de Franco, na Igreja encontravam o único espaço para uma atuação política mais decisiva. Ministrando os Cursilhos na Espanha e dedicando-se a uma nova espiritualidade dentro da Igreja e uma nova maneira de fazer catolicismo que fugisse ao conservadorismo devocional.

A implementação dos mesmos Cursilhos na África colonial, justamente no momento em que a África empreende em boa parte de seu território as lutas de libertação nacional. Posteriormente, sua atuação como diretor da revista *Iris* e a crítica ao regime franquista e a atuação da Igreja, considerada “decepcionante” ao tratar de questões sociais. A liderança interna junto aos claretianos em favor do Vaticano II e o apelido de Che Guevara no capítulo de renovação da Congregação Claretiana. Por fim a recusa de um cargo burocrático e a aventura missionária para a América do Sul.

Todos esses elementos demonstram um Casaldáliga atento às inovações em curso, ansioso por mudanças e, às vezes, impaciente pela demora delas. Entretanto, apesar das diferenças abismais entre a Espanha e São Félix do Araguaia, o Casaldáliga que chega ao Brasil é um sacerdote proveniente da classe média da Espanha, mas com profundas convicções acerca do direcionamento dado à própria vida religiosa.

Não há dúvidas que as especificidades do contexto brasileiro aprofundaram as exigências de um catolicismo para os pobres e luta por justiça social. Entretanto para realizar esta tarefa, o bispo de São Félix do Araguaia não restringiu seu campo de atuação a denúncias políticas, mas em conjunto com os

agentes pastorais construiu um processo de significação religiosa do Araguaia que sacralizou a luta pela terra e estabeleceu os parâmetros para a construção de uma cultura católica de esquerda. Se na Espanha Negra, trono e altar mantinham religião e política indissociados entre si, em São Félix do Araguaia, a cruz e a foice é que executaram esse papel.

Casaldáliga por ser um homem de fé se viu como fruto da providência, mais que da história. A imagem profética pela qual Casaldáliga passou a se representar e que determinou profundamente a construção de sua memória acerca de sua própria história – uma hagiografia em busca das evidências proféticas - também fundamental para a construção de seu *modus vivendi* religioso inspirado nessa santidade política, que acabou por direcionar sua atuação como bispo, como homem da Igreja. Assim, santidade e profecia acabam se articulando como conceitos cruciais para a compreender a consolidação de uma narrativa hagiográfico/profética de Casaldáliga e da Prelazia baseada na memória.

A representação profética de si, além de significar sua própria vida, possibilitou ao bispo o empenho na criação de uma cultura católica contestadora na região embasada em seus referenciais subjetivos, adquiridos a partir de sua experiência religiosa e da teologia da libertação, dentro da qual, no Brasil, acabou se tornando modelo de episcopal e pastoral.

Analisar como se deu a construção dessa cultura religiosa no Araguaia que promoveu sua completa sacralização dará possibilidade de perceber as contradições, os limites, os avanços, as impossibilidades e as transformações de um projeto político-pastoral de Igreja elaborado a partir do viés da teologia da libertação.

O TRÁGICO, A BÍBLIA E A MEMÓRIA DOLOROSA

“_Gracias doy al cielo por la merced que me hace, pues tan presto me pone ocasiones delante donde yo pueda cumplir con lo que debo a mi profesión y donde pueda coger el fruto de mis buenos deseos.

Estas voces, sin duda, son de algún menesteroso o menesterosa que ha menester mi favor y ayuda”

(D. Quijote de La Mancha, Parte I, p.48)

2.1. A fé interpreta o Araguaia: a criação de uma cultura religiosa

A fé exerceu profunda influência sobre os conflitos que emergiram em São Félix do Araguaia durante as décadas de 1970 e 1980. A construção de uma pastoral com o projeto teológico-político da teologia da libertação, voltada para as camadas populares, exigia uma volta às fontes, uma releitura da Bíblia, da santidade, da história da Igreja e de tudo aquilo que significava ser católico e fazer teologia da libertação na prática. Uma mudança de rumos na pastoral culminou na criação de um projeto pedagógico que envolvia a construção de uma cultura religiosa católica através da disseminação de uma interpretação do texto bíblico, que implementava novos padrões para a santidade, outros valores estéticos e diferentes estratégias de evangelização, como por exemplo, por meio da literatura de cordel e dos teatros populares.

Para alguns teólogos da libertação, como Clodóvis e Leonardo Boff, a teologia da libertação possuía *três pés*: profissional, pastoral e popular. No plano *profissional* estariam as reflexões dos teólogos – suas elaborações intelectuais, críticas e exegéticas. Na categoria *pastoral*, estaria a organização da lógica de ação da Igreja, pelos seus organismos institucionais, diocese e paróquias. Bispos, padres, irmãs e leigos coordenariam a implementação de uma estrutura pastoral voltada às bases. Na esfera *popular*, estariam a execução dos projetos pastorais planejados anteriormente e os anseios vividos pelas experiências populares. Neste último nível estariam os círculos bíblicos, as CEBs,

curso de treinamento de agentes pastorais, as diversas celebrações e dramatizações organizadas pelos fiéis²¹⁹.

Na concepção dos irmãos Boff, o dinamismo e entre os *três pés* possibilitaria a construção de uma Igreja que “nasceria do povo”,

“... a integração mais clara acontece justamente no plano intermédio, ou seja, o da Teologia da Libertação pastoral, especialmente por ocasião das assembleias eclesiais. Aí se vêem agentes pastorais (bispos, padres, religiosas e pessoas liberadas) trazendo seus problemas, cristãos das bases contando suas experiências e teólogos contribuindo com suas iluminações, aprofundando os dados suscitados e amarrando as conclusões”²²⁰.

Apesar da fala idealizada dos Boff, deve-se notar que mesmo esses encontros eram promovidos sob a organização do nível pastoral, ou seja, pela instituição Igreja Católica. Portanto, não nasciam espontaneamente da base. Ao analisar sete Encontros Intereclesiais (anos de 1975, 1976, 1978, 1981, 1983, 1986, 1989), Ivan Antônio de Almeida demonstra como ao longo dos anos, o grau de doutrinação das CEBs, dos leigos e dos setores populares se intensificava progressivamente. Almeida cita como exemplo a preocupação constante de teólogos como Carlos Mesters com a religiosidade popular e toda sua espontaneidade, que segundo o exegeta bíblico da teologia da libertação, precisava ser controlada e aproveitada pela Igreja. O autor mostra também o declínio do poder de fala dos setores populares nas assembleias. Para Almeida, de início, os leigos dos setores populares pensavam em assumir a direção dos Encontros e serem os primeiros a fazer a análise dos relatórios enviados pelas bases (como havia ocorrido no primeiro Encontro). Mas já no sexto Encontro, os relatórios das bases foram substituídos por cartilhas preparatórias, demonstrando o grau de centralização da organização cada vez maior nas mãos de seus “*intelectuais orgânicos*” e dos peritos:

“A prática das CEBs, onde ao dar-se a palavra ao povo, logo aparecem lideranças, não se reproduzia nos Encontros. Neles “a orientação das CEBs passa das mãos de seus promotores para aquelas de um grupo de ‘peritos’ em condição de dar, ‘à caminhada’, uma direção definida”²²¹. Pré-determinada, diríamos. (...) essa prática está em total desacordo com a apologia que os ideólogos da libertação fazem dos “oprimidos” e da importância dos leigos...”²²².

²¹⁹ BOFF, Clodóvis e BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1988, p. 27.

²²⁰ BOFF, Clodóvis e BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação* p. 32.

²²¹ BARAGLIA, Mariano. *O poder da Igreja e as Comunidades Eclesiais de Base*. Tese de Doutorado em História, FFLCH/USP, 1991, p. 404.

²²² ALMEIDA, Ivan A. *A Síntese de uma Tragédia: Movimento Fé e Política*. Ouro Preto, MG, Editora UFOP, 2000, p. 202.

Desse modo, ao contrário das pretensões idealizadoras de Leonardo Boff, que chegou a cunhar a expressão *eclesiogênese* para denominar o fenômeno de uma “*Igreja que nasce do povo pelo Espírito de Deus*”, ou seja, de baixo para cima, as relações de poder entre os *três pês* sempre obedeceu à lógica da preponderância do poder institucional e da sua ação pastoral.

Porém, a esquematização proposta pelos irmãos Boff corresponde a uma idealização didática do funcionamento institucional da Igreja. Como se vê, o dinamismo dos níveis não obedece a uma lógica rígida, nem está sujeito à simplificação do esquema didático. O esquema dos *três pês* também aponta para uma divisão conservadora de tarefas e responsabilidades. Os intelectuais pensam, os burocratas põem para funcionar e os operários executam. É uma visão institucionalista demais para quem quer uma igreja “nascendo” das bases. Além disso, a ação nas esferas popular e a incorporação das reflexões teológicas dependem do funcionamento institucional e da receptividade da hierarquia às novas propostas.

No entanto, em termos analíticos, é possível afirmar que Casaldáliga se encontraria no nível pastoral, enquanto as CEBs, círculos bíblicos, grupos de oração e organizações de base seriam o fórum de ações e reflexões populares ligadas à fé católica. Assim, se este trabalho seguisse a lógica de funcionamento da Igreja para os Boff, sua preocupação investigativa giraria em torno dos níveis popular e pastoral, onde se construiu uma cultura religiosa respaldada nas elucubrações universais dos teólogos da libertação.

A pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia executou seu plano de evangelização a partir da perspectiva pedagógica, seguindo a mesma lógica de dois importantes referenciais anteriores de atuação: o MEB (Movimento de Educação de Base) de Paulo Freire²²³, que influenciava profundamente a Igreja brasileira através do método de alfabetização adotado por ele em sua atuação no Movimento de Natal²²⁴ durante os anos 1960, e os Cursilhos da Cristandade, um dos primeiros movimentos a utilizar o instrumento pedagógico a fim de persuadir seus alunos a reintroduzirem o elemento religioso em suas vidas, preparando-os para um catolicismo militante.

A interpretação religiosa do Araguaia, promovida por Casaldáliga e pela pastoral, buscou levar às camadas populares imagens e metáforas que fizeram mover as engrenagens do conflito social na região. Para isso foi fundamental um processo de ocupação discursiva do espaço de produção do saber

²²³ Paulo Freire (1921-1997), educador pernambucano cujo método de alfabetização propunha a educação a partir da realidade vivida pelo educando. Buscava através da educação vencer a “alienação vivida pelos oprimidos”. Próximo dos movimentos católicos, como a Ação Católica, desempenhou durante os anos 1960 importante papel junto aos movimentos de alfabetização populares.

²²⁴ Assim ficou conhecido a busca de uma pastoral ligada à solução de problemas sociais dirigida pelo bispo de Natal no início dos anos 1960 por D. Eugênio Sales, que enfocava a expansão da alfabetização por meio do Rádio e do MEB, além da tentativa de criar e controlar os sindicatos rurais. Tal movimento é visto como reação da Igreja às Ligas Camponesas de Francisco Julião que parecia ameaçar a hegemonia católica no campo nordestino daqueles anos.

na região. A Prelazia procurou por meio das relações de saber/poder difundir sua interpretação religiosa do Araguaia, afim de torná-la hegemônica e viabilizar seu projeto político-pastoral que envolvia principalmente a contestação das injustiças sociais, do latifúndio, da ditadura militar, do imperialismo, etc.

Essa representação religiosa do Araguaia prescindiu de alguns elementos importantes: a difusão nas CEBs de uma leitura bíblica específica que privilegiou livros, passagens e metáforas capazes de darem sentido religioso aos conflitos vividos e que buscava contextualizar a fé e o cotidiano vivido por posseiros, peões, indígenas e padres. Possibilitou o culto à santidade política, onde mártires e santos não-canônicos dominaram a esfera religiosa e apresentaram um *modus vivendi* exemplar para o cristão que se dedicava à causa de libertação dos oprimidos. A mesma pastoral explorou outras práticas de evangelização que difundissem sua significação religiosa do Araguaia – como a produção de literatura de cordel, a realização de teatros populares e a adoção de uma estética católica da libertação.

Cada um desses elementos se articulou discursivamente, e a partir de narrativas trágicas – em diálogo com a Bíblia e o modelo da Paixão de Cristo – e empreenderam a construção de uma memória dolorosa acerca da história da Prelazia, da região de São Félix e do cotidiano ali vivenciado por seus habitantes. Tal memória, fortalecida a partir da celebração e culto aos mártires, da difusão pública de narrativas explicativas, históricas, poéticas e alegóricas de natureza trágica, acabou contribuindo significativamente para construir um Araguaia sentido e movido religiosamente, já que a produção discursiva da Prelazia atendia aos critérios do saber religioso.

2.2. O culto da dor: a narrativa trágica e a construção de uma memória dolorosa

Ao longo do processo de edificação e consolidação da Prelazia de São Félix do Araguaia, uma narrativa trágica de interpretação dessa história veiculada pela própria Prelazia também se consolidou. O modo de narrar a história da Prelazia, dos seus agentes pastorais, de seu bispo e também de seus fiéis, mas que também se estende para a história da região, tornou-se hegemônica no processo de construção de uma memória acerca da região de São Félix.

Esta narrativa, que apresentou a Prelazia de São Félix do Araguaia e seus colaboradores como protagonistas da história, foi construída dentro da própria Prelazia e ganhou difusão através de suas atividades pastorais (como os teatros populares que percorriam toda a região), celebrações litúrgicas (como a *Romaria dos Mártires da Caminhada*), mas também graças às publicações da Prelazia, viabilizadas ora pela Editora Vozes (na qual predominavam os teólogos da libertação em seu Conselho Editorial até meados dos anos 1980 com fortes ligações com a Prelazia e o próprio Casaldáliga), ora

por instituições parceiras da Prelazia como a CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), Centro de Pastoral Vergueiro, CPT e CIMI.

Publicava-se das poesias de Casaldáliga, passando por seus textos políticos e jornalísticos de denúncia sobre as questões de terra, pobreza, violência e trabalho escravo na região, até produções destinadas a um público mais regional como o cordel, os teatros, e as cartilhas utilizadas como ferramentas de interpretação e contextualização da Bíblia e da evangelização. É importante assinalar também a constante presença do *Alvorada*, o jornal da Prelazia, fundado em 1970 e o principal veículo de publicação das atividades da Igreja e dos acontecimentos da região. Todas essas publicações contribuíram de certa forma, em maior ou menor grau, para que a versão da história do Araguaia propalada pela Prelazia viesse a se tornar hegemônica.

Houve, portanto, um esforço da Prelazia no sentido de dar visibilidade aos acontecimentos ocorridos ocupando o lugar de produtor do discurso histórico acerca da região, possibilitando a valorização da própria atuação pastoral da Igreja e seus agentes na região. É claro que, por meio dessa visibilidade, a narrativa histórica da Prelazia sobre os acontecimentos e fatos ocorridos na região acabou se tornando canônica, de maneira tal que narrar a história do Araguaia é inevitavelmente se remeter à própria história da Prelazia. A preocupação da Prelazia de São Félix, na figura de seu bispo Casaldáliga que esteve em seu comando pastoral durante todo este período de fundação e consolidação institucional, com a produção do discurso histórico da região sempre foi evidente.

As publicações do bispo, a preocupação arquivística com relação a tudo que acontecia em termos de decisões pastorais internas e o reflexo dessas atitudes nos fatos marcantes dos povoados da Prelazia, o cuidado com a publicação de um jornal que valesse como porta-voz da Prelazia, o estímulo dado à produção escrita da percepção popular dos acontecimentos (o cordel e as cartilhas bíblicas são exemplos), além da vontade de difundir em âmbito regional (o teatro popular), nacional e mundial (denúncias, poemas e livros de Casaldáliga) são exemplos claros da preocupação da Prelazia em construir uma história do Araguaia e dar a ela visibilidade suficiente para que tanto internamente quanto externamente pudesse se estruturar como legítima e ascendessem à condição de veracidade.

Entretanto, é preciso refletir sobre a natureza dessa narrativa. A história difundida e consagrada era antes de tudo fruto da busca de um sentido *religioso* na história da Prelazia de São Félix, daí a importância do texto bíblico como parâmetro. A narrativa histórica da Prelazia tornou-se base para a construção de uma memória 'oficial' sobre os fatos e acontecimentos históricos na região. Do mesmo modo o contrário, pois sem dúvida alguma a memória acerca dos acontecimentos e fatos do passado ajudaram a construir a narrativa histórica sobre o Araguaia. Neste caso, o discurso histórico foi constituído a partir da memória, enquanto ele mesmo era parte constituinte desta memória que

reaparecia nas celebrações religiosas oficiais ou memorialísticas. Uma via de mão-dupla, onde as fronteiras entre história, memória e sentido religioso tornaram-se indefinidas.

A memória acerca do Araguaia e da Prelazia acabou construída a partir de uma *natureza trágica* da narrativa *histórico-memorialista*²²⁵. Todos os eventos que compõem a narrativa histórica consolidada pela Prelazia e base também de sua memória histórico-religiosa oficial possuem um eixo narrativo centrado em *eventos trágicos*. Entretanto, a questão que se estabelece é: uma narrativa histórica que se estrutura a partir da preceptiva bíblica da Paixão de Cristo, de claras referências religiosas, que visa a partilha comunitária de sofrimentos, da dor, das “derrotas” (e possíveis vitórias decorrentes das derrotas) a fim de fortalecer uma memória dolorosa a ser celebrada, pode ser considerada uma narrativa trágica?

José Alves de Freitas Neto ao analisar a construção da narrativa de Bartolomé de Las Casas sobre a conquista da América, apontou a presença do *trágico* como elemento constituinte desta narrativa. No entanto, o autor, amparado nas observações de Glenn W. Most²²⁶, esclarece uma certa diferença na utilização dos conceitos de *tragédia* e do *trágico* necessárias para essa abordagem. A *tragédia* seria o substantivo que se refere a um gênero específico do antigo teatro grego, enquanto o adjetivo *trágico* designaria a presença de um conjunto de elementos essenciais à tragédia que poderiam estar presentes em outras formas narrativas, fatos e até circunstâncias. O trágico, portanto, ultrapassaria, segundo o autor, as limitações do gênero tragédia podendo aparecer como característica em outras construções discursivas realizadas, inclusive pelo cristianismo. A tragédia sempre se refere aos medos e desejos que aparecem diante da morte, o que faz dessa tensão, vivida pela constante ameaça da morte, por exemplo, um elemento trágico que pode aparecer em outras narrativas ou discursos que não sejam necessariamente uma tragédia²²⁷.

Segundo Hans Ulrich Gumbrecht, haveria uma inviabilidade na tentativa de aproximação da tragédia do modelo de narrativa cristão²²⁸. O problema estaria na culpa e no perdão, já que o herói

²²⁵ Com esta expressão pretendo esclarecer que a fronteira entre ambos (história e memória) é híbrida o suficiente para que os conceitos possam existir em estado de pureza, ou seja, isolados.

²²⁶ MOST, Glenn W. “Da tragédia ao trágico” In ROSENFELD, Denis F. *Filosofia & literatura: o trágico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001, p.21.

²²⁷ “...não há tragédia sem a presença ameaçadora da morte” afirma Gumbrecht. Apesar de condição necessária para a tragédia, tal situação não é suficiente. Uma combinação de outros elementos se faz necessários: como a tensão entre as agências e estruturas objetivas, a presença de um herói que não tem a possibilidade de desculpar-se pelo seu erro, ou seja, um herói que não possa tornar-se a incorporação de algum valor positivo, e por fim, uma morte violenta proveniente de seu pecado contra uma ordem objetiva. GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Os lugares da tragédia” In ROSENFELD, Denis F. *Filosofia & literatura: o trágico*. p. 11

²²⁸ GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Os lugares da tragédia” In ROSENFELD, Denis F. *Filosofia & literatura: o trágico*. p. 11.

trágico não possui a possibilidade de se desculpar pelo erro, pois, não se configura como vítima, nem como salvador.

No entanto, José A. F. Neto questiona tal argumento demonstrando que os elementos que compõem a tragédia não se limitam nem se reduzem a uma análise do seu herói. A presença de tudo que ameaça a ordem e a segurança diante da vida e do mundo é o que caracteriza justamente o trágico. Assim, uma narrativa trágica não é necessariamente uma tragédia, e sob este aspecto, as narrativas cristãs, também poderiam ser consideradas trágicas. As narrativas trágicas cristãs serviriam para despertar compaixão e temor (ou seja, assim como as tragédias também promovem a *catarse* – capacidade de purificação dos sentimentos do público detectadas por Aristóteles nas encenações das antigas tragédias gregas²²⁹), adquirem como as tragédias um caráter de lição sobre o lugar no mundo das coisas e das pessoas (lugar este concebidos previamente), como uma busca constante de retorno a um lugar pré-definido, de um ordenamento anterior do mundo: “*Na compreensão histórica de um povo há elementos trágicos, para justificar, fundamentar explicações sobre acontecimentos*”²³⁰.

Para José Neto, a narrativa de Las Casas sobre a conquista e colonização da América, realizada no século XVI e inspirada na narrativa bíblica, expressa o trágico, ou seja, é uma narrativa trágica. Para tanto, o autor aponta três elementos narrativos essenciais à tragédia e repetidos na narrativa histórica de Las Casas, tornado-a trágica: 1) o estilo da narrativa e seu uso político, 2) a função do mito na tragédia e 3) as dualidades apresentadas pelo teatro trágico.

Quanto ao primeiro elemento, no que se refere ao estilo, a narrativa *lascasiana* apresenta uma riqueza de detalhes na descrição dos fatos e acontecimentos, ênfase nos momentos de confronto no qual promove a santificação das vítimas, destacando a violência do opressor e o uso recorrente de cenas copiosas destinadas a despertar compaixão. Tal estilo estaria a serviço político da causa de Las Casas cuja intenção era convencer os próprios espanhóis a respeito da perversidade do processo colonizador espanhol e defender um modelo de colonização a ser realizado pela Igreja.

O segundo elemento se refere à construção da ordem mitológica pré-concebida como ideal, que deveria ser vivida em termos de valores cristãos, uma ordem cristã ideal, que não é vivida nem praticada pelos espanhóis, mas aparece como referência de julgamento. O texto de Las Casas seria uma “*crítica aos que abandonaram os valores cristãos e se entregaram à cobiça, crueldade e violência*”²³¹. O mito substitui a história, ou a funda, e a narrativa toma caráter pedagógico passando a ter viés de

²²⁹ GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Os lugares da tragédia” In ROSENFELD, Denis F. *Filosofia & literatura: o trágico*. p. 12.

²³⁰ NETO, José Alves de Freitas. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo, Annablume, 2003, p.73.

²³¹ NETO, José Alves de Freitas. *Bartolomé de Las Casas* p. 73.

lição. A história passa a ter uma referência ideal, ou seja, cria-se uma narrativa sobre o que deveria ter sido, e como não foi, todo o desfecho deve servir então de ensinamento, aprendizado.

Já o terceiro elemento, referindo-se às dualidades que constroem a narrativa trágica (vontade individual *versus* destino, heróis *versus* deuses, aspectos religiosos *versus* vida política...), o texto de Las Casas reverberaria as dualidades presentes na preceptiva da narrativa bíblica e na compreensão cristã do mundo (o bem *versus* o mal, exaltação *versus* humilhação, opressores *versus* oprimidos...).

É a partir da presença desses três elementos trágicos identificados na narrativa *lascasiana* que haveria a possibilidade de um discurso cristão ser também trágico, sem necessariamente configurar-se uma tragédia. Segundo José Neto,

“O discurso político de Las Casas, como defensor dos índios, fixou-se a partir de uma narrativa contundente e trágica. O trágico, como vimos não é uma especificidade da narrativa grega, mas a partir dela manifestou-se em diferentes períodos históricos, inclusive na obra do religioso. Os temas enfrentados pelo texto trágico remetem a uma grandeza que não é para as pessoas comuns: ‘tragikon descreve [...] algo ou alguém que excede, ou especialmente quer exceder, as normas comuns aplicadas a todos os outros’(MOST, 2001:23)”²³²

Ao analisar a construção da narrativa histórica da Prelazia de São Félix do Araguaia, é possível observar a recorrência dos três elementos trágicos. O conjunto de textos que monta o mosaico da narrativa histórica da Prelazia, seu bispo e da região do Araguaia recorre a esses elementos, tornando-a trágica. A memória e a versão histórica oficial da Prelazia se confundem e há a ocorrência de dois fenômenos: a consolidação de uma narrativa histórica trágica e a celebração desta memória dolorosa construída por meio desta leitura trágica.

A narrativa histórica da Prelazia consolidada por meio do entrecruzamento dos diversos textos utiliza-se amplamente do primeiro elemento: a riqueza de detalhes na descrição, a ênfase nos confrontos, o destaque dado à violência do opressor e a abundância de cenas copiosas em diversos textos. Em termos gerais, poder-se-ia citar a presença de crianças mortas e colocadas em caixas de sapato na porta da casa dos padres recém chegados²³³, o suicídio do peão ainda moço desesperado com a própria miséria²³⁴, o episódio dramático da morte e agonia do padre João Bosco²³⁵, os trechos descritivos que ressaltam a miséria local²³⁶, que ressaltam os problemas como alcoolismo e

²³² NETO, José Alves de Freitas. *Bartolomé de Las Casas* p. 73.

²³³ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 11.

²³⁴ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 22.

²³⁵ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 131.

²³⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 131.

prostituição²³⁷ denunciando a ganância do opressor e toda sua força como no episódio do ambulatório e na ocupação da Prelazia pelos militares²³⁸, e ainda tantos outros.

Quanto à construção do mito que se refere ao segundo elemento trágico, as narrativas recorrem às mitologias cristãs de uma ordem que deveria ser harmônica e que se tornou decadente devido ao pecado humano. O tom narrativo é catequético e enfatiza como a dor e o sofrimento são provenientes do desequilíbrio dessa ordem que é o parâmetro para o julgamento moral e político dos acontecimentos²³⁹. A narrativa ganha, dessa maneira, o caráter de lição, com intuito pedagógico e catequético de apontar os desequilíbrios subseqüentes à ruptura de um ordenamento adequado do mundo. Apontam o latifúndio como o maior responsável por tal desequilíbrio. Mesmo quando o texto retoma a tradição bíblica de pecado original ou outras especulações teológicas, o latifúndio aparece como herdeiro desta lógica desequilibrada e representante atualizado de tal erro inicial no contexto histórico do momento. Além disso, a luta da Prelazia para recompor o ordenamento harmônico inicial se torna o exemplo político a ser seguido, pois reflete a nobreza e a serenidade estóica do herói²⁴⁰, que mesmo derrotado pelas condições objetivas (diante da permanência da situação de desequilíbrio que inviabiliza a ação do herói tornando-a fracasso prévio) permite a manutenção e a sobrevivência do mito como desejo político.

Em relação às dualidades como terceiro elemento trágico, a narrativa histórica da Prelazia reedita as oposições binárias essenciais ao discurso cristão: a vontade dos padres de modificar a situação descrita como miserável e de exploração se esbarrando num destino infeliz traçado de antemão por essa ordem desequilibrada; os heróis navegando contra a corrente demonstrando seus feitos e realizações que só se tornam dignas de serem consideradas heróicas, pois invocam a grandeza das dificuldades enfrentadas; a incongruência de uma luta baseada numa conduta moral, na fé, em ideais e utopias contra uma ordem desequilibrada que funciona na prática através da imoralidade, do egoísmo, da ganância, da corrupção e do benefício imediato do dinheiro. Tais dualidades encontram respaldo na

²³⁷ CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em Conflito como o Latifúndio e...* mimeo.

²³⁸ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 66

²³⁹ Neste caso a dor e o sofrimento seriam resultados de uma situação trágica. De acordo com Glenn Most, a associação do conceito de trágico com a noção de eventos tristes é algo do uso coloquial do conceito no mundo moderno: “*Em conversação normal, as pessoas tendem a vincular o predicado ‘trágico’ a acontecimentos que evidenciam as seguintes características: são geralmente tristes (...); não são apenas um tanto tristes, mas extrema e nobremente tristes (...); envolvem uma perda irreparável (...) de um indivíduo único; tendem particularmente a envolver morte (...), e especialmente a morte de um ser humano ou o que for considerado equivalente (...); entretanto, não qualquer tipo de morte, mas apenas tipos particulares, excluindo a morte natural (...), ou uma morte que pode ser considerada justificável e que deve ser paga como o preço pela obtenção do que é percebido como u bem maior (...); particularmente a morte inesperada, desnecessária e prematura*” Cf: MOST, Glenn W. “Da tragédia ao trágico” In ROSENFELD, Denis F. *Filosofia & literatura: o trágico*. p. 22.

²⁴⁰ GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Os lugares da tragédia” In ROSENFELD, Denis F. *Filosofia & literatura: o trágico*. p. 12.

dualidade maior do discurso religioso da tradição bíblica: a luta do bem (idealizado e com rompantes de manifestação real) contra o mal reinante.

Assim, a narrativa histórica da Prelazia transforma os posseiros, peões, indígenas, prelados e trabalhadores rurais em “*piabas do Araguaia*”, frágeis vítimas com qualidades humanas superiores; enquanto os latifundiários se tornam *tubarões* desprovidos de humanidade cuja crueldade e indiferença beira a pestilência mortal. A dualidade das “*piabas do Araguaia contra o tubarão besta-fera*”²⁴¹ é a reedição mato-grossense da metáfora bíblica entre as ovelhas e o lobo, símbolos da personificação do bem e do mal que induzem a identificação dos que ouvem, lêem ou assistem a tal narrativa com o lado mais fraco, representante dos ideais cristãos.

A força desproporcional da opressão é reforçada para lembrar seu caráter malévolo. Opressão esta que é retratada como desequilíbrio, o erro que desencadeou o caos. No caso de São Félix, o caos é instalado a partir da chegada dos tubarões. O herói trágico sempre aparece como aquele que desafia o destino. Isso o torna virtuoso. O herói tem sempre uma missão, um fim, uma causa, e não realiza seus feitos heróicos por vaidade.

Porém, no caso específico da narrativa histórica da Prelazia, dois heróis aparecem com tais virtudes: D. Pedro Casaldáliga, o bispo da Prelazia, e também a própria Prelazia e a comunidade que a constitui, como um herói coletivo. Vale lembrar que na narrativa um implica no outro, já que apesar de sua individualidade Casaldáliga aparece como representante da instituição e da comunidade, e ao falar da comunidade, suas virtudes e heroísmo contemplam os feitos do bispo como elemento constituinte deste caráter heróico adquirido pela comunidade. Dois heróis: um individual e outro coletivo, mas que se interpenetram e se representam mutuamente, de maneira tal que citar um é se remeter necessariamente ao outro.

Entretanto, a narrativa da história da Prelazia que contempla feitos individuais, sempre o faz como expressão da coletividade em luta. Assim se estabelece a criação de um herói coletivo – a comunidade: o “*povo do Araguaia*”, ou “*as piabas do Araguaia*”, portadores de virtudes que desafiam a desordem instaurada. As ações heróicas são sempre nobres demais para serem atribuídas a uma pessoa comum, daí o heroísmo se tornar mais grandioso ao ser praticado por simples ‘piabas’.

Nisto se observa novamente a presença do trágico na narrativa do Araguaia, assim como na de Las Casas, já que a narrativa discorre sobre o que é grandioso, no caso a nobreza do herói: “*As aspirações de cristãos, Las Casas incluso, com suas dores e redenções, revelam um outro modelo*

²⁴¹ Este é o título de um opúsculo da Prelazia sobre a história regional publicado em comemoração aos dez anos de sua existência.

*narrativo, diverso nos temas e valores, mas semelhante à pretensão de redimir dos fracassos e dores que ameaçam, como a própria morte*²⁴².

Daí a necessidade do herói representar a vontade de interromper a desordem, o caos ou o desequilíbrio instalado. Numa narrativa cristã, como a observada por José Neto em Las Casas e também no caso da Prelazia de São Félix do Araguaia, essa vontade é traduzida em termos de interrupção da *impiedade* ou *injustiça* reinante. Daí as celebrações litúrgicas e leituras bíblicas aparecerem como elementos centrais da construção dessa memória, pois fazem questão de lembrar o esforço realizado (heróico) na tentativa de interromper a impiedade. Mesmo quando se saiba de antemão que o esforço heróico resultará num fracasso fatalista, o que está em jogo é a legitimação do mito do mundo ordenado, pois se comprova ainda mais o quanto realmente é ímpio ou injusto o desequilíbrio instalado.

Segundo José Neto, a Paixão de Cristo seria, portanto, um modelo narrativo trágico, pois se caracterizaria como exemplo de fracasso diante da impiedade: um justo morrendo diante de um poder ímpio, inocente – sem acusações (o que lhe confere pureza), sabendo seu destino pré-determinado pelas profecias e pelo desencadear da seqüência de fatos nos Evangelhos. A base dessa narrativa incide sobre os sofrimentos, toda a dor presente na idéia de sacrifício, na questão de uma iniquidade implacável com os inocentes. As dualidades justiça/impiedade e inocência/maldade são enfrentadas por Cristo que diante da ameaça da morte suporta tudo com a virtude sobre-humana da paciência, valorizada pelos cristãos.

O enobrecimento da vítima, característico do discurso trágico inspirado na paixão de Cristo e presente nos textos de Las Casas (quando este se refere aos indígenas) também está presente na narrativa histórica da Prelazia de São Félix do Araguaia. Diante de tantas opressões e revezes, a Prelazia persiste em sua luta, sua paciente organização e benfeitoria aos pobres do Araguaia. Essa perseverança desponta como virtude, traduzida na paciência de recomeçar e insistir mesmo diante de uma iniquidade poderosa: o latifúndio.

A valorização da perseverança e da atitude de serenidade diante da morte e da adversidade, presentes no herói trágico (assim como na figura de Jesus Cristo), entra em contradição com a valorização da revolta nos textos da Prelazia. Porém, se na tradição cristã a revolta é apontada como uma característica luciferiana, já que Cristo aceitou com paciência a própria morte, para a Igreja de São Félix a revolta torna-se uma virtude, pois ela é antes de tudo uma ação justa contrária à iniquidade, cuja entrega nesta luta deve ser total e constante e sob este aspecto representa a arrogância do herói trágico

²⁴² NETO, José Alves de Freitas. *Bartolomé de Las Casas* p. 89.

contradizendo as estruturas objetivas. Assim, essa revolta não é de qualquer tipo (como a revolta vaidosa de Lúcifer), mas a dos profetas – muitos dos quais heróis trágicos que também morreram nas mãos da impiedade depois de lutarem contra ela – que se remete a outra virtude cristã essencial aos heróis das narrativas bíblicas: amor ao próximo, às vítimas de impiedade, às ovelhas, às piabas do Araguaia. “*É a crônica dos justos e fracos sendo destruídos pelos insensíveis em uma terra sem lei*”²⁴³.

Ainda acerca das dualidades, José Neto aponta na narrativa bíblica a alternância entre humilhação e exaltação, que como afirma Eric Auerbach²⁴⁴ é a prova da grandeza de Deus, e do qual se extrai o sentido moral e pedagógico. As glórias e fracassos são também conteúdo essencial da narrativa histórica sobre a Prelazia: momentos aprazíveis e vitoriosos se alternam com as perseguições, as derrotas e as perdas. Daí brota o ensinamento que confirma a lição bíblica maior: Deus está com seu povo, pois o ‘prova’, mas por ser grande e forte também o ‘liberta’.

Dessa forma a lição pedagógica é de manter-se ao lado de Deus (justiça), com os mesmos valores e ideais, persistindo desde sempre e julgando a desordem a partir do mito de uma origem ideal. A memória histórica das glórias e fracassos permite a valorização da identidade comunitária e promove a fixação de valores que são entendidos como necessários, imprescindíveis para dar coesão interna e estabelecer os laços da noção de pertencimento e compartilhamento comunitário.

Partilhar as dores e as alegrias significa pertencer. A memória dolorosa (fabricada pela narrativa trágica da história) faz questão de lembrar o heroísmo, mas lembra sempre que os valores permanecem e que a busca pela reordenação do mundo e das coisas deve seguir adiante, pois não é tarefa encerrada. Partilhar dessa memória é fortalecer essa identidade que carrega em si um projeto político. Cultuar a memória dolorosa é reforçar o projeto político dizendo que ele ainda não se concretizou e por isso não deve ser esquecido: a impiedade prevalece. As glórias são importantes para dizer que o projeto (ou a causa) ainda é possível e alentar a esperança de que o reordenamento em algum momento aconteça.

Portanto, narrar esse embate histórico de modo trágico e enfatizar os fracassos passados que se reapresentam no presente como lições e ensinamentos é condição *sine qua non* para se edificar uma *memória dolorosa*. Em contrapartida, a memória dolorosa (ou a rememoração dos feitos que mostram o fracasso e a impotência diante do destino ou permanência de uma ordem desequilibrada) seria o processo de celebração da narrativa trágica. A memória dolorosa compartilha os sofrimentos e pequenas glórias passageiras da narrativa trágica, fortalecendo a identidade a fim de persistir com a luta em direção a uma glória maior: o mito do retorno da harmonia perdida.

²⁴³ NETO, José Alves de Freitas. *Bartolomé de Las Casas* p. 109.

²⁴⁴ AUERBACH, Eric. *Mimeses: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo, Perspectiva, 1998.

Para tanto se faz necessário observar em alguns textos, publicações, encenações e celebrações a construção e a consolidação da história trágica, que por sua vez, gerou uma memória dolorosa capaz de dar coesão e sobrevida ao projeto político-pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia. No entanto, é preciso anteriormente perceber de que maneira a Bíblia, fonte de legitimação religiosa das narrativas trágicas do Araguaia, acabou lida de modo singular.

2.3. A Bíblia dos oprimidos: livros, episódios e metáforas...

Em *Como fazer teologia da Libertação*, os irmãos Leonardo e Clodóvis Boff, ao fazerem um levantamento sobre em que consistia a teologia da libertação nos seus diversos níveis, procuraram traçar linhas mestras que coadunavam um movimento tão múltiplo em termos interpretativos e também nos níveis de concretização. Dentre esses pontos chaves de coesão estaria a leitura bíblica realizada de modo prático, aplicativo: “*A hermenêutica libertadora lê a Bíblia como um livro de vida e não como um livro de histórias curiosas. Busca-se nela o sentido textual, sim, mas em função do sentido atual*”²⁴⁵.

Interrogar a Bíblia pela ótica dos oprimidos consistia, para os teólogos da libertação, não era se limitar em fazer uma leitura que se encerraria em si mesma analisando apenas a construção interna do texto, mas era, antes, retirar do texto respostas, explicações, metáforas que dessem sentido ao presente vivido pelo leitor. Nesta perspectiva, quando aplicado ao presente, ao cotidiano, o texto bíblico não perde seu caráter sagrado, pois seu caráter transcendental teria previamente as respostas de perguntas a serem feitas posteriormente. O real sentido dos acontecimentos estaria ali aguardando ser revelado.

Os irmãos Boff citam uma passagem sobre a autonomia dos grupos de base na leitura de passagens bíblicas e evidenciam a tendência da interpretação imediata que sirva ao contexto vivido pelos fiéis:

*“... aquele outro grupo que, num curso sobre o Apocalipse, preparou a oração da manhã desenhando no quadro negro um dragão de 7 cabeças à frente de um cordeirinho ferido e de pé. Convidou então os presentes a colocar nomes nas cabeças. Levantaram-se homens e mulheres e escreveram, como podiam: multinacionais, Lei de Segurança Nacional, dívida externa, ditadura militar, inclusive nomes de Ministros tidos com antipopulares. E embaixo do Cordeiro alguém escreveu: ‘Jesus Cristo Libertador’. E uma senhora levantou-se e acrescentou: ‘O povo dos pobres’ ”*²⁴⁶.

²⁴⁵ BOFF, Clodóvis e BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação*. p. 59.

²⁴⁶ BOFF, Clodóvis e BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação*. p. 34.

Essa leitura enviesada do texto bíblico, em busca de uma Bíblia dos oprimidos, consagra alguns livros como sendo aqueles mais apreciados pela teologia da libertação:

- *O Êxodo, porque desenvolve a gesta da libertação político-religiosa de uma massa de escravos que se torna, pela força da Aliança divina, Povo de Deus;*
- *Os Profetas, por sua defesa intransigente do Deus libertador, sua denúncia vigorosa das injustiças, reivindicação dos direitos dos pequenos e anúncio do mundo messiânico;*
- *Os Evangelhos, evidentemente, pela centralidade da divina pessoa de Jesus, com sua mensagem do Reino, sua prática libertadora e sua morte e ressurreição – sentido absoluto da história;*
- *Os Atos dos Apóstolos, por retratarem o ideal de uma comunidade cristã liberta e libertadora;*
- *O Apocalipse, por descrever em termos coletivos e simbólicos a luta imensa do Povo de Deus contra todos os monstros da história*²⁴⁷.

Clodóvis e Leonardo Boff enfatizam também a importância do contexto social para que determinadas leituras sejam preferidas a outras. Na América Central, por exemplo, a leitura do livro de *Macabeus* é freqüente, pois serve com mais singularidade “para alimentarem a fé em contexto de insurreição armada”²⁴⁸. Quando em algumas regiões cessaram os conflitos, então a leitura incidiu sobre os livros de *Esdras* e *Neemias*, “por retratarem o esforço de restauração do Povo de Deus depois do período crítico de cativeiro na Babilônia”²⁴⁹. Christopher Hill, em um pequeno apêndice intitulado “Uma nota sobre a teologia da libertação”, de seu livro, *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, também aponta o uso privilegiado de tais livros pelos teólogos da libertação.

Essa preferência, entretanto, não impede que outros livros possam ser lidos pela perspectiva da teologia da libertação. Apesar de Hill afirmar sobre a dificuldade dos teólogos da libertação de “lidar com o conservadorismo presente em algumas Epístolas de São Paulo”²⁵⁰, é importante observar que no livro *Igreja, Carisma e Poder*, de Leonardo Boff, o teólogo justifica toda sua interpretação teológica da Igreja com muitas referências às cartas de São Paulo²⁵¹.

Além disso, o próprio São Paulo é evocado por outro teólogo da libertação, Gustavo Gutiérrez como um símbolo de libertação:

²⁴⁷ BOFF, Clodóvis e BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação*. p. 62.

²⁴⁸ BOFF, Clodóvis e BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação*. p. 62.

²⁴⁹ BOFF, Clodóvis e BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação*. p. 62.

²⁵⁰ HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as Revoluções do Século XVII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p.616.

²⁵¹ Boff usa mais precisamente as seguintes cartas nas respectivas páginas do livro: - *Aos Gálatas*: p. 77, 78, 246, 242/ - *I e II Aos Coríntios*: p.102, 104, 221, 225, 226, 229, 231, 235, 236, 237, 240, 241, 244, 246, 247/ - *Aos Filipenses*: p. 86, 102, 247/ - *Aos Efésios*: p. 134, 231, 235, 237, 244/- *Aos Romanos*: p. 51, 214, 226, 235, 237, 244, 247, 246/ - *Aos Romanos*: p. 51, 214, 226, 235, 237, 244, 247, 246/ - *A Timóteo*: p.166, 240/ - *Aos Colossenses*: p. 231./ - *Aos Tessalonicenses*: p. 166, 242, 247./ - *Aos Filipenses*: p. 86. Cf: BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1981.

“Paulo, no entanto, relembra-nos constantemente a índole pascal da existência cristã e de toda a vida humana: a passagem do velho homem ao homem novo, do pecado à graça, da escravidão à libertação. “Cristo nos libertou para que desfrutemos a liberdade” (Gal. 5,1) diz-nos Paulo. Libertação do pecado, enquanto este representa fechamento egoístico em si mesmo”²⁵².

Gutiérrez também se utiliza largamente das epístolas atribuídas a São Paulo. Porém, tais citações não são as majoritárias e nem as mais recorrentes. Entretanto, demonstram que, apesar das preferências, qualquer passagem bíblica poderia ser lida sob os olhos da teologia da libertação. O próprio Gutiérrez, segundo Hill, *“escreveu um livro sobre Jó, enfatizando a empatia com os pobres que as suas próprias perdas lhe conferiam”²⁵³*. No entanto, *Jó* poderia ser um livro usado para demonstrar que o amor de Deus significa dádivas materiais, enriquecimento, já que, por ter suportado todas as provações, como recompensa de ter sido fiel, Deus lhe concede quadruplicado os bens que possuía antes de ser motivo de desavença nas discussões entre Deus e seu adversário.

Se *Jó* pode ser lido de tal modo, passagens de São Paulo, também podem ser lidas de outra forma. Na epístola *Aos Romanos*, Paulo escreve:

“Toda alma esteja sujeita às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus: e as potestades que há foram ordenadas por Deus. Por isso quem resiste à potestade, resiste à ordenação de Deus: e os que resistem trarão sobre si mesmos a condenação” (Rm. 13, 1-2)²⁵⁴.

Este trecho foi usado pela teoria política mais reacionária para justificar o direito divino dos reis de Jacques Bossuet, e o absolutismo contratual de Thomas Hobbes, expresso no *Leviatã*, que também legitimava a autoridade terrena religiosamente. Até mesmo esse clássico trecho conservador, para aqueles com uma leitura próxima à teologia da libertação, ganha outro significado. Comentando os mesmos versículos, Casaldáliga afirma:

“Com freqüência se confunde a ordem ‘estabelecida’ com a ordem ‘justa’. Nas Igrejas se repetiu muito que ‘toda autoridade vem de Deus’, sem explicar bem esta palavra bíblica. Porque uma autoridade que se apodera de um país ou de muitos, contra os respectivos povos, tirando o suor dos pobres, em favor de alguns privilegiados ou de um ‘primeiro

²⁵² GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 43. Gutiérrez também usa com freqüência as cartas de São Paulo: - *Aos Efésios*: p.130, 135, 138, 160, 214/ - *I e II Aos Coríntios*: p.135, 146, 160, 161, 172, 219/ - *Aos Gálatas*: p.135, 137, 138, 175, 179, 246/ - *A Timóteo*: p. 161, 175, 214/ - *Aos Colossenses*: p. 135, 160, 213, 214/ - *Aos Romanos*: p. 135, 137, 175, 179, 246/ - *Aos Hebreus*: p. 135, 137, 219/ - *Aos Filipenses*: p. 219, 247.

²⁵³ HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as Revoluções do Século XVII*. p. 616.

²⁵⁴ A BÍBLIA SAGRADA, SP, CCB, tradução de João Ferreira de Almeida.

‘mundo’ – quando só deveria haver um mundo humano de todos – essa autoridade não pode vir do Deus da Vida e da Fraternidade”²⁵⁵.

Dessa maneira, é possível perceber que a interpretação não obedece a parâmetros, apesar de preferencialmente se curvar a determinados livros cuja leitura promova uma identificação mais imediata entre o leitor e o conteúdo. O caso de Paulo é sintomático para demonstrar isto. A Bíblia pode servir de base para as mais contraditórias leituras.

Apesar dessa flexibilidade de interpretação, a teologia da libertação sempre promove um deslocamento de enfoque da teologia paulina para a vida de Paulo como cristão perseguido, martirizado e que defende a igualdade dos homens diante de Deus: “*Não há judeu, nem grego, escravo, nem livre, homem ou mulher. Todos são um só em Cristo*”(Gl 2, 10).

Para Casaldáliga, o contato com ‘aberrações’ fundamentadas na ‘Palavra de Deus’ “*levaram-me a uma convicção pessoal e bastante libertadora de que ‘a letra (letra da Bíblia) mata’, e só ‘o Espírito (que pulsa na Bíblia) vivifica’.* *Que a palavra de Deus é maior que a Bíblia*”²⁵⁶. Esta afirmação de Casaldáliga, apesar de pronunciada com a intenção de tirar a legitimidade de outras interpretações bíblicas que não coadunem com uma leitura libertadora, chamando-as pejorativamente de aberrações, acaba por legitimar a pluralidade interpretativa, pois transfere a ênfase do objeto (texto bíblico) para o sujeito (o espírito que o interpreta). Entretanto, apesar de reconhecer a diversidade de ‘espíritos’ e de interpretações, Casaldáliga apresenta o ‘espírito que pulsa na Bíblia’ como algo que não pertence à subjetividade humana, porém como transcendência divina alcançada através da *revelação*. Assim, a interpretação correta, a do ‘espírito que pulsa na Bíblia’ é veiculada: uma única interpretação válida confirma a vontade de verdade presente em seu discurso religioso.

Mesmo crendo ‘mais no Espírito do que na letra’, Casaldáliga se aproxima das preferências já antes explicitadas pelos teólogos da libertação como sendo referenciais em uma ‘Bíblia dos oprimidos’. Desse modo, ao mencionar as leituras bíblicas que marcaram sua fé, Casaldáliga enfatiza passagens canônicas da teologia da libertação. Quanto ao Antigo Testamento, o bispo de São Felix do Araguaia cita o *Gênesis* e toda a narrativa da Criação como inspiradoras. Casaldáliga lê um Deus acessível no paraíso, em sua tentativa de resgatar o diálogo com o homem que peca e se esconde desse Deus amigo. Nas histórias de Abraão, vê o “*primeiro santo por ordem cronológica. Sua fidelidade e seu êxodo na fé*” e a Aliança com Deus como marca constante de uma fé firmada no amor de Deus para com o homem. Em Moisés e sua missão, o *Êxodo*, a passagem pelo Mar Vermelho, o Deserto e a busca da Terra Prometida, Casaldáliga encontra refletida sua história e a dos oprimidos em busca da libertação e

²⁵⁵ CASALDÁLIGA, Pedro. *Nicarágua, combate e profecia*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1986, p. 72.

²⁵⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça ...* p. 182.

do Reino de Deus. Valoriza em Gideão sua investida contra a dominação dos medianitas como inspiração da luta dos pobres do Araguaia contra a dominação política e social. Samuel e o chamado divino de Javé frente aos corrompidos sacerdotes do Templo, como um símbolo da sua própria vocação sacerdotal e do seu espírito contestador frente a uma Igreja legitimadora do *status quo*. Em Davi, sua eleição, seu pecado e depois o arrependimento, Casaldáliga valoriza a da possibilidade de perdão e reconciliação social. A heróica saga dos Macabeus serve de referência de martírio e resistência. Jó e sua inabalável confiança em Deus em meio ao sofrimento humano. Os *Salmos*, oração e poesia feitos cantos, cujos prediletos são: o 41, pois “*respondeu, uma quarta-feira à noite, em Sabadell, à minha opção pelos necessitados*”; e, também, o 63, 84, 103, 122, 126, 130, 136, 137 e 139²⁵⁷. Todos estes Salmos abordam os temas do exílio, da peregrinação e do retorno, ou quando não isso, atentam para o Deus que socorre os oprimidos²⁵⁸.

*“Os Profetas, como homens ‘chamados que anunciam e denunciam. Despertadores do Povo. Que se encontram com o Deus vivo e terrível. Compelidos pela Palavra de modo irresistível (...) Sentinelas sobre o vasto mundo, para os tempos vindouros messiânicos. Sua ira. Sua fidelidade na perseguição. Sua coragem frente aos grandes. Seu martírio e amor por seus irmãos (Jeremias). O clamor pela Justiça (Amós)...”*²⁵⁹.

Os profetas são lidos com paixão e fonte de inspiração, admiração e identificação. Além de Jeremias e Amós, Casaldáliga aponta também Isaías, que apesar de ter origem nobre, era contra as alianças com grandes impérios e exortava Israel a confiar em Deus.

Quanto aos *Evangelhos*, Casaldáliga destaca: O prólogo de João, a anunciação a Maria e o Magnificat, José e sua fidelidade humilde, o nascimento ‘pobre’ de Jesus e o caráter sóbrio, forte e implacável de João Batista até o martírio. O perdão à mulher adúltera, o episódio de Zaqueu, Nicodemos e outras passagens de conversão ao cristianismo. A fé da mulher cananéia, o cego de nascença e a ressurreição de Lázaro. Além dos episódios, ressalta as Bem-Aventuranças e o Sermão da Montanha como sendo a “*carta magna do Homem Novo: ‘Buscai primeiro o Reino de Deus...’, ‘Não vos preocupeis...’, ‘Não podereis servir a dois senhores...’etc. (Mt 5, Lc 12)*”²⁶⁰. Outras partes complementam a profunda reverência aos Evangelhos, principalmente ao se ressaltar o caráter missionário de sua vocação. “*A Boa Nova é anunciada aos pobres*” (Lc, 7); “*Não leveis alforje*” (Mt 9 e 10); “*Sereis odiados por minha causa*”, “*Como cordeiros em meio dos lobos*” (Lc 10); “*Se não*

²⁵⁷ Cf: A BÍBLIA SAGRADA, SP, CCB, tradução de João Ferreira de Almeida.

²⁵⁸ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça...* p. 183-184.

²⁵⁹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça...* p. 184.

²⁶⁰ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça...* p. 185.

tornardes menino”, “Vinde a mim todos os oprimidos” (Mt 11); “O bom Samaritano” (Lc 10), “O bom Pastor” (Jo 10); “Se queres ser perfeito, vai, vende tudo que tens”, “É mais fácil um camelo passar pelo fundo de uma agulha” (Mc 10); “Quantas vezes eu quis reunir teus filhos” (Mt 23). Junto a essas passagens, Casaldáliga destaca as parábolas da misericórdia [como da ovelha perdida e a do filho pródigo (Lc, 15)], a do fariseu e o publicano (Lc 18) e aquilo que Casaldáliga denomina de ‘chave do Juízo Final’: “Tive fome... estava preso... a mim o fizeste” (Mt 25); todo o discurso-testamento de Jesus na última Ceia e a saga de Cristo do Getsêmani até a Ressurreição, enfatizando a “divina ousadia diante de Herodes”²⁶¹, carregando nas tintas de um Cristo contestador.

Em relação a *Atos dos Apóstolos*, destaca o Pentecostes, a interiorização do Espírito Santo, a comunidade cristã primitiva, a perseguição dos Apóstolos e a prisão e o martírio de Estevão (At 4, 5, 6 e 7). A figura de Paulo como missionário entregue à vocação e à causa cristã também inspirou a radicalidade da fé. Casaldáliga atenta para as saudações fraternas presentes nas entradas e finais das cartas. Para o bispo, as partes mais significativas das cartas são: *Romanos* (4, 6, 7, 8, 9 e 13), destacando “Não recebestes espírito de escravos”, à Criação libertadora (8); *I Coríntios* (1, 2, 7, 9, 11, 13, e 15), enfatizando a supremacia da caridade (13), “O que está em Cristo é uma nova Criação... Tudo é novo...” (5); *Gálatas* (2, 4, 5 e 6), a liberdade cristã: “Para sermos livres, Cristo nos libertou” (5); *Efésios* (2, 15; 4, 13, 23, 24), pois aborda, para Casaldáliga, a importante questão do Homem Novo; *Filipenses* (2 e 3); *Colossenses* (1, 2 e 3), “Revesti-vos do Homem Novo...”, “Onde não há grego e judeu...” (3, 9); *I Tessalonicenses* (2 e 4), “Qual é a nossa esperança?...”, “Vós sois nosso gozo e coroa!” (2, 19); *II Tessalonicenses*, “...que o mesmo Pai que nos amou e nos deu gratuitamente uma esperança” (2, 16); *I Timóteo*: “Se nos fatigamos e lutamos é pela esperança... do Deus Salvador de todos os homens, particularmente os homens...” (4, 10); *II Timóteo* (2 e 4): “A coroa da justiça ... aos que tiveram esperado...” (4 e 8); *Tito*: “Manifestou-se a graça salvadora de Deus a todos os homens” (2, 11); *Hebreus* (1, 2, 4, 9, 11 e 12), sobre o sacerdócio de Cristo em seu sangue e a Nova Aliança (9) e o exemplo de Cristo e dos santos antigos (11 e 12); *Tiago*: “Não faça acepção de pessoas...” (2, 1), a advertência aos ricos (4 e 5); *I Pedro* (1, 3 e 5), a ênfase na Esperança cristã e na advertência aos anciãos; *I João*, toda a carta, pois para Casaldáliga é de suma importância as suas considerações acerca do amor fraternal. Enfim, o *Apocalipse*: “Alimento da esperança, no medo, na dúvida, na dor, na sedução da vida. Chave da História. Vade-mécum da Igreja peregrina, da Igreja perseguida”²⁶². Aqui, há um deslocamento das visões e da mística para o contexto histórico de perseguição das comunidades cristãs.

²⁶¹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça...* p. 187.

²⁶² CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça...* p. 189.

Em termos gerais, as escolhas feitas por Casaldáliga ficam em torno de alguns temas centrais. No Antigo Testamento as leituras preferenciais giram em torno das lutas pela libertação política de Israel (*Êxodo*, as histórias de Gideão e Davi), a temática do exílio e cativo (Abraão e sua jornada em busca de uma terra, o *Êxodo*, o exílio e o surgimento dos profetas e os *Salmos*, principalmente aqueles que falam do cativo e clamor de justiça dos pobres) e a da vocação sacerdotal (o chamado de Samuel, além do chamado dos profetas).

Estes três temas acima são pertinentes à própria biografia de Casaldáliga. O profetismo e a denúncia das injustiças sociais soma-se a partes do Novo Testamento, onde os temas centrais são o amor ao próximo e a misericórdia divina em relação aos pobres. Além desses temas, a esperança cristã na concretização de sua busca, a perseguição aos cristãos – com ênfase no martírio e também no Homem Novo (o cristão dotado de outra natureza, convertido à fé e sofrido por ela) estão presentes nos trechos escolhidos. Esses temas acabam construindo uma narrativa onde o sofrimento pela fé é central. O cristianismo da teologia da libertação chama Cristo de “*Servo Sofredor*”, apresenta o martírio como sublimidade e realiza em termos teológicos o “*Culto da Dor*”. A memória coletiva construída pela teologia da libertação baseada nas narrativas bíblicas evoca a história de um povo com fé minoritária, em defesa da qual sofrem as mais duras perseguições. Na ‘Bíblia dos oprimidos’, as passagens ressaltadas apresentam os elementos fundamentais na construção da narrativa trágica como o estilo narrativo e seu uso político, a função do mito e a presença marcante das dualidades.

Para Casaldáliga, a Bíblia possui um conteúdo que precisa ser lido pelos cristãos, por isso pede intervenção de Maria para que esta leitura seja realizada, só assim, seu *verdadeiro* significado será apreendido.

*“Ensina-nos a ler a Bíblia – lendo a Bíblia
como teu coração a sabia ler
mais além da rotina das sinagogas
apesar da hipocrisia dos fariseus*

*Ensina-nos a ler a História – lendo a Deus, lendo o homem –
como intuída atua fé,
sob a opressão do Israel oprimido
frente aos alardes do Império Romano”²⁶³*

²⁶³ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino*. p. 15.

Haveria uma maneira certa de ler a Bíblia, que enfatizaria a causa cristã de compaixão e libertação dos oprimidos e invoca Maria para dar legitimidade à sua própria leitura, por ser a única possível a um verdadeiro cristão.

Os ‘fariseus’ de Casaldáliga são os sacerdotes da própria Igreja que tendo a Bíblia nas mãos a interpretam hipocritamente sem atentar à causa dos oprimidos. A ‘rotina das sinagogas’ refere-se às missas e a toda uma religiosidade, que de acordo com Casaldáliga é passiva politicamente, não aborda a realidade social de opressão e se exime disso. O ‘Israel oprimido’, é uma alusão aos pobres (preferidos por Deus, mas cativos da exploração capitalista), explorados pelo ‘Império Romano’, que pode significar tanto o sistema capitalista quanto o próprio domínio dos EUA como potência hegemônica a reger a sinfonia do funcionamento do capitalismo mundial. Em sua “Ode a Reagan” o bispo refere-se ao presidente americano fazendo uma comparação com o imperador romano.

*“Comigo te excomungam os poetas, as crianças, os pobres da terra”:
Ouve-nos!*

*É preciso pensar humanamente o mundo,
Não banques o Nero.*

(...)

*Eu juro pelo sangue de Seu filho,
que outro império matou,
e juro pelo sangue da América Latina
- prenhe de auroras hoje-
que tu
serás o último*

(grotesco)

imperador!”²⁶⁴

O paralelo entre Império Romano e imperialismo norte-americano é uma constante²⁶⁵. Apesar da distância histórica e do anacronismo no uso dos conceitos, essa comparação é plenamente possível no discurso religioso, pois nele a humanidade seria dotada de essência imutável pela passagem do tempo. No caso, a exploração política e social poderia mudar historicamente, adequar-se às temporalidades,

²⁶⁴ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino*. p. 255.

²⁶⁵ Para Marco Antônio Villa, os teólogos da libertação não possuem nenhum conhecimento histórico. “*Sobre cristianismo dos primeiros séculos, associam a figura de Jesus Cristo a um líder revolucionário tal qual Mao Tsé-Tung, Che Guevara ou Ho Chi Minh, a Palestina vivia sob o controle do império romano e os judeus lutavam pela reforma agrária na região. A falta de contextualização histórica é evidente a qualquer iniciante do estudo de História, mas apontar esses anacronismos acaba por transformar o crítico em ‘conservador’*”. Cf: VILLA, Marco Antônio. “Apresentação” In ALMEIDA, Ivan A. *A Síntese de uma Tragédia*. p. 15. Apesar de pertinente em termos de epistemologia da história devida sua preocupação com o anacronismo, a crítica de Villa peca por não refletir que os teólogos da libertação não pretendem ser historiadores, mas pretendem fundamentar uma prática pastoral, legitimar teologicamente a construção de um projeto político do poder pastoral. Além disso, é desatenta a questionamentos internos da própria História tais como: qual leitura histórica não atende a um projeto político de poder? O próprio discurso da história acadêmica como lugar de autoridade não se incluiria num projeto de afirmação da ciência enquanto discurso produtor de verdade do mundo moderno?

mas no fundo se referia a uma imutável essência humana: o egoísmo, fruto da instalação do caos numa ordem harmônica predecessora.

Neste paralelo histórico, Jesus é posto na condição daquele que não aceita a dominação imperial romana e luta contra ela, ou seja, como o herói trágico luta contra a ordem ímpia e todo sofrimento imposto por ela. A fabricação de um Jesus contestador e revolucionário atende às expectativas da teologia da libertação e de Casaldáliga. Novamente essa leitura não possui a pretensão da precisão histórica, mas político-teológica. Ao buscar o sentido considerado verdadeiro da leitura bíblica, Casaldáliga prossegue:

“Ensina-nos aquele Jesus verdadeiro

(...)

Aquele Jesus que, pelo Reino do Pai, se arrancou de teus braços de mãe

e se entregou à multidão,

só e compassivo, poderoso e servidor, amado e traído,

fiel diante dos sonhos do Povo,

fiel contra os interesses do Templo,

fiel até a solidão da morte...

(...)

Porque é Ele quem desbarata os projetos das transnacionais

e sustenta a fé dos pequenos

que se organizam para sobreviver humanamente.

Porque esvazia de lucros os cofres dos capitalistas

e abre espaços comunitários

para o plantio, a educação e a festa

em favor dos deserdados.”²⁶⁶

Para Casaldáliga a luta é contínua e única. Lutar contra o capitalismo é seguir o curso de Cristo, pois se trata da mesma história, a história da salvação do homem no contexto da luta entre o bem e o mal. A Bíblia adapta-se a qualquer realidade em que se vive em qualquer tempo; os impérios trocam de sedes, de Roma a Washington, mas o intuito explorador continua. Os ‘pequenos’ foram explorados e Jesus os defendeu; os ‘pequenos’ continuam a serem explorados, sendo missão da Igreja e de Casaldáliga os defenderem agora.

Nessa bíblia dos oprimidos, Maria está próxima de uma mulher pobre de São Félix do Araguaia: “... essa Maria de Nazaré, camarada pobre, esposa do camponês operário-quebra-galho, cantadora libertária do Magnificat, seguidora do ‘subversivo’ Jesus, Filho do Deus vivo e filho dela, condenado e

²⁶⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino*. p. 255.

executado pelo Império e pelo Templo,...”²⁶⁷. O próprio Jesus deve ser lido como pobre, revolucionário, vítima do poder político-econômico (‘Império’) e da falsa religião (‘Templo’), mancomunados.

*“No ventre de Maria
Deus se fez homem
Mas na oficina de José
Deus se fez classe”*²⁶⁸

*“Deus veio até a casa, desdizendo-se de sua glória
Pedi licença
ao ventre de uma menina sacudida por um decreto de César
e se tornou um de nós:
um palestino entre tantos, em sua rua sem número,
seria artesão de toscas tarefas,
que vê passar os romanos e as andorinhas,
que morre depois, de morte ruim, matada, fora da cidade.”*²⁶⁹

Esse é o Jesus que Casaldáliga lê na Bíblia e traz ao cotidiano do Araguaia traduzido como um posseiro, peão ou indígena subversivo e perseguido por lutar contra o caos instalado ali pelo latifúndio, até sua trágica ‘morte matada’. *“Deus feito homem, nascido em Belém, da casta de Davi, decaída, filho verdadeiro de Maria, judeu e operário, originário de um povo colonizado; homem que ama e sofre e morre, perseguido e condenado pelo poder dos homens...”*²⁷⁰.

Além de o próprio Jesus ser visto como representante máximo dos pobres, os patriarcas do Antigo Testamento também eram, na interpretação do bispo, uma classe pobre por suas condições de pastores:

*“Ser pastor - naqueles tempos em que estavam muito distantes as tribos nômades e os rebanhos que a benção de Javé assegurava aos patriarcas – não era ser precisamente classe senhoril, ou hierarquia sagrada, ou casta impoluta. O Talmud nos conservou duas referências acerca dos pastores. O pai convocou primeiro os pastores de Belém para a adoração de seu verbo feito carne, não pelas características idílicas que esses pastores adquiriram mais tarde em nossa imaginação, mas pela abjeta disponível condição de sua pobreza de então. Os pastores entravam de cheio na categoria de ‘pobres da terra’”*²⁷¹.

Em 1972, ao definir as linhas básicas da pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia, inspirada nessa ótica bíblica dos oprimidos, enfatizando a luta contra a marginalização social, o analfabetismo, a passividade e o latifúndio capitalista, o bispo cita:

²⁶⁷ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino*. p. 260.

²⁶⁸ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino*. p. 267.

²⁶⁹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino*. p. 269.

²⁷⁰ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 192.

²⁷¹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 166.

“O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me consagrou pela unção para proclamar a Boa Nova aos pobres, anunciar aos cativos a libertação e aos cegos a recuperação de sua vista, para dar liberdade aos oprimidos e proclamar o ano da Graça do Senhor. (Is 61,1-2; Lc 4, 18-19)”²⁷².

A leitura atende a aquilo que Casaldáliga chamou de “*observar sinais dos tempos e de lugar*”. Não bastaria apenas observar os sinais dos tempos como recomendou o ‘*aggiornamento*’ do papa João XXIII, mas também os sinais dos lugares, no caso os da Amazônia Legal e seus problemas econômicos, políticos e sociais. Daí o intuito de adaptar a teologia e a Bíblia na realidade social em que se encontra inserido:

“Nós – bispos, padres, irmãs, leigos engajados – estamos aqui, entre o Araguaia e o Xingu, neste mundo, real e concreto, marginalizado e acusador. Ou possibilitamos a encarnação salvadora de Cristo neste meio ao qual fomos enviados, ou negamos nossa fé, nos envergonhamos do Evangelho. (...) ‘Não te envergonhes do testemunho do nosso Senhor, nem de mim, seu prisioneiro, mas sofre comigo pelo Evangelho, fortificado pelo poder de Deus’ (2Tm 1, 8)”²⁷³.

Da mesma forma que a Bíblia justifica sua opção pelos pobres e a favor dos oprimidos, também dá munção para Casaldáliga repreender seus adversários, no mesmo tom profético de suas referências bíblicas, os profetas do Antigo Testamento. Como Jeremias ou Amós, acusa as elites latifundiárias de traição aos verdadeiros valores da fé cristã:

“Aos católicos latifundiários que escravizam o povo de nossa região – eles mesmos alienados, muitas vezes, pela convivência interessada ou cômoda de certos elementos eclesiais - pediríamos, se nos quisessem ouvir em simples pronunciamento entre sua fé e o seu egoísmo. ‘Não se pode servir a dois senhores’ (Mt 6, 24). Não lhes adiantará ‘dar cursilhos’ em São Paulo ou patrocinar o ‘Natal dos Pobres’ e entregar esmolas para as ‘Missões’, se fecham os olhos e os corações para os peões escravizados ou morto nas suas fazendas e para as famílias de posseiros que os seus latifúndios deslocam num eterno êxodo ou cercam sadicamente fora da terra necessária para viver. Leiam o Evangelho, leiam a Primeira Carta de São João e a Carta de São Tiago...”²⁷⁴.

A leitura bíblica do Araguaia dá a Casaldáliga a certeza moral de que a injustiça naquelas paragens tem um nome: o latifúndio. A luta contra a injustiça, obrigatória ao bom cristão, torna-se, a luta contra o latifúndio. Aliás, é importante observar que a crítica da teologia da libertação e de

²⁷² CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*. p. 73.

²⁷³ CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia contra o Latifúndio e a Marginalização Social*. p. 42.

²⁷⁴ CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia contra o Latifúndio e a Marginalização Social*. p. 43.

Casaldáliga ao capitalismo e ao colonialismo interno promovido pelos militares na Amazônia Legal é uma crítica moral²⁷⁵. As denúncias contra as injustiças sociais na região tornam-se proféticas: “*Isaias, Jeremias, Amós... cominariam com a ira de Javé nossa sociedade e nossa Igreja insensíveis*”²⁷⁶. Novamente Casaldáliga invoca os cânones bíblicos para legitimar suas atitudes, considerando que as condutas seriam as mesmas. Essa relação atemporal só é possível porque no fundo predomina a leitura histórica religiosa onde a transcendência do bem e do mal perpassa os períodos históricos.

Essa luta, entre opressores e oprimidos, é sempre desigual. Os mais fortes e poderosos contra os frágeis e pequenos. Inspirado nas narrativas das proezas de um povo pequeno (Israel) em meio a grandes impérios que dominaram o Oriente Médio na antiguidade (egípcio, persa, romano), Casaldáliga atualiza a máxima judaica de que Deus estaria com os menores. Para provocar ‘*catarse*’ narrativa, Casaldáliga supervaloriza o poder da opressão, assim destaca a resistência dos oprimidos e cada vitória deles se transforma num feito heróico:

*“Frente a um único Golias,
muitos Davis,*

Unidos

Com a funda e a pedra;

E também, a seu tempo,

*Com a espada tomada do gigante”*²⁷⁷.

Apesar das críticas terem um viés analítico sociológico, em última instância, a atitude de Casaldáliga é sempre religiosa: a condenação da injustiça como um mal essencial. “*A história vem de longe. Como vem de longe a cobiça pela terra neste Brasil e em todo continente latino americano*”²⁷⁸. A injustiça e o mal são conseqüências do pecado que é a fonte da cobiça, um dos sete pecados capitais. Aliás, no mundo do Araguaia, o “tubarão” (como são chamados os ricos) representa o homem dominado pela cobiça, os grandes proprietários gananciosos, capazes de romper com toda moral religiosa. Casaldáliga demonstra sua aversão a esse estereótipo do “tubarão”. Na sua leitura este seria um acumulador de pecados capitais:

*“Prostitutos cridos
Da Mãe comum,
Seus malnascidos!*

²⁷⁵ Sobre a crítica moral da teologia da libertação ao capitalismo, principalmente em Gutiérrez, Cf: YOUNG, Robert J. C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. p. 76.

²⁷⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do reino*. p. 126.

²⁷⁷ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do reino*. p. 108.

²⁷⁸ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do reino*. p. 65.

*Malditos sejam
As cercas vossas
As que vos cercam
Por dentro,
Gordos,
Sós,
Como porcos cevados
Fechando com seu arame e seus títulos,
Fora de vosso amor,
Aos irmãos!”²⁷⁹.*

Os “gordos”, “porcos cevados”, exprimem a compreensão moral de Casaldáliga. A imagem estereotipada do latifundiário, como o burguês bem-tratado ao excesso, diante do posseiro pobre, famélico, magro, mal-tratado, gera uma representação caricatural da situação vivida no Araguaia a respeito da questão da terra. Alguns poucos com muitas terras, sobejando, enquanto, outros muitos, quase sem-terras sendo oprimidos. A imagem gera o repúdio e a condenação moral de tal situação social e daqueles que seriam responsáveis por ela: os verdadeiros pecadores.

Entretanto, se Casaldáliga condena pela cobiça e pela gula os latifundiários, outro pecado capital, a ira, não possui a mesma condição de ônus da prova para a condenação:

*“Estou acumulando uma quantidade infinita de desprezo, de ira, contra essa política exploradora, egoísta... (...)
Agente tem, entre outras, mais esta paixão da ira. Penso que ela pode ser inclusive, um exasperado ‘sacramento’ de meu amor ao próximo. Modéstia aparte quanto a minha ira, as iras dos profetas, a ira de Jesus foram, no seu tempo e no seu modo, um sacramento do zelo da glória de Deus e da dignidade do homem que os abrasavam”²⁸⁰.*

Neste caso, a ira serve a Deus. O pecado capital se torna sacramento, prova de amor ao próximo. Para Casaldáliga, a ira serve a uma causa justa, diferentemente da cobiça e da gula, respectivamente causa e consequência da injustiça social. O que torna o pecado capital relevante ou não, não é ele em si, mas o lado em que está. Assim como qualquer moral, a moral cristã de Casaldáliga aplica-se a um contexto. O bispo justifica e legitima sua ira por intermédio da leitura que faz dos profetas bíblicos, buscando agir como um deles e escutando o chamado da justiça para amaldiçoar a injustiça e os injustos.

*“Maldito seja o latifúndio
- exceto os olhos das vacas.*

²⁷⁹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do reino*. p. 62.

²⁸⁰ CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça...* p. 231.

*Maldita a Sudam,
A sua amante ilícita
Maldita para sempre
A Codeara!
Bendito seja Deus
E a guerrilha da palavra
Bendita seja a terra,
Por todos trabalhada.
Bendito seja o Povo,
Unido e com coragem!
Bendito seja Deus e o seu povo e a Terra,
Causa de minha irada esperança”²⁸¹*

Casaldálga inspirado na figura de alguns profetas iracundos do Antigo Testamento (Amós, Jeremias,...) contrários às injustiças sociais, os males e a corrupção dos israelitas, luta contra o latifúndio em São Felix do Araguaia lançando maldições contra as cercas e a propriedade privada:

*“Eu chamo a ordem de mau,
e ao progresso de mentira.
Tenho menos paz do que ira,
Tenho mais amor do que paz”²⁸²*

A relevância das narrativas bíblicas é mais evidente quando, ao falar de alguns personagens e fatos históricos, vincula-os a personagens e fatos bíblicos. Essa identificação histórica é possível, pois a Bíblia serve de paradigma para se entender a essência moral da história humana e de sua relação com Deus, que permanece desde os tempos bíblicos até o Araguaia dos anos 1970 e 1980. Para o bispo,

“Mas um dia, uma noite, surgiram os quilombos, e, entre todos eles, o Sinai Negro de Palmares, e nasceu, de Palmares, o Moisés Negro, Zumbi. E a liberdade impossível e a identidade proibida floresceram, ‘em nome do Deus de todos os nomes’, ‘que faz toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue’. Vindos ‘do fundo da terra’, ‘da carne do açoitado’, ‘do exílio da vida’, os negros resolveram forçar ‘os novos albores’ e reconquistar Palmares e voltar a Aruanda”²⁸³.

Zumbi transforma-se em Moisés Negro, e Palmares, o Sinai Negro dos Quilombos. Tal alusão demonstra a importância das narrativas e personagens bíblicos para ampliar a esfera do discurso

²⁸¹ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra ...* p. 67.

²⁸² CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino*. p. 46.

²⁸³ CASALDÁLIGA, Pedro. “O Povo Negro” In *Missa dos Quilombos*. Cf: CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino*. p. 90.

cristão. Zumbi e o Quilombo dos Palmares passam a ser lidos religiosamente e entendidos a partir da perspectiva bíblica.

Assim com Zumbi é identificado a um personagem bíblico, o episódio da morte das crianças na Guatemala e em El Salvador, devido aos conflitos civis, é entendido como a “tragédia de Raquel”, em referência ao episódio bíblico em que Herodes manda matar em Belém todos os meninos de dois anos para baixo em ocasião da perseguição ao menino Jesus. Segundo Mateus, “*Então se cumpriu o que foi dito pelo profeta Jeremias que diz: Em Ramá se ouviu uma voz, lamentação, choro e grande pranto: Raquel chorando os seus filhos, e não querendo ser consolada, porque já não existem*” (Mt 2, 17-18).

Ao citar o episódio dos conflitos na Guatemala e em El Salvador em meados dos anos 1980, que produziram “*quinhentos mil refugiados, dos quais 40% são crianças...*”²⁸⁴, Casaldáliga sentencia:

*“Os que tivermos a coragem de chamar-nos cristãos e assistir impassíveis a essa tragédia de Raquel – que chora sobre seus filhos – ou de soltar apenas uma oração esporádica, um discurso ocasional e um cheque displicente, não teremos resposta na cara, quando o Soberano Juiz nos disser, sem apelação naquele último Dia: _Eu era um refugiado na carne de uma criança salvadorenha (em Honduras, militarmente utilizada pelo Império, ou na Nicarágua, cuja liberdade o Império quer impedir, ou em Belize, ou na Costa Rica, ou no Panamá, ou no México, ou nos subterrâneos da Guatemala, a índia mártir)... Eu era um refugiado na carne de uma criança salvadorenha, e tu não me socorreste!”*²⁸⁵.

Desse modo, é possível perceber a importância de uma determinada leitura e hermenêutica bíblica não só para a construção religiosa do Araguaia e do processo de colonização promovida pelos latifundiários incentivados pelo Estado, como também de toda a lógica de funcionamento da História desde o período bíblico até o mundo contemporâneo, em torno daquilo que deveria ser o cristianismo e seus dogmas e a incompatibilidade deste com o processo violento de exploração capitalista instalado na região. A leitura bíblica de Casaldáliga se torna fundamental, pois será ele o bispo de São Félix, o responsável pela implementação de uma pastoral voltada para a realização dos ideais cristãos da teologia da libertação.

Tal leitura será disseminada pela pastoral da Igreja de São Felix. No processo de organização de uma estrutura institucional que visou à conquista de “mentes e corações”, os círculos de leituras bíblicas, os grupos comunitários e as comunidades de bases realizaram uma leitura dos conflitos e do cotidiano de São Félix e da Prelazia inspirados pelas passagens bíblicas, re-significando biblicamente como um todo a vida no Araguaia.

²⁸⁴ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino*. p. 126.

²⁸⁵ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino*. p. 126.

2.4. A leitura bíblica nas CEBs

Para que tais leituras pudessem atingir os objetivos políticos do poder pastoral, a Prelazia de São Félix em trabalho conjunto com a CPT e instituições católicas, produziu cartilhas que serviram de referência e guia de leitura nas reuniões da comunidade de base da região e também de outras regiões do Brasil. No caso, duas relevantes cartilhas demonstram o esforço institucional para construir uma dada leitura bíblica. A primeira delas, produção da Prelazia de São Félix do Araguaia, composta por 30 capítulos, denominada *Deus na Vida do Povo*, foi publicada pela Editora Vozes em 1983 sob a coordenação dos Frei Carlos Mesters, Frei Betto, Frei Clodóvis e Leonardo Boff. A apresentação de Casaldáliga diz o seguinte:

*“Cada ‘lição’ parte de um acontecido, que o povo conhece e sobre o qual se derrama a luz da palavra de Deus, com algumas passagens bíblicas, similares a tal acontecimento. A ilustração gráfica deste fato ou cena suscita o diálogo comunitário (...)
Os textos simples, os desenhos realistas e as perguntas pedagógicas, as próprias passagens da Bíblia sintetizadas poderão ajudar a outras comunidades populares como tem ajudado as comunidades da Prelazia de São Felix.
O espírito, que escreveu a Bíblia pelas mãos e pela história do povo de Israel, continua a escrever o Livro da Vida pela boca, pelas lutas, pela fé do nosso povo.”²⁸⁶.*

A outra cartilha, fruto do acordo entre a CPT e a Editora Vozes, intitulada *A Bíblia e a luta pela terra*, do monge beneditino Marcelo de Barros Souza²⁸⁷, também é produção da mesma equipe de coordenadores²⁸⁸: *“Em muitos lugares o povo cristão sente necessidade de ligar a luta da vida com o que Deus revelou na Bíblia”²⁸⁹*. Segundo Souza, a interpretação bíblica da cartilha era obra divina, pois, Deus revelara suas coisas aos simples e pequenos e escondera aos grandes e instruídos (Lc 10,21). Apesar de justificar como sendo uma interpretação dos ‘pequenos’, a cartilha possui um embasamento teológico fruto do trabalho de especialistas²⁹⁰.

As cartilhas buscavam direcionar a interpretação bíblica para atingir os objetivos pastorais. Em *Deus na Vida do Povo*, as cinco primeiras lições referem-se respectivamente à Criação, ao Homem e seu domínio sobre a terra, ao pecado, ao primeiro assassinato (Caim e Abel) e à separação dos povos

²⁸⁶ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *Deus na vida do Povo: Roteiros populares para as reuniões de comunidades e grupos de base*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1981, p. 8.

²⁸⁷ Membro do Centro de Estudos Bíblicos, diretor da Escola do Evangelho da Diocese de Goiás e Assessor de Teologia do Secretariado Nacional da CPT.

²⁸⁸ Aqui é importante destacar a hegemonia institucional da teologia da libertação dentro da principal editora da igreja no Brasil durante os anos 1970 e início dos 1980, o que viabilizou essas edições.

²⁸⁹ SOUZA, Marcelo Barros de. *A Bíblia e a luta pela terra*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes/CPT, 1983, p. 9.

²⁹⁰ No caso, inspiração explícita nas obras do estudioso bíblico da teologia da libertação Carlos Mesters. Pelo menos duas referências explícitas. Na página 18 à obra *Abraão e Sara*, e na 19, à obra *Um projeto de Deus*.

(Torre de Babel). Estas lições são ilustradas com imagens de lavradores trabalhando na terra (homem que domina a natureza), uma briga entre posseiros e peões (Caim e Abel), uma cerca barrando o uso da terra (para falar do pecado original) e sobre a separação dos povos, a ilustração mostra dois fazendeiros bem vestidos dentro da sede olhando os indígenas e negros fora da casa e dizendo: “*Este pessoal aí não presta. É preguiçoso*”²⁹¹. É a partir das ilustrações que serão feitos os questionamentos e a leitura do texto bíblico²⁹².

Em *A Bíblia e a luta pela terra*, o paraíso é um perfeito mundo rural, onde todos são felizes ao utilizar a terra. A serpente aparece como símbolo de um povo rico e opressor, pois o autor contextualiza a narrativa do *Gênesis* com a história hebraica de escravidão no Egito: a serpente era o deus dos egípcios. Então o pecado é fruto da dominação política e social. O conflito entre Caim e Abel se torna uma disputa pela terra, e Abel, por ser pastor de ovelhas é comparado a um trabalhador sem-terra. A Torre de Babel, explicada como referência à Babilônia, seria o símbolo das cidades, do seu poderio e de sua mania de grandeza e de sua opressão ao povo da roça²⁹³.

Em *Deus na vida do povo*, Abraão se torna retirante levando os seus “*trens, mulher, animais, chegando na nova terra*” e Deus lhe prometendo possuir a “*terra onde moras*”²⁹⁴. Na lição 7 da mesma cartilha, a ênfase sobre a fé de Abraão é retratada nas imagens de posseiros desbravando a mata, construindo suas casas discutindo com o latifundiário e afirmando: “*Deus nos deu essa terra*”. A discussão dirigida gira em torno da superação das dificuldades enfrentadas através da fé²⁹⁵.

Das lições 8 a 15, de *Deus na vida do povo*, o tema é a narrativa do *Êxodo*. A fome e a necessidade dos retirantes é comparada à emigração de Israel e seus filhos para o Egito. A opressão e a escravidão no Egito é comparada ao trabalho escravo dos peões no latifúndio. Moisés se torna um líder popular, o sindicalista rural discursando aos lavradores: “*O povo unido jamais será vencido*”. Na lição 11, ao discorrer sobre a luta pela libertação, a ilustração retrata o episódio acontecido no dia 3 de março de 1972 em Santa Teresinha – a destruição do ambulatório em construção pela Codeara²⁹⁶.

“No dia 3 de março a fazenda quis de novo destruir o que estava feito e voltou apoiada por dois capitães e cinco soldados da PM, acompanhado por 11 jagunços entre os quais o

²⁹¹ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *Deus na vida do Povo*. p. 25.

²⁹² Consultar Imagem I, II, III e IV em Anexo.

²⁹³ É interessante notar que a cartilha utiliza com o mesmo significado a expressão “povo da roça” e “povo de Deus” e acaba por construir uma reflexão maniqueísta entre cidade e campo. A cidade como sinônimo de grandeza, cobiça, riqueza, maldade, exploração; e o campo como sinônimo de pureza, simplicidade, humildade, inocência. Quando o mal interfere no campo é porque a cidade passa a desejar e dominar o campo. SOUZA, Marcelo Barros de. *A Bíblia e a luta pela terra*. p. 15-16.

²⁹⁴ O mesmo tema sobre Abraão também é repetido em *A Bíblia e a luta pela terra*.

²⁹⁵ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *Deus na vida do Povo*. p. 29-36.

²⁹⁶ Consultar Imagem V em Anexo.

gerente da Codeara. Quando iam começar a derrubada, o povo, escondido no bananal começou a defender o ambulatório atirando. Só feriram os jagunços, pois não atiraram em nenhum soldado. O resultado, depois de muitos sofrimentos, foi a liberação da área urbana e a entrega de 110 hectares de terra para cada uma das 120 famílias do lugar. O povo venceu”²⁹⁷.

O episódio é analisado à semelhança das dificuldades e perseguições encontradas por Moisés para tirar o povo hebreu da escravidão do Egito. A fuga do Egito e perseguição de faraó são comparadas à fuga daqueles que defenderam o ambulatório e precisavam se esconder na mata por 105 dias, perseguidos por 80 soldados comandados pessoalmente pelo Secretário de Segurança do Estado do Mato Grosso. A “dura marcha dos hebreus”, no deserto enfrentando a fome, a sede, a idolatria (bezerro de ouro representando a alienação religiosa), é relida como as dificuldades do lavrador comum, seus problemas para cultivar a terra, o desânimo e a opressão latifundiária.

A lição de número 13 de *Deus na vida do povo* incentiva a reflexão sobre o assassinato do padre João Bosco Penido Burnier pela Polícia Militar do Mato Grosso quando estava de passagem em Ribeirão Bonito. As alianças de Deus com Moisés e as leis hebraicas se tornam símbolos de compromisso de fé e da disposição do povo da região de São Félix do Araguaia em segui-lo para ter sempre Deus em seu meio. A chegada à Terra Prometida é ilustrada por um trabalhador lavrando a sua terra, alegre à sombra de um pé de frutas, ao fundo suas vacas e filhos saudáveis²⁹⁸. A lição ainda enfatiza a morte de Moisés sem adentrar à *Terra Prometida*, mas vendo-a ao longe, insinuando o martírio de uma causa que só se concretizará no porvir.

A cartilha *A Bíblia e a luta pela terra* aponta o *Êxodo* como sendo o coração do Antigo Testamento. Demonstra que a libertação dos hebreus começa com um gesto de desobediência civil das parteiras que permitem o nascimento de Moisés. Destaca também o apego hebreu à terra concedida a eles por Deus, e que é o motivo da luta. A idéia da terra como promessa de Deus a um povo sem-terra. Todo o *Êxodo* é interpretado a partir dessa problemática da busca de uma terra para viver. Os livros das leis (*Deuteronômio* e *Levítico*) são apresentados como código de justiça agrário, cujas diretrizes eram respeitadas como dever religioso²⁹⁹. As festas agrárias dos hebreus são comparadas às romarias em louvor a terra, com ritos de lembrança do processo de libertação. Interessante observar que, sobre a

²⁹⁷ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *Deus na vida do Povo*. p. 48.

²⁹⁸ Consultar Imagem VI em Anexo.

²⁹⁹ “Então a lei prescreveu várias normas que nenhuma legislação antiga tinha pensado: a indenização por tempo de serviço (Dt 15, 12-14)/ a pontualidade em pagar o salário a quem precisa (Dt 24, 14s)/ o direito de cada um à inviolabilidade da casa (Dt 24,10s)/ a obrigação de deixar para o pobre e o estrangeiro a parte da colheita que, durante o ato de colher, cair no chão (Dt 24, 19-22)/ o uso do descanso da terra cada 7 anos/ a libertação dos escravos neste ano sabático (cada sete anos)/ a proibição do empréstimo a juro e com usura (Lv 25, 35-37)” Cf: SOUZA, Marcelo Barros de. *A Bíblia e a luta pela terra*. p. 24.

entrada dos hebreus em Canaã, a cartilha faz a crítica de uma interpretação *grileira* da Bíblia que via no fato a tomada pela força de uma terra já habitada³⁰⁰.

A lição 16 de *Deus na vida do povo*, ao falar dos *Juízes* Bíblicos, constrói uma leitura referente à auto-organização popular e a escolha democrática das lideranças, considerando essa fase da história hebraica como um eldorado ideal em termos políticos³⁰¹. As lições seguintes falam dos Reis comparando-os ao Presidente da República. A escolha de Saul pelo próprio povo, apesar dos alertas dados por Samuel de que todos seriam escravos do rei, e trabalhariam para ele, serve para mostrar que “*em vez de servir ao povo, as autoridades pisam sobre o povo*”³⁰².

É importante notar que Davi, considerado um rei justo, e Salomão, um rei próspero, não são tratados com especificidade pelas lições. Tais reis são citados rapidamente na lição 18 para centrar a narrativa em Roboão, filho de Salomão (um rei de menor vulto bíblico), mas que devido o jugo pesado sobre o povo acabou por dividir o reinado hebreu em dois: Reinos de Judá e Israel. Os reis são vistos apenas pelo aspecto negativo, pelo jugo pesado e injustiças, deixando de lado aqueles que, para os próprios hebreus, teriam sido bons reis. Ainda citando os reis, a lição aborda o cativeiro de Israel em Babilônia e o domínio de Nabucodonosor. A ilustração desta lição retrata a invasão de terras indígenas pelo latifúndio e a reunião é orientada a abordar a opressão, a injustiça e a deportação promovida pelo domínio de um “povo estrangeiro”³⁰³.

Em *A Bíblia e a luta pela terra*, Salomão é apresentado como um rei corrupto, cheio de caprichos que geraram dívidas que visando a prosperidade, ‘vendeu Israel’ para as potências imperiais da época. Os reis são sinônimos de escravidão e injustiças. Por ocasião da divisão dos reinos, na disputa entre Roboão e Jeroboão, a cartilha afirma que Jeroboão era um líder dos operários da construção civil que se revoltou contra a opressão real, e que Deus apoiou sua revolta. A divisão dos reinos seria fruto da vontade de Deus contrário à riqueza e prosperidade conquistada na base da exploração e repressão do povo³⁰⁴.

Na lição 20 de *Deus na vida do povo*, a cartilha da Prelazia de São Félix associa a saga dos Macabeus, lutando contra a dominação assíria, ao episódio da derrubada da cadeia de Ribeirão Bonito,

³⁰⁰ A justificativa do autor se baseia em dois pontos. 1) Os livros foram redigidos muitos séculos depois. 2) Os conflitos com povos vizinhos foram exagerados nos textos para animar os hebreus a resistirem contra o assédio do Egito e também da Assíria, inspirados em lutas heróicas do passado. Cf: SOUZA, Marcelo Barros de. *A Bíblia e a luta pela terra*. p. 22-29.

³⁰¹ Em *A Bíblia e a luta pela terra*, o destaque dos juízes vai para Gideão apresentado como um camponês que luta em favor da libertação de todos os camponeses sem perder sua identidade diante dos poderosos. A cartilha ainda apresenta neste instante a idéia de que a luta contra uma opressão é uma guerra justa, cuja violência se justifica, pois é usada para se livrar da violência do outro. Enfim, a luta dos juízes é sempre uma luta pelo direito à posse das terras. Cf: SOUZA, Marcelo Barros de. *A Bíblia e a luta pela terra*. p. 30.

³⁰² PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *Deus na vida do Povo*:... p. 72.

³⁰³ Consultar Imagem VII em Anexo.

³⁰⁴ SOUZA, Marcelo Barros de. *A Bíblia e a luta pela terra*. p. 34-35.

onde a polícia assassinara o Pe. João Bosco Penido Burnier: “*Os Macabeus são exemplos para todos os cristãos de que é preciso servir a Deus antes que a dos homens, mesmo que custe muito sacrifício para agente*”³⁰⁵. A promessa de um Salvador que trará a libertação futura do povo hebreu também é abordada na leitura de Isaías e dos Profetas que “... *falavam a verdade de Deus, (...) Ameaça os ricos e poderosos...*”³⁰⁶.

Ao abordar a vida dos profetas, a cartilha de São Félix compara os profetas aos bispos, padres e cristãos perseguidos por defenderem os oprimidos e acabam martirizados. Os episódios da prisão do Pe Francisco Jentel³⁰⁷ e também o do assassinato do Pe João Bosco são invocados como exemplo de profetismo. Isaías, Jeremias e Amós atualizados na figura dos sacerdotes da região.

A cartilha da CPT também aborda o tema dos profetas. Segundo *A Bíblia e a luta pela terra*, os profetas são defensores do povo contra os grandes. Para provar isso, retoma a passagem em que Elias denuncia o assassinato encomendado de Nabote pelo rei Acabe que cobiçara a vinha do camponês. Relembra também Eliseu, Amós³⁰⁸ e Miquéias, chamados de “profetas lavradores” pela cartilha pelas denúncias e pregação contrária àqueles que tomavam terras dos camponeses. Novamente a divisão maniqueísta entre cidade (associada ao mal, à corrupção, riqueza, exploração...) e campo (lugar do bem, da pureza, da simplicidade...) reaparece. Isaías é destacado por sua condenação aos imperialismos dos inimigos gananciosos de Israel (Egito, Babilônia e Assíria) e também por insistir com o povo para que não confiasse nos poderosos, mas apenas no Senhor. Jeremias é lembrado por sua pregação para a conversão do povo de Israel diante das suas injustiças. A cartilha aborda a seca vivida no período de Jeremias e sua sensibilidade em relação à pobreza e sofrimentos do povo, além de sua pregação em favor da valorização do campo e do retorno a ele e à vida simples como vontade de Deus. Além de Isaías e Jeremias, a cartilha ainda destacou Ezequiel³⁰⁹ e suas promessas de libertação, no momento do cativo e do exílio, e o anúncio da vinda de um libertador, interpretado, no caso, como sendo Jesus.

Nas lições de 25 a 27 da cartilha da Prelazia de São Félix, o tema central é o povo escolhido por Deus. Como aprender com os ditos do povo, fortalecer a sua oração e a preferência de Deus para com os pobres. Para isso são lidos *Salmos* e também *Sofonias*. As ilustrações mostram os sertanejos

³⁰⁵ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *Deus na vida do Povo*:... p. 85.

³⁰⁶ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *Deus na vida do Povo*:... p. 87.

³⁰⁷ Missionário francês da Prelazia de São Félix do Araguaia em Santa Teresinha, condenado a dez anos de prisão pela Auditoria Militar de Campo Grande e, posteriormente, expulso do Brasil pelos militares.

³⁰⁸ Entre os profetas Amós ganha mais destaque por sua retórica iracunda em relação aos ricos. A cartilha relata que Amós era um criador de ovelhas que migrou do sul para o norte para trabalhar nas cidades e lá conheceu toda a injustiça e impiedade que teria movido sua pregação em defesa da justiça social. Cf: SOUZA, Marcelo Barros de. *A Bíblia e a luta pela terra*. p. 40-41.

³⁰⁹ “*A experiência de expulsão da terra e do sofrimento do povo levou os profetas a anunciarem a vinda do Senhor e o estabelecimento do Reino como libertação de todas as cadeias, reconquista da terra e reconhecimento dos pobres*” In SOUZA, Marcelo Barros de. *A Bíblia e a luta pela terra*. p. 48.

cantando, fazendo Folia de Santos Reis e hospedando o estrangeiro com prazer de dividir e compartilhar³¹⁰. Enfatiza o nascimento de Jesus entre os pobres e os humildes e que a eles é destinado o Reino de Deus.

Em *A Bíblia e a luta pela terra*, o sofrimento de Jó é contextualizado com os conflitos de terras, pois assim como os posseiros, também teria perdido a terra, os rebanhos, a plantação, a família etc. Segundo a cartilha de Souza, essa passagem seria muito boa para realizar teatros populares, porém recomenda que o Diabo seja representado como um dedo-duro, um companheiro traidor, já que no capítulo 24 Jó teria afirmado que o sofrimento dele era responsabilidade humana.

A cartilha da CPT, ao se referir aos livros sapienciais (*Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos e Sabedoria*), destaca o que se aprende com eles³¹¹. Aponta também para a linguagem rural e para as constantes metáforas utilizando o campo, e insiste principalmente nos capítulos que especificamente tratam dos seguintes temas: agradecimento a terra, promessa de libertação do povo de Israel e também dos pobres dos domínios de seus inimigos, e, finalmente, a oposição: justo (pobre, oprimido, fraco, puro) versus ímpio (injusto, soberbo, rico, poderoso)³¹². Nesta interpretação, o retorno do *Exílio*, liderado por Neemias e Esdras, demonstra a disputa pela terra entre os que chegavam do cativeiro sem nada e os que estavam estabelecidos há muito tempo e não davam espaço para os recém libertados. Neemias teria organizado o povo na recuperação dessas terras junto aos grandes. O livro de Neemias se transforma num processo de reforma agrária³¹³.

Enfim, as últimas lições de *Deus na vida do povo* são dedicadas à saga de Jesus. Primeiro, a “preparação do caminho”, falando de João Batista e das profecias de Isaías. João Batista seria um profeta que não poupava os falsos e desonestos, atacando-os por meio da palavra. A ilustração mostra uma cerca barrando a estrada, mas que é derrubada pelos lavradores, na alusão da “*preparação do caminho a chegada ao Reino de Deus*”, simbolizando a luta contra o pecado expressa na exploração capitalista dos latifundiários³¹⁴.

A mãe de Jesus é retratada como uma simples camponesa do Araguaia. Nesta mesma lição incentiva-se a leitura de Judite. Por final, Jesus é retratado como Tiradentes na ilustração da última

³¹⁰ Verificar Imagem VIII, IX e X, em Anexo.

³¹¹ Segundo Barros, o que se aprende com eles está dividido em quatro pontos centrais: “1) *Que Deus está presente e se revela a nós através das coisas simples e pequenas da vida da gente.* 2) *Que Deus está do lado do pobre na sua luta pela justiça e pela libertação.* 3) *Que Deus valoriza tanto o modo de pensar e de falar do povo que até assume a sabedoria do povo como Palavra dele mesmo.* 4) *Que para o povo não perder sua sabedoria é importante ficar ligado à terra.*” Cf: SOUZA, Marcelo Barros de. *A Bíblia e a luta pela terra*. p. 57.

³¹² Os salmos prediletos da cartilha que tiveram destaque foram: 1, 10, 23, 24, 28, 29, 17, 18, 15, 16, 37 (vs 28 e 29), 58, 52, 72, 115, 121, 135, 136, 138, 139. Cf: SOUZA, Marcelo Barros de. *A Bíblia e a luta pela terra*, p. 61- 64.

³¹³ Destaque para (Ne 5, 6s), onde Neemias fala de sua decisão em denunciar os crimes agrários dos grandes. SOUZA, Marcelo Barros de. *A Bíblia e a luta pela terra*. p. 51.

³¹⁴ Consultar Imagens XI, em Anexo.

lição. A figura mostra-o sendo enforcado, mas pensando no símbolo da Inconfidência Mineira (escrito: “*Liberdade ainda que tarde*” ao redor do triângulo vermelho). A lição incita o cristão a pensar na relação entre independência do Brasil e anúncio da Boa-Nova de Jesus. Adjetivado como Libertador, que traz as boas novas aos pobres e liberta os cativos, Jesus passa a ser referência da libertação total e protetor dos oprimidos na luta constante contra os opressores³¹⁵.

Em *A Bíblia e a luta pela terra*, a saga de Jesus é colocada no contexto da dominação romana e da aliança deles com as elites judaicas. A cartilha fala dos impostos pesados, da exploração de mão de obra barata, do colaboracionismo dos fariseus (apontados como elite religiosa que em nome de Deus e do Templo cooperava com os opressores em troca de privilégios) e até dos guerrilheiros zelotes contrários à dominação romana. Jesus é identificado como pertencente ao “povo da roça”, proveniente de Nazaré, uma aldeia pobre e rural. A cartilha destaca a linguagem de lavrador presente em Jesus, considerado como carpinteiro apenas “de entressafra” que lutou pela sua comunidade ao defender os pobres e ao viver no meio deles. Do Novo Testamento a cartilha ainda retoma as críticas de Tiago à realidade dos trabalhadores assalariados da Palestina daquele período e também a vida coletiva das primeiras comunidades cristãs como exemplo a ser seguido. Paulo é lembrado apenas nas perseguições (o mesmo quando se referem ao *Apocalipse*) e quando defende a igualdade dos cristãos perante Deus³¹⁶.

Os últimos capítulos da cartilha da CPT defendem a tese da continuidade da história bíblica até a atualidade. Para isso três episódios são invocados: a emigração nordestina decorrente da seca (seria um novo *Êxodo*), a luta pela terra em Ronda Alta no RS (invocando a luta bíblica pelo direito de posse das terras da Palestina) e a resistência dos lavradores indígenas na Bolívia aos latifundiários (encarado como profetismo e defesa da vida camponesa)³¹⁷.

A descrição dessas cartilhas mostra que, em São Félix do Araguaia, Casaldáliga implementou uma interpretação bíblica a partir da teologia da libertação que buscava criar uma representação religiosa dos acontecimentos presentes nas décadas de 1970 e 1980, envolvendo principalmente os conflitos de terra na região. A compreensão, o sentido atribuído a todo o processo, era de cunho religioso, organizada por uma pastoral sistemática realizada pela Igreja Católica na figura de seu representante na Prelazia: Dom Pedro Casaldáliga.

Desse modo, a Bíblia possibilitou uma interpretação teológica dos conflitos de terra, lendo através dos olhos da fé o Araguaia. Assim, acontecimentos foram lidos através de versículos, as resistências

³¹⁵ Consultar Imagens XII e XIII, em Anexo.

³¹⁶ SOUZA, Marcelo Barros de. *A Bíblia e a luta pela terra*. p. 67-84.

³¹⁷ SOUZA, Marcelo Barros de. *A Bíblia e a luta pela terra*. p. 67-84.

populares organizadas pela Igreja foram legitimadas por passagens épicas, comportamentos e atitudes individuais foram inspirados em personagens bíblicos. A verdade religiosa construída a partir de uma dada interpretação do texto bíblico tornou-se o discurso organizador da compreensão do mundo em São Félix do Araguaia, entre os católicos ligados à Prelazia, nos anos 1970 e 1980.

Além disso, cada uma das passagens bíblicas invocadas carrega consigo o elemento trágico como constituinte das narrativas, metáforas e alegorias que processam a significação, pois apresentam: um estilo narrativo com ênfase nas perseguições, confrontos e cenas copiosas a serviço político da causa de Casaldáliga, o mito de uma ordem harmônica anterior ao pecado e a instalação de uma ordem injusta que serve de parâmetro e julgamento dando à narrativa um caráter de lição, dualidades concernentes às preceptivas bíblicas (bem *versus* mal, exaltação *versus* humilhação, opressores *versus* oprimidos, fortes *versus* fracos,...), heróis que buscam o reordenamento do mundo em sua luta contra o sofrimento e a injustiça da impiedade, mas que em sua maioria fracassam diante do empreendimento (como no martírio dos profetas ou na Paixão de Cristo).

2.5. Santos e mártires do Araguaia: o culto da dor

A teologia da libertação promoveu, junto aos leigos das comunidades de base, uma celebração real de seus santos e mártires. Com o conceito de caridade política, virtude *sine qua non* para conferir santidade a alguém na teologia da libertação, um martírio político se tornaria prova máxima dessa conduta cristã. Isso porque o próprio martírio de Cristo foi interpretado como um martírio decorrente de seu comportamento político.

Assim, os santos e mártires celebrados no Araguaia, em sua maioria, reproduzem a idéia de martírio político. No entanto, em cada *exemplum* também está presente uma narrativa trágica, repleta de cenas copiosas de dor e sofrimento, exemplos de fracassos diante da impiedade, justos morrendo diante de um poder ímpio, implacável com os inocentes. O enobrecimento da vítima, característico do discurso trágico inspirado na Paixão de Cristo, apresenta, portanto, as dualidades justiça/impiedade e inocência/maldade, enfrentadas por esses santos e mártires, que diante da ameaça da morte suportam tudo com a virtude sobre-humana da paciência.

Além de servirem como modelos de existência, a celebração desses santos e mártires consolida a memória dolorosa de uma Igreja perseguida, com a finalidade de manter a comunidade unida em torno da identidade minoritária e oprimida e promover condições para seu uso político; ou seja, o enfrentamento do latifúndio, da injustiça social, do imperialismo, etc.

Para Casaldáliga, esses santos e mártires têm seu espaço no *Santuário dos Mártires da Caminhada*, construído a partir da morte do padre João Bosco, e fazem parte da vida religiosa do Araguaia. São reverenciados nos seus escritos e servem de inspiração para a fé e a militância:

“O santuário de Ribeirão Bonito, depois do dia 12 de outubro de 1986, cresceu e se alargou; já não é o santuário do padre João Bosco, mas o santuário de todos os mártires da caminhada, do Brasil e da América Latina. Esse primeiro santuário dedicado aos nossos mártires quer ser uma homenagem a todos os nossos irmãos que se mostraram capazes de ‘permanecer no amor’, até o fim, lutando pela causa indígena, pela causa do lavrador, pela causa do operário, contra a tortura. Vinte e um desses mártires estão aí com suas fotos e uma inscrição que lhes dá o título específico, ligado a causa de sua morte. Por exemplo: mártir da verdade, mártir da Pastoral da juventude...Eles representam todos os irmãos martirizados, os mártires anônimos, as crianças de Ronda Alta, os mártires anônimos do Nordeste”³¹⁸.

Casaldáliga vê no assassinato do padre João Bosco o ponto alto da perseguição sofrida pela Prelazia de São Félix do Araguaia. João Bosco morreu na defesa da linha pastoral adotada pela Igreja no Araguaia. Considerá-lo mártir é ampliar o significado de martírio, como deseja a teologia da libertação. Para Casaldáliga,

“(...) a celebração do martírio do padre João Bosco tem sublinhado este aspecto: ele é um mártir contra a tortura e não apenas um mártir pela fé; contra a injustiça, pela verdade, pela libertação. É bem explicitamente um mártir que foi protestar contra a tortura que estava sendo infligida a duas mulheres pobres”³¹⁹.

Assim João Bosco seria o mártir cristão do Araguaia, pois teria morrido pela fé cristã, ao assumir as linhas pastorais da Prelazia, mas também um mártir contra arbitrariedades sociais que seriam contrários aos valores cristãos defendidos pela teologia da libertação. Nesta percepção, o padre João Bosco seria um mártir da *caridade política* para com os pobres do Araguaia.

João Bosco é o mártir simbólico a quem foi dedicado “o templo-memória. A cruz de madeira plantada diante do templo. As fotos do padre João Bosco espalhadas pelas casas e em nossas igrejas. O seu nome, dado a muitas crianças que nasceram na Prelazia após a sua morte. A camisa ensangüentada do padre João Bosco exposta na Igreja”³²⁰.

³¹⁸ CASALDÁLIGA, Pedro. “Entrevista concedida à *Revista de Liturgia* (São Paulo, jan/fev. 1987)” In *Na Procura do Reino*. p. 233.

³¹⁹ CASALDÁLIGA, Pedro. “Entrevista concedida à *Revista de Liturgia* (São Paulo, jan/fev. 1987)” In *Na Procura do Reino*. p. 232.

³²⁰ CASALDÁLIGA, Pedro. “Entrevista concedida à *Revista de Liturgia* (São Paulo, jan/fev. 1987)” In *Na Procura do Reino*. p. 233.

O *Santuário dos Mártires da Caminhada* fica no município de Ribeirão Bonito, local da morte de João Bosco. Depois da celebração da missa de sétimo dia, uma procissão liderada pelas mulheres torturadas derrubou a delegacia e, no lugar, ergueu uma cruz em memória de João Bosco. Posteriormente, uma capela foi levantada no lugar onde João Bosco agonizou. Entretanto, em 1977, após os esforços da Prelazia de São Félix, foi construída a Igreja de pedra em Ribeirão Bonito, com um altar presidido pela camisa ensangüentada de João Bosco e a presença da cruz em sua homenagem, colocada ao lado da Igreja no local mais visível da cidade. Dentro da Igreja há fotos de João Bosco e outros mártires do Brasil e de outros países nas paredes, que também possui numa das paredes um mural de Cerezo Barredo, mostrando os principais mártires da teologia da libertação³²¹.

A celebração litúrgica da morte de João Bosco deu origem a *Romaria dos Mártires da Caminhada*, iniciada com uma grande celebração em 1986, em memória de 10 anos da morte do padre João Bosco (outras grandes realizações foram em 1996, por ocasião dos 20 anos, e em 2001, pelos 25 anos). Inicia-se na praça de Cascalheira ao entardecer e, em seguida, segue-se a caminhada até o Ribeirão Bonito, depois da vigília e, no outro dia a celebração eucarística.

Se o Padre João Bosco é o mártir cristão símbolo da Prelazia de São Félix do Araguaia, o padre Josimo Morais Tavares cumpre papel semelhante em Tocantinópolis, sede da diocese ao qual pertencia o Bico do Papagaio, onde trabalhava na defesa dos posseiros. Região de mata com muitas palmeiras de babaçu e grandes extensões de pastagens, o Bico do Papagaio vivia em 1986, momento em que padre Josimo foi assassinado, uma situação semelhante com a que Casaldáliga assistiu em São Félix no início dos anos 1970: expansão do latifúndio através da violência, da força, da arbitrariedade, do conluio político e da impunidade.

Em 1986, com o fim da ditadura militar, os latifundiários se organizaram em torno da UDR (União Democrática Ruralista) com o intuito de atravancar a reforma agrária tão desejada. Josimo, com pouco mais de 30 anos, vivendo numa choupana, defendia os posseiros e denunciava as arbitrariedades daquela instituição:

“Ele denunciou nominalmente as fazendas que tinham peões em regime de escravidão e estimulou a organização dos sindicatos de trabalhadores rurais, para defender os direitos e peões e, assim, contrapor-se ao poder da UDR. Sabia que isto era uma provocação e que significava quase uma sentença de morte. A 10 de maio de 1986, duas semanas depois de ter sofrido um ataque a tiros contra o jipe que dirigia, ele foi assassinado, na entrada da

³²¹ Cf: OLIVEIRA, Ubelina. *Santuário dos Mártires da Caminhada Latino Americana: memória histórica e resistência*. São Félix do Araguaia, Mimeo, UNEMAT, Campus Médio Araguaia, Licenciaturas Plenas Parceladas, 2002.

sede da CPT, em Imperatriz (MA), próximo ao Bico, por um pistoleiro a mando de dois dirigentes locais da UDR”³²².

A assembléia regional da CPT se realizaria naqueles dias em Tocantinópolis e acabou se tornando no enterro e sepultamento de Josimo. A partir de então todo ano acontece a Romaria da Terra que termina com a visita do túmulo de Josimo.

“A romaria começa ao pé das escadas da catedral de Tocantinópolis: os líderes sindicais gritam, pelo alto-falante, palavras de ordem e aproveitam a ocasião para anunciar as atividades que serão desenvolvidas para que o governo escute os camponeses e barre a violência dos latifundiários. O povo, com cartazes e bandeiras, começa a concentrar-se na praça em frente à catedral, cantando “músicas da caminhada” e gritando palavras de ordem pela reforma agrária. Parece muito mais um ato político que uma celebração religiosa.

Escureceu, e as pessoas reunidas na praça começam a acender velas e tochas. Celebra-se uma missa e, ao final da dela, inicia-se uma procissão pelas ruas da cidade. A romaria, que avança lentamente em direção ao cemitério, parece um rio de luzes pelas ruas escuras. Nos olhos das pessoas, iluminados pelas velas, não se encontra o reflexo da raiva e ou do ódio. Seus rostos endurecidos pela desgraça e o sofrimento são, ao contrário, o retrato da esperança. Diante do túmulo do sacerdote, Casaldáliga une a sua às vozes do povo que canta com fervor: “Josimo ressuscitará, ressuscitará!” Parece incrível, mas estão convencidos disso”³²³.

Além de João Bosco e Josimo, para D. Pedro Casaldáliga seria preciso celebrar cada um dos cristãos que, empenhados na tentativa de transformar o quadro social e político do Araguaia, acabaram morrendo vítimas das forças repressivas do Estado ou dos latifundiários da região.

“esta tarde celebramos, com a morte gloriosa de Cristo, a morte gloriosa de Rodolfo e Simão; o sangue de Tereza, de Lourenço, de Zezinho e de Gabriel; a angústia e solidariedade dos Ochoa, dos Bororo, dos missionários salesianos de Merúri. O 15 de julho passa a ser uma data histórica na História da Nova Igreja missionária. Rodolfo e Simão são outros dois mártires,... ; o índio deu a vida pelo missionário; o missionário deu a vida pelo índio”³²⁴.

Desse modo, em São Félix do Araguaia, o martírio ganha espaço e se transforma: produz um novo perfil de cristão, o militante, e amplia seu espaço dentro desse novo modo de entender a fé cristã. Um ato de heroísmo edificado sobre a glória conquistada no *trágico*.

³²² ESCRIBANO, Francisc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 138

³²³ ESCRIBANO, Francisc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 140.

³²⁴ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na Procura do Reino*. p. 76.

A teologia da libertação não só criou um modelo de santidade, como também elegeu os santos e mártires de seu cristianismo. Um dos mais celebrados é Dom Oscar Romero, arcebispo de San Salvador, assassinado em 1980 enquanto celebrava missa: *“Para a Igreja que ‘nasce do povo pelo Espírito’ – como dizemos aqui e cremos que assim seja – Dom Romero é são Romero da América, pastor e mártir, um verdadeiro patriarca da profecia e do testemunho pastorais no Continente,...”*³²⁵.

Oscar Romero foi o *“pastor que deu a vida pelas ovelhas”*. Para Casaldáliga, ele é o modelo latino americano de pastor.

*“Em nossa América Latina, ‘dar vida’ é, mais dramaticamente ainda, salvar da morte. (...) São Romero da América entendeu isso e o praticou muito bem, bom pastor que era, modelo latino-americano de pastores, incompreendido ainda hoje por muitos de seus irmãos, mas já canonizado pelo povo”*³²⁶.

D. Oscar Romero é um modelo que inspira os fiéis a seguirem uma ética que, em alguns momentos, significa o enfrentamento da própria instituição, a produção de uma heterodoxia:

*“Pobre pastor glorioso,
assassinado a soldo,
a dólar,
a divisa.
Como Jesus por ordem do Império,
Pobre pastor glorioso,
abandonado
por teus próprios irmãos de Báculo e de Mesa!
(As cúrias não podiam entender-te:
nenhuma sinagoga bem montada pode entender a Cristo.)”*³²⁷

Ao comparar o martírio de Romero com o de Jesus, Casaldáliga aponta que, assim como Cristo, Romero teria morrido em mãos do poder político e também religioso. Ao acusar parte da própria Igreja como sendo co-responsável pelo martírio de um cristão católico, Casaldáliga demonstra que a obediência à instituição não pesa a favor da santidade política, principalmente quando essa Igreja fecha os olhos para injustiça social e para a miséria. Para a teologia da libertação o mártir deve estar comprometido com os pobres, ainda que a Igreja não esteja.

Neste aspecto, há um retorno da concepção de que a santidade real é espontânea e criada fora dos meandros burocráticos do Vaticano. Casaldáliga atribui santidade a quem, apesar de pertencente aos

³²⁵ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na Procura do Reino*. p. 130.

³²⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na Procura do Reino*. p. 166.

³²⁷ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na Procura do Reino*. p. 252.

quadros da Igreja, foi também perseguido por ela. Entretanto, é necessário observar que sem o apoio institucional não se criaria um santuário para o culto dos mártires, não haveria a promoção destes santos heterodoxos e talvez eles nem chegassem ao conhecimento da maioria dos devotos. Apesar de tudo, é a própria instituição que possibilita essa leitura religiosa e fomenta sua devoção por meio da atuação pastoral da Prelazia sob o comando de D. Pedro Casaldáliga.

Isso reflete a própria situação da teologia da libertação em termos institucionais. Apesar de ter dominado parte da hierarquia da Igreja no Brasil e ter tido força na América Latina em geral nos anos 1970 e 1980, a teologia da libertação não foi expressiva fora da América Latina. Roma não assistiu a um assalto de cardeais da libertação nas esferas de decisão da igreja internacional. Além disso, mesmo na América Latina, a teologia da libertação sempre sofreu duras críticas de partes do clero ao disputar espaço institucional político e religioso da Igreja. Tal conflito sofre uma leitura religiosa e é reproduzida na criação dessa cultura religiosa que termina por expressar a desvantagem político-institucional de uma minoria que se vê como perseguida. Por isso, a necessidade de legitimar um modelo de santidade que seria fiel a uma posição teológica e não à Igreja como um todo.

Também por esta razão que além de João Bosco, Josimo e Oscar Romero, Casaldáliga celebra outros mártires latino-americanos da teologia da libertação que estariam fora da Igreja. Isso só é possível, pois o santo ou mártir deveria ser fiel à concepção teológica, não à instituição, podendo até ser perseguida por uma Igreja dominada por ‘fariseus’. Parte desses mártires são os sacerdotes guerrilheiros. Dentre os nomes destacados por Casaldáliga, estão o padre espanhol Gaspar Garcia Laviana, assassinado em 1978 na Nicarágua, onde havia sido pároco até 1977, antes de se juntar à guerrilha sandinista e também o do padre-guerrilheiro colombiano Camilo Torres, morto em meados da década de 1960. Para Casaldáliga, a entrada desses sacerdotes na guerrilha deve ser vista como consequência última de suas *caridades políticas*. Segundo Casaldáliga, isso os torna mártires cristãos:

“Muitos – eu com eles – não hesitarão em qualificar Camilo Torres como um mártir do povo latino-americano e como um profeta de nossa Igreja. (...) Nós, cristãos, podemos, devemos recolher da missa proibida de Camilo Torres – sacerdote, profeta e mártir – a antiga e nova lição que o Senhor Jesus deixou, em testamento, a seus discípulos: amar o próximo eficazmente, ir neste amor até o extremo de dar a própria vida”³²⁸.

Como no caso de Camilo Torres, a entrada de Gaspar Garcia Laviana na guerrilha é vista como um ato de amor ao próximo, portanto, fruto de uma conversão cristã levada ao absoluto. Desse modo,

³²⁸ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na Procura do Reino*. p. 53.

*“E, por fim me chamou também tua morte
desde a seca luz de Vallegrande.
Eu, Che, prossigo crendo
na violência do Amor: tu próprio
dizias que “é preciso endurecer-se
sem perder nunca a ternura”.
Mas tu me chamaste. Também tu.
(Os temas compartilhados, dolorosos.
Os múltiplos olhares moribundos.
A inerte compaixão exasperante.
As sábias soluções à distância...
América. Os pobres. Esse Terceiro Mundo,
Quando não há mais que um mundo,
de Deus e dos homens!)”³³³.*

Neste poema, Casaldáliga demonstra a sua admiração por Che Guevara e promove uma simbiose subjetiva, como se compartilhassem dos mesmos sentimentos. O bispo de São Félix do Araguaia não esconde o encantamento que sente pelo revolucionário:

“_Perguntaram-me outro dia – acrescenta – quem é a figura latino-americana que me parece mais significativa deste século. Dentro da Igreja, eu diria que foi o bispo Romero e, fora da igreja, o Che. Sim, porque ele foi capaz do que foi capaz e significa o que significa... Ele se equivocou como se equivocam todos os grandes. Os pequenos não se equivocam.”³³⁴

A valorização dos *mártires da esquerda* consiste em reconhecer a entrega total a um ideal humanista, de crença no homem universal e na sua capacidade de criar uma nova sociedade justa, ao desapego e dedicação com a própria vida para a realização de uma obra que beneficia o próximo. Segundo Leonardo Boff, “...morre-se não só em nome da fé explícita, nem só por uma conduta derivada da fé. São muitos os que entregam sua existência a processos sociais de mudanças orientados a uma maior participação e justiça para todos”³³⁵

Além da santificação daqueles que estavam fora da Igreja, promoveu-se uma releitura de santos históricos, relevantes dentro da tradição católica. Essa re-significação possibilita a legitimação histórica das interpretações exegéticas, garantindo ao discurso uma continuidade histórica, uma tradição, uma

libertação da América Latina. A partir daí levou uma vida ascética, sem conforto material, mas buscando o benefício do próximo. Morre perseguido, caçado pela tentativa de realizar o bem aos oprimidos.

³³³ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na Procura do Reino*. p. 57.

³³⁴ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 30.

³³⁵ BOFF, Leonardo. “Martírio: tentativa de uma reflexão sistemática” In *Concilium*, n.183, Petrópolis, RJ, 1983. p. 17-24.

origem canônica. Este é o caso de Bartolomé de Las Casas, bispo “defensor dos índios” no processo de colonização espanhola no século XVI:

“Este é um santo de minha devoção, ao qual eu levantaria um monumento – embora não faça falta – em todas as aldeias indígenas do Continente, e diante de todos os conventos de frades missionários e de todos os bispados, para que nos entrasse pelos olhos, feito pedra e feito grito, o Las Casas que nos avisou a tempo e parece que só depois de quatro séculos começa a despertar...”³³⁶.

A memória de Las Casas o coloca como um dos precursores, expoente de uma “Igreja dos debaixo” no século XVI³³⁷. A defesa feita por Las Casas dos indígenas denunciando os males da colonização espanhola, é apresentada como sinal de que há uma linhagem teológica não corrompida pela ganância. O intuito é criar a idéia de uma continuidade histórica dos “não corrompidos”, do qual a teologia da libertação seria a versão do século XX.

Como a questão indígena é parte do cotidiano de lutas no Araguaia, a figura de Las Casas reforça o panteão de heróis cristãos comprometidos com a defesa dos pobres. Casaldáliga busca em Las Casas o perfil sacerdotal que ele mesmo adota diante da questão indígena no norte do Mato Grosso. Conferir santidade a Las Casas é legitimar ainda mais as atitudes do bispo de São Félix; é legitimar a si mesmo. No soneto intitulado *A Bartolomé de Las Casas*, Casaldáliga homenageia o bispo do século XVI:

*“Os pobres te jogaram a partida
de uma Igreja maior, de um Deus mais certo:
contra o batismo sobre o índio morto,
o batismo primeiro da vida.*

*Encomendero da Boa Nova,
Levaste a juízo a Corte e Salamanca.
E este teu coração apaixonado
Quinhentos anos tem de testemunha.*

*Logo serão quinhentos anos, vidente,
E hoje, mais do que nunca, ruge o Continente
Como um vulcão de feridas e de brasas.*

*Volta a ensinar-nos a evangelizar,
livre de caravelas todo o mar,*

³³⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na Procura do Reino*. p. 70.

³³⁷ “... a teologia da libertação reconheceria em Bartolomé de Las Casas e naqueles que, como ele, se deixaram interpelar pelos índios os desbravadores do caminho que ela tenta percorrer” In GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1984, p. 289.

santo padre da América, Las Casas!”³³⁸.

Las Casas é posto na condição de modelo aos missionários católicos que se dedicam a evangelização do continente americano. Em Las Casas, Casaldáliga enxerga paixões que são suas: defesa dos índios, a crítica à Igreja na busca de uma fé mais ‘pura’, a crítica ao colonialismo e o amor pela América³³⁹.

Outro importante cânone incontestado da tradição católica que sofre uma releitura de Casaldáliga e da teologia da libertação é São Francisco de Assis. De acordo com Casaldáliga, São Francisco de Assis só poderia ser santo na América Latina se cumprisse os requisitos do novo modelo de santidade elaborado e vivido pela teologia da libertação:

*“Se Francisco de Assis vivesse hoje na América Latina, viveria franciscanamente, é claro, e também latino-americanamente (...) Seria pobre, mas de verdade. Não faria opção preferencial pelos pobres. Porque quem opta pelos pobres é porque não é pobre. (...) Seria um agente de pastoral, para poder anunciar mais eclesialmente a palavra. (...) Sem dúvida, se sentiria muito bem entre as comunidades cristãs populares. (...) Creio que seria mais politizado -... -, porque não é possível que Francisco de Assis não assumisse Medellín e o grito dos pobres da terra latino-americana, esse vendaval de Espírito e sangue que sacode o nosso continente. (...) – Francisco de Assis provavelmente seria mártir hoje, se vivesse na América Latina – (...). Seria - como não? – um exilado ou um torturado ou desaparecido. Seria evangelicamente antinorte-americano -... - porque temo que o sultão dos Estados Unidos não o ouviria com o mesmo respeito com que o sultão sarraceno o escutou. Provavelmente iria até Roma, como grumete de um navio, para recordar ao papa a intolerável atrocidade dos massacres de El Salvador e da Guatemala,... De passagem, tentaria convencer o papa de que a revolução sandinista é muito mais cristã de que todos os governos democrata-cristãos ou as católicas repúblicas do Continente,... Investiria contra as multinacionais e seus produtos químicos e radioativos e contra todos os progressos suicidas que destroem as florestas e contaminam as vidas, os rios, o ar e a luz das estrelas. (...). Sei que sentiria, diante de certas cruzadas contra o comunismo, a mesma cristã decepção que sentiu diante das cruzadas contra Maomé. (...). Este Francisco de Assis que acabo de supor hoje na América Latina é meu Francisco de Assis, evidentemente”*³⁴⁰.

Apesar de não terem sido martirizados, Las Casas e São Francisco de Assis aparecem envolvidos em narrativas trágicas da América Latina, seja pelo extermínio indígena ou pela condição de subumanidade e sofrimento dos latino-americanos. Como os outros, são heróis trágicos que buscam o

³³⁸ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na Procura do Reino*. p. 26.

³³⁹ O próprio Las Casas nunca foi contra a colonização e a catequização do indígena, apenas questionava de que modo isso se dava nas mãos da empresa espanhola. Cf: BRUIT, Héctor. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas/São Paulo, Editora da Unicamp/Iluminuras, 1995.

³⁴⁰ CASALDÁLIGA, Pedro. *Com Deus no meio do povo*. p. 62

reordenamento do mundo e lutam contra o pecado e a impiedade que resultam na injustiça social e no sofrimento humano. Para Casaldáliga, esse conflito é o mesmo na linha da história, é transcendente e ahistórico, e, por essa razão, esses santos podem ser relidos à luz dos acontecimentos do século XX.

Assim, as virtudes da santidade sob a perspectiva da libertação na América Latina nos anos 1970 e 1980 seriam: ser pobre, agente pastoral, envolvido com as CEBs, politizado, anti-americano, perseguido politicamente, contra as multinacionais, defensor da revolução sandinista, crítico da cruzada católica anticomunista e, por fim, mártir político. No ideal de santidade de Casaldáliga e da teologia da libertação, seria impensável haver santidade fora desses padrões.

Este modelo de santidade, engajada e militante, acaba tornando-se referência para a conduta dos demais cristãos. Os santos e mártires cultuados pela teologia da libertação e por Casaldáliga inspiram o novo perfil dado ao “ser cristão” na América Latina neste contexto. Esse perfil deve ser buscado como ideal de fé. O próprio Casaldáliga, em vários momentos, demonstra o desejo de alcançar a condição sublime de tal perfeição.

“Eu mesmo, a minha igreja local de São Félix do Araguaia, somos testemunhas deste longo martírio por causa da terra. E muitas vezes pensei – penso, ainda – que morrer, matado, por causa da terra – da terra dos pobres, livre e repartida – seria até um morrer normal para um bispo, para um cristão, neste Brasil, nesta Pátria Grande Ameríndia dos latifúndios, das multinacionais, das mineradoras, das madeireiras, da segurança nacional e da geopolítica continental”³⁴¹.

Para Casaldáliga, a morte é um caminho natural do cristão que visa a perfeição na fé. A luta e a militância podem facilmente desembocar num martírio. Isto, porém é visto como o coroamento do heroísmo da militância e da fé.

“Se um dia chegar a ‘hora’ de dar a própria vida pelas ovelhas, e será apenas o último bom serviço de um bom pastor, servidor habitual de seu rebanho. O martírio, para os cristãos sem glosas ao Evangelho, como pedia Francisco de Assis comporta certa conaturalidade”³⁴².

Entretanto, apesar da importância dada ao martírio, o cristão não deve desejá-lo. Para os teólogos da libertação, “a admiração e o respeito pelo martírio não nos pode fazer esquecer a crueldade que envolve este fato e, por conseguinte, a repulsa que devem induzir as condições que dão lugar a estes

³⁴¹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na Procura do Reino*. p. 64.

³⁴² CASALDÁLIGA, Pedro. *Com Deus no meio do povo*. p. 39

assassínios. O martírio é algo que encontramos e não procuramos”³⁴³. Gutiérrez salienta a importância de lembrar que as condições em que aparecem os martírios são elas mesmas condenáveis pelo cristão. A violência, a crueldade, o assassinato e a intolerância, não são atributos que mereçam qualquer tipo de culto, ainda que seja necessário lembrá-los para celebrar o heroísmo do mártir:

“Parece-nos profundamente sadia e cristã a afirmação de Luis Espinal: ‘O povo não possui vocação de mártir. Quando tomba no combate, o faz simplesmente, sem encenações (...). Não há porque darmos a vida morrendo, mas, sim, trabalhando. Fora com as proclamações que prestam culto à morte (...). A revolução precisa de homens lúcidos e conscientes. Realistas, mas com ideal. E se um dia lhes toca darem a vida, o farão com a simplicidade de quem cumpre mais uma tarefa, sem gestos melodramáticos’. Este texto adquire maior relevo se tivermos presente que Luis Espinal foi assassinado pouco depois de escrever essas simples e profundas linhas”³⁴⁴.

Porém, apesar das recomendações dos teólogos, nem sempre é possível conter o encantamento que o martírio produz:

“_Agora já faz muitos anos que não peço tão insistentemente o martírio – acrescenta Casaldáliga – Cheguei à conclusão de que Deus já sabe o que me convém. _Tento compreender esta vocação de mártir, mas me é muito difícil. Talvez por isso eu insista em que me esclareça o conceito: _Quando a morte não é simplesmente uma morte morrida ou matada, mas é uma morte vivida, uma morte doada, como é a dos mártires, então é encantadora”³⁴⁵.

Para Casaldáliga, o martírio é uma necessidade de sua fé, a busca da realização de um modelo idealizado de *ser cristão*. Apesar da aparente incoerência, a veneração do martírio e o desejo de ser martirizado se tornam uma espécie de *Grand Finale* que coroaria uma vida entregue à realização de seus ideais cristãos.

Em carta escrita aos claretianos reunidos no Encontro Missionário da América Central e do Caribe, Casaldáliga afirma: *“Somos coniventes com a injustiça. Não participamos da cruz dos pobres. Ainda não demos uma gota de sangue claretiano ao caudal de martírio que hoje rega a América Central*”³⁴⁶. Para o bispo de São Félix, o sangue do martírio é sinal de real comprometimento com a causa dos pobres, é a prova da entrega à causa da justiça, do amor ao próximo e da realização da *caridade política*.

³⁴³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço*. p. 130

³⁴⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço*. p. 130

³⁴⁵ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 108.

³⁴⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na Procura do Reino*. p. 183.

Deve-se considerar que no discurso religioso da Prelazia de São Félix do Araguaia, o martírio é considerado “força para a caminhada”, “semente de luta”. Através deste processo, como uma estratégia discursiva, o fato negativo e símbolo de derrota – a morte de um líder ou pessoa importante para todos – acaba re-significado positivamente, revertendo o próprio significado da morte para o grupo. Trata-se fundamentalmente da preocupação em construir uma memória dolorosa constituída pelos adeptos da teologia da libertação e que tem como alvo o próprio grupo, afim de mantê-lo coeso e firme em seus objetivos. A morte não pode cair no esquecimento, pois isso enfraqueceria a luta.

Ao dar um novo sentido valorizando a *virtude política* do cristão, o modelo de martírio passa a ser ampliado. Tal ampliação faz com que o cristão que milite em prol da justiça social possa ser considerado mártir, o que amplia ainda mais o conceito de santidade.

Entretanto, a posição institucional da Igreja foi de cautela em relação a essa dessacralização da santidade levada a cabo pela teologia da libertação. Na reunião da CELAM de 1992 em Santo Domingo, de acordo com Adriance: “*Há também uma referência contínua à santidade de uma forma que sugere uma religiosidade individualista e relativa a outro mundo, e não uma espiritualidade comunitária e voltada para este mundo, tal como praticada pelas comunidades de base*”³⁴⁷.

No jogo institucional, imagens aparentemente contraditórias estão enraizadas nos processos internos da instituição religiosa, processos que causam mudanças e retrocessos na política eclesial. Uma das principais preocupações dos bispos está na força organizacional da Igreja, preocupação esta que, em alguns contextos sociais, levará todos os membros do episcopado, à exceção dos mais conservadores a abrir a instituição a idéias e práticas novas. Se no decorrer dessas práticas elas se tornarem um risco institucional, isso levará a uma reafirmação da ortodoxia ³⁴⁸.

Ao retomar mais uma vez a proposição inicial de Rudolf Otto, pode-se afirmar que a ampliação e re-significação religiosa do martírio proposta pela teologia da libertação – e exaltada nas narrativas sobre Casaldáliga, – afasta um pouco mais o caráter sobrenatural da santidade, deixando-a mais próxima do *humano* que do *divino*. A dessacralização da santidade, por um lado, promoveu uma democratização dela, mas por outro, confirmou a sentença de tantos estudiosos da teologia da libertação e confirmada por Christopher Hill: “*A teologia da libertação é principalmente um ‘produto da laicidade*”³⁴⁹.

³⁴⁷ ADRIANCE, Madaleine C. *Terra Prometida: as comunidades eclesiais de base e os conflitos rurais*. p. 167.

³⁴⁸ Para uma análise do processo pelo qual a Igreja usa a inovação e a ortodoxia para manter sua influência, Cf: VAILLANCOURT, Jean-Guy. *Papal Power: A Study of Vatican Control Over Lay Catholic Elites*. Berkeley: University of California Press, 1980. Cf: MASSARÃO, Leila Maria. *Combatendo no Espírito: a renovação carismática na Igreja Católica (1969 – 1998)* Campinas, SP, Tese de Mestrado em História, IFCH/ UNICAMP, 2001.

³⁴⁹ HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as Revoluções do século XVII*. p. 619.

No entanto, essa santidade política representa também a implementação de um *modus vivendi* religioso importante na constituição dos sujeitos, na produção de subjetividades que sirvam adequadamente ao projeto político-pastoral da Prelazia. Um projeto cujas narrativas trágicas dos martírios de cada um desses santos e mártires fortalecem a memória dolorosa e reforçam a identidade de comunidade minoritária e perseguida, criando assim condições para a ação política de enfrentamento da ordem social estabelecida no Araguaia.

2.6. História trágica e a memória dolorosa: a literatura de cordel

A história da Prelazia de São Félix do Araguaia, que se consolidou como hegemônica, utiliza um estilo narrativo que enfatiza a riqueza de detalhes na descrição, dá ênfase nos confrontos, destaca a violência do opressor e a fragilidade das vítimas com uma grande abundância de cenas copiosas. A fim de refletir sobre como essa narrativa se afirmou como versão oficial da história da Prelazia e do Araguaia, far-se-á a análise de um opúsculo publicado em 1981 por ocasião da celebração de dez anos da Prelazia, que buscava recontar a história por meio da literatura de cordel dos trovadores regionais.

O livreto publicado com título de *Peleja das piaba do Araguaia com o tubarão besta fera ou a história de um povo que se liberta* tinha o objetivo de consolidar uma narrativa de memória das lutas populares contra o latifúndio na região do Araguaia. O autor Zé Diluca (que insere na obra trechos de outros trovadores regionais), um trovador popular que através do cordel buscava narrar os eventos e a história da região do Araguaia, a partir do surgimento de cada um dos povoados e suas lutas particulares (Santa Terezinha, São Félix do Araguaia, Porto Alegre do norte, Canabrava, Santo Antônio do Rio das Mortes, Pontinópolis, Ribeirão Bonito e Casacalheira, Serra Nova, São José do Xingu, Confresa e Vila Rica e, num capítulo especial o “Povo dos Índios”) se remetendo sempre à participação da Prelazia nessa luta considerada comunitária. Considerado um “*romance em louvação aos dez anos de caminhada da Prelazia de São Félix do Araguaia*”³⁵⁰, o texto tinha o intuito de ser um porta-voz da memória histórica construída pela Prelazia dos acontecimentos ocorridos no Araguaia: um cordel de celebração da *memória oficial da Prelazia* sobre sua trajetória e a da região do Araguaia³⁵¹. Daí o especial interesse, já que o que está sendo abordado é justamente a consolidação da narrativa trágica destes eventos históricos construída pela Prelazia e cuja versão busca a hegemonia discursiva acerca da

³⁵⁰ DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia com o tubarão besta fera ou a história de um povo que se liberta*. São Félix do Araguaia, MT, Prelazia de São Félix do Araguaia e CEDI, 1981.

³⁵¹ Na apresentação do opúsculo o autor afirma: “*Vou contar essa História/ de sofrimento e vitória/ que é pra ficar na memória/ lembrada com alegria./ Fazemos celebração/ com festa, bolo e rojão/ das lutas desse sertão/ dez anos de Prelazia.*” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia com o tubarão besta fera ou a história de um povo que se liberta*. p. 05.

história regional, tanto internamente (na região do Araguaia com o povo de lá) quanto externamente (no âmbito nacional e até internacional).

Sem dúvida que o texto não estava voltado para um público de dimensões maiores (como no caso das biografias de Casaldáliga e nas obras de sua autoria ou de autoria de agentes pastorais ligados à Prelazia), mas claramente para o público regional, e no máximo, àqueles que se interessavam pela região naquele momento. O opúsculo buscava um público regional e era claramente voltado às classes populares, já que utilizava um gênero tradicionalmente conhecido como de literatura popular: *o cordel*.

O texto em si é dividido em quatro capítulos contendo uma apresentação inicial que indica o lugar onde os fatos narrados aconteceram e avisa da veracidade da narrativa³⁵². A narrativa segue a ordem cronológica, sendo que os dois primeiros capítulos constroem o cenário no qual os acontecimentos posteriores se desenrolam. No primeiro capítulo, “Misterioso Gerais”, um tempo chamado de ‘antigamente’ (o que indica um passado mitológico, mas alocado temporalmente como anterior a 1900) é representado como lugar de harmonia, com natureza idílica e onde o indígena aparece em sintonia com o ambiente descrito e também com os outros indígenas (Carajás, Xavantes e Tapirapés). O quadro harmônico inicial indica que para haver história algum desequilíbrio se introduzirá para iniciar uma série de acontecimentos. Neste cenário, Deus está presente, a união reina, e há a ausência de maldade e de todo o mal que virá depois. O índio é o verdadeiro cristão com virtudes genuínas e compatíveis com essa harmonia³⁵³.

No segundo capítulo, começa aparecer o sertanejo migrante, vítimas dos tubarões em suas terras de origem e, que seguindo a profecia do padre Cícero, vão atrás de uma terra que lhes é “prometida”³⁵⁴, pois “inocentemente” queriam apenas cultivar a terra e alimentar os filhos. É interessante observar que o texto não trata da chegada dos retirantes como ruptura com o estado harmonioso, porque o sertanejo não traz consigo a *ambição*, ou seja, a impiedade. A harmonia persiste, pois os sertanejos são descritos como filhos de pobres que só queriam um pouco de paz para cuidar da família; ou seja, o pobre, assim

³⁵² “Nessa minha narração/ seja pobre ou tubarão/ posseiro, índio e peão/ entram no destroço./ A História aqui contada/ não é conto nem é fada/ é coisa que foi passada/ num canto do Mato Grosso.” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 05.

³⁵³ “O índio era o verdadeiro dono dessa terra. Milhares de índios. Gente de vida diferente Gente que vivia na mata trabalhando, festando, mostrando muita alegria. Dando exemplo de vida e união. Dando exemplo de igualdade. O índio amava muito a terra dele. Terra onde ele sempre viveu. Ele respeitava a natureza, obra da criação de Deus.” (...) “O índio na sua sina/ pra muito tori ensina/ muita lição que é nobre,/ o trabalho é na união/ não tem empregado/ nem patrão/ não tem rico nem pobre.” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 08.

³⁵⁴ “Muitos foram expulsos de sua terras pelo tubarão e vinham caçando melhora. Queriam cultivar terra boa para dar de comer a seus filhos.” (...) “Mas o que dava fé e esperança pra marchar meses a fio era a profecia do padre Cícero do juazeiro: ‘Vão atrás das bandeiras verdes, atravessem o Araguaia e lá vão encontrar as terras da promessa’ ” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 12.

como o índio, é naturalmente virtuoso, não conhece a maldade *per si*. A tensão entre sertanejos e indígenas é tratada como equívoco mais desconfiança que conflitos³⁵⁵.

A chegada da primeira missão dominicana em Conceição do Araguaia é lembrada (é preciso lembrar que o opúsculo celebra a Prelazia) como complementação desse início: padres, sertanejos e indígenas convivem nesse ambiente retratado como harmonioso e cooperativo³⁵⁶. Os primeiros confrontos só se iniciam no texto com a chegada de Lúcio Luz, fundador de Mato Verde (depois Luciara)³⁵⁷. De acordo com a narrativa do opúsculo, esses primeiros confrontos é que começam a romper com o equilíbrio vivido até então, sendo que neste mesmo momento os vilarejos regionais começavam a aparecer. Entretanto, segundo o texto, até 1950 predominavam na região os sertanejos e indígenas convivendo sem maiores problemas³⁵⁸. As desobrigas completavam o cenário descrito pelo texto: cenário de pobreza, mas de harmonia e alegria, ou seja, o mito de uma vida simples, mas feliz³⁵⁹.

*“Mas fora esse aperreio,
O povo tinha fartura,
A vaca dava coalhada
O porco, a carne e a gordura.
Quando matava um gadinho
Dividia com os vizinho.
Tudo corria sem tranco
Na maior das alegria,
Mas quem pensava que um dia
Ia comer só arroz branco?”³⁶⁰*

³⁵⁵ “Eram sertanejos fortes/ lavradores bom de caça/ filhos de índio e na raça/ corridos da fome e da peste...” (...) “E assim meio assustado/ atrás dum pau escondido/ o índio triste foi vendo/ seu terreno ser invadido/ e viu com temor chegar novo morador./ E o matuto por seu lado/ assuntava no arvoredo/ pensando com muito medo/ que podia sê atacado.” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia*...p. 12.

³⁵⁶ “Em 1926 os missionários dominicanos de Conceição do Araguaia constroem uma primeira igreja de santa Teresinha. Eles queria catequizar os índios Carajás. Logo foram chegando mais sertanejos. Mais tarde começou a funcionar a primeira escola. Estudava índio e tori. Era uma escola animada. Depois foi construída a igreja do morro”. Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia*...p. 13.

³⁵⁷ “Seu Lúcio comprou a roça dos Carajás por um nadinha de farinha (...) Mas muita gente conta que Luciara não progredia por causa do carrancismo do coronel Lúcio. É certo que ele ajudou os Tapirapés e Carajás, mas também fez muita barbaridade com índio e sertanejo”. Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia*...p. 15.

³⁵⁸ “Até perto de 1950 (...) Só índio e sertanejo naquela imensidão. Mas em lugar distante começou a se falar dessa nova região. E a precisão fazia mais gente vir caçar aqui um pedaço de terra”. Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia*...p. 17.

³⁵⁹ “E assim o povo enfrentava/ o mais duro sofrimento./ Quem disse que nesse meio não tinha divertimento?/ Se juntava a vizinhança/ com reza, folia e dança/ e o forró era mordido./ a moça dançava o xote/ e arrepiava o cangote/ o cheiro do atrevido” (...) “E como era de costume/ o povo da região/ festejava o padroeiro/ com reza, terço e leilão/ e sem rolo e sem intriga/ vinha os padre em desobriga/ fazer missa e confissão./ Era um animado festejo/ com bolo, cocada e queijo/ peru, galinha e leitão. (...) Licor de ananás e café,/ doce de leite e melado,/ mané de puba e quentão./ de tudo vinha um bocado./ Era do maior prazer/ o cristão vim receber/ batizado e casamento./ E o vigário bem gorducho./ além de quebrar o bucho/ cobrava os sacramentos”. Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia*...p. 18.

³⁶⁰ DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia*...p. 20.

É importante notar que até este ponto da narrativa, apesar de alguns sobressaltos com os coronéis locais, o cenário montado é de simplicidade e alegria como afirmam os versos de Zé Diluca. O trovador ainda ressalta a fartura como parte dessa harmonia vivida e antecipa o destino (previamente conhecido) ao afirmar que todos jamais pensavam que iriam *comer só arroz branco*, ou seja, que tudo que estava funcionando bem e harmonicamente se quebraria. Para definir esse estágio primeiro, a alegria é o sentimento descrito como reinante entre todos. A simplicidade e a solidariedade, virtudes cristãs, são apresentadas como dom natural de todos nesse período mítico e o estado de alegria aparece como decorrência da prática dessas virtudes.

O terceiro capítulo introduz o evento que causa a ruptura do quadro acima descrito. A chegada do latifúndio é o acontecimento de desequilíbrio, aquele que rompe com a harmonia anterior. Intitulado “*A terrível chegada da besta fera que assombrou o sertão*”, o capítulo se encarrega de demonstrar como o latifúndio trouxe sofrimento, dor, ‘pistolagem’, injustiça, crueldade e ódio para o ambiente, desequilibrando a ordem predecessora apresentada idilicamente³⁶¹.

*“A terra estremeceu
de horror naquele dia, se amedrontou o macaco
a paca, o tatu, a cotia,
a mata se arrepiou
com a morte que viria,
era o começo do fim, sai arroz entra o capim
para os boi da companhia*

*E o corisco que caiu
flagelando os gerais,
botando o peão na frente arrastando a cerca atrás,
escorraçando posseiro
o índio e os animais,
foi aquela confusão
com o primeiro tubarão
bate-pau do Satanás.*

*O índio virou sorvete
derreteu, sumiu de vista,
posseiro caiu na estrada
com o trabuco do paulista.
A mata virou juquirá
e a roça virou pista*

³⁶¹ “*Havia até dismantelo/ entre índio e posseiro. Índio com índio brigava porque o índio é guerreiro,/ mas tudo se agasalhava no rico chão brasileiro/ e vem a revolução:/ desceu do céu um avião/ trazendo o fazendeiro.*” (...) “*Começou a luta da terra. Começou a pistolagem e o sofrimento. Tomaram as terras dos posseiros. Expulsaram e mataram muitos índios. E botaram o peão para trabalhar no cativo. Quando ele não morria de maleita, morria pela bala do jagunço*”. Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 22.

*“na hora que nós reclama
bate em nós e ainda chama
de invasor e comunista”*.³⁶²

A chegada do latifúndio, comparado à força do tubarão resulta no mal para todos indistintamente: posseiros, peões, indígenas e até para a natureza. O mal antes não existia, mas com o tubarão passou a existir, pois ele traz a morte, a ganância, a violência. O latifúndio é quem, nesta história, traz uma série de males: faz o “índio virar sorvete” e põe o posseiro na estrada ao tirá-lo de suas terras com o “trabuco”. Tamanha desordem e impiedade se instauram com o evento que o trovador chama o latifúndio de “*bate-pau do Satanás*”; sua chegada é narrada realmente como algo terrível, porque traz consigo a injustiça e o mal: é a atualização da preceptiva bíblica da *Queda do Homem* – o *pecado original* revisitado. A força do latifúndio é tratada como desproporcional e a opressão é tamanha que as suas vítimas não podem nem reagir, pois se o fazem acabam caluniados como “*invasor e comunista*”. Assim como Cristo e o modelo narrativo da paixão, as vítimas indefesas sofrem também a agressão moral:

*“Mas quem diz que o tubarão
que gosta de vida mansa:
passear e dormir muito
beber uísque, encher a pança,
vai botar mão no machado
só por causa da ganância?
Ele manda é o gerente
fazer o gato botá quente
pro peão entrar na dança.*

*E o matuto enganado,
da Bahia e Maranhão
troca a sina do roceiro
pela vida do peão,
das promessa de melhora
de sair das precisão
só encontra o cativoiro
a maleita, o pistoleiro,
pra casa volta mais não.
(...)*

*Será que o cão anda solto
ou será o fim das era?
Meu irmão, nosso governo*

³⁶² DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 22.

*fez trato com a besta fera, sugou o imposto do povo
que é uma coisa muito séria
e entregou pras companhia
que era quem não merecia.
Com a SUDAM veio a miséria.
(...)*

*O grileiro invade as posse,
Manda gente pra prisão,
Enquanto que, na fazenda,
Se escraviza os peão,
(...) ”³⁶³*

Ao descrever o opressor, o trovador o cerca de atributos de impiedade: preguiça, gula, cobiça, astúcia e violência. Além da impiedade inata, o latifúndio (representado na figura do tubarão) é colocado numa condição de força desproporcional em relação às suas vítimas. Para esse recurso, o trovador denuncia sua aliança com o alto poder, representados pelo “*Governo*” e pela “*SUDAM*”. Neste contexto de impiedade promovido por um opressor quase imbatível, tamanho sua força, o passado harmônico se transforma na referência de justiça, pois o latifúndio engana (como a serpente no Paraíso), com a “*promessa de melhora*”, sendo seus frutos reais: “*o cativo, a maleita, o pistoleiro*”.

*“(...)
Chega a cobra do Ariosto
traíçoeira deu o bote:
e com a praga do sarampo
os índios fizeram o campo
pra voar dali pra morte*

*A Suiá era vizinha
do caracol e Agropasa
aonde elas chegaram
não sobrou nenhuma casa
nem roça de posseiro tudo virou fogo e brasa
e além de explorar o peão
são igual a correição,
onde passa elas arrasa.*

*Vida dura de matuto
não tem tubarão que agüenta,
lá no mato sem recurso
a doença é uma tormenta, mas pro gado do doutor
inventaram a BR-80*

³⁶³ DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 23

(...)

*e a vida que era uma seda
já ficou saloba e azeda
com chegar o tubarão.*³⁶⁴

O recurso retórico do trovador destaca que até os bois do latifúndio tem mais atenção e cuidados do que os posseiros, peões e indígenas da região. As doenças são descritas como parte do projeto de dominação, resultado das ações inescrupulosas do latifúndio. O contraste desproporcional de forças; a dualidade entre os dois momentos *antes/depois* da chegada dos tubarões; a descrição de cenas copiosas como a roça em chamas, a praga do sarampo que mata os índios, a expulsão dos posseiros pela violência, a presença da maleita, a pistolagem, a escravidão dos peões; além da oposição abismal entre as virtudes das vítimas e a perversidade do opressor, todos obedecem a uma estratégia narrativa com um claro interesse político: a identificação do leitor com o oprimido. Depois de ressaltar os atributos de impiedade do opressor, veja como o trovador descreve os fracos dessa história:

*“O povo muito devoto
adorava a Deus e os santos
com bendito, terço e reza,
oração e muito canto,
e a folia do Divino
consolava a dor e os pranto,
e Jesus assim lembrado
aquele povo abençoado
protegia com seu manto”*

*As Igrejas do pastor
chegaram aqui bem cedo.
Veio Assembléia de Deus
e a Batista entrou sem medo,
e pros cristãos da católica
era pau, pedrada, Pedro
Pedro das Barbas primeiro,
pedra Pedro Sanfoneiro
Pedro bispo, o Padre Pedro*³⁶⁵.

Para completar a desigualdade de caráter, o povo é retratado como cristãos fiéis que em tal situação se apegam à fé para se sentir consolado. Como resposta a esse apego religioso e insistência na bondade, o trovador indica a chegada de Pedro Casaldáliga para iniciar a luta contra a impiedade. Além

³⁶⁴ DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 23.

³⁶⁵ DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 26.

disso, é importante notar, que sendo uma publicação católica a referência aos protestantes aparece como indiferente para o latifúndio, que reserva apenas aos católicos sua ira. É como se os protestantes e a impiedade convivessem bem, sem tensões; o que indica uma representação católica do protestante como indiferente, alienado e acomodado com a injustiça, reservando aos católicos o heroísmo do enfrentamento dos problemas sociais.

No capítulo quatro, a narrativa dá início ao processo de reação das vítimas à situação de desequilíbrio e opressão instaurada pelos tubarões. O esforço para estabelecer a ordem inicial, a paz e a convivência harmoniosa é a luta dos heróis trágicos para recompor a ordem. Uma luta limitada pelo poder concedido ao inimigo, no caso, o latifúndio. O fracasso certo do intento heróico diante de tanta força contrária é que torna ainda mais nobre o ato. O leitor é avisado para ficar em suspensão, pois o conflito está posto (“piabas versus tubarão”, “pobre contra milico”, “trabalhador contra rico”)³⁶⁶. A reação desse herói trágico coletivo - o povo, é sempre entendida como uma revolta diante da injustiça, de um quadro ameaçador de morte.

“(…)
*Quem é que fica sujeito
com tamanha humilhação
INCRA, jagunço e FUNAI
o povo de dor briga: - Ai
vendo queimar a plantação.*

*Escorado no gatilho,
nóis depena e esfola o pato,
o facão derruba cerca,
o povo se ajunta no mato,
se organiza em mutirão
nas reza, nas reunião,
clube de mães, sindicato.”³⁶⁷*

Um heroísmo coletivo, comunitário, partilhado. O povo é que se revolta e passa a se organizar. Não há um herói, mas muitos heróis. Essa partilha do heroísmo promove uma democratização do protagonismo histórico da narrativa que favorecendo o reconhecimento daquele que lê com todo o processo como um integrante ativo, ou seja, concede o direito de se sentir pertencente à luta empreendida. No entanto é preciso observar que os locais de organização da resistência do povo

³⁶⁶ “Agora, caro leitor/ acorde pra coisa feia/ que vem chegando o demônio/ dando coice, murro e peia./Até o jabuti se arrepiá, com tanta patifaria/ o sangue gela nas veia./ Se prepare, meu compadre,/ vai começar o arregaço/ de posseiro e tubarão/ com a garruncha, faca e braço/ a SUDAM declara: guerra!/ é a briga pela terra virando aquele bagaço”. Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 28.

³⁶⁷ DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 28.

apontada pelo trovador (reza, clube de mães e sindicato) são todos locais proporcionados pela Prelazia ou organizados pela ação dos agentes pastorais, o que põe em dúvida a suposta espontaneidade na organização da resistência³⁶⁸.

O heroísmo destacado na narrativa se torna trágico quando desafia a crueldade dos tubarões, toda sua força monstruosa retratada na narrativa e tem de lidar com a presença constante e ameaçadora da morte³⁶⁹. A perseguição, a morte e a violência intensificam a divisão binária entre bem e mal. De um lado o povo, simples, católico, digno, contra toda uma grande estrutura de poder ímpia.

*“Os problemas de terra aumentam cada vez mais. Em todo o povoado tem greve, revolução. As companhias querem, por todo meio, expulsar os posseiros. Os posseiros que morava cinco, dez, vinte anos começam a resistir. Enfrentam a polícia, o exército, o INCRA, os jagunços, os bate-paus dos fazendeiros, os comerciantes puxa-sacos. Enfrentam o IBDF, os políticos da ARENA, e os processos da Justiça de Barra do Garças.”*³⁷⁰

Neste momento, para confirmar sua história e ganhar legitimidade diante do leitor, o autor abre o texto para inserir o comentário de outros trovadores da região como Zé das Trovas (Porto Alegre), Diassis (Ribeirão Cascalheira) e Lúcio Balduíno (Santa Terezinha). Todos enfatizam o sofrimento e o sacrifício presente nessa luta³⁷¹:

*“Aqui nessa região
a coisa está muito feia,
ou o pobre sai da terra,
ou vai para na cadeia.
A polícia está de lado
E o fazendeiro malvado
Mandando meter a peia.”*³⁷²

*“(…)
O pobre para viver*

³⁶⁸ “Outros começam a se organizar. Fincam o pé no chão. Se organizam primeiro nos grupos de defesa da terra. Depois fundam os sindicatos. E o povo vai também abrindo os olhos, participando do clube das mães, nas comissões de pais de escola, nos diretórios, nos grupos de Evangelho, nas comissões de saúde, nas cooperativas e mutirões.” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 28.

³⁶⁹ “Os tal tubarões/ só querem ser verdadeiro/ porém a fazenda deles/ são rica de pistoleiro./ eles têm mau coração/ já mataram peões/ para não pagar dinheiro” Zé das Trovas Apud DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 28.

³⁷⁰ DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 29.

³⁷¹ “Nessa caminhada toda, vem tendo muita perseguição. Muitos enfrentantes foram ameaçados de morte. Houve muitas prisões e espancamentos. Até morte teve do lado do povo.” DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 30. (...) “Eu digo é porque conheço./ Já vi muitas enroladas./ vi pobre perder a roça./ vi também casa queimada, vi negro sair chorando./ e o fazendeiro mandando/ fazer nova derrubada./ Vi posseiro baleado/ na farmácia se tratando./ e o assassino malvado/ no seu carro passeando.” Diassis Apud DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 30.

³⁷² Diassis, Apud DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 29.

*precisa que seja forte.
Não teme revolução,
mas havendo ocasião
troca a vida pela morte.”³⁷³*

A narrativa dos conflitos enfatiza o sofrimento do povo, decorrente da maldade e impiedade do latifúndio, adjetivado como “*usurento e desumano*”³⁷⁴. A fundação da Prelazia em 1970 é lembrada como marco de definição do apoio da Igreja de São Félix do Araguaia aos oprimidos, ou seja, o início da saga heróica da comunidade. O povo unido contra a impiedade e apoiado pela Prelazia que também passa a partilhar do mesmo sofrimento que o povo: perseguições, violências, calúnias por desejar o fim da impiedade³⁷⁵. Como expoente dessa luta, D. Pedro Casaldáliga é lembrado como aquele que se misturou com o povo e suas causas, partilhando as mesmas dores e a mesma história: a do heroísmo coletivo em busca do retorno da harmonia.

*“Todos sabem que os ricos
têm ódio da Prelazia,
e se fosse do modo deles,
Casaldáliga deixaria
de ser bispo dos posseiros
e do povo brasileiro,
da justiça e da alegria.”³⁷⁶*

Sem dúvida que enfatizar a dominação a violência e retratar cenas copiosas torna o empreendimento da luta pelo retorno da harmonia um ato ainda mais heróico. Essa narrativa trágica carregada nas tintas do sofrimento e do heroísmo consolida uma memória dolorosa capaz de fortalecer uma identidade necessária à edificação do projeto político–pastoral da Prelazia.

A partir do momento em que a Prelazia é inserida na narrativa há outra guinada no texto. É como se a resistência popular ganhasse força a partir daí e então a narrativa tivesse que ser detalhada para se compreender o tamanho do heroísmo. O opúsculo passa a descrever as histórias de resistências por povoados. Em todas as cidades a estrutura narrativa obedece ao mesmo roteiro: primeiro a ação do latifúndio e suas maldades contra posseiros, indígenas, populares, prelados, etc; depois, um momento simbólico de resistência a esse estado de coisas marcando o início do heroísmo; em seguida, a

³⁷³ Lúcio Balduino *Apud* DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 29.

³⁷⁴ DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 30.

³⁷⁵ “Em 1970 foi criada a Prelazia de São Félix do Araguaia. E aí a igreja católica da região resolveu se colocar bem firme ao lado dos oprimidos. Não pé isso que o evangelho de Jesus Cristo manda fazer? Mas que ficou mal satisfeito foi o governo e os tubarões. Logo começaram a perseguir o “povo dos padres”. Acusaram de subversivo, comunista. Prenderam e bateram em muitos padre, freira e leigos da Prelazia” DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 31.

³⁷⁶ Diassis, *Apud* DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 31.

descrição de pequenas vitórias posteriores de cada um desses povoados contra o latifúndio e seu poder (os êxitos descritos são geralmente a construção da escola, do ambulatório e a organização do sindicato rural).

Vale lembrar que essas vitórias não representam a derrota total das condições objetivas que impedem o êxito do herói. Essas vitórias devem ser lembradas como partes de uma narrativa que, ao se inspirar na tradição bíblica, alterna momentos de humilhação e de exaltação³⁷⁷. Tal situação pendular enaltece as personagens na capacidade delas de passar por provações e superá-las, promovendo assim a identificação do leitor com uma narrativa que indica a lição a ser aprendida com cada um desses momentos que ficam como exemplares e ressaltam a importância da intervenção divina³⁷⁸.

Em Santa Teresinha, o episódio da construção do ambulatório e o da resistência organizada pelo Pe Francisco Jentel ocupam espaço central na narrativa. Polícia Federal, Exército, prisões, arbitrariedades e até a deportação de Jentel compõem o cenário doloroso. Dessa luta, a organização do sindicato, cooperativa, farmácia e a solidez da fé com os animadores são vistas como vitórias conquistadas pelo povo em seu empreendimento heróico³⁷⁹.

Ao discorrer sobre o processo de luta em São Félix do Araguaia, a narrativa se confunde com a história da Prelazia e de D. Pedro Casaldáliga. Um poema introdutório apresenta a chegada de “*Padre Pedro e Manoel*” como elemento mais relevante do povoado, juntamente com a celebração da sagração de Casaldáliga como bispo. A sagração é apresentada como momento de declaração pública do apoio da Igreja aos oprimidos³⁸⁰. Aliás, essa tomada de posição da Igreja aparece no opúsculo como condição *sine qua non* para os posteriores momentos dolorosos de perseguição, tortura e sofrimento³⁸¹. O latifúndio e o poder conjugados (Polícia Federal e Agropasa) na opressão e impiedade, a calúnia destilada por Dom Sigaud (a ofensa moral, assim como Cristo), são enfrentadas como parte da resistência heróica³⁸². E por último, as realizações da Prelazia representam as vitórias, o momento de

³⁷⁷ “A grandiosidade e a tragédia convivem harmonicamente no texto bíblico através do cotidiano, como observou Auerbach” Cf: NETO, José Alves de Freitas. *Bartolomé de Las Casas* p. 113.

³⁷⁸ AUERBACH, Eric. *Mimeses: a representação da realidade na literatura ocidental*. p. 15.

³⁷⁹ DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia*...p. 33-35.

³⁸⁰ “Mas foi grande o desconserto,/ no dia da sagração,/ quando o nosso bispo Pedro,/ diante da multidão,/ fez o juramento nobre; de estar do lado dos pobre/ pra raiva dos tubarão./ E essa Igreja da pobreza/ que une luta e fé/ já vinha com padre Chico/ há muitos anos de ré, junto com as Irmãzinhas/ lá pra Santa Terezinha/ na aldeia Tapirapé.” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia*...p. 36.

³⁸¹ “Aquele foi o tempo em que todo o Brasil, O governo Federal estava mais feroz na perseguição aos que lutavam contra as injustiças. Ninguém podia abrir a boca, que era preso, torturado e até assassinado. E o povo da cidade de São Félix também sofreu com isso. Os dominadores da região estavam com muita raiva do povo dos padres. A Igreja vivia denunciando os erros e não aceitava comer no mesmo prato dos poderosos.” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia*...p. 36.

³⁸² “Como em São Félix não tinha problema de terra, os contra escolheram o Ginásio dos Padres para perseguir a Prelazia. E perseguir o povo que estava tomando consciência dos seus direitos. Na fazenda Agropasa, a federal prendeu e bateu em muitos leigos e padres. O bispo e as irmãs também foram presos. O Ginásio foi fechado. E a acusação contra a

exaltação, diante da impiedade: a estruturação do Clube das Mães (1971), a construção da catedral (1975), a criação do município (1976), a eleição do primeiro prefeito do MDB, a organização do sindicato e do grupo de jovens encarregados das peças de teatro popular que consolidam essa memória de lutas³⁸³.

Em Porto Alegre do Norte, a narrativa se concentra na luta dos posseiros contra a Frenova. O “prefeito comprado” incrementa a narrativa com uma pitada de traição e ajuda a fortalecer o caráter corruptor do latifúndio e do seu poder. A venda da escola para a fazenda e a resistência dos posseiros a Frenova, depois à Fazenda Piraguassu (a mesma Frenova com sócio japonês – Yanmar S/A) associada ao poder constituído: INCRA, prefeito, polícia, oficial de justiça, pistoleiros. De acordo com Zé Diluca, “... tudo que é prega o tubarão bota em cima dos posseiros”³⁸⁴. Como símbolo da resistência aparece o episódio do posseiro Alberto, expulso de suas terras em 1979 pela fazenda, mas que ao ser ajudado pelos posseiros e pelo sindicato resistiu à expulsão. A resistência acabou por desencadear um confronto com a fazenda e ocasionou a morte do pistoleiro Capixaba. Aliás, para explicar como as piabas foram capazes de matar (já que a descrição dos oprimidos é sempre benevolente), o trovador justifica que a iniciativa da violência partiu do opressor e na reação do oprimido a morte aconteceu como que acidental³⁸⁵. Novamente as vitórias são a fundação do sindicato, a Associação de Saúde, a Igreja Católica unida em torno da fé e das discussões de problemas sociais como a questão do racismo.

Em Santo Antônio do Rio das Mortes a preceptiva narrativa novamente se repete. Os tubarões são os Abdalla (industriais em São Paulo) e com eles chega também a maldade e a violência³⁸⁶. O texto promove, mais uma vez, a descrição da opressão, dinheiro, corrupção e ganância (o quadro doloroso) combatidas pela humildade e união popular (momento de resistência), mas neste caso com a lembrada ajuda da CPT. O opúsculo ressalta também a insistência dos posseiros em não sair das terras mesmo depois de perderem o direito a elas na justiça, pois algum tempo depois o governo federal acabou reconhecendo o direito dos posseiros. Ou seja, mais uma virtude cristã dos oprimidos é extraída na

Prelazia nunca mais parou. Até o bispo D. Sigaud de Diamantina entrou nessa...”. Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 37.

³⁸³ “E a moçada de São Félix/ com drama e reunião,/ que discute seus pipino/ e os problema da nação,/ mostram pra veia Maria/ que além de cair no folia/ tão por dentro do rojão” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 37.

³⁸⁴ DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 39.

³⁸⁵ “E quando estamos chegando/ que falamos pro empreiteiro,/ logo de lado surgiu/ um capanga bem ligeiro./ Ele usou de sua arma/ e agente se defendeu,/ mas isso é uma sorte/ que para nós, Deus deu.” Joacir Apud DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 41.

³⁸⁶ “O véio Décio Felipe./ tem mesmo parte com o cão,/ soltou cangaço na estrada/ pra assombrar a população/ mas foi serviço perdido,/ hoje véio tá fugido/ já caiu no coloniã” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 45.

passagem dessa provação: a perseverança. Além do reconhecimento da terra, a escola é considerada a outra conquista da comunidade contra o desequilíbrio instaurado pelo latifúndio³⁸⁷.

A respeito de Pontinópolis, a narrativa mantém a mesma estrutura, porém o tubarão troca de nome, é Ariosto da Riva, grileiro tentando expulsar posseiros das terras. O episódio da perseguição à Prelazia atinge aos leigos da missão em Pontinópolis³⁸⁸. A resistência dessa vez é promovida pelo Conselho de Vizinhança (1971) e pela destacada atuação das mulheres. As vitórias da comunidade são a escola, o sindicato rural (1980) e, por fim, os títulos das terras (1980).

Em Ribeirão Cascalheira, as ações do latifúndio refletem toda impiedade presente nas cenas copiosas: polícia e pistoleiros perseguindo posseiros, casas queimadas, gado de posseiros mortos, a tentativa de matar o Pe. Manoel de Ribeirão, a morte do lavrador Cristino, a fuga das famílias, a ponte derrubada, o suicídio de um posseiro, a saída forçada do ‘povo’ do comando da escola pelo ‘pessoal do PDS’, o assassinato do Pe. João Bosco³⁸⁹, e tantas mortes de peões³⁹⁰. A descrição da resistência dos posseiros em 1972 dá início à seqüência dos feitos heróicos do povo: a suspensão em 1976 da tentativa de cercar o patrimônio por mais de sessenta homens, a partir da assinatura do abaixo-assinado pressionando o INCRA, o Governo e o juiz³⁹¹. Como vitórias dessa luta contra a impiedade se destaca a derrubada da cadeia³⁹², o surgimento da igreja de Ribeirão cascalheira, a fundação do sindicato, e a união dos pobres nas comissões de saúde, de escola e da igreja.

A história em Serra Nova se desenrola também a partir dos conflitos de terra. Os posseiros enfrentam a Bordon protegendo o patrimônio e as posses. Entre os pistoleiros da fazenda está Benedito Boca Quente, contratado para matar D. Pedro Casaldáliga. O latifúndio cerca a roça dos posseiros e toca fogo, os posseiros resistem e se deslocam para a região da mata para cultivar. Novos conflitos ocorrem: prisão do padre Eugênio pela Polícia Federal e violência com o povo, resultando na morte do Sr. José Rodrigues da Silva por espancamento. As vitórias desse conflito são a organização do

³⁸⁷ “As escolas na região/ só se vê botar defeito./ O Governo não se importa/ muito menos o prefeito./ Santo Antônio dá a lição./ o povo na direção./ as coisa sai mais no jeito.” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 46.

³⁸⁸ “Além de tudo o que vi/ vai mais uma explicação./ O rico com a polícia/ falam dos padre e dos pobre/ sem a menor compaixão/ pensam que nunca vem/ o dia da ressurreição./ O padre que é nosso pastor/ da cidade e do sertão./ o homem que Deus deixou/ para abençoar os cristão/ sofrem mas não parece/ nas garra do tubarão.” Antônio José de Souza Apud DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 47.

³⁸⁹ “Depois das mulheres presas/ o padre foi visitar./ as mulheres apanhando/ o destino era chorar./ João Bosco foi à cadeia/ pra livrar elas da peia./ foi pedir para soltar./ Um soldado foi chegando/ com três quilos de carranca/ disse: ‘As mulher eu não solto a minha palavra é franca’/ Só de um tiro que deu. Padre João Bosco morreu/ bala de aço não manca.” Sebastião Paulino Apud DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 50.

³⁹⁰ DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 49-50.

³⁹¹ “Tem posseiro resolvido/ que fala pro fazendeiro: ‘Da minha posse eu não saio./ pois já estou em desespero/ eu mato, ou morro/ eu me dano./ nem que eu entre pelos canos/ nem que mostra o derradeiro.’ ” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 50.

³⁹² “Com isso o povo pensaram/ todos um assunto só./ arreuniu homem e mulher/ de menino até vovó, mandaram pau na cadeia/ as paredes virou pó.” Sebastião Paulino Apud DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 50.

sindicato, as reuniões populares no Diretório, na Igreja, a formação da associação de saúde e as celebrações realizadas pelos animadores.

Em “O Povo dos Índios”, o opúsculo narra a harmonia entre índios e posseiros que é rompida pela chegada do latifúndio³⁹³. Os conflitos são enumerados: o ataque dos Xavantes, incendiando cinco sedes de fazendas que haviam invadido as terras indígenas (1978), a tensão entre os Gaiapós e a fazenda Agropexim (1979) e o subsequente conflito entre várias nações do Xingu e a fazenda São Luís, que resultou na morte de onze peões³⁹⁴, os Tapirapés contra a fazenda Tapiraguaia (que comprara do governo as terras indígenas) resultando na demarcação das terras pelos próprios índios e na morte de vinte quatro bois ‘flechados’. O texto ainda descreve o sofrimento dos índios Javaé, com reserva cada vez menor, dos Carajás, enganados ainda pelo coronel Lúcio Luz e o desaparecimento dos Avá-canoeiros. A maior vitória dessa luta é a união dos indígenas entre si e com posseiros contra os malefícios do latifúndio.

Por fim, em Confresa e Vila Rica, áreas de colonização, o diferencial é a chegada dos novos personagens que comporão a cena: os gaúchos. Qualificados como trabalhadores e pacatos, os gaúchos são colocados ao lado dos oprimidos na dualidade narrativa³⁹⁵. A idéia de estar lado a lado, o sertanejo e o gaúcho, como irmãos de caminhada atende às expectativas da Prelazia de somar e encaixar no seu projeto político-pastoral³⁹⁶. A união entre os ‘chegantes’ e os posseiros se dá por meio da fé, da ação da Prelazia:

*“Vou falar da Prelazia
pra que o chegante veja.
Temos padre, bispo e freira,
e os leigo que peleja,
além do povo de padre
tem compadre e comadre
que também governa a Igreja*

*Conselho comunitário
vê quem casa e quem batiza,
As comissões de Igreja
vê tudo que ela precisa*

³⁹³ “Um dia o índio acordou,/ viu seu mundo dimudado,/ a mata virou carvão,/ de arame tava cercado,/ seu povo quase sumiu/ pra guerra o índio partiu/ pra não morrer sufocado.” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 55.

³⁹⁴ De acordo com o texto, apesar de os peões entrarem enganados nas terras indígenas, o fazendeiro, e o empreiteiro geral sabiam. O conflito aparece como fruto da ganância dos tubarões e as mortes como consequência da astúcia dos opressores.

³⁹⁵ “Aparece na região um novo companheiro: o colono.” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 30.

³⁹⁶ “A terra e a esperança faz o colono e o sertanejo serem irmãos de caminhada por uma vida melhor. No partido da oposição como nas reuniões da Prelazia, já começou esse entrosamento. Teve deles que já foram na Assembléia do Povo. E assim devagarinho os chegantes lá do Sul vão conhecendo a Igreja de São Félix do Araguaia.” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 61.

*e junta muitas família
pra estudar nas cartilha
o que a Bíblia nos avisa.*

*A Assembléia do Povo
é a maior reunião
que junta o povo de Deus
de toda a região
e por tudo que eu vejo
reza, missa e festejo
reforça a fé do cristão.”³⁹⁷*

A opressão que sofrem, segundo o texto, é a dos juros do Banco do Brasil. A oposição com os grileiros não aparece nestes povoados, já que tem origem no projeto colonizador. Mas a oposição entre capitalistas e povo se mantém na figura simbólica dos juros do Banco³⁹⁸.

Assim, o opúsculo editado pela Prelazia em 1981 por ocasião dos dez anos da Prelazia de São Félix do Araguaia, consolida regionalmente uma memória dolorosa construída a partir de uma narrativa trágica dessa história. As constantes lutas, perseguições, sofrimentos, calúnias e mortes são o que une a história dos diversos povoados que estão na Prelazia de São Félix do Araguaia. A metáfora do tubarão contra as piabas do Araguaia reedita num léxico regional a metáfora do lobo *versus* ovelhas. Os sertanejos nunca agem maldosamente, quando uma morte ocorre no campo inimigo, ela não decorre da maldade espontânea do índio ou sertanejo, mas de uma reação a uma violência primeira cometida pelo latifúndio.

Em todos os povoados a história se repete, o que une as piabas é o inimigo cruel e impiedoso que todos possuem em comum: o “tubarão besta-fera”. Ele rompe a harmonia, traz o mal e promove o desequilíbrio contra o qual lutam os sertanejos e indígenas motivados pelas ações conscientizadoras da Prelazia (há sempre a presença de um padre, uma menção à Igreja como lugar de organização da resistência, ou então às ações dos leigos e também das Campanhas Missionárias).

A Prelazia aparece como o elemento que vai tentar reeditar o equilíbrio através da luta contra o mal, ao lado de suas vítimas (posseiros, peões, indígenas,...). É o sofrimento pelo qual o povo atravessa que alavanca a identidade que dá coesão às lutas políticas. Lembrar a dor, o sofrimento vivido e partilhado por todos junto a uma mesma fonte de injustiça é que possibilita a homogeneização

³⁹⁷ DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 61.

³⁹⁸ “Os problema que era antigo/ renova em problema novo,/ de um lado o capitalista/ do outro lado tá o povo.” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 62.

identitária e viabiliza os projetos políticos-pastorais da Prelazia. Lembrar a dor para unir em torno do mesmo propósito político: o retorno da harmonia.

O opúsculo, lançado como celebração de dez anos de Prelazia, demonstra como essa história narrada pelo cordel (depositário da voz dos de baixo) é uma narrativa trágica. O estilo narrativo tem um claro propósito político. A riqueza de detalhes na descrição das perseguições, mortes por espancamento, ameaças de morte, a polarização exacerbada entre os opressores e oprimidos (personificações do bem e do mal), visam a promoção da *catarse*. Através da comoção e compaixão com os fracos despertadas pela narrativa, os leitores facilmente se identificam com a causa política da Prelazia. Além disso, a seqüência de dores, sofrimentos e males causados pelo latifúndio (que representa aquilo que introduz o desequilíbrio no mundo ordenado) servem de lição para uma narrativa que tem como referência mítica o mundo pré-ordenado, que não existe, mas que serve de parâmetro de julgamento do mundo desordenado. E por fim, os paradoxos e dualidades atravessam toda a história do Araguaia narrada pelo cordel (bem *versus* mal, oprimidos *versus* opressores, heróis *versus* condições objetivas, humilhação *versus* exaltação...).

Porém, a narrativa trágica da história do Araguaia, ao colecionar cenas copiosas a fim de promover a *catarse*, acaba por proporcionar uma constante lembrança do sofrimento e da dor introduzidas naquele contexto. Narrar de modo trágico é fundar uma memória dolorosa sobre os acontecimentos e a história do Araguaia.

Cabe observar que dentro da tradição cristã a importância do perdão sempre foi lembrada como virtude. Perdoar é não lembrar, esquecer, não levar em consideração a ofensa cometida pelo outro. Porém, não seria contraditório a constante lembrança do mal vivido? Lembrar sempre afim de que em torno da dor, de uma memória dolorosa, construa-se o projeto político-pastoral da igreja não é contraditório, não significa não perdoar?

Por outro lado, a construção de uma narrativa trágica sobre os acontecimentos possibilita um processo de racionalização da dor. Essa racionalização sugere uma certa digestão dos fatos dolorosos. Narrar é ritualizar a dor, ou seja, é permitir que ela deixe de ser tão dolorosa e passe para o campo da racionalidade.

2.7. A construção da memória dolorosa: o teatro popular

Além da divulgação da literatura de cordel, a Prelazia de São Félix do Araguaia, em seu trabalho político-pastoral utilizou o teatro popular como uma forma de evangelizar. É importante lembrar que a

evangelização para a teologia da libertação deve ser sempre uma *evangelização conscientizadora*³⁹⁹. Portanto, para os agentes pastorais da Prelazia, o teatro tinha uma função específica: conscientizar os pobres dos dilemas sociais vividos no norte do Mato Grosso e trazê-los para junto da Prelazia, para, através da fé lutarem em busca das mudanças necessárias. Daí a importância de uma narrativa histórica capaz de trazer consciência política e religiosa, ou seja, capaz de evangelizar.

Em meados de 1970, a Prelazia organizou um grupo teatral composto de agentes pastorais e jovens criando a *Companhia de Teatro Arroz com Abóbora*, que encenou diversas peças de autoria dos agentes pastorais ligados à Prelazia que retratavam os dramas vividos na região. Além das encenações, a Companhia passou também a dar cursos de teatro. As peças rodaram a região de São Félix visitando os povoados.

Por ocasião dos dez anos da Prelazia, em 1981, organizou-se uma grande peça de caráter histórico e autobiográfico: *Meu Padim segura o tacho que a quentura vem por baixo ou A corajosa história da igreja que trocou a escada e a fortuna pela enxada, a farofa e a borduna*, de autoria do Cascão⁴⁰⁰, agente pastoral e membro da Companhia. Foram vinte e uma apresentações, em “desobrigas culturais”, viagens de camionete e hospedagem por conta da comunidade. A montagem do cenário era feita na carroceria de caminhões e a divulgação era realizada com fantoches, encaretados, uma gigantesca cobra com crianças, pernas de pau, fogos, batuque e correrias.

Apesar desse clima festivo e descontraído, a peça na realidade narrava um drama regional. As personagens por si são capazes de dizer qual o rumo da narrativa. O *prefeito Gumercindo Vida Mansa* (coronel, terno branco, botas, charuto, barrigudo), o *tubarão Mister Grilo* (Tio Sam, fraque, cartola, sotaque americano), um *policial* por nome de *Zé Mandado*, um jagunço, o *Zé Traição*, o *Padre Rui da Rezas* (batina, pedante e professoral), a *freira Gertrudes Generosa* (hábito, caridosa e sociável), o *arcanjo Medellín* (palhaço que encarna o Evangelho – tem o poder de parar a cena e os personagens viram estátuas), um casal de posseiros, o *Tião Teimoso* (líder sindical camponês consciente) e sua mulher *Francisca de Jesus* (sóbria e aguerrida) e um casal de peões, *João do Mundo* (negro, revoltado com a discriminação) e sua mulher *Maria Lavadeira* (elétrica, adoidada).

A caracterização dos personagens (nomes, personalidades, posição social,...) apelam para os estereótipos destes tipos ideais que protagonizam a narrativa trágica da história da Prelazia de São Félix do Araguaia. A distribuição das virtudes perpetua a dualidade entre opressores (gananciosos, violentos, egoístas, corruptos,...) e os oprimidos (trabalhadores, lutadores, esforçados, generosos,...) já indica uma oposição baseada nos conflitos regionais vividos entre o latifúndio e os posseiros pela posse das terras.

³⁹⁹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 108.

⁴⁰⁰ Cascão viria a ser prefeito de São Félix ainda nos anos 1980.

A chegada do latifúndio e suas ações ímpias são o motor dos acontecimentos. A resistência ao latifúndio e suas ações e a tomada de posição da Igreja em favor dos pobres (no caso: posseiros e peões) com o decorrer dos atos que aos poucos conscientizam o padre e a freira (com a evolução da peça, a freira e o padre descem os degraus da escada e tiram o hábito e a batina), retratam uma peça cuja narrativa visava a disseminação da interpretação histórica da Prelazia sobre a história do Araguaia.

Ao longo de dez cenas, a peça narra a história de um casal de peões emigrantes do Maranhão onde foram expulsos de suas terras e que chegam à região do Araguaia em busca de trabalho. O povoado em que se passa o conflito é chamado Terra Brava, em clara alusão às disputas pela terra. Ao chegarem, um casal de peões conhece um casal de posseiros, conscientes politicamente, que lutam na região contra a fazenda *Late Fundo*, do tubarão Mister Grilo, que conta com o apoio pleno do corrupto prefeito Gumercindo Vida Mansa. Nesse interregno, chegam ao povoado local o Padre Rui da Rezas e a freira Irmã Gertrudes, logo assediados pelos poderosos com a idéia de verbas disponíveis para a construção da Igreja, em troca de apoio contra os comunistas e subversivos da região. Vindo da cidade e com boa formação, o padre tem uma postura arrogante e evita se envolver com os pobres, entretanto a freira logo começa a travar amizade com as mulheres pobres (Francisca e Maria), que haviam procurado a igreja por ocasião de batismo dos filhos. Através dessa amizade, a freira começa tomar consciência da pobreza, violência, conflitos de terras com o latifúndio; ou seja, as dificuldades vividas na região. Francisca tem a pretensão de trazer a irmã e o padre para seu lado na luta.

Enquanto isso o posseiro Tião Teimoso, líder do sindicato, fala sobre as mais novas ações do latifúndio expulsando dois posseiros de suas terras (Bento e Ciço) e observa que a resistência será mais dificultosa já que o povo daquela região não participa do sindicato. Critica também um tal de Mineirinho, que passara para o lado do latifúndio e o adjetiva como “traidor da classe”. Logo vem a repressão e Tião é intimado pelo Tribunal de Justiça a responder o processo por crime de propaganda subversiva e instigação a invasão de propriedade privada. Na casa de João e Maria, o peão chega bêbado e afirma ter brigado pelo fato de ter sido discriminado. A freira é convidada pelas mulheres para dar curso de alfabetização no sindicato, porém o padre a aconselha não se envolver. O tubarão e o prefeito pressionam o padre por causa da freira envolvida com o sindicato. Tião conversa com o padre e o conscientiza da situação opressiva, enquanto o tubarão, o prefeito, a polícia e os jagunços começam a conspirar a morte de Tião. O peão João do Mundo entra na sala e afirma que não vai fazer o serviço que a fazenda está pedindo, pois não faz nada que prejudique os outros. Nisso há uma discussão, ele é discriminado e parte para a briga, mas termina baleado. O padre entra na cena e o martírio de João do Mundo promove uma conversão em todos: a Igreja enfim se volta para o lado dos oprimidos e a última

cena se desenrola com a inauguração do Centro Comunitário João do Mundo no aniversário de um ano da morte do peão que se torna o mártir da luta contra o latifúndio.

A peça repete a narrativa trágica presente no discurso histórico sobre a região. O estilo narrativo cria uma desproporção entre os opressores (astuciosos e perversos) e os oprimidos (bons, inocentes, justos,...) a fim de promover a causa político-pastoral defendida pela Prelazia. O mito de uma harmonia anterior à chegada dos tubarões também é construído. Além disso, as dualidades também perpassam o drama o tempo todo: justiça *versus* impiedade, coragem *versus* vilania, ética *versus* corrupção, ideal religiosa *versus* prática política...

O drama também se inspira claramente na preceptiva da paixão de Cristo. A conspiração astuciosa do poder corrompido contra os justos (planos de assassinar Tião), as tentativas de comprar também o templo (representado pelo Pe Rui da Rezas), o desafio ao poder por parte forças infinitamente mais frágeis, a arrogância dos sábios diante dos humildes (o desprezo do Pe pelos pobres, pela cultura popular e pelo sertão), o protagonismo dos pobres (escolhidos para serem símbolos da justiça), a chacota dos poderosos em relação à causa dos justos (a zombaria dos tubarões na intimação de Tião e depois com João do Mundo), a mentira sobre o comportamento dos pobres (taxados de comunistas para serem incriminados), a morte de um inocente (o assassinato de João do Mundo) e a conversão de todos após o martírio, reconhecendo a justiça da causa que ainda persiste (conversão do Pe Rui da Rezas e de toda a Igreja em favor da luta dos posseiros e a fundação do centro Comunitário com símbolo da continuidade da busca pelo fim da impiedade).

A presença de cenas dolorosas é uma constante no drama: o sofrimento dos posseiros contra o latifúndio perdendo suas terras e a esperança, o retirantismo como fruto dessa injustiça, o alcoolismo (de João do Mundo) como decorrência do sofrimento e do desrespeito, a zombaria dos poderosos como uma forma ritualizada de humilhação, o sentimento de uma luta solitária (no caso de Tião Teimoso) e a cena de violência e ‘martírio’ de João do Mundo. Tais cenas são fundamentais para a construção de uma memória dolorosa acerca dos episódios ocorridos no Araguaia. Ora, se a peça tem a pretensão de retratar o cotidiano do norte do Mato Grosso, esse cotidiano é retratado como doloroso. A história do Araguaia é reproduzida na peça como uma história trágica que subsequente constrói uma memória dolorosa e, como numa rua de mão dupla a memória fortalece a concepção trágica da história. Tal memória sem dúvida consolida a versão interpretativa da Prelazia como hegemônica, favorecendo assim a estratégia pastoral e permitindo que as modificações políticas desejadas pela Prelazia (modificações que são desejadas não maquiavelicamente, mas por que entendida como *sine qua non* para o processo salvífico da Igreja) possam se efetivar.

Além desse drama que correu a região, dois autos sacramentais sertanejos escritos por Casaldáliga, ajudam a consolidar essa memória dolorosa do Araguaia. *Deus nasce na casa de um vaqueiro*, um auto-sacramental de Natal, narra a história do nascimento de um menino no curral das terras de um simples casal sertanejo em plena noite de Natal. Envolto de uma aura mística que envolve a narrativa do menino Jesus, a narrativa prossegue com a hospitalidade dos humildes posseiros que trazem para dentro da casa o casal peregrino (com os sugestivos nomes de José e Maria) e seu recém-nascido, que também se apresentam como retirantes afirmando que primeiro se achegaram à fazenda Sóboi, mas que foram expulsos de lá e vieram parar ali. Eles comem juntos e logo, em seguida, entra na casa Carlos, um peão ferido no braço, com a camisa cheia de sangue e uma faca na mão. O peão, embriagado, havia acabado de matar um colega numa briga de bar depois que todos foram despedidos pela fazenda. O empreiteiro e dois empregados batem na casa querendo vingança.

O casal peregrino toma conta da situação, José fala do perdão e do arrependimento, Maria aplaca a ira e o desejo de vingança e tira a arma das mãos dos empregados e do empreiteiro, as feridas de Carlos são milagrosamente curadas. José afirma que quem matou Antônio foi o egoísmo da fazenda, a pinga, a valentia, o desespero a solidão e o desemprego. O menino vai para o colo de Afonso e quebranta o coração do empreiteiro para o perdão e a conciliação. Depois da conciliação, o empreiteiro e os empregados se vão, enquanto todos são convidados a jantar, José e Maria (como Nossa Senhora e São José) se revelam diante de Carlos e deixam o menino (Jesus) no colo do peão comovido. Para finalizar, o narrador faz a leitura bíblica do nascimento de Jesus (Lc 2, 1-20).

Este auto-sacramental de Natal escrito por Casaldáliga insiste na dualidade e nas cenas copiosas. Novamente o cenário é a própria região com seus problemas sociais característicos, o latifúndio aparece como a encarnação do mal e introdutor do desequilíbrio, da maldade. Todos aparecem mais uma vez como vítimas do latifúndio, e as personagens bíblicas presentes na trama, que representam o bem, a santidade, as virtudes ideais, colocam-se do lado dos pobres (posseiros, peões, índios). José é apresentado como retirante, expulso do latifúndio, que não permitiu o nascimento do menino lá, ou seja, o texto indica a incompatibilidade natural entre o menino (que representa o bem, o próprio Jesus) e o latifúndio (essencializado como mal). Maria se afirma filha de índia, demonstrando o apreço em relação aos índios e expressando seu descontentamento com o preconceito. O peão Carlos que matou outro peão é colocado mais como uma vítima das circunstâncias inauguradas pela ação do latifúndio do que como um assassino convicto. A bebida, a valentia, o desemprego, a solidão e o desespero pessoal apontados como responsáveis pela morte aparecem como conseqüências do egoísmo da fazenda. A conciliação, o perdão e o amor ao próximo são virtudes dos pobres, enquanto os personagens que representam a fazenda chegam carregados de ódio. Por fim, todas as acusações ao latifúndio saem dos

personagens bíblicos presentes na narrativa. A única solução para todos os eventos é a conversão, a conciliação fica restrita à atuação do fator religioso presente na narrativa.

É necessário observar que os eventos são uma seqüência de cenas copiosas: um bebê nascendo no curral, a hospitalidade generosa do casal de peões, a chegada surpreendente do peão desesperado pelo assassinio que cometera, a chegada dos vingadores, a conciliação e a revelação. Entretanto, toda a narrativa é preparada para e pelo desenrolar de uma cena dolorosa: a assassinato do peão Antônio pelo peão Carlos. Toda a narrativa só ganha sentido com a ocorrência da dor e do sofrimento, entendida como conseqüência da impiedade iniciada pela atuação do latifúndio.

A cena dolorosa do assassinato se repete como central em outro auto-sacramental de D. Pedro Casaldáliga: *Paixão e Morte de Txeuiã*. Este auto-sacramental sertanejo da Semana Santa narra a trajetória de um índio e peão (Txeuiã) que se indigna com a empreitada que a fazenda lhes passava: de expulsar os índios (no caso, os Caiapós) das terras que a fazenda queria ocupar. Txeuiã conscientiza os outros peões e inicia uma greve, por isso passa a ser vítima de uma conspiração da fazenda que contrata jagunços para matarem Txeuiã. O auto tem a presença de um traidor, Iscar (amigo de Txeuiã) que se vende aos conspiradores (Caifás, dono da Fazenda e diretor do Banco Sulista de Integração; e Mister César, representante da multinacional associada, o juiz que lava as mãos, o capitão de Polícia e até imprensa ajeitada) e entrega o amigo.

Outros personagens do auto-sacramental são a namorada de Txeuiã (a ex-prostituta Madalena) e seu pai Israel (um velho paralítico, vítima de um tiro em disputa de terras com o latifúndio). Depois de iniciar a greve dos peões Txeuiã, passa a ser caçado pelo latifúndio e planeja uma fuga com Iscar (que já o traía entregando-o ao latifúndio), frustrada pelo aparecimento dos jagunços contratados no bar de Israel e Madalena onde estão. Após ameaças de estupro e violência, os jagunços brigam com o Txeuiã e Iscar (que troca de lado na hora da briga) e ocorre o subsequente assassinato do índio, que morto se torna mártir popular. Chega a procissão de Sexta-Feira Santa, circula em torno da cruz enquanto o corpo de Txeuiã, coberto com um lençol simboliza um Ressuscitado.

O texto de Casaldáliga também é escrito em função da cena copiosa do final: a morte de Txeuiã (que significa Jesus em tapirapé) que, agarrado pelos braços, é assassinado na forma de cruz, numa alusão ao martírio de Cristo. O índio-peão é dotado de virtudes excelentes: trabalhador, corajoso e nobre (defendeu seu povo de um holocausto, namora uma ex-prostituta). Ao seu lado, Israel, símbolo do povo impossibilitado e vítima da opressão do latifúndio e Madalena, sua filha e ex-prostituta, são personagens humildes, hospitaleiros, generosos. Do outro lado da trama, os personagens ligados ao latifúndio são astuciosos, gananciosos, violentos e desleais. Os nomes dados se remetem a personagens bíblicos, por um lado os envolvidos na trama de conspiração da morte de Jesus (Caifás, César e Iscar –

o Judas do Araguaia...), e por outro lado, personagens bíblicas virtuosas (Madalena, Israel e Txetuiã). Nesta reedição da paixão e morte do Cristo do Araguaia, até as falas bíblicas são colocadas na boca das personagens do auto-sacramental⁴⁰¹, enquanto o narrador antecede as cenas recitando trechos dos Evangelhos acerca da paixão e morte de Jesus.

Além destes textos, outras peças de teatro encenadas pelos grupos de jovens da Igreja de São Félix do Araguaia consolidaram as narrativas trágicas, repletas de cenas copiosas e dolorosas sobre a história da região. A mesma preceptiva se espalhou e se repetiu centenas de vezes: narrar a história da região de São Félix do Araguaia passou a ser a repetição infundável de um claro esquema narrativo inspirado na narrativa bíblica da paixão de Cristo, onde o sofrimento está presente na história da justiça contra a impiedade, com forte conteúdo moral de luta contra o desequilíbrio instaurado pela chegada do latifúndio, o símbolo do mal.

A peça *José, o Carpinteiro de Nazaré*⁴⁰² narra a história de José, um carpinteiro da época de Jesus, que lidera um movimento de trabalhadores contra a exploração de Herodes disposto a resistir até as forças de César, caso este dê cobertura a Herodes. O movimento luta contra a aplicação do censo, entendido como um modo de desarticular a união dos trabalhadores interrompendo a resistência e fichando a todos. Herodes pede a cabeça de José depois de saber que na Galiléia alguns homens do exército foram mortos. José dispensa Maria para a casa da prima Isabel e depois se exila no Egito após rejeitar o confronto armado. Neste caso, a peça é a projeção dos problemas do Araguaia e do Brasil durante a Ditadura Militar no tempo de Cristo, da dominação romana da Judéia, e mais, sugerindo José como um líder político dos trabalhadores no período.

A mesma projeção sobre o passado bíblico ocorre em *A Paixão de Cristo com os Oprimidos*⁴⁰³. A abertura se dá com a consagração política de Jesus em Jerusalém, enquanto Caifás conspira junto com um fazendeiro e um político o assassinato de Jesus para deter o “... *levante desses malditos pobres contra as autoridades*”. O fazendeiro acusa o grupo de Jesus de ter entrado na roça de outro fazendeiro e quebrado um monte de espigas para servir aos pobres, e o político se indigna com a “*invasão*”. Caifás conspira com Judas e solta a sentença: “(...) *Temos que conseguir a morte deste impostor, o comunista Jesus Cristo!*”. Neste caso, o próprio Cristo é visto como um líder político popular.

Essa mesma estratégia é encontrada na peça *A Paixão de Cristo na vida do povo: a vida sacra de ontem e de hoje*⁴⁰⁴, que se passa durante o processo de acusação de Cristo. Um dos acusadores tem o

⁴⁰¹ Txetuiã diz a Iscar: “*Você faça logo o que tem que fazer...*” Cf: CASALDÁLIGA, D. Pedro. *A cuia de Gedeão*: p. 88.

⁴⁰² PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A-11-3-33, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

⁴⁰³ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A-11-3-23, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

⁴⁰⁴ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A-11-3-21, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

nome de Curió (referência ao major Curió que comandou as operações repressivas na Prelazia em 1973) e diante de Pilatos se travam as acusações:

“Pilatos: Prezado correligionário Curió, que acusações vossa senhoria apresenta contra esse homem?”

Acusador: Ele anda ensinando doutrinas estranhas que falam da libertação dos oprimidos. Vive com os pobres e condena o privilégio dos ricos. Anda pregando por aí que todos são iguais, que nenhum é superior ao outro. Teve audácia de falar que veio para libertar os prisioneiros.

Pilatos; tragam outros condenados. Que acusações, mestre Curió, vossa senhoria apresenta contra Barrabás?

Acusador: Ele é ladrão conhecido. Matou vários soldados e se tornou um grande inimigo de Roma.

Pilatos: E esse outros, o que fizeram? Que mal cometeram?

Acusador: Esses (aponta os lavradores) são posseiros lá de São Geraldo do Araguaia. Há 20 e mais anos ocupam sem ter título de propriedade as terras que hoje são do correligionário, o ilustre deputado estadual.

Engratados: 1) Eles resistiram à ordem de despejo. 2) Não querem sair de minhas terras. 3) Falam em reforma agrária. 4) São seguidores das idéias subversivas deste aí (aponta para Jesus). Constantemente se reúnem para falar de igualdade, de repartição de bens. 5) eles são uma ameaça constante para a sociedade...”⁴⁰⁵

Essa confusão temporal é antes de qualquer coisa uma estratégia do processo de significação religiosa do Araguaia. Ora é o Araguaia que é projetado na Judéia do tempo de Cristo, ora é a narrativa bíblica que invade o Araguaia. Em ambos os casos a narrativa se volta para denunciar o estado de impiedade vivido nos dois momentos e que, por essa razão, fazem parte da mesma história, da luta pelo fim da impiedade, pelo reordenamento do caos que provoca dor, sofrimento e injustiça. Daí a importância de ênfase no sofrimento e na dor, para demonstrar o quanto esse desequilíbrio é doloroso e o quanto é necessário lutar pelo reordenamento das origens.

A maioria das peças enfatiza as lutas de libertação envolvendo ou o Araguaia⁴⁰⁶, ou a história do Brasil⁴⁰⁷, ou alguns momentos simbólicos da narrativa bíblica⁴⁰⁸. Em todos os períodos, as projeções

⁴⁰⁵ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A-11-3-21, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

⁴⁰⁶ Além das citadas, a peça *Segura o bode Mister Robinson – no Araguaia terr pirranhaaa...* toca em assuntos como a prostituição na região e aos conchavos políticos envolvendo a disputa pela presidência da Câmara dos Vereadores no ano de 1985, quando a rivalidade entre dois candidatos do PMDB entram em conflito e um deles se alia ao PDS para poder vencer a disputa. Cf: PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, A-11-3-37, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

⁴⁰⁷ Como no caso das peças: *Zumbi Morreu, Índio: aquele que deve viver!* (composto por três textos: uma peça, chamada *O começo do fim* – sobre o extermínio indígena inaugurado com o descobrimento; uma parábola, por nome de *A parábola do Jabuti* e um cordel: *História dos Índios* – os dois últimos recomendados para celebrações e com os recursos de mímica ou teatro de sombras). Cf: PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, A-11-3-38 e A-11-3-40, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

temporais se mesclam com o intuito de criar uma certa continuidade histórica típica da interpretação religiosa cristã na qual o bem e o mal permanecem os mesmos ao longo da história. Um conflito no Araguaia passa a ser uma reedição do conflito maior que atinge a humanidade desde tempos imemoriáveis: justiça *versus* impiedade. E neste conflito, numa ordem regida pela impiedade, o sofrimento e a dor devem ser recorrentes. Se a luta no Araguaia é uma luta pela justiça, narrar essa história é descrever suas cenas dolorosas de freqüentes abusos, violências, injustiças e perversidades, já que a impiedade é a realidade enquanto a justiça, apenas o mito de um mundo futuro ordenado.

Dessa maneira, os dramas encenados pela Prelazia de São Félix, por um lado, contribuem para a significação religiosa do Araguaia e, por outro, promovem a consolidação de uma percepção trágica da história do Araguaia, reedição de outras histórias trágica (bíblicas, da América Latina, do Brasil, etc). Assim como no cordel, o teatro popular ocupa o espaço de produção discursiva acerca dos acontecimentos históricos do Araguaia e traz para a superfície narrativa os mesmos elementos trágicos: a descrição de cenas dolorosas com propósito político de adesão dos espectadores à causa da Prelazia, a persistência do mito de um mundo pré-ordenado que serve de julgamento e referência para demonstrar como o desequilíbrio do mundo real é doloroso e reforçar a necessidade de lutar pelo ordenamento do mundo; e por fim a persistência das dualidades e paradoxos (bem versus mal, oprimidos versus opressores, heróis versus condições objetivas, humilhação versus exaltação...) que respondem à construção de uma narrativa que serve de lição, aprendizado e ensinamento.

2.8. A celebração da memória dolorosa: a Romaria dos Mártires da Caminhada

Ora, a narrativa da Prelazia de São Félix do Araguaia sobre a história local (apresentada aqui pela análise do teatro e da literatura de cordel), constrói uma visão dolorosa dos acontecimentos. Tal interpretação é disseminada pela própria Prelazia a partir de seu projeto político-pastoral que visava à duplicidade evangelização/conscientização. As publicações aqui observadas conjuntamente com o esforço concentrado no teatro popular e na literatura de cordel possibilitaram a Prelazia consolidar esta versão da história do Araguaia, construindo assim uma memória oficial.

Esta memória construída oficialmente apresenta-se como uma memória dolorosa, já que em todas as ocasiões oportunas de apresentar uma narrativa dos fatos vividos no Araguaia – ou mesmo uma alegoria capaz de ao falar de outros tempos (como no teatro) se remetendo justamente aos

⁴⁰⁸ Como nos casos já citados e também na peça *Moisés e a libertação do povo*, reforçando este símbolo de libertação tão caro à teologia da libertação. Cf: PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, A-11-3-28, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

acontecimentos vividos na região – a presença da dor e do sofrimento como frutos da impiedade é destacado em cenas copiosas, capaz de promoverem a *catarse*, despertar compaixão e seduzir com a piedade à causa das vítimas bondosas diante dos opressores cruéis. A morte, o sacrifício e o martírio aparecem como fundamentais para garantir a estrutura dessa narrativa.

“(…)
*Muitos humanos içam suas bandeiras
E cantam à Vida,
Deixando a Deus de lado.
Eu só sei cantar dando seu Nome.
(Deus não é simplesmente Alegria)
(…)”*⁴⁰⁹

A verve poética de Casaldáliga indica uma religiosidade onde o sofrimento não pode ser esquecido. A ritualização da dor presente na narrativa trágica da história de São Félix do Araguaia, construída pela própria Prelazia, pode ser observada na *Romaria dos Mártires da Caminhada*. Este evento litúrgico que celebra a memória dos mártires da caminhada (ou seja, aqueles que morreram na luta por justiça social, igualdade, reforma agrária, contra a tortura e o abuso do poder, contra a exploração...) promove na verdade o culto das cenas copiosas presentes na narrativa histórica consolidada pela Prelazia.

A *Romaria dos Mártires da Caminhada* surgiu em 1986 (11 e 12/10/1986), por ocasião dos dez anos da morte do Padre João Bosco, com o intuito de celebrar o martírio daqueles que estiveram engajados na luta por justiça social na América Latina, e, após esta realização, duas outras celebrações foram realizadas em datas também comemorativas (27 e 28/07/1996 – 20 anos, e 14 e 15/07/2001 – 25 anos).

“O importante, nesse ‘Ano dos Mártires da Caminhada’ é se perguntar cada um de nós, e cada comunidade: 1) porque tomaram nossos mártires? 2. que lição nos dão com seu martírio? 3. Que compromissos devemos assumir para sermos fies ao seu sangue?”⁴¹⁰

Tal evento criou um processo de mobilização popular para atender às expectativas dos mais de três mil romeiros que se dirigiram à região de São Félix do Araguaia. Além das celebrações, a romaria estimulou a produção de materiais (livros, cartilhas para encontros e celebrações, cartas-convites, cartazes, adesivos, postais, *folders* confecção de vestes litúrgicas, lenços, bandeiras, faixas, fitas,

⁴⁰⁹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino*. p. 271.

⁴¹⁰ CASALDÁLIGA, Pedro. *Alvorada*, São Félix do Araguaia, MT, ano 16, no 01, jan/fev de 1986.

flâmulas, tochas, cálices, cabaças, cuités, toalhas, lembranças...), envolveu a reforma do *Santuário dos Mártires da Caminhada* (em Ribeirão Cascalheira), a montagem de diversas equipes de serviços (comunhão, liturgia, divulgação acolhida, hospedagem, infra-estrutura, saúde, arrecadação, limpeza, cozinha, transporte, água, bar, artesanato). Sem dúvida se tratava de um grande evento celebrativo, como uma festa oficial da Igreja de esquerda, a Igreja da teologia da libertação com sede na sua base simbólica de existência pastoral em São Félix do Araguaia. Para compreendê-la com mais propriedade far-se-á uma análise dos três grandes momentos de sua celebração: 1986 (dez anos da morte do Pe João Bosco), 1996 (20 anos) e 2001 (25 anos).

A romaria se inicia no entardecer na Praça de Ribeirão Cascalheira. Logo em seguida, é feita uma caminhada de três quilômetros até o Ribeirão Bonito, depois uma vigília e, no dia seguinte, a celebração eucarística. Na chegada os romeiros se reúnem ao redor de uma fogueira e são acolhidos com cantos, toques de instrumentos musicais, flautas, berrante, atabaques, danças e abraços de recepção. Vários elementos entram na roda: a cruz do Pe João Bosco, pote de água e cuias com água perfumada, bíblia, folhas de palmeiras, quadros ou estandartes dos mártires, cartazes e faixas.

Após este primeiro momento se inicia um ato Penitencial. Na romaria de 1986, as pessoas gritavam pecados pessoais e estruturais e queimavam cartazes (que representavam os pecados estruturais, como latifúndio, cerca, SUDAM,...). Na de 1996 foram lidos trechos bíblicos (Is 26, 21), (Ez 36, 26), (Jo 15, 12) intercalados com cantos e pedidos de perdão e, seguidamente, o povo foi aspergido com água perfumada. Na romaria de 2001, foi feita uma pequena motivação: um momento de silêncio e todos tocaram na terra e receberam a absolvição. Nesse momento penitencial, o fogo é abençoado, o círio pascal aceso e todos acendem pequenas lamparinas e velas com a chama do fogo abençoado e, em seguida, começa a caminhada, que tem sete paradas.

Em 1986, as paradas seguiram uma estrutura de leitura de trechos bíblicos, contemplação do mistério encenado e testemunhos: 1ª) Leitura bíblica (Lc 2, 6-7), mistério: nascimento ‘pobre’ de Jesus na ‘periferia de Belém, testemunhos de favelados e retirantes; 2ª) Lc 2, 43-45, o menino Jesus perdido no templo, testemunho sobre os desaparecidos da Ditadura Militar; 3ª) Hb 11, 35-38, Jesus é flagelado pelos soldados do Império, testemunho acerca da tortura; 4ª) Lc 22, 41-44, Jesus no Horto das Oliveiras, testemunho sobre a tortura; 5ª) Mt 27, 27-31, Jesus coroado de espinhos, testemunho acerca dos marginalizados: índios, negros, mulheres e menores; 6ª) Is 52, 14; 53, 3-5, Jesus carrega a cruz até o calvário, testemunho sobre a cruz do trabalho escravo, das ditaduras e do imperialismo; 7ª) Mt 27, 45-46 e Lc 23, 3-5, Jesus morre na cruz, testemunhos sobre violência, repressão, assassinatos, guerras.

Na romaria de 1996, as paradas fizeram menção aos diversos martírios: 1ª) martírio dos indígenas, 2ª) martírio dos negros, 3ª) martírio da terra, 4ª) martírio do trabalho, 5ª) martírio da mulher,

6ª) martírio das crianças, 7ª) martírio dos Direitos Humanos e cidadania. Já na de 2001, foram somente cinco paradas e parte dos temas se repetiram: 1ª) Direitos Humanos, 2ª) Terra, casa da humanidade, terra, mesa da família (cantos de alegria e mártires da terra) 3ª) Povos indígenas, nossas raízes (homenagem a Marçal) 4ª) Povos negros, quilombos e vida (tambores), 5ª) Trabalho, justiça e dignidade (referência a Santo Dias).

Na chegada da romaria de 1986 se plantou a cruz de João Bosco diante do Santuário e apresentaram-se quadros com os rostos dos mártires (entre eles, os de Marçal, Santo Dias, Alexandre Vanucchi, João Bosco e Wladimir Herzog, conduzidos por familiares). Na de 1996, quatorze tochas foram acesas com o círio pascal e se realizou uma profissão de fé. Já na romaria de 2001, as crianças receberam os romeiros e a cruz de João Bosco ficou com doze folhas de palmeiras com estandartes e um cesto de frutas ao seu pé.

É importante lembrar que todo o processo de mobilização, encontros, união na realização das tarefas, ou seja, tudo que envolve a realização da romaria é permeado de risos, abraços, num sentimento festivo e de alegria. No entanto, a condução da romaria em si é um processo de rememoração do sofrimento vivido e da promessa de alegria futura. O sentimento religioso que une a todos durante todo o trajeto é o da dor de um grupo perseguido e martirizado, e nisso não há nada de alegre ou festivo. A rememoração da *via crucis*, do sofrimento, das perdas, da injustiça é a realização de um espetáculo de frustração, lamento e dor. Para Gutiérrez,

*“Seguir o curso das águas profundas dos acontecimentos latino-americanos sempre conduz a espaços de esperança e de alegria. No entanto, isto não nos deverá fazer esquecer todo o sofrimento causado pelas seculares condições de morte; nem, tampouco, a experiência de dor causada pela cruel e sofisticada repressão desencadeada pelos que - de dentro e de fora do subcontinente - se negam a perder seus privilégios.”*⁴¹¹

Lembrar o sofrimento é a recomendação do teólogo peruano da teologia da libertação Gustavo Gutiérrez, e é o que intenta a *Romaria dos Mártires da Caminhada*. A celebração solidifica, neste caso, uma memória de dor e sofrimentos presenciados na história da luta contra a injustiça social.

Tal devoção é inteiramente centralizada na Paixão e morte de Cristo, nos seus sofrimentos, na sua via-sacra para o Calvário⁴¹². A tônica da devoção é de sofrimento e morte. Cristo ali é um companheiro

⁴¹¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço*. p. 126.

⁴¹² Embora a análise se restrinja à romaria, é preciso perceber a maneira como o sofrimento e a dor acabam se tornando o centro da prática religiosa que atravessa as CEBs, os círculos bíblicos, enfim toda a expressão de religiosidade no cotidiano da Prelazia. Um bom exemplo são as reclamações acerca do *Alvorada* constatadas pela Assembléia Regional de 1981, realizada pela Prelazia, segundo a qual faltavam assuntos mais ‘alegres’ ao periódico. Cf: PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A-13-5 -15, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

do povo, partilha com ele seu sofrimento, alguém que está ao lado nesta existência pessoal de dores e as lágrimas, com quem o fiel pode se identificar. A romaria é antes de tudo penitência, valorização simbólica do sofrimento, imitação do sacrifício de Cristo, expressa o mistério de um modo objetivo e aproxima o devoto do domínio do sagrado. Nela se realiza a sacralização da vida cotidiana.

Sem dúvida que a diferença desta romaria para as demais é que a perspectiva de que todo essa dor possa ser superada através da entrega do fiel à causa de libertação dos oprimidos abre uma projeção utópica de transformação social que incentiva o engajamento; diferentemente da celebração do sofrimento de Paixão e Morte para sentir o consolo e afeto de um Deus que também viveu de dores e lágrimas e com quem os devotos se identificam.

É interessante lembrar como os trovadores do cordel retratavam a vivência religiosa das desobrigas, anterior à estruturação da Prelazia na região, como algo essencialmente diferente de uma celebração como a *Romaria dos Mártires da Caminhada*:

*“E assim o povo enfrentava
o mais duro sofrimento.
Quem disse que nesse meio não tinha divertimento?
Se juntava a vizinhança/ com reza, folia e dança
e o forró era mordido,
a moça dançava o xote
e arrepiava o cangote
o cheiro do atrevido”
(...)*

*“E como era de costume
o povo da região
festejava o padroeiro
com reza, terço e leilão
e sem rolo e sem intriga
vinha os padre em desobriga
fazer missa e confissão.
Era um animado festejo
com bolo, cocada e queijo
peru, galinha e leitão.
(...)*

*Licor de ananás e café,
doce de leite e melado,
mané de puba e quentão,
de tudo vinha um bocado.
Era do maior prazer
o cristão vim receber*

*batizado e casamento.
E o vigário bem gorducho,
além de quebrar o bucho
cobrava os sacramentos”*⁴¹³

A religiosidade católica das desobrigas é retratada como uma festividade alegre, com muita comida, bebida, leilões, música e animação em meio aos sacramentos ministrados pelo sacerdote (visto negativamente numa memória construída por quem pôs fim às desobrigas num ato de ruptura com o catolicismo anterior à estruturação da Prelazia). O festejo e a animação das desobrigas contrastam fortemente com a celebração das dores e sofrimentos vividos no Araguaia promovidos na *Romaria dos Mártires da Caminhada*. A estruturação da Prelazia, com um perfil de uma Igreja comprometida com os problemas sociais vividos na região do Araguaia, mudou significativamente a prática católica: de uma relação festiva e esporádica para uma fé entranhada no cotidiano por meio das CEBs (grupos de oração, grupos de leitura bíblica, conselho de vizinhança, grupo de mães), mas de constante lembrança da dor, do sofrimento e da necessidade da luta.

Os martírios lembrados consagram a versão da história da Prelazia de São Félix do Araguaia. Na verdade, a Prelazia, em todo o momento promove uma sacralização da luta pela terra, da luta contra as ditaduras, da luta contra exploração econômica e social. Além disso, vincula os acontecimentos ocorridos em São Félix do Araguaia e região a uma luta ainda maior, a da América Latina contra o capitalismo internacional, o imperialismo. E mais, vincula temporalmente os acontecimentos ali ocorridos com a história do cristianismo, com os eventos bíblicos, como parte da luta eterna do bem contra o mal. Lembrar o quanto essa luta tem sido penosa e sofrida é um modo de manter viva a própria causa, pois gera uma coesão interna e promove a homogeneização da identidade através do *ressentimento*.

Ao refletir sobre a força política do ressentimento evocando Friedrich Nietzsche, Pierre Ansart afirma:

*“Nietzsche evoca no início de **La généalogie de la morale** a redefinição do bom e do mau, do bem e do mal, que se opera no ressentimento. Se somos vítimas de indivíduos que nos prejudicam e ferem nossas liberdades, experimentamos e estimamos que estes indivíduos sejam malévolos, enquanto nós seríamos os bons. As forças que me são hostis são nefastas e perversas, enquanto eu próprio sou justo e inocente do mal que me é feito. Portanto, os ressentimentos, sentimentos compartilhados de hostilidade, são um fator eminente de cumplicidade e solidariedade no interior de um grupo, e suas expressões, as manifestações (as “explosões de sentimento”, como diz Nietzsche) podem ser gratificantes. O ódio recalçado e depois manifestado cria uma solidariedade afetiva que extrapolando as*

⁴¹³ Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 18

rivalidades internas, permite a reconstituição de uma coesão, de uma forte identificação de cada um com seu grupo. Daí, hoje em dia, a facilidade com a qual os indivíduos se reagrupam para gritar agressividade e inventar signos festivos que expressem seu desejo de vingança: apedrejar os símbolos do inimigo, queimar personagens representadas em efígies etc.”⁴¹⁴

A *Romaria dos Mártires da Caminhada* seria, portanto, a celebração da dor, do processo de humilhação consagrado na memória acerca do Araguaia e narrado na história do processo veiculada pela Prelazia. Relembrar a violência dos martírios é antes de tudo prolongar a dor a fim de manter vivo o ressentimento que dá coesão interna à comunidade; é não deixar esquecer o motivo da causa, é mantê-la viva, latejante. Em segundo lugar, é fazer lembrar a crueldade dos opressores e a bondade dos oprimidos, demonstrando quão forte é essa opressão ao recordar que ela premia com a morte seus desafiantes e a partir daí construir a solidariedade afetiva entre as vítimas.

Queimar os símbolos da opressão, encenar cenas copiosas de martírio, realizar leituras bíblicas que relembrem o quanto tudo isso é fruto da luta da justiça contra a injustiça, inserindo a disputa no âmbito metafísico que garante a verdade dessa luta como extensão do eterno conflito entre o bem e o mal, homenagear as vítimas da opressão levando estandartes com suas imagens e trazendo os parentes para que toda dor ritualizada não perca o significado, mas tenha um conteúdo real e palpável, esses atos são antes de tudo, uma forma de estabelecer um culto da dor. Cultivar essa memória dolorosa lembrando sempre quem foram e são os agressores é um modo de deixar claro quem deve ser alvo do ódio e do desprezo. Tal atitude fornece aos membros da comunidade um reforço da auto-estima (o quanto somos melhores que eles) e da segurança interior de seus valores, identidade e posicionamentos político-religiosos.

É importante notar que a força de coesão de uma memória de sofrimento e dor ligada aos mártires iniciou a criação da *Irmandade dos Mártires da Caminhada Latino-Americana* formada por familiares, comunidades, entidades e grupos solidários da própria América ou de outros continentes. No centro da irmandade, a finalidade memorialística: não deixar esquecer a dor e o sofrimento.

“Os objetivos da Irmandade são:

- a. manter viva a memória de tantos mártires da América Latina e do caribe, sacrificados particularmente ao longo destas décadas de ditaduras militares e das políticas neoliberais de exclusão e de marginalização social;*
- b. vivenciar em nós a mística pascal do martírio e assumir as causas pelas quais tantos irmãos e irmãs deram, com sua morte, a prova maior;*
- c. estimular as celebrações das datas dos/as mártires, especialmente as mais universalizantes, como 24 de março, o martírio de Dom Romero;*
- d. informar sobre celebrações, romarias e vigílias martiriais;*
- e. produzir ou estimular a produção de material biográfico e de reflexão sobre os nossos mártires e a teologia e espiritualidade do martírio;*
- f. manter viva na Agenda Latino-Americana Mundial, como uma de suas fidelidades, a memória de nossos mártires;*

⁴¹⁴ ANSART, Pierre. “História e Memória dos Ressentimentos” In BRESCIANI, Stella & NAXARA, Márcia. (orgs) *Memória (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP, Editora da Unicamp, 2001, p. 21-22.

*g. tornar presente a memória dos mártires nas celebrações, campanhas, marchas e em todas as mobilizações das Igrejas ou do Movimento Popular.”*⁴¹⁵

A irmandade e sua atuação institucional de promoção da memória dolorosa, a própria romaria e sua celebração da dor representam um mecanismo político e religioso de ameaça simbólica aos que continuam indiferentes à história cuja memória ela quer celebrar. Ela sinaliza para a permanência da causa e aponta para a incapacidade do inimigo de sentir-se confortável; é uma maneira de dizer que ainda não se está vencido, nem apaziguado. Além disso, o triunfalismo presente ao final da celebração contribui para compensar todo sentimento de impotência presente em cada morte de seus heróis, em cada um de seus mártírios (que simbolizam as vitórias da força adversária). Triunfo garantido pela certeza de estar “do lado certo”, do lado da justiça divina; como assegura no caso, o sacerdote e a Igreja.

Enfim, seja pelo cordel, através do teatro popular ou da celebração da *Romaria dos Mártires da Caminhada*, o que está em jogo é a construção da hegemonia de uma interpretação da história do Araguaia e da Prelazia de São Félix, realizada pela própria Prelazia. Uma história oficial da Prelazia que ponha a comunidade religiosa e seus ‘pobres’ no centro da narrativa. Uma narrativa repleta de cenas copiosas de violência e martírio por parte do agressor, capaz de desigualar as forças e promover uma simpatia pelas vítimas, pelos fracos e inocentes (e pela própria Prelazia que prontamente se definiu em apoiá-los e compartilhar com eles o sofrimento em busca da justiça contra toda impiedade).

Uma narrativa trágica capaz de produzir uma memória dolorosa e comovente; uma memória dolorosa capaz de afirmar a identidade da comunidade e da sua causa através do culto da dor e do sofrimento vivido; uma *história-memória* verbalizada pela instituição capaz de lembrar a todos sua importância (como instituição ativa no processo histórico) e capaz de torná-la hegemônica.

A Prelazia ocupou o espaço de produção da história da região a partir de sua memória, ou melhor, da memória que ela quis consagrar como sendo legítima e fidedigna. Para isso articulou a construção de muitos lugares de memória que nascem e vivem da percepção que não há memória espontânea. Daí a necessidade de criar arquivos, manter datas, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, encenar o passado e difundir-lo em publicações memorialistas. Além da vigilância comemorativa para salva-guardar a pureza dessa memória dolorosa, ela deve, antes de tudo, ser ‘a memória’ do Araguaia. Os *lugares de memória* não são apenas depositários estáticos da memória construída pela Prelazia, mas projetam-na para o mundo público num processo ativo de colonização deste espaço.

Ao realizar tal tarefa, a Prelazia consolidou seu papel preponderante nas relações de saber/poder: seu discurso acerca do passado se consolidou e junto com ele se consolidou a própria instituição. Publicar, encenar e celebrar se tornou um dos mais eficientes mecanismos de fortalecimento institucional e de disputa de poder: ao consolidar sua versão da história do Araguaia, a Igreja estava consolidando a si mesma – a sua pastoral, suas opções políticas e sua estratégia.

Essa ocupação discursiva veio acompanhada do reforço da identidade profética da Prelazia. A produção de uma estética católica da libertação envolvendo a arquitetura das Igrejas, a produção de bens religiosos específicos e leituras litúrgicas atenderam a essa finalidade de construir uma representação de ‘Igreja dos oprimidos’, profética e perseguida. No entanto, toda essa representação profética encontrou seus limites na medida em que a significação religiosa do Araguaia e o processo de construção dessa cultura católica da libertação reproduziam valores morais tradicionais, posturas

⁴¹⁵ BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana: vidas pela vida, vidas pelo reino*. São Paulo, Editora Paulus, 2004, p. 08.

colonialistas na representação do outro e um realinhamento institucional quando do questionamento do caráter profético da Prelazia.

ESTÉTICA E MORAL

“Pensar que en esta vida las cosas de ella han de durar siempre en un estado es pensar en lo excusado, antes parece que ella anda todo en redondo, digo, a la redonda: la primavera sigue al verano, el verano al estío, el estío al otoño, t el otoño al invierno, y el invierno a la primavera, y así torna a andarse el tiempo con esta rueda continua; sola la vida humana corre a su fin ligera más que el viento, sin esperar renovarse si no es en lastra, que no tienes términos que la limiten”
(D. Quijote de La Mancha, Parte II, p. 953)

3.1. Identidade e sedução

A Prelazia de São Félix do Araguaia, ao fazer a opção pastoral pelos pobres (no caso, a defesa dos interesses de posseiros, indígenas, peões, etc), iniciou um processo de identificação da Igreja com o povo do Araguaia, os chamados oprimidos. Porém, essa identificação aparecia como algo surpreendente e diferenciado dentro do que a própria Igreja havia feito até então, como se a forma de ser Igreja até então não tivesse realmente atendido às necessidades do povo e muito menos teria se identificado a ele⁴¹⁶.

Na Prelazia de São Félix do Araguaia, Casaldáliga e agentes pastorais construíram a representação de uma ruptura com a Igreja em relação às estratégias e o comportamento do passado. O discurso da Prelazia era que, ao tomarem ciência da realidade opressiva da região, tanto D. Pedro Casaldáliga quanto o Pe. Manuel Luzón e os outros decidiram romper com as relações estreitas e

⁴¹⁶ É importante notar que esta idéia de que a Igreja estava aliada ao poder até antes do Vaticano II e do Encontro de Medellín se tornou parte do discurso oficial dessa Igreja Progressista, fortemente influenciada pela teologia da libertação. Discurso esse construído *a posteriori*, por historiadores e escritores vinculados à teologia da libertação como Eduardo Hoornaert, Oscar Beozzo, Márcio Tangerino, Servus Mariae, etc.

cordiais da Igreja com o latifúndio e mergulhar com intensidade na vida e na luta dos pobres do Araguaia.

A partir daí nasce um processo necessário de construção de uma identificação entre a Igreja de São Félix e o ‘povo’ do Araguaia. Se o que havia anteriormente deveria ser rompido porque não estava vinculado ao povo, então era preciso romper com uma antiga representação da Igreja e criar outra.

Nesse sentido, o esforço discursivo é triplo: primeiro é preciso criar uma representação significativa do que era a Igreja do passado, depois criar uma representação de uma nova Igreja que rompa com o passado, e finalmente, criar símbolos e significações que identifiquem este novo modo de ser Igreja com a opção pelo povo, o que inevitavelmente promoverá a construção de uma representação sobre o que é este povo – os pobres do Araguaia.

Dessa maneira, a Prelazia de São Félix do Araguaia precisava dar sinais dessa identificação com os pobres e criar toda uma gama de símbolos que representassem o engajamento com os pobres e com essa nova maneira de ser Igreja. A repressão, o martírio, o despojamento material, as denúncias publicadas contra o latifúndio, a mudança litúrgica e a construção de uma estética católica, permeada de símbolos populares demonstradores desta opção pelos pobres, constituiriam a identidade de uma *Igreja dos oprimidos*. A construção dessa visibilidade identitária era de fundamental importância para tornar a Igreja de São Félix confiável naquilo que se propunha realizar em termos políticos-pastorais.

A idéia de uma Igreja despojada de poder, desvinculada das elites começava a ser edificada com os sinais de ruptura em relação ao latifúndio (e também à própria Igreja como instituição maior). A primeira atitude que sinalizava a ruptura com o poder e com o que havia sido feito até então foi a venda do barco doado pela Fazenda Suiá-Missú em recompensa aos serviços prestados pelos salesianos na transferência dos Xavantes para a reserva de São Marcos. Vender o barco significou romper com o latifúndio. A própria sagração de Casaldáliga como bispo foi uma ocasião de produção simbólica de bens religiosos capazes de demonstrar que a ligação e o comprometimento da Igreja com os oprimidos era verídico: o uso do chapéu de palha no lugar da mitra (representando a aliança com peões e posseiros), o remo dos tapirapés feito de pau-brasil (simbolizando a aliança com os indígenas), o anel de tucum ao invés do pomposo anel de ouro, e as sandálias havaianas representando a aliança com os pobres em geral.

A troca de símbolos passou a representar o despojamento do poder, assumido pela Igreja de São Félix do Araguaia, e a identificação sedutora com os pobres da região ao adotar a própria pobreza como sinal de engajamento. Aliás, o anel de tucum tornou-se símbolo desse comprometimento político com a questão da terra, dos posseiros e da causa dos indígenas, simbolizando a aliança com os oprimidos; assim como as havaianas se tornaram adereços indispensáveis aos agentes pastorais, leigos, e

simpatizantes políticos da reforma agrária e posições políticas socialistas ligadas a essa Igreja da libertação na qual Casaldáliga era uma liderança inquestionável⁴¹⁷.

De acordo com Pierre Bourdieu, é neste tipo de alteração simbólica que reside a tensão entre a profecia e o corpo de especialistas religiosos, ou seja, na pretensão em produzir e distribuir bens de salvação de um tipo novo, propensos a desvalorizar os antigos⁴¹⁸. Entretanto, a produção de bens religiosos simbólicos e diferenciados que exprimissem a idéia de que no Araguaia a Igreja se fez povo não se encerrou nas atitudes proféticas e pessoais de Casaldáliga (ou seja, na idéia de que o bispo se fez povo). A opção pastoral em construir uma estética católica que desse mostra do novo posicionamento atingiu diversas áreas com extrema visibilidade: a arquitetura, a liturgia (cânticos, missas, romarias ...), a pintura, as gravuras, as imagens (dos santos tradicionais e dos ligados à libertação) e os símbolos de afirmação da catolicidade (crucifixos, relíquias, adereços, anéis...).

3.2. Uma estética católica dos oprimidos: cantos, orações, igrejas, murais, missas...

As igrejas da região da Prelazia de São Félix do Araguaia começaram a ser edificadas a partir de meados da década de 1970. A primeira construção é a da Catedral de São Félix do Araguaia, inaugurada em 1975, e pouco tempo depois, ocorre a construção do Santuário dos Mártires da Caminhada (anteriormente denominada Igreja Nossa Senhora da Aparecida, construída em homenagem ao martírio do Pe João Bosco). Estas primeiras igrejas acabam servindo de modelo para a construção das outras.

Todas as igrejas construídas na região representam esse processo simbólico de despojamento de poder promovido pela Prelazia, que, aliás, rejeitou a condição de diocese em favor de permanecer como tal, por uma questão de identidade com a idéia representativa de humildade, já que Prelazia é o nome dado a uma pequena diocese.

As igrejas da Prelazia de São Félix são construções simples com uma edificação semelhante a uma grande casa. Não obedece a velha preceptiva de uma nave em forma de cruz. Em seu interior há uma forte presença de materiais que se remetem ao espaço geográfico da Prelazia e a sua opção pelos oprimidos. A madeira tem uma presença marcante nos pilares de sustentação e também no altar, no qual troncos serrados estão dispostos como assentos. A utilização de material rústico como madeiras, tocos, tijolos à vista e cabaças indígenas, confirmam a idéia de uma Igreja com o pé no mundo rural, no

⁴¹⁷ É interessante observar como estes dois adereços podem ser encontrados com presença simbólica marcante entre aqueles que pertencem ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra; meio, aliás, em que Casaldáliga é uma figura venerada.

⁴¹⁸ BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo, USP, 1996, p. 39-60.

campo, na Amazônia. É mais do que isto é a representação material da aceitação da humildade e da pobreza, da idéia de uma igreja sertaneja e indígena:

“A catedral de São Félix é cálida e acolhedora. É um edifício muito simples que, visto de fora, confunde-se com outras casas da rua principal. Em seu interior, ao contrário, transmite a personalidade religiosa da equipe da prelazia. Doze retorcidos troncos de quina – árvore amazônica da qual se extrai o quinino – sustentam o teto; as paredes estão decoradas com objetos de artesanato indígena, e o altar está presidido por um grande mural....”⁴¹⁹

A descrição realizada por Escribano alerta para a questão de uma estética que reflete a opção pastoral da Prelazia. A idéia central era criar um estilo próprio de arquitetura católica que fosse capaz de romper com o antigo estereótipo de Igreja; ou seja, a pretensão era que a ruptura com o passado pudesse ser visível no templo e a opção por ser uma Igreja sertaneja e indígena também fosse evidenciada ao se adentrar suas portas. Há uma produção simbólica de despojamento da pompa e uma imersão no mundo do Araguaia.

Dentro das igrejas a ausência de imagens de santos é outro diferencial. Raras, as pequenas esculturas que se destacam são, às vezes, caprichos de algum fiel devoto que escolhe um cantinho do prédio para o santo, ou imagens singulares que adotam inovações estéticas com formas distorcidas que harmonizam com a idéia da rusticidade presente em todo espaço interno das igrejas da região. Algumas imagens de João Bosco e Dom Oscar Romero (fotografias nas paredes, por exemplo), ou um dos mártires expressivos cultuados pela teologia da libertação e pela Prelazia também podem aparecer. No entanto, no sentido habitual, as imagens (esculpidas ou pintadas) de santos tradicionais marcam mais pela ausência do que pela presença.

De acordo com David Morgan e Sally M. Promeg, o uso de imagens religiosas⁴²⁰ é fundamental para a prática religiosa de, pelo menos, quatro maneiras diferentes: 1) elas estabelecem a mediação entre o humano e o divino, 2) ajudam a estabelecer a base social da comunhão, a cadeia da lealdade comunitária, 3) produzem e organizam a memória, 4) estimulam por meio da indução da imaginação práticas de significação que estruturam um aspecto específico da experiência religiosa. Essas quatro operações são mutuamente compatíveis e, frequentemente, simultâneas⁴²¹. Toda cultura material é elemento central na produção de discurso sobre como deve ser a prática religiosa, qual a memória a ser

⁴¹⁹ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 123.

⁴²⁰ E aqui imagens não apenas no sentido estrito da iconografia, mas também da cultura material religiosa.

⁴²¹ MORGAN, David & PROMEG, Sally M. *The Visual Culture of American Religions*. Berkeley e Los Angeles, EUA, University of California Press, 2001, p. 03.

cultuada, que identidade deve ser celebrada e como toda uma representação dialoga com a percepção da fé.

Entretanto, se as imagens tradicionais do catolicismo estão ausentes, a presença dos murais da libertação em cada uma das igrejas da Prelazia de São Félix do Araguaia é destacada. Os murais fazem parte dessa ruptura estética que busca reforçar a identidade político-pastoral de opção pelos pobres e pela teologia da libertação. São portadores de valores, símbolos, significados, leituras, e constituem parte dessa cultura religiosa da libertação que buscou uma identidade própria a fim de representar os católicos desejosos de um cristianismo militante na área social, mas sem abrir mão da condição religiosa.

As pinturas realizadas em São Félix do Araguaia estão compreendidas entre o período que vai de 1977 ao início do século XXI. O pintor dos murais é Maximino Cerezo Barredo, velho amigo de Casaldáliga desde a Espanha em plenos anos 1960, quando juntos trabalharam na revista *Íris, Revista de Testimonio e Esperanza*. Sacerdote, missionário claretiano, Cerezo nasceu nas Astúrias, em Villaviciosa na Espanha em 1932. Estudou pintura e desenho na Escuela de Bellas Artes de San Carlos, Valência, e na Escuela de Bellas Artes San Francisco, Madrid. Como professor dessa última escola, lecionou Arte Sacra durante três anos e simultaneamente exerceu assessoria religiosa na Escola Superior de Arquitectura, de Madrid. Foi co-fundador da revista de arte sacra *Ara* e participou ativamente do movimento de arte sacra junto com outros artistas de sua geração, como Carlos Muñoz de Pablo e Quico Argüello. Nessa mesma época realizou diversos projetos de capelas, pintura mural, vitrais.

Durante os anos 1960, além da *Íris*, Cerezo foi diretor espiritual do Colégio Mayor Universitario Alcalá e acompanhou a pastoral universitária dando palestras sobre arte sacra em diferentes cidades da península e ditou aulas de sua especialidade em Salamanca e em Roma. Foi membro adjunto da Comisión Nacional de Arte Sacro de Espana. Porém, em 1968 pintou na catedral de Basilan, Filipinas, e essa experiência, conta ele, fez-lhe repensar sua dedicação pastoral. No entanto, é em contato com a América Latina e a teologia da libertação que as pinturas de Cerezo Barredo sofrem uma transformação: “*Antes de vir para a América Latina, minhas pinturas tinham conteúdos alienantes. Quando pintava Jesus Cristo, era rodeado de anjos, apóstolos, mas o povo não aparecia*”⁴²².

Em 1970, foi participar da missão claretiana em Juanjuí, na Amazônia peruana. Coursou pastoral no instituto CELAM, em Medellín, Colômbia, e na capela desse Instituto pintou um mural polêmico,

⁴²² *Na carne de meu povo*, Verbo- Filmes, 1991.

intitulado “*La opción por los pobres*”. No mesmo ano visitou São Félix do Araguaia e o amigo Casaldáliga, travando as relações que deram origem à série de murais realizadas naquela Prelazia⁴²³.

A obra de Cerezo é engajada e possui um estilo próprio que relembra o muralismo mexicano, fonte de inspiração para a uma arte militante. Promove a releitura do toque de Portinari, somado com uma estética que rememora o pré-rafaelismo sem o uso da perspectiva. Esse amálgama de estilos e tendências em realidade conjuga num estilo próprio, singular, reconhecido pela insistência dos temas, cores e inconfundível apelo a sacralidade.

Particularmente, o período na Nicarágua foi de especial produção para o muralismo religioso-político. A Revolução Sandinista trouxe os murais como uma pintura latino-americana engajada na revolução e na transformação social e política da América Latina. Como o sandinismo estava profundamente influenciado por amplos setores da Igreja Católica na Nicarágua, principalmente padres e leigos ligados a comunidades mais periféricas, o toque religioso permaneceu uma constante. Os murais pintados nas igrejas de São Félix do Araguaia acompanharam os temas, as cores e o estilo dos murais espalhados pela Nicarágua revolucionária, que Casaldáliga visitaria em atitude pública de apoio à revolução em 1986. Aliás, para o bispo de São Félix, o amigo, chamado carinhosamente de Mino, tem um estilo individual que se casa com a identidade construída pela Prelazia, de uma “Igreja que se fez povo”.

*“O estilo de Mino é inconfundível, e nele se confirma o axioma: ele é o seu estilo. Certos temas ou certos gestos são obsessivamente declarados: a pomba do Espírito, os braços e as ferramentas em alto, os pés desnudos, os olhos profundos – vindo da memória persistente, indo para o futuro conquistando -, as testemunhas tombadas entre flores, a comunidade, a partilha”*⁴²⁴

Os murais fazem parte da construção de uma cultura religiosa católica de acordo com uma estética da libertação. Articulam o conteúdo teológico-político e se tornam elementos centrais para: 1) a consolidação do processo de re-significação bíblica e religiosa dos conflitos e histórias do Araguaia; 2) na promoção da identidade comunitária dos adeptos da teologia da libertação e da própria Prelazia

⁴²³ Durante os anos de 1980 e 1990, Cerezo viveu na Nicarágua, Panamá e Perú. Na Nicarágua, com Teófilo Cabestrero, acompanha o processo revolucionário sandinista, desenha para as revistas *Amanecer* e *El Tayacán*, e faz murais coletivos em Manágua. À convite de Sérgio Ramirez, o escritor e vice-presidente, organiza o departamento de desenho da *Editorial Nueva Nicaragua*, formando jovens na técnica da diagramação e composição de publicações. No Panamá, colabora no *Taller de Materiales de Evangelización*, que produz uma série de subsídios destinados a agentes de pastoral da América Central e toda a América Latina. Cerezo realizou pintura de murais por toda a América, do México à Argentina, além de ser convidado a pintar nos EUA e Europa. Em destaque, está seu trabalho no Vicariato de Iquitos, Peru, e no Centro de Estudos Teológicos de la Amazônia, CETA; pinta em El Chocó, Colômbia; e, aqui no Brasil, além da prelazia de São Félix do Araguaia, em Taguatinga, Buritis, Campinas, Batatais, São Paulo, Belo Horizonte, Guajará-Mirim e Barra do Garça.

⁴²⁴ BARREDO, Maximino Cerezo & CASALDÁLIGA, Pedro. *Murais da Libertação: na Prelazia de São Félix do Araguaia, MT, Brasil*. São Paulo, Edições Loyola, 2005, p. 77.

como igreja dos pobres; 3) além de contribuir para a lógica *pedagógica/evangelizadora* ao apresentar por intermédio das pinturas, os ideais políticos-pastorais.

Para uma reflexão voltada para a análise de cada um desses três pontos, três murais serão analisados. Assim a abordagem se deterá na observação de cada uma dessas contribuições que os murais da libertação exercem na construção de uma significação religiosa do Araguaia nos moldes da pastoral da Igreja que, até início do século XXI, esteve sob a direção do bispo Casaldáliga.

Em primeiro lugar, os murais, pintados por Maximino Cerezo Barredo no interior das igrejas da região de São Félix do Araguaia, promovem a re-significação religiosa e bíblica dos acontecimentos e fatos cotidianos da região do Araguaia. A inserção da realidade local e de personagens representando os diversos segmentos da população do Araguaia (como peões, posseiros, indígenas, mulheres, crianças...) realiza uma integração da história dentro motivações religiosas das pinturas. A busca por representar uma continuidade histórica do sagrado. Antes e depois, os motivos religiosos são re-contextualizados na atualidade do Araguaia. O Jesus das histórias bíblicas que outrora estava com o povo em Israel, agora conduz avante o povo de São Félix do Araguaia. Traçam a permanência da transcendência histórica e de filiar os eventos da atualidade do Araguaia diretamente aos acontecimentos bíblicos. Ilustra bem essa busca de re-significação e continuidade a uma história transcendental (de salvação, erguida na luta eterna entre o bem e o mal que modifica de acordo o contexto histórico) que continua em filiação direta aos textos bíblicos, a seguinte imagem:



Cerezo Barredo, Catedral de São Félix do Araguaia (1977)

A idéia de um Cristo presente e cuja cruz é vivida pelos pobres do Araguaia em forma da exploração política e social. Observar que aqueles que carregam a cruz através da caminhada são os chamados “pobres”, a categoria bíblico-religiosa que, segundo os teólogos da libertação, incorporaria

todos os excluídos⁴²⁵. A cruz carregada pelos pobres vem da esquerda para direita num processo de transformação do latifúndio e enfrentamento das cercas. Nessa caminhada de luta, o que guia os pobres é o sentimento religioso. A motivação da comunidade é representada pela fé e entendida como ajuda do Cristo que partilha a mesma luta. O tom claro do lado esquerdo junto às casas dos posseiros e o tom escuro do céu junto as cercas e ao latifúndio à direita se incumbem de apontar a eterna divisão entre bem e mal e a luta por transformar o mal em bem por meio da militância religiosa. É a inserção da causa dos pobres do Araguaia no contexto religioso dos murais: é a comunidade de São Félix do Araguaia inserida como parte da longa trajetória bíblica da história do cristianismo.

Os murais incentivam o tempo todo o processo de identificação do observador com a imagem. Primeiro, mostrar como o sagrado está presente no cotidiano do Araguaia e de sua gente, com personagens presentes na maioria das imagens. Essa identificação promove uma segunda identificação: entre a Igreja de São Félix e o povo que ela representa. Passa a ser uma maneira de demonstrar seu compromisso e o objetivo pastoral. Os murais de Maximino Cerezo Barredo também ajudam a promover a identidade comunitária de uma Igreja dos pobres. O cristianismo social vê ali refletido o desejo de uma Igreja engajada. A comunidade partilha a memória, os símbolos e propõe uma interação subjetiva que se identifique com a expressão das imagens, de sacralidade, pois. Destaca-se aqui a seguir mural pintado no Santuário dos Mártires da Caminhada, em Ribeirão Cascalheira:

⁴²⁵ Ao contrário do que afirmam alguns cientistas sociais preocupados com o rigorismo acadêmico, o termo “*pobres*” não sofre nenhuma deficiência analítica, pois não foi cunhado para ser base de reflexão sociológica. Cunhado para o uso político e religioso, o termo além de carregar uma importante carga moral da tradição cristã ainda pode ser usado com certa flexibilidade que acampa diversas categorias de excluídos sociais. Realmente o termo “*pobres*” se enquadra na categoria de *useful words*, sendo palavra apropriada para diversos usos políticos e religiosos além de ser portadora da simpatia de um público que sabe muito bem o que ela quer dizer e é simpático a ela.



Cerezo Barredo, *Santuário dos Mártires da Caminhada, Ribeirão Cascalheira (1986)*

A imagem traz em primeiro plano um Jesus moreno, caboclo, como símbolo do martírio maior da fé cristã. Como se fossem decorrentes históricos de uma linhagem direta do martírio de Cristo, o mural traz personagens conhecidos por sua defesa dos pobres e de uma Igreja em prol da libertação: João Bosco, Margarida, Rodolfo Lukeinbein, Gringo, Marçal, Josimo, Chico, Santo Dias,... A representação ainda enfatiza elementos como a tortura, a prisão, corpos caídos e baleados, amarrados, gravetos quebrados, símbolos de perseguição e quebra dos direitos humanos... Em contrapartida, a pomba representando o Espírito Santo, e as mãos, que vem do alto e acolhe os mártires, confirma o *exemplum* de militância cristã a ser seguido porque agrada a Deus.

Esta imagem promove a idéia da existência de uma comunidade de militantes cristãos da teologia da libertação. A presença dos diversos mártires em torno da mesma causa promove a consolidação da identidade comunitária. É nesse mural que o militante cristão da teologia da libertação reconhece seus heróis e a história da comunidade a qual se sente pertencente. Permanece também a divisão maniqueísta da história, com os mártires representando o bem que perde num momento para triunfar na eternidade de seus valores e de sua utopia. O aspecto triunfalista da imagem aponta a idéia de inexorabilidade cristã: o reino de Deus virá e os mártires com os braços levantados atestam a certeza da libertação em convite para que o observador seja participante da mesma história.

No terceiro mural, está sinalizado claramente o conteúdo pedagógico da imagem. A releitura da Santa Ceia reivindica a comunhão entre os diversos segmentos da sociedade do Araguaia. A celebração ocorre entre índios, posseiros, homens, mulheres, o negro, o gaúcho (que incorpora o médio proprietário rural), todos representando a base da Igreja partilhando de um mesmo sentimento de fraternidade. Tal celebração conduzida novamente pelo Jesus caboclo, simbolizando a capacidade da fé de agregar a todos sob um mesmo sentimento de fraternidade, de partilhar do pão (a banana, o mate, o vinho, colocado como o que cada um pode ou tem para oferecer nessa comunidade harmônica). A leitura da Bíblia realizada pelo leigo aparece como elemento construtor dessa fraternidade, indispensável a ela, ou seja, valoriza por sua vez a Igreja constituída na base, pela ação do leigo.



Cerezo Barredo, Igreja de Querência (2001)

Novamente a figura de Jesus como caboclo induz a um processo de identificação de sua figura como a do homem simples do Araguaia. A diferença dele em relação aos outros é dada pela túnica branca e pelos símbolos de sacralidade (auréola), essenciais para a distinção, pois sem tais elementos ela não se faria. Na frente, a árvore cortada e queimada que renasce num broto, símbolo permanente da idéia de que o latifúndio não foi capaz de destruir “o povo de Deus” e a esperança da construção da utopia do Reino de Deus.

O mural leva à abertura dos fiéis ao sentimento de comunidade fraternal, independente do lugar que ocupa na sociedade e ressalta a presença de Deus nessa comunhão. Uma maneira de mostrar que

todas as causas podem estar submetidas a uma causa comum. A união em torno da fé. Por ser uma representação ideal de uma comunidade harmônica, o mural indica aos fiéis o caminho a ser seguido para a superação dos males e dos conflitos: a unificação em torno da fé. O ideal fraternal é exposto como algo a ser alcançado, mas só se realizando debaixo do poder pastoral.

Apesar de analisar três murais diferentes e levantar em cada um deles uma questão para a reflexão, nos três murais os três elementos aparecem concomitantemente. A inserção do Araguaia na história do cristianismo, a promoção da identificação entre o observador e a imagem, o reforço da identidade comunitária de uma militância cristã na teologia da libertação e a lógica pedagógica de evangelizar e repassar os ideais de luta e os valores cristãos através das imagens. Todos esses elementos se misturam em cada um dos murais que acabam por dar uma singularidade estética às igrejas do Araguaia.

Além dos murais que anunciam diretamente o comprometimento da Prelazia com uma igreja sertaneja e indígena, a quantidade de bens religiosos produzidos por esta estética da libertação se estende às relíquias dos mártires da libertação, presentes no *Santuário dos Mártires da Caminhada*, nas galerias que homenageiam os mártires. Sob este aspecto seria necessário observar que não há uma ruptura com o passado, com o modo de ser Igreja; antes uma releitura das práticas devocionais característicos da Igreja do medievo. A devoção às relíquias dos mártires da caminhada é expressão do caráter popular dessa igreja que cultua seus próprios mártires. A presença da camisa ensangüentada de João Bosco e dos lenços usados em sua agonia podem ser exemplos claros desse caráter devocional às relíquias dessa igreja sertaneja e indígena, desse catolicismo à esquerda. Uma releitura à esquerda de uma antiga prática católica.

Aqui talvez pudesse ser interessante especular sobre a ligação pessoal de Casaldáliga com as relíquias, presentes em sua dimensão de fé católica desde seu tempo como seminarista na Espanha onde o culto às relíquias dos mártires católicos perseguidos durante o período revolucionário foi amplamente difundido por uma Igreja que apoiava o regime ditatorial do general Francisco Franco.

“Those who fell were not simply heroes, they were martyrs. Their names became litanies, their lives, the stuff of pious legend. The last moments of the clergy killed in the revolutionary violence of July and August were recounted – and minutely illustrate – by hagiographers, as was the physical damage inflicted on ecclesiastical buildings. Yet, out of suffering came redemption. Spain would be purified by the blood of its martyrs who were, in the words of young nun, the ‘living stones’ of the new monument the Heart of Jesus was building in Spain. For this young woman, daughter of fiercely integrist family, the social reign of Jesus Christ was becoming a reality. In those, largely Traditionalist, circles

*nurtured on apocalyptic prophecies and visions – such as those that occurred in the basque village of Ezquioga in 1931 – the Crusade had a clearly millenarian purpose*⁴²⁶

Essa imagem da Espanha Negra; católica, aristocrática, rural, onde trono e altar ainda estavam associados completava-se com a idéia de um catolicismo próprio, um catolicismo ibérico, *místico-devocional-cruzado*. Tais estereótipos foram amplamente trabalhados pelo regime franquista para refutar os inimigos e fortalecer a identidade católica da Espanha. A reedição da cruzada para legitimar as ações de Franco traria como consequência uma aliança entre Igreja e franquismo. A presença do culto às relíquias dos mártires católicos da Cruzada Franquista foi conjugada com publicações católicas e produções culturais que reforçassem essa identidade nacional conjugada ao catolicismo.

É importante notar que o próprio Casaldáliga carregou na infância durante muito tempo, no pescoço, um saquinho verde de tricô feito pela sua avó com um dente-relíquia de seu tio Luís, seminarista morto pelos anarquistas e um dos mártires católicos da Guerra Civil Espanhola. Relíquias e martírio são traços fundamentais para compreender, o que foi, para ele, durante muito tempo, a expressão do ser católico.

Assim, o culto às relíquias expresso com tanta clareza no *Santuário dos Mártires da Caminhada* é parte de um processo de re-significação das práticas devocionais católicas reabilitadas pela Prelazia, porém, não à direita, como no caso da Espanha franquista do jovem seminarista Casaldáliga, mas à esquerda, com a presença dos mártires do latifúndio e do capitalismo opressivo do Mato Grosso⁴²⁷.

Neste contexto é que a *Romaria dos Mártires da Caminhada* também deve ser incluída. As romarias persistem e passam a ter um outro conteúdo político-pastoral. Por detrás da celebração está presente uma ritualística que utiliza elementos estéticos próprios, lembrando seu despojamento de poder e a identidade da “*Igreja que se fez povo*”.

Essa releitura também produz um *Martirologio Latino-Americano*. O próprio *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana*, publicado em 2004, sob coordenação de Laudimiro de Jesus Borges e Antonio Carlos Pereira da Silva traz impresso o martirologio, além de cantos, orações, ladainhas e preces, salmos e aclamações.

⁴²⁶ VINCENT, Mary. “Spain” In BUCHANAN, Tom & CONWAY, Martin. *Political Catholicism in Europe (1918-1965)*. p. 119.

⁴²⁷ “Ali estão o patriarca e a matriarca da causa negra, Zumbi e Anastácia. Sepé Tapiraju, patriarca da causa indígena, Antônio Conselheiro, patriarca do povo sertanejo. Mártires da causa indígena, da tortura, mártires da floresta e muitos outros. Alguns representam martírios coletivos” Cf: OLIVEIRA, Umbelina. *Santuário dos Mártires da Caminhada Latino-Americana: memória histórica e resistência*. p. 38.

Os cantos demonstram uma celebração dessa identidade de uma “Igreja que se fez povo”. O *Canto dos mártires da terra*, composto por Zé Vicente, indica a opção da Prelazia:

*“Venham todos, cantemos um canto que nasce da terra
canto novo de paz e esperança, em tempos de guerra.
Neste instante, há inocentes tombando nas mãos de tiranos
Tomar terra, ter lucro matando: são esses são planos.*

*Lavradores: Raimundo, José, Margarida, Nativo,
Assumir a luta, seu sonho, por nós é preciso!
Haveremos de honrar todo aquele que caiu lutando,
Contra os muros e cercas da morte jamais recuando!*

*Eis o tempo da graça! Eis o dia da libertação!
De cabeças erguidas, de braços unidos, irmãos!
Haveremos de ver, qualquer dia, chegando a vitória:
O povo nas ruas, fazendo a história,
Crianças sorrindo, em toda a nação! (bis)*

*Companheiros, no chão desta pátria é grande a peleja!
No altar da Igreja o seu sangue bem vivo lateja!
Sobre as mesas de cada família há frutos marcados
E há flores vermelhas gritando sobre os roçados*

*Ò Senhor, Deus da vida, escuta este nosso cantar,
Pois contigo o povo oprimido há de sempre contar!
Para além da injúria e da morte, conduz nossa gente!
Que o teu reino triunfe na terra deste Continente.”⁴²⁸*

Uma longa lista de cânticos semelhantes se soma retomando os temas que reforçam a identidade da Igreja que fez sua opção pelos oprimidos. Vários são os hinos que relembram os mártires e suas

⁴²⁸ VICENTE, Zé. “Canto dos mártires da terra” Cf: BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana: vidas pela vida, vidas pelo reino*. São Paulo, Editora Paulus, 2004, p. 25.

trajetórias cobertas de heroísmo e sangue. Ao sofrer perseguição por se ‘fazer povo’ e celebrando os mártires do ‘povo’ (ou melhor, daquilo que a própria Prelazia representou como sendo povo) a Prelazia estabelece a confusão necessária para sua legitimação como “*Igreja-Povo*”: *Hino da Caminhada dos Mártires*⁴²⁹, *Pai-Nosso dos Mártires*⁴³⁰, *Canção pra Margarida*⁴³¹, *Marçal Guarani*⁴³², *Santo Dias*⁴³³, *A Frei Tito*⁴³⁴, etc. Esses hinos aqui citados e ainda uma série de outros⁴³⁵ centram a temática na questão do martírio, pois aparecem como sinais dessa identificação com o “povo dos oprimidos” e com o próprio Jesus, como afirma o editorial do balanço de vinte anos de lutas do jornal da Prelazia: “*O latifúndio e seus pistoleiros, o estado e sua política, a ditadura militar e suas forças de segurança ou do exército, caíram em cima de nós e em cima do povo. Foi o tempo da grande repressão a hora dura e bonita do martírio*”⁴³⁶.

⁴²⁹ “...2. *Fizeram da morte dos pobres da terra,/ a causa e o risco:/ Estranho cantar!/ Venceram a morte,/ martírio em rosário,/ ganharam a guerra,/ forjaram a paz!* 3. *O Deus companheiro,/ o índio primeiro, / o negro da raça, e a forte mulher,/ o audaz lavrador,/ quem luta no amor,/ não pode morrer! No altar e nos braços/ erguemos, remidos,/ seus corpos caídos, / Seus sonhos, seus passos,/ serão caminhada! Memória seremos!/ Mais altas faremos/ as vozes caladas!/ Será uma torrente/ de sangue assumido./ Será o continente/da América, unido/ na mesma paixão:/ a terra do novo/ o dia do povo,/ a libertação;/ ...” CASALDÁLIGA, Pedro (letra) & PASSOS, Luiz Augusto (música). “Hino da Caminhada dos Mártires”, In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana*.... p. 98.*

⁴³⁰ “...3. *Perdoa-nos quando por medo,/ ficamos calados diante da morte! Perdoa e destrói os reinos/ em que a corrupção é a lei mais forte. Protege-nos da crueldade/ do Esquadrão da Morte, dos prevaletidos./ Pai-nosso revolucionário,/ parceiro dos pobres, Deus dos oprimidos!” KHUN, Cirineu. “Pai-Nosso dos Mártires” In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana*.... p. 98.*

⁴³¹ “1. *Não faz muito tempo, seu moço,/ nas terras da Paraíba/ viveu uma mulher de fibra,/ Margarida se chamou. E um patrão com uma bala/ tentou calar sua fala/ e o sonho dela se espalhou/... E quando na carne da gente/ mordida a opressão/Margarida erguia a mão/ e seu grito era o nosso clamor ...” VICENTE, Zé. “Canção para Margarida” In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana*.... p. 100.*

⁴³² “1. *Marçal, paixão de Cristo-índio,/ Verbo encarnado em corpo guarani,/ empresta o sangue que dança nas chamas/ da liberdade que amanhece em ti. (bis)/ Marçal, Marçal,/ és profeta de um novo canto,/ de uma terra livre sem quebrantos,/ que é compromisso dos que estão aqui.../ Marçal, Marçal/ tua morte só apressa o dia/ em que o alto preço desta covardia/ será cobrado pelos Guarani...” PASSOS, Luiz Augusto. “Marçal Guarani” In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana*.... p. 101.*

⁴³³ “1. *Operário de sonho-criança./ operário da terra e oficina,/ operário que um dia se cansa./ de esperar as mudanças de cima./ Operário, esperança que vela, operário suado, sem fala, operário algemado na cela./ operário calado a bala./ 2 Entre nós, órfãos choram carícias/ de ásperas mãos de ternura, que morrem em piquete, vencendo / a mão que o mata e tortura.../ Santo, a luta vai continuar,/ os teus sonhos vão ressuscitar!/ Operários se unem pra lutar,/ por teus filhos, vai continuar./ 3. É o gás, é o choque, é a tosse,/ fumaça, cavaco, ferida;/ pobreza com fome , cansaço,/ doença, hora extra perdida/ É a máquina quieta parada,/ é a greve, o piquete, a polícia;/ é o peão com sua vida jogada/ entre a fome e a dor da sevícia...” PASSOS, Luiz Augusto. “Santo Dias” In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana*.... p. 102.*

⁴³⁴ “1. *Por esta boca suicida/ evangeliza a fidelidade,/ brota em cruz ávida/ nos galhos desta morte/... 2. Pende desta força,/ toda a repressão/ e cumplicidade ...” CASALDÁLIGA, Pedro (letra) & FILHO, Rubens Nogueira (música). “A Frei Tito” In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana*.... p. 103.*

⁴³⁵ Como por exemplo: *Mataram Ezequiel, Oscar Romero, Cantiga do Padre João Bosco, Hino de Ribeirão Bonito e Redondeza, Zumbi, Jósimo, Renascerá, Belo Monte, Belo Nome, São Sepé Tiaraju, Trovas ao Cristo Libertador, Chico Mendes, Chacina Geral*, etc. Conf. BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana*.

⁴³⁶ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. “20 anos de Caminhada” In *Alvorada*, julho/agosto, 1990, p. 02.

Entretanto, nos hinos e cânticos outros temas aparecem e músicas populares são incorporadas quando falam de um assunto importante: utopia (*Utopia, Sonho Impossível, Canção de um Mundo Novo, Momento Novo, Eu quero ver, Quando Morrer a Utopia...*), América Latina (*Acorda América, Gracias a la Vida*), Brasil (*Canto das Três Raças*), revolução (*Classe Roceira e a Classe Operária, Pra não dizer que não falei da flores, A Banda*), cultura negra e África (*Negro Nagô, Deus da Nossa Terra, África*), questão indígena (*Manakeriki*). São símbolos do desejo de transformação da sociedade e expressam a visão político-ideológica: A utopia seria uma América Latina que em algum momento irá romper com a situação de dependência econômica e subdesenvolvimento causada pelo imperialismo e colaboração das elites corruptas e egoístas e construir a visão de uma América Latina e um Brasil míticos unidos pela força popular das três raças.

No entanto, além desses, um tipo específico de cântico, incorporado ao livro de cantos, chama a atenção: os chamados Cantos Populares⁴³⁷. Incorporam uma série de músicas que representam simbolicamente uma idéia ou imagem: *Asa Branca, O cio da terra, Chico Mineiro, Luar do Sertão, Disparada, Uirapuru, Índia, Menino da Porteira, Tristeza do Jeca, A estrada e o violeiro, Viola Enluarada, Romaria, Mandacaru*, entre outras, representa o mundo do campo, a vida do sertanejo e do caboclo, a cultura de um Brasil rural. Ao inserir tais músicas em suas celebrações litúrgicas, a Prelazia pretende a identificação do fiel com a Igreja; é a Igreja trazendo para dentro de si o universo do fiel, dando provas de uma integração com povo, apropriando-se da cultura popular.

Além dos cânticos, orações específicas foram criadas. O fiel encontrava em cada prática religiosa uma maneira de afirmar essa maneira específica de entender a fé, num processo constante de afirmação de sua identidade religiosa e política. A *Ladainha dos Mártires do Povo* é um exemplo de consolidação da identidade religiosa e política para o fiel identificado com a Igreja da libertação da qual a prelazia de São Félix buscava ser representante simbólica.

Ò Senhor, ó Jesus Cristo, (toque de Angola)

Do terreiro da irmandade

/: És o Chefe, és nosso Guia, ó Senhor

E de nós, Senhor, piedade!:/

(...)

(a partir daqui, toque de São Bento Grande)

E vocês os Mártires...

⁴³⁷ IGREJA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *Cantos do Povo de Deus*. Goiânia, GO, Redentorista, 2001.

-EH! ROGUEM A DEUS POR NÓS, CAMARÁ!

Santas testemunhas,

-EH! ROGUEM A DEUS POR NÓS, CAMARÁ!

Santa Maria,

Santa Mãe de Deus,

Mãe de Jesus Cristo,

Rainha dos Mártires,

Firme ao pé da cruz,

Santa Mãe da Dores,

Mãe do Vencedor,

Mártires dos começos

Santos Pedro e Paulo,

São Sebastião,

Mártir São Lourenço,

Inês e Luzia,

Cosme e Damião,

Mártires negros,

Zumbi dos Palmares,

Princesa Anastácia,

Mártires Indígenas

Sepé Tiaraju,

(...)

Padre João Bosco,

Rodolfo e Simão,

Cleusa, irmã dos índios,

Francisco Jentel,

Galdino Jesus,

Mártires da Floresta,

Ó Chico Mendes,

Mártires da Terra,

Antônio Conselheiro,

Ó Padre Jósimo,

(...)

*Mártires Operários,
Santo Metalúrgico,
Mártires Sindicalistas
Raimundo, o Gringo,
Margarida Alves,
Sebastião da Paz,
Wilson e Eloy,
Mártires das CEBs,
Vilmar, Catequista,
Padre Gabriel,
Prefeita Dorcelina,
Mártires das Ruas,
Joilson de Jesus,
Mártires dos Presos,
Franz, Advogado,
Mártires da Liberdade,
Frei Tito Alencar,
Vladimir, Jornalista,
Mártires Estudantes,
Alexandre Leme,
Padre Antônio Henrique,
Mártires do Ensino
Professor Gervásio,
Mártires Pastores,
Bartolomeu de Las Casas,
Dom Oscar Romero,
Enrique Angelelli,
Dom Juan Gerardi,
Mártires das Américas,
(...)*

(retoma-se toque de Angola)

*Ó Cordeiro que libertas
Do pecado a humanidade
/:Olha o sangue derramado, ó Senhor,*

E de nós, Senhor, piedade!:/

(...),⁴³⁸

Além dessa ladainha que apresenta os mártires, a causa de seus martírios e pedem a eles intercessões, outras ladainhas e orações são igualmente expressivas ou enfatizam causas específicas que se apresentam como de relevante importância aos católicos da libertação: *Ladainha dos Nossos Mártires*⁴³⁹, *Oração dos Mártires da Caminhada Latino-Americana*⁴⁴⁰, *Oração da Causa Indígena*⁴⁴¹, *Oração da Causa Negra*⁴⁴², *Oração da Terra*⁴⁴³, *Oração da Causa da Mulher*⁴⁴⁴, *Oração dos Direitos Humanos*⁴⁴⁵.

⁴³⁸ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. “Ladainha dos Mártires do Povo” In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana...* p. 160.

⁴³⁹ “Jesus Cristo, filho de Deus, testemunha Fiel! / - Tende piedade de nós! / (...) Maria, Companheira dos mártires, Mãe do mártir do Calvário, / - Rogai por nós! / Santos e santas mártires do Reino, / Santos e santas mártires da Igreja de Jesus, / Santos e santas mártires de todas as Religiões, / Mártires da justiça e da libertação, / Mártires da dignidade e da cidadania, / Mártires de igualdade e da paz, / Mártires da solidariedade, / Mártires da causa indígena, / Mártires da negritude, / Mártires do povo migrante, / Mártires da terra, / Mártires do trabalho, / Mártires da ecologia, / Mártires das lutas populares, / Mártires dos direitos humanos, / Mártires da comunicação livre solidária, / Mártires crianças, / Mártires da juventude, / Todos todas os/as mártires da caminhada, / (invocar também o Mártir do dia:)/ Cordeiro de Deus que tirais os pecados do mundo, / - Tende piedade de nós! (...)” PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. “Ladainha dos Nossos Mártires” In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana...* p. 163.

⁴⁴⁰ “Deus da Vida edo Amor, Trindade Santa: / em Irmandade com os Mártires/ da Caminhada da nossa América, / vos louvamos e agradecemos/ pela força que derramastes m nossos corações/ para darem a vida e a morte/ pela Vida, no Amor. / Como Jesus, foram fiéis até o fim e deram a prova maior. / (...)/ Por estes muitos irmãos e irmãs, / testemunhas pascaís. Por Maria, a mãe de da Testemunha Fiel. / E pelo mesmo Jesus Cristo, / o Crucificado Ressuscitado, / primogênito e vencedor da morte. / Amém, Axé, Awere, Aleluia!” PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. “Oração dos Mártires da Caminhada Latino-Americana” In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana...* p. 164.

⁴⁴¹ “Pai Mãe da Terra e da Vida, / Deus Tupã de nossos pais e mães, / venerado nas selvas e nos rios, / no silêncio da lua e no grito do sol, / Pelos altares e pelas vidas destruídos em teu nome, / profanado, nesta nossa Abya Yala colonizada, / te pedimos que fortaleça a luta e a esperança/ dos Povos Indígenas/ na reconquista de suas terras, / na vivência da própria cultura, / na fruição da autonomia livre. / E dá-nos (a nós, neocolonizadores)/ vergonha na cara e amor no coração/ para respeitarmos esses Povos-raiz/ e para comungar com eles/ em plural Eucaristia. / Awere, Amém, Aleluia!” PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. “Oração da Causa Indígena” In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada...* p. 165.

⁴⁴² “Ó Deus sempre negro e até branco às vezes, / Deus de todas as cores e de nenhuma cor, / proximidade fraterna em Jesus de Nazaré, / e sempre mistério insondável: / Concede ao Povo Negro / desta nossa Afro-américa / e da África Mãe/ e de todo o Mundo/ a perseverante lucidez de seus ancestrais/ e a teimosa resistência de seus lutadores e mártires, / para conquistarem plenamente seus direitos/ como pessoas e como Povo; / e concede-nos a todos/ de todas as cores / uma infinita negra solidariedade. / Axé, Amém, Aleluia!” PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. “Oração da Causa Indígena” In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada...* p. 165.

⁴⁴³ “Ó Deus, Manancial de toda vida, / Fonte de toda beleza, / Criador do Universo, / Alfareiro de nossa Terra: / Fazemos que a amemos como mãe e irmã, / dom do vosso amor, / casa comum da Humanidade, / lugar que era de partilha e paz. / Por todo o suor, pranto e sangue/ na Terra derramados, / e por Jesus Cristo, vosso Filho, / que nesta terra habitou / e a fecundou com seu suor e seu sangue. / Amém, Axé, Awere, Aleluia!” PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. “Oração da Terra” In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana...* p. 166.

⁴⁴⁴ “Deus da Vida e do Amor, / Pai-Mãe da família humana, / que quiseste que vosso Filho / nascesse de uma mulher / e que fizesse das mulheres/ companheiras de sua Caminhada/ e testemunhas primeiras de suas Ressurreição: / Ensinai à

Algumas aclamações também evidenciam a opção da Prelazia que não só se empenha na busca do reconhecimento por parte dos fiéis de sua identificação com os pobres e as causas sociais como, por outro, lado busca a afirmação do ecumenismo, um dos pilares do Vaticano II e também da teologia da libertação. A *Aclamação Afro-Brasileira* e a *Ale-Aleluiá*, representam entre outras esse esforço duplo de reforço da identidade de “uma igreja que se fez povo” e da sinalização ecumênica como uma das características dessa igreja dos oprimidos.

*“Vai falar, vai falar
No Evangelho, Jesus vai falar. (bis)
-Oxalá nossa luz,
seja sempre o Cristo, Jesus. (bis)
Já falou, já falou,
No Evangelho Jesus já falou. (bis)
-Oxalá o louvor,
seja dado ao Cristo, Senhor!” (bis)⁴⁴⁶*

*“Ale – aleluiá
Ale –aleluiá!*

*Quem é esse que vai nos falar?(bis)
É o Senhor que entre nós sempre está! (bis)
É o Mestre Jesus, Sarava! (bis)
A verdade que – ô – nos libertará! (bis)*

*humanidade inteira/ a superar toda a discriminação, / a conviver em igualdade de direitos / e em harmonia de complementação, / mulheres e homens / sendo filhas e filhos vossos, / sendo irmãs e irmãos de uma Família só. / Por vosso Filho, Jesus Cristo, / Filho de Maria de Nazaré, / nosso irmão, o Libertador. / Amém, Axé, Awere, Aleluia!” PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. “Oração da Terra” In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana...* p. 166.*

⁴⁴⁵ *“Ó Deus que nos criaste a vossa imagem e semelhança, / na dignidade de filhas e filhos, / herdeiros de vossa vida e de vossa glória: / Abençoai todos os movimentos de Direitos Humanos, / fortalecei todas as pessoas que por eles lutam / e educai-nos na convivência, / corresponsável e feliz, / da dignidade humana que nos concedestes. / Por vosso Filho Jesus, / nosso irmão Divino e Humano, / Caminho, Verdade e Vida. / Amém, Axé, Awere, Aleluia” PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. “Oração dos Direitos Humanos” In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana...* p. 167.*

⁴⁴⁶ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. “Aclamação Afro-Brasileira” In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana...* p. 152.

Quem é este que vem nos falar? (bis)
É Jesus que nasceu em Belém! (bis)
De Tupã é o Filho que vem! (bis)
Que veio e que vem – ô – que veio e que vem! (bis)
(...),⁴⁴⁷

Além da *Romaria dos Mártires da Caminhada*, existem as missas celebrativas como a *Missa da Terra Sem Males*⁴⁴⁸ e a *Missa dos Quilombos*⁴⁴⁹. O alcance dessas celebrações não se restringiu à Prelazia de São Félix do Araguaia, mas tiveram repercussão nacional fortíssima tornando-se uma referência de celebração para os adeptos da teologia da libertação. Gravadas na voz de Milton Nascimento, as missas acabaram sendo proibidas no começo dos anos 1980 pelo então prefeito da Congregação para o Culto Divino, o cardeal Giuseppe Casoria, apesar dos esforços do presidente da CNBB na ocasião, Dom Ivo Lorscheider:

“Permita-me, Excelência, poder dizer que a resposta recebida, bem meditada, não parece ter notado exatamente o válido significado da alusão feita À chamada Missa da Terra sem Males; nem exprime na realidade a esperada resposta que era de desejar, assegurando que no futuro a celebração da eucaristia será, como deve ser e é, somente memorial da morte e ressurreição do Senhor, e não reivindicação de qualquer grupo humano ou racial”⁴⁵⁰

A *Missa da Terra sem Males* enfatiza as questões sociais da conquista da América Latina, como o extermínio dos indígenas, a exploração capitalista das riquezas, o colonialismo histórico da América Latina e a destruição das culturas indígenas em nome do lucro. Na abertura, todos unidos, estabelecem uma Aliança da Libertação em nome dessa “perdida Terra sem Males”. Em seguida, todas as atrocidades são reconhecidas numa memória penitencial na qual os brancos se desculparam pelo extermínio, dominação, pecados, arrogância, prepotência, ganância, escravidão, cristianização forçada, redução das terras indígenas, bordéis, cachaças. Enfim, toda sorte de males que na narrativa memorialista da Missa é atribuída aos brancos e ao processo de colonização, visto como uma ruptura que instala o caos. Na comunhão e canto final há uma celebração da união harmônica dos povos na

⁴⁴⁷ VELOSO, Reginaldo. “Ale-Aleluia” In BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana...* p. 152.

⁴⁴⁸ MISSA DA TERRA SEM MALES. Verbo Filmes-SP. CD-ROOM.

⁴⁴⁹ MISSA DOS QUILOMBOS. Verbo Filmes-SP, CD-ROOM.

⁴⁵⁰ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino.* .p. 99.

busca da “Terra sem Males”, uma espécie de Terra Prometida, um dia perdida na América, mas reencontrada por meio da utopia político-religiosa⁴⁵¹.

A *Missa dos Quilombos* aponta os males sofridos pelos negros em sua história de escravidão na América e depois a união aos pobres e a construção de uma utopia. Os negros se apresentam chegando dos lugares marginais a eles destinados na história de seu exílio: senzalas, mocambos, favelas, morros, subúrbios, dos navios negreiros, das correntes, dos quilombos, dos tambores e assim por diante, reclamando o sofrimento dos açoites e das dores dos eternos cativeiros, mas reivindicando um Jesus moreno, a valorização de suas crenças e culturas africanas, e tendo como horizonte utópico um mítico Palmares, símbolo da união dos negros da mundo em prol de sua causa. O Novo Palmares é criado, em aliança com todos os pobres da Terra, livre de qualquer cativo, onde todos serão Zumbis e celebrarão com capoeira, dança, tambores e festa esse “Quilombo dos céus”, uma terra liberta, o “Quilombo Novo”⁴⁵².

As diversas tentativas de expulsão refletem bem o incômodo que o bispo e a Prelazia causavam desde o início da década de 1970, para o governo militar e a própria Igreja Católica⁴⁵³.

3.3. A identidade profética, o catolicismo incômodo e os limites institucionais

Depois do caso D. Sigaud, ocorrido em 1977, Casaldáliga recebeu o então arcebispo de Teresina, D. José Freire Falcão, como Visitador Apostólico. Em carta ao papa João Paulo II, datada de 1985 (mas publicada em 1986), tentou evitar sua visita ao Vaticano, convocada com vigor pelo então prefeito da Congregação para os Bispos, cardeal Gantin⁴⁵⁴:

⁴⁵¹ CASALDÁLIGA, Pedro & TIERRA, Pedro. “Missa da Terra Sem Males” (Seleção) In CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino...* .pp. 78-89.

⁴⁵² CASALDÁLIGA, Pedro & TIERRA, Pedro. “Missa dos Quilombos” (Seleção) In CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino...* .pp. 91-97.

⁴⁵³ “Já em 1972, as autoridades policiais do Estado do Mato Grosso já haviam pedido a saída do país de Pe Jentel e do bispo D. Pedro Casaldáliga como condição para estancar o alastramento das lutas pela terra, que se iniciavam na região. O relatório do Ministro da Justiça afirmava: “Qualquer solução que se queira definitiva deverá incluir obrigatoriamente o afastamento desses elementos da área” (*Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 18/06/1972*)” Cf: FERNANDEZ, Leopoldo Belmonte. *O Espelho do Araguaia*. Dissertação de Mestrado, UNIMEP, Agosto de 1994.

⁴⁵⁴ “A visita *ad limina* é, com efeito, sinal de comunhão hierárquica como bispo de Roma e Pastor da Igreja Universal; é a expressão concreta de inserção no Colégio Episcopal, em união efetiva e afetiva com aquele que é a Cabeça do mesmo; é ocasião privilegiada para ‘videre Petrum’ (Gal. 1, 18) na pessoa de seu legítimo sucessor, para ser pó ele confirmado (Lc 22, 23) e ter a certeza de não estar correndo em vão (Gal. 2,2). Por estas razões a Tradição da Igreja sempre considera a visita *ad limina* uma prática de singular importância na vida e no ministério dos bispos”. PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. B-1-0-12, Arquivo, São Félix do Araguaia, 1985.

“Acabo de receber a última carta do cardeal Gantin⁴⁵⁵, prefeito da Congregação para os Bispos. Nela, o senhor cardeal, entre outras admoestações, recorda-me, agora, a visita apostólica que recebi e recebeu a Prelazia de São Félix do Araguaia em 1977. Quero apenas comunicar ao senhor que essa visita foi provocada por denúncias caluniosas de um irmão no episcopado, que o visitador passou apenas quatro dias em São Félix, não visitando nenhuma comunidade, só aceitando conversar com pouquíssimas pessoas e ver o Arquivo da Prelazia, depois de termos insistido para que o fizesse. Nem ele, nem a Nunciatura, nem a Santa Sé, mesmo tendo eu solicitado, jamais me comunicaram as conclusões desta visita”⁴⁵⁶

Começou a sofrer uma vigilância maior do Vaticano a partir da morte de Paulo VI, de quem recebera uma acolhida e uma proteção pessoal, quando no início dos anos 1970 os militares tentaram expulsar Casaldáliga do Brasil. Na época, o presidente da CNBB reuniu-se com o Presidente da República para sustar a expulsão, e o cardeal de São Paulo, dom Paulo Evaristo Arns foi a Roma para interceder junto ao papa Paulo VI que afirmou publicamente que aqueles que trabalhavam nessas regiões eram verdadeiros heróis e que tocar no bispo de São Félix seria como tocar nele próprio⁴⁵⁷.

No final dos anos 1970, Casaldáliga recebeu a recomendação do Núncio Apostólico, D. Carmine Rocco de evitar falar à imprensa: *“(...) a Santa Sé, houve por bem confiar-me o encargo de pedir vivamente e insistentemente a Vossa Excelência que se abstenha de conceder à imprensa, ao rádio ou à televisão entrevistas sobre questões políticas”⁴⁵⁸*.

Os maiores questionamentos do Vaticano foram teológicos e naquilo que dizia respeito a essa cultura católica. Os questionamentos começaram em 1977, com o caso Sigaud e se intensificaram no papado de João Paulo II, com as primeiras advertências do Vaticano acerca da teologia da libertação e seus ‘desvios’ doutrinários, dogmáticos e teológicos.

O prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, cardeal Seper, em 1981, escreve em espanhol para D. Pedro Casaldáliga sobre algumas *“lagunas teológicas”* de alguns folhetos catequéticos pela Equipe Pastoral: *O Batismo, o que é?* e também, *Missa, o que é?*.

“El contenido de los dichos opúsculos no ha dejado de preocupar a esta Congregación. La doctrina sobre el bautismo y sobre la Misa se presenta en ellos de una forma parcial y

⁴⁵⁵ *“Causou espanto e pesar a carta de 2 de outubro de 1985 com a qual, ao meu convite a não descumprir o dever da visita ad limina, o Sr. responde com uma simples negativa (...). Comuniquei ao Santo Padre o teor da sua resposta e venho agora fazer-lhe uma advertência”.* PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. B-1-0-14, Arquivo, São Félix do Araguaia, 1985.

⁴⁵⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino...* p. 159.

⁴⁵⁷ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha...* p. 74.

⁴⁵⁸ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. B-1-0-7, Arquivo, São Félix do Araguaia, 1978.

reductiva (...)...el pecado parece reducirse a la opresión social y a los conflictos de clase. La definición de la fe (p.12) es también reductiva. Una y Otra vez se tiende a disuadir el bautismo de los niños (pp.5, 12, 17) en contra la tradición y las actuales directivas de la Iglesia sobre el particular (cf. la instrucción de esta Congregación sobre el bautismo de los niños, del 20/10/1980). (...) El único pecado que se toma en consideración como obstáculo a la comunión es la falta de justicia social (pp. 10-11, 25-26). Parece que la Palabra de Dios esta destinada a una sola clase social (p.22). Se quita importancia a la obligación de oír Misa (p.29) (...)... por tales lagunas, esta Congregación se cree en el deber de recurrir a usted para manifestar le su extrañeza e invitar le a revisar los mencionados folletos con el fin de preservar la pureza de la fe en materias tan importantes”⁴⁵⁹

A preocupação do Vaticano passa diretamente para o caráter teológico das produções religiosas da Prelazia. Tal abordagem se evidencia nas atitudes do Vaticano acerca da teologia da libertação: a imposição do silêncio obsequioso a Leonardo Boff, a publicação dos estudos encomendados pelo papa João Paulo II à Congregação para a Doutrina da Fé sobre a teologia da libertação⁴⁶⁰, a convocação de Casaldáliga e os questionamentos feitos a ele na ocasião.

Apesar da viagem de Casaldáliga à Nicarágua em 1986 (em apoio à greve de fome do Pe. Miguel D’Escoto em prol da Revolução Sandinista em grave crise diante da guerrilha dos “Contra” financiados pelos EUA) ter gerado desconforto institucional, tal incômodo se deu principalmente pela questão disciplinar e hierárquica, já que a maior parte dos bispos da Nicarágua, contrários à Revolução Sandinista, reclamaram junto à Santa Sé da interferência do bispo nos assuntos internos da Igreja nicaragüense:

“A Santa Sé sente o dever de expressar sua surpresa e deploração diante de iniciativas e atividades desenvolvidas por D. Pedro Casaldáliga durante sua prolongada e injustificada estadia em Nicarágua. Espera-se que, compreendendo os sérios motivos que inspirou a presente admonição, o mesmo Bispo-Prelado queira evitar no futuro declarações ou gestos que agravem ainda mais o desconcerto e a confusão já causadas”⁴⁶¹

A ida de Casaldáliga ao Vaticano foi, principalmente, justificada por questões internas à Igreja: teologia e disciplina. A intimação da congregação para a Doutrina da Fé e a Congregação para os

⁴⁵⁹ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. B-1-0-8, Arquivo, São Félix do Araguaia, 1981.

⁴⁶⁰ O Papa João Paulo II solicitou à Congregação para a Doutrina da Fé dois estudos sobre a teologia da libertação. Eles foram colocados em documentos em 1984 e 1986 com os nomes de *Libertatis Nuntius* e *Libertatis Conscientia*. Neles se considera, em resumo, que apesar da importância do compromisso radical que a Igreja Católica assume com os pobres, a disposição da teologia da libertação em aceitar postulados de origem marxista ou de outras ideologias políticas não era compatível com a doutrina, especialmente ao afirmar que só seria possível alcançar a redenção cristã com um compromisso político.

⁴⁶¹ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. B-1-0-14, Arquivo, São Félix do Araguaia, 1985.

Bispos estabelecia dois pontos de questionamentos a Casaldáliga. Em termos disciplinares foram questionados: sua estada na Nicarágua, as críticas à declaração pública da Congregação para a Doutrina da Fé - *Libertatis Nuntius* - acerca da teologia da libertação, sua discordância em relação ao caso Leonardo Boff, e às críticas à hierarquia como um todo, algumas delas presentes no livro *A Túnica Dilacerada*, de G. Giraldi, e sempre que afirmava a necessidade de ‘revolucionar a Igreja’,⁴⁶².

Casaldáliga foi interrogado a respeito dos opúsculos considerados vulgarizadores e também sobre as celebrações litúrgicas como a *Romaria dos Mártires da Caminhada* e o culto a mártires e santos não reconhecidos oficialmente pela Igreja. A síntese da crítica é a perspectiva de que tanto os opúsculos como as celebrações e o culto aos mártires reduzem a fé à questão social. O cardeal Ratzinger apontou que a Eucaristia não deveria ser celebrada como um rito social, mas que era até bom lembrar alguns personagens que se dedicaram ao povo, porém chamar de mártires era exagero. Casaldáliga foi chamado a atenção por restringir a salvação aos oprimidos, aos pobres; ou seja, estaria negando o dogma da salvação universal ao afirmar uma opção “classista” pelos pobres. Outra questão levantada foi a perspectiva de esquecimento da noção de pecado pessoal obliterada diante da ênfase dada na noção de pecado social⁴⁶³.

Havia descontentamento na hierarquia da Igreja em relação à teologia da libertação que ganhou dimensão no culto aos mártires do reino e na *Romaria dos Mártires da Caminhada*, além das já anteriormente proibidas, *Missa dos Quilombos* e *Missa da Terra sem Males*.

Uma Igreja profética, de ruptura, identificada com os oprimidos, contestadora da sociedade e da estrutura interna da instituição, vê-se diante de uma situação de mão dupla com a convocação de Casaldáliga ao Vaticano. Por um lado, o caráter profético se intensifica e reforça a identidade de “uma igreja que se fez povo” na contramão da vontade hierárquica, ou seja, a intimação legitima a dimensão profética da Prelazia e a condição de Igreja diferenciada que não segue estritamente as regras da instituição e que ao se comprometer com o ‘povo’ e a ‘verdade’ passa a ser perseguida inclusive internamente. Também ajuda a mitificar a imagem profética e hagiográfica de Casaldáliga como um bispo não-convencional que atrai sobre si a atenção da alta cúpula vaticanista. Há o reforço da imagem de igreja perseguida, consolidando a identidade construída pela Prelazia. No entanto, por outro lado, ocorre justamente a negação dessa identidade, já que a não ruptura significa a capitulação diante da hierarquia; ou seja, significa a aceitação do realinhamento proposto pelo Vaticano.

⁴⁶² Como lhe inquiriu o cardeal Ratzinger, e também ao recusar a visita *ad limina* e chamar-lhe de inútil como lembrou o cardeal Gantin durante a visita. CASALDÁLIGA, Pedro. *Cronica y carta de mi viaje a Roma*. pp. 5-13.

⁴⁶³ CASALDÁLIGA, Pedro. *Cronica y carta de mi viaje a Roma*. pp. 5-13.

Casaldáliga publicara a carta enviada ao papa João Paulo II confirmando suas posições discordantes ao Sumo Pontífice⁴⁶⁴. Posteriormente publicou uma crônica de sua ida ao Vaticano e o conteúdo da entrevista com os cardeais e com o papa João Paulo II. Ao final, tornou público também o fato de não assinar, nem cumprir as penalidades expressas no documento redigido pelos cardeais no Vaticano.

“Admitindo que o Exmo. Senhor D. Pedro Casaldáliga prometeu solenemente favorecer a disciplina comum a toda a Igreja e a observância de todas as leis eucarísticas bem como exercitar com toda a diligência a sua vigilância a fim que não se introduzam abusos na disciplina eclesiástica, sobretudo no Ministério da Palavra, na celebração dos Sacramentos, no culto de Deus e dos Santos; (...). Constatando, todavia, que ele promove cada ano na sua Prelazia celebrações pelos ‘mártires da caminhada’, os quais não foram reconhecidos como tais pela competente autoridade eclesiástica; (...) Portanto, o Exmo. Senhor D. Pedro Casaldáliga é intimado a abster-se de fazer celebrações litúrgicas com fins sócio-políticos”⁴⁶⁵

A visibilidade dada ao caso por Casaldáliga, apesar da recomendação contrária do Vaticano⁴⁶⁶, acabou por consagrar a identidade profética construída pela Prelazia de São Félix do Araguaia. Ao publicar os textos contrariando o Vaticano, Casaldáliga buscou reforçar a identidade de compromisso com a causa dos oprimidos mesmo diante da cúpula hierárquica; confirmou o culto aos *Mártires da Caminhada* e a Dom Oscar Romero como santo sem negar os santos canônicos; reafirmou o compromisso com os pobres demonstrando a compatibilidade entre essa opção e o dogma da salvação universal; negou o reducionismo político-social de suas celebrações litúrgicas; negou o esquecimento acerca do pecado pessoal, apontando que falar em revolucionar a Igreja seria o mesmo do que afirmar que a Igreja é “*semper renovanda*”, reconheceu a importância da visita *ad limina*, mas lembrou que a crítica não era isolada e requeria um outro tipo de visita. Afirmou ainda que o mais difícil de explicar e justificar foi a motivação episcopal da ida à Nicarágua, incompreensível para os cardeais⁴⁶⁷.

Enfim, a narrativa mostra um Casaldáliga que insiste nas próprias convicções diante dos cardeais do Vaticano. Seus relatos também enfatizaram a persistência em não negar sua postura e compromissos com a teologia da libertação e com os ‘oprimidos’, ou seja, insistindo na causa que sempre defendeu. Assim, a narrativa dos fatos, ao invés de mostrar o alinhamento de Casaldáliga com a hierarquia,

⁴⁶⁴ Fato que irritou profundamente o cardeal Gantin, que chamou a entrevista de Casaldáliga com o papa de inútil, já que a carta publicada representava, na sua opinião, uma falta de respeito ao Sumo Pontífice. Aliás, no Vaticano, Gantin foi o responsável por endurecer as observações a Casaldáliga: sempre o lembrava do caso Lefèvre ao bispo de São Félix.

⁴⁶⁵ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. B-1-0-15, Arquivo, São Félix do Araguaia, 1988.

⁴⁶⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. *Cronica y carta de mi viaje a Roma*. p. 13.

⁴⁶⁷ CASALDÁLIGA, Pedro. *Cronica y carta de mi viaje a Roma*. pp. 5-13.

recriou a permanência da discordância e do caráter heróico de sua atitude explicativa, mantendo os ideais religiosos com o qual sempre esteve comprometido.

É preciso lembrar que no Brasil, Casaldáliga sempre contou com o apoio institucional da CNBB e com boa parte da simpatia do episcopado brasileiro. Além disso, contou com o poder hierárquico do Vaticano a seu favor quando o governo militar tentou expulsá-lo do país e, no fundo, a repreensão do Vaticano não incluiu nenhuma punição severa e direta ao bispo. Embora houvesse desconforto institucional, havia o reconhecimento de que Casaldáliga conquistara um objetivo importante: solidificara a Igreja Católica na região de São Félix do Araguaia e, em nenhum momento, demonstrara intenções de ruptura institucional. A ruptura era apenas simbólica, no modo ser Igreja e de praticar o catolicismo.

A imagem de uma “Igreja perseguida por seu compromisso político e teológico com os pobres” serviu ao projeto político-pastoral de consolidação da Igreja Católica naquela região. O amálgama da identidade da Prelazia com a do povo do Araguaia só se tornou possível a partir de algo em comum – a idéia de perseguição:

“Dentro os fatos mais notáveis na vida da massa encontra-se algo que se poderia denominar de um sentimento de perseguição, uma particular e irada suscetibilidade e irritabilidade em relação àqueles que ela caracteriza definitivamente como inimigos. Façam estes o que quer que façam – (...) –, tudo é interpretado como proveniente de uma inabalável malevolência, de uma disposição hostil à massa: um propósito já firmado de, aberta ou dissimuladamente destruí-la. (...) A fim de se explicar esse sentimento de hostilidade e perseguição, tem-se mais uma vez de partir do fato básico de que a massa, uma vez surgida, deseja crescer velozmente”⁴⁶⁸.

A supervalorização da perseguição à Igreja e ao seu bispo visava à sedução dos fiéis, daí a relevância de construir uma cultura católica onde a identificação com o povo, com seu sofrimento estivesse sempre presente na idéia de uma “Igreja perseguida” por ser uma “Igreja que se fez povo”, que se despojou do poder e se dedicou em termos culturais, políticos e estéticos aos oprimidos.

3.4. O processo civilizador: a representação do indígena, do negro e do sertanejo

⁴⁶⁸ CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. São Paulo, Melhoramentos, 1983, p. 21.

Apesar do esforço realizado pela Prelazia de São Félix do Araguaia no intuito de criar para si uma identidade profética ao produzir bens simbólicos que apresentassem um sentido de ruptura e negação em relação ao ‘que se havia feito até então’, tal característica ‘revolucionária’ pode realmente ser vista como inovadora apenas quando se enfatiza o posicionamento político pastoral da Prelazia em relação aos pobres e às tensões sociais específicas dos excluídos economicamente. Entretanto, quando se trata das representações criadas pela Prelazia, e pelo seu bispo Casaldáliga – fundamental para a definição dos parâmetros político-pastorais a serem adotados – expressas nos documentos oficiais da Prelazia ou individuais de Casaldáliga (livros, poesias, entrevistas,...) e na diferentes estratégias de evangelização (teatro, literatura de cordel, imagens,...), percebe-se a permanência do olhar colonizador sobre estes pobres, e a partir daí, a reprodução de estereótipos conservadores acerca do índio, do negro e do sertanejo.

Não é possível questionar as intenções humanistas do trabalho realizado pela Prelazia e por Casaldáliga em relação aos pobres do Araguaia e, em especial, aos indígenas. Seria insensibilidade considerar apenas a perspectiva institucional e esquecer o envolvimento das paixões humanas. A atuação da Prelazia deve ser considerada a partir da relação de respeito e consideração adquirida junto aos povos indígenas⁴⁶⁹. Entretanto isso não isenta o fato de que repetidas vezes o olhar colonizador tenha sido o principal constituinte da representação do indígena.

Para Casaldáliga e a política-pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia, o indígena havia sido uma vítima da conquista e naquela circunstância histórica em que estava envolvido, continuava a ser. O latifúndio era a representação atualizada do processo de conquista da América da qual o indígena era a vítima mais evidente. Por ocasião da publicação da carta pastoral da Prelazia em 1971, Casaldáliga afirma:

“A Suiá-Missu ao se estabelecer onde se encontra localizada defrontou-se com o problema da presença dos índios Xavante. Foram em pregados diversos meios de aproximação com eles, procurando-se evitar um confronto direto (...), mas esta presença havia se tornado pesada. Cada dia era um boi que era matado para os índios (O Estado de S. Paulo 25/04/1969 – cf Documentação n. III, 1. B). Era necessário encontrar uma solução. Os índios não poderiam permanecer em terras do latifúndio. E a solução encontrada foi fácil: a deportação. Os proprietários da fazenda procuraram a missão de S. Marcos, de Xavante, e persuadiram aos superiores da mesma a aceitarem nela os Xavante da Suiá. Isto acontecia em 1966. Os Xavante foram transportados em avião da FAB, em número de 263,

⁴⁶⁹ “Awaetekãto’i me mostra algumas de suas obras: simples rústicas e bem acabadas. É um tipo falante, mas muito simpático e acolhedor. Quando lhe pergunto sobre Casaldáliga, respira profundamente e acaricia pausadamente o queixo pontiagudo e diz: - D. Pedro tem a mesma palavra que os tapirapés. Pra nós ele é tapirapé” Cf: ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p.78.

*tendo morrido boa parte deles aos poucos dias de pois de chegados a São Marcos, vitimados por uma epidemia de sarampo*⁴⁷⁰.

O processo de colonização interna, incentivado pela Ditadura Militar, deflagrou um intenso conflito entre os indígenas e o latifúndio pela disputa das terras. A situação conflituosa envolvia, além dos Xavantes, outras tribos como os Tapirapés, em conflito com a fazenda Tapiraguaia S/A, além dos Carajás, descritos como pescadores, comunicativos e artesãos, mas “(...) *particularmente agredidos pelos contatos prematuros desonestos como a chamada Civilização, por meio do funcionalismo, do turismo e do comércio: com a bebida, o fumo, a prostituição e as doenças importadas*”⁴⁷¹.

Os Tapirapés tiveram suas terras compradas, mas receberam dos proprietários da fazenda uma gleba como doação espontânea. No entanto, a maior parte das terras, próximas da aldeia, ficavam alagadas de dezembro a julho, sendo o resto cerrado ou mata arenosa de pouca fertilidade para uma tribo de agricultores. Além desse fato, a construções de estradas como a BR-80 cortando o Parque Nacional do Xingu e deixando toda a parte norte (o “filet-mignon da Amazônia”) aos latifundiários, somado ao incentivo para investimentos agropecuários na região faziam parte das denúncias da carta pastoral da Prelazia que alertava para a ameaça à integridade dos povos indígenas⁴⁷².

Para Casaldáliga, a violência e o arbítrio cometido pelo latifúndio não se restringia à questão de terras. Os indígenas também eram vítimas culturais do latifúndio:

“O Xavante da aldeia dos Areões encontra-se em notável abandono. Sem assistência concreta e regular, sem terras bem definidas para si, tendo várias vezes, chegando até lá parado caminhões e ônibus pedindo até mesmo comida. (...) Após dos desmandos administrativos e humanos do antigo Serviço da Proteção ao índio (SPI), a FUNAI nem sempre conseguiu melhorar positivamente o atendimento real ao índio. Às vezes, por causa do pouco preparo dos elementos do órgão e, sobretudo pela própria ideologia da FUNAI, não se levam em conta os avanços da verdadeira Etnologia e Antropologia e sacrifica-se impunemente a cultura do índio. Um exemplo flagrante disto é a criação da guarda Indígena, preparada por Oficial da Polícia de Belo Horizonte, em 1969, o que vem a transformar dentro das tribos todos os conceitos de autoridade. (...) A aldeia Santa Isabel, a mais próxima da São Félix, de índios Carajá, é um exemplo da aculturação violenta a que foram submetidos. Facilmente encontra-se índios bêbados. Frequentam as casas de prostituição. Há entre eles 29 tuberculosos”⁴⁷³.

⁴⁷⁰ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito...* p. 13.

⁴⁷¹ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito...* p. 03.

⁴⁷² CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito...* p. 14.

⁴⁷³ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito...* p.15

A Prelazia, ao fazer a denúncia assumia a posição de porta-voz dos indígenas, resultante de uma percepção que via o indígena como incapaz de promover sua própria resistência. Nesta condição de vítimas da violência do branco latifundiário, os indígenas parecem necessitar da atuação a Prelazia em seu favor. O alcoolismo, a prostituição e os vícios são apresentados como decadência da tradição cultural indígena, de desagregação dos valores anteriores vistos como ideais e elevados. Além disso, a própria noção de ‘aculturação’ indica uma representação da cultura indígena como frágil e pura. Ou seja, o contato com o branco, representado como opressor, forte e poderoso, promove a desestruturação da frágil e intocada cultura indígena⁴⁷⁴. Isso é proveniente também de uma certa concepção estática da cultura indígena, percebida como atemporal. Essa percepção essencialista considera que a perda de um suposto ‘núcleo duro’ da cultura significa a perda irreparável da própria cultura. Tal interpretação desconsidera o dinamismo de toda cultura, suas próprias transformações e historicidade, além de desprezar as possibilidades de hibridismo ou resistência pertinentes a todo conflito cultural.

No entanto, deve-se considerar que este tipo de representação do outro está dentro do discurso cristão de Casaldàliga. O amor ao próximo é a chave de compreensão da representação do índio realizada pelo bispo. De acordo com José Neto, o amor, motivo de questionamento filosófico, é incapaz de gerar um consenso ou uma idéia suficientemente clara e aceita, “... *na representação cristã ele está associado a atitudes concretas como o perdão, a negação de si, a caridade material e espiritual, dentre outros*”⁴⁷⁵. Na teologia da libertação, o amor ao próximo se exprime na concepção da caridade política, ou seja, no engajamento cristão pela transformação das estruturas de opressão do mundo social.

Aqui está o ponto central da questão: para praticar o amor ao próximo, ou a caridade política (no caso da teologia da libertação) é fundamental que existam vítimas da opressão social. As ‘atitudes concretas’, como propõe José Neto, movidas pelo sentimento cristão da *compaixão* em relação aos pobres, oprimidos e desamparados só podem ser postas à prova num mundo opressivo que gere seus oprimidos, algo resolvido diante da concepção cristã de um mundo caído e desequilibrado desde o pecado original.

⁴⁷⁴ Sobre a missão das irmãs de Foucauld junto aos tapirapés, Escribano relata o esforço das religiosas em ‘preservar’ a cultura indígena: “*Em São Félix, me haviam explicado a dramática história dos tapirapés e como as irmãs de Foucauld os salvaram. Não peço a Veva que me explique a história, mas insisto em saber qual é a filosofia de vida que as impulsionou a fazer o que fizeram. – para dar confiança aos tapirapés – acrescenta Veva – decidimos assumir a vida que eles levava, porque entre eles se havia criado o sentimento de que suas crenças estavam erradas, e eles começavam a menosprezar sua própria língua e a pensar que seu sistema de vida era ruim. Nós, então, para fazê-los ver que sua vida tinha, sim, um sentido, decidimos assumir tudo o que faziam e tudo o que tinham*”. Cf: ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p.79.

⁴⁷⁵ NETO, José Alves de Freitas. *Bartolomé de Las Casas...* p. 155.

Casaldáliga não é um antropólogo, mas um bispo, que se engaja na ‘caridade política’ para transformar as estruturas sociais opressivas. Não faz sentido transformar um mundo sem vítimas, sem romper com uma ordem harmônica, que não gere dor e sofrimento por causa dos pecados humanos da ganância, egoísmo, maldade, crueldade. Porém, o desequilíbrio instalado no momento da *Queda* é o que transformou o mundo em algo que deve ser combatido e moralmente questionado. Vítimas são essenciais numa interpretação cristã do mundo e da sociedade, pois provam o homem decaído:

“Por esta condenação a morte, os índios são a causa mais evangélica. São os mais pobres. Sua sobrevivência é amiúde questão de meses; dois, três meses; uma estrada que rompe, que passa, que ataca o organismo indígena que não tem mais reservas. Ou um simples sarampo pode levar uma aldeia inteira. (...) E em segundo lugar, são também os seres mais evangélicos, porque, sendo os mais pobres, os mais pequeninos, os mais desamparados, são também os mais livres de espírito, os mais comunitários e os que vivem mais harmonicamente com a natureza, com a terra, com a água, com a luz, com a fauna e com a flora.”⁴⁷⁶

A visão idílica dos indígenas desperta ainda mais o sentido catártico do texto, resgatando o sentido trágico. Construir vítimas puras, indefesas, ingênuas e dóceis acaba por potencializar a maldade do mundo e torna a causa religiosa mais nobre. Nobreza trágica de uma causa fadada ao fracasso pelas condições objetivas de um mundo onde prevalece o pecado. Entretanto, ao construir o indígena como vítima, e torná-lo uma causa, Casaldáliga reproduz a visão colonialista de inferiorização e infantilização desses povos que devem ser, de alguma maneira, tutelados, protegidos e conduzidos. Ele percebe esta tensão:

“Mas, claro, para assumir assim a causa indígena, é preciso despojar-se de todo o etnocentrismo pastoral, de todo o colonialismo. Mas ‘despojar-se’. Despojamento que deve ser sumamente lúcido, inclusive cientificamente, e talvez heróico. Como não, se isso implica deixar muitas coisas, pensar de outra maneira, renunciar, em parte, até à própria religião?”⁴⁷⁷

A idéia de *missão* é colonialista, pressupõe a necessidade de converter e apresentar aos povos o cristianismo como instrumento de salvação, ou seja, colonizar, inserir o outro na lógica cristã de compreensão do mundo e das coisas⁴⁷⁸. Como fazer missão sem ferir a ‘cultura do outro’ se o que se

⁴⁷⁶ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 68.

⁴⁷⁷ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 68.

⁴⁷⁸ “E longe de ser uma categoria que significava súplica e piedade por si mesmo, o termo ‘colonizado’ expandiu-se consideravelmente desde então para incluir as mulheres, as classes sbjugadas e oprimidas, as minorias nacionais e até subespecialidades acadêmicas marginalizadas ou incorporadas. (...) Desse modo, o status de povo colonizado foi fixado em zonas de dependência e periferia, estigmatizado com as designações de país subdesenvolvido, menos desenvolvido, em

busca é a *conversão*, que significa justamente essa troca cultural-religiosa (de Deuses, de moral, de conduta, de vida)?

Fundador do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em 1975, Casaldáliga ressalta que este órgão recolhera todo o legado da Etnologia e da Antropologia, que deixaram de ser “*românticas e rousseaunianas, mas também deixaram de ser européias e cientificistas e se tornaram bastante mais humanas e mais pragmática no melhor sentido da palavra*”⁴⁷⁹. Suas observações pessoais retratam exatamente o contrário: uma visão idílica dos povos indígenas como puros. Aponta também de que maneira eles, mesmo sem conhecer o cristianismo, são melhores cristãos, vivendo de um modo a ensinar a própria sociedade dita ‘cristã’. Para o bispo, os indígenas oferecem uma alternativa à sociedade capitalista de consumo e forçam todos a descobrir o Evangelho em sua simplicidade:

*“E por um lado e por outro, em uma convergência maravilhosa na qual conjugariam o Evangelho e a nova sociedade, que seria muito mais evangélica, muito mais simples, muito mais harmônica do homem consigo, com a natureza e com os outros homens irmãos (entre os índios não há neuróticos, não há loucos), me parece que nos apontaria à igreja o modo e maneira de encarnar-nos com o povo, que tem as características do índio, mas não tem a paz nem a felicidade do índio, e que perdeu inclusive o sentido comunitário que o índio ainda tem.”*⁴⁸⁰

O índio seria um depositário de virtudes cristãs ‘*in natura*’ e com condições de ensinar a sociedade capitalista da modernidade. Apesar de afirmar o ‘pecado original’ e não se considerar ‘rousseauniano’, Casaldáliga inverte o axioma da evangelização ao afirmar que a sociedade capitalista é que deveria se ‘converter aos indígenas’. Poderia ser uma valorização do índio e da sua cultura, porém não passa de uma valorização de seus próprios valores.

Converter-se aos indígenas não tem como problema central à idéia de alteridade (valorização do outro) e respeito à especificidade cultural indígena. A idéia de ‘se converter ao índio’ corresponde à ‘conversão ao cristianismo’, pois o modo de vida indígena seria mais evangélico que o da sociedade capitalista de consumo. Não está falando da cultura indígena em si, mas das qualidades inerentemente

*desenvolvimento, dominado por um colonizador superior, desenvolvido ou metropolitano que era teoricamente postulado como um suserano antitético. Em outras palavras, o mundo ainda se dividia em melhores e inferiores, e, se a categoria dos seres inferiores se ampliara para incluir uma porção de gente nova, assim como uma nova era, então pior para eles. Portanto, ser um dos colonizados é potencialmente ser muitas coisas diferentes, mas inferiores, em muitos lugares diferentes, em muitos momentos diferentes” SAID, Edward. “A representação do colonizado: os interlocutores da antropologia” In *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 116.*

⁴⁷⁹ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 71.

⁴⁸⁰ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 71.

crístãs presentes no indígena (alocadas no indígena por ele), virtudes de sua própria cultura (o cristianismo) valorizadas como cultura do outro:

“_Nós temos grande sorte da presença das irmãzinhas de Jesus – diz Casaldáliga. – É uma presença missionária de testemunho e de plena encarnação. Naquela época ainda não se usava a palavra inculturação entre os missionários, porque a Igreja assumiu a necessidade de inculturação há bem poucos anos, muito tempo depois de já o fazerem as irmãzinhas. Inculturação. Uma palavra que agora tem muito sentido, mas que era estranha quando as irmãzinhas de Foucauld chegaram à aldeia tapirapé. A inculturação para aquelas freiras, chegou no momento em que decidiram que não deveriam converter os índios ao cristianismo, mas que seriam elas a se converter ao modo de viver dos tapirapés.”⁴⁸¹

Diante do caso das irmãzinhas de Foucauld que adotaram o modo de vida dos Tapirapés com o intuito de mostrar a eles o valor da própria cultura a fim de ‘salvar’ a tribo, Casaldáliga reafirma o valor da inculturação para as missões e a apresenta como um ‘*converte-se ao modo de vida indígena*’⁴⁸². Esse ‘converter’ não é uma abertura a cultura do outro, mas uma aceitação da cultura do outro na medida em que ela aprimora a ‘minha’, pois o modo de vida dos indígenas é muito mais evangélico. Daí a contradição inerente ao sentido de ‘inculturação’. O termo, relativo à idéia de abrir-se à cultura do outro, entrou no documento intitulado *Liberdade Cristã e Libertação*, da Instrução da Congregação para a Doutrina da Fé, e que descreve sintomaticamente a posição oficial da Igreja sobre a questão: “A igreja, comunhão que une diversidade e unidade, por sua presença no mundo inteiro, assume em cada cultura o que aí encontra de positivo”⁴⁸³. A pergunta é: quem define o que é positivo e negativo numa cultura?

As irmãzinhas de Foucauld partiram de seus próprios referenciais para interferirem num tabu que organizava a vida dos Tapirapés. Esses indígenas realizavam um controle de natalidade no qual nenhum casal poderia ter três filhos do mesmo sexo. Se nascesse, o bebê deveria ser enterrado imediatamente. “As irmãzinhas ficaram horrorizadas quando souberam desse costume, que talvez

⁴⁸¹ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 80.

⁴⁸²Essa abertura ao outro e a incorporação da noção de inculturação como uma forma necessária para a evangelização ganhou fôlego após a ênfase dada ao Ecumenismo durante o Concílio Vaticano II. O documento *Unitatis Reintegratio*, de 21 de novembro de 1964 declarava a necessidade de esforços no sentido de unificar todos os cristãos sob a mesma fé. Mas para além da causa dos ‘irmãos separados’, o papa João Paulo II seria responsável por intensificar sobremaneira o diálogo com as religiões não cristãs. ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1993. p. 302.

⁴⁸³ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*.p. 234.

tivesse algum sentido de assegurar a sobrevivência dos filhos em épocas anteriores, mas que, naquele momento, significava quase o suicídio daquele povo”⁴⁸⁴.

Depois de ganhar a confiança dos indígenas decidiram mudar aquele costume. Souberam que havia uma índia grávida que já tinha dois filhos e passaram a visitá-la e espalhar para a tribo o desejo de terem um filho. Os índios falavam para arranjam maridos e então teriam e as irmãs explicavam que não podiam casar, mas continuavam falando sobre o desejo. Nasceu um terceiro menino, e as irmãs pediram a criança. Depois de muita indecisão, tanto o líder quanto o cacique decidiram pela doação. As irmãs mantiveram o bebê vivo, mas ele não aceitava o leite em pó diluído. Um dia por causa do choro, a mãe chegou na casa, amamentou o bebê e o levou consigo quebrando definitivamente aquele tabu⁴⁸⁵.

A descrição de Escribano indica um momento em que a ‘inculturação’ encontra um costume ‘negativo’. Independentemente do ato, as irmãs só se horrorizaram e interferiram por que tal costume na cultura cristã era um grave pecado. Na verdade é a cultura do missionário (colonizador) o critério de julgamento, só seria positivo no outro aquilo que estivesse de acordo com os referenciais positivos da cultura cristã. A idéia de mergulhar na cultura do outro fica completamente deslocada já que constitui na verdade um mergulho nos valores da própria cultura que se vêem aprimorados ou escondidos na cultura do outro.

Conferir à outra cultura virtudes cristãs é uma prova da Criação. Em Nova Delhi, no início de 1986, na reunião do Conselho Episcopal da Índia, o então papa João Paulo II afirma:

*“A evangelização deve ser feita levando em conta o grande desafio da inculturação. A revelação de Deus inscreveu-se em uma cultura específica, mas, desde o início ela se destinava a todas as culturas. A missão da Igreja consiste em levar boa nova de Salvação a todas as culturas e apresentá-las de forma que ela corresponda à índole de cada povo...”*⁴⁸⁶

Para a Igreja, todos os homens apresentam uma natureza divina em comum, uma essência humana que se manifesta de variadas formas. Apesar das diferenças culturais, o homem reencontra a sua essência universal. A mesma premissa é a de Casaldàliga ao questionar o fato de que para um certo dogmatismo “... Deus só pode falar em nossa língua e em nossa cultura”. Ora, se o outro também é humano, ele se constitui à imagem e semelhança de Deus, portanto, em alguma esfera estarão nele os

⁴⁸⁴ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 82.

⁴⁸⁵ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 82.

⁴⁸⁶ ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. p. 234.

valores divinos; e sendo Deus um só, e no caso, cristão, tais valores serão cristãos também. Para a Igreja, a universalidade humana é antes de tudo uma universalidade dos valores cristãos. Todos são potencialmente cristãos e a inculturação é a descoberta e o afloramento desse potencial no outro:

*“Casaldáliga me confessa que uma das experiências que mais o fez refletir sobre a causa indígena foi quando um velho bororo lhe confiou uma das lendas de sua tribo. – Aquele velho bororo, que levava sempre uma folha de palmeira no peito, me disse que queria falar comigo e me pediu que fôssemos a um lugar reservado para contar-me uma coisa que nunca dissera a ninguém. Ele me disse que, quando os missionários chegaram a sua tribo e começaram a contar-lhes histórias religiosas, eles já as sabiam. Contou-me que, segundo sua cosmogonia, a **Gênese segundo os bororos**, a primeira coisa que deus criou foi o homem. Assim que o criou, trancou-o dentro de uma espécie de casa e depois foi criar o mundo. Quando já tinha feito tudo, abriu a porta da casa onde o homem estava trancado e desapareceu. O homem saiu da casa e encontrou o universo à sua disposição, enquanto ao mesmo tempo Deus desaparecia e o deixava só. Parece-me uma história maravilhosa...”⁴⁸⁷.*

Ora, a cosmogonia dos bororos, na interpretação de Casaldáliga, confirma essa essência universal humana concedida por Deus no ato da Criação. A idéia é que em alguns momentos essas essências humanas, apesar das diferenças culturais, se manifestam e aquele que era culturalmente distante fica próximo – o ‘outro’ passa a ser o ‘mesmo’. De fato, o conceito do humano como essência universal a partir do dogma da Criação (que necessariamente torna todos humanos irmãos) aparece como a força capaz de unir os homens apesar de sua diversidade (política, cultural, religiosa, étnica e de gênero). Sem dúvida que tal união, tanto para a Igreja como para Casaldáliga, só pode acontecer no âmbito de uma cultura em específico: a do cristianismo.

Tal percepção não é apenas teórica. Em termos práticos a fundação do CIMI e da CPT, além das diretrizes da pastoral adotada pelo bispo à frente da Prelazia de São Félix do Araguaia, indicam esse posicionamento. Nas cartilhas enviadas às CEBs, o roteiro de leitura implicava a questão indígena, do processo de violência e dominação, além do trabalho de valorização da figura do indígena diante da comunidade⁴⁸⁸. O indígena reaparece no teatro popular na figura heróica e trágica de Txetuiã⁴⁸⁹, na literatura de cordel, que ao descrever a história do “Povo dos Índios” em São Félix do Araguaia

⁴⁸⁷ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p. 84.

⁴⁸⁸ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *Deus na vida do Povo*:... p. 17, 25 e 78.

⁴⁸⁹ Txetuiã aparece como uma releitura da paixão de Cristo no Araguaia. As atitudes do indígena apresentam características pessoais como justiça, honestidade, lealdade e perdão. Txetuiã é um típico herói de sentimentos nobres, de moral elevada e comportamento exemplar, digno de um cristão. Para o velho Israel (pai da sua noiva e ex-prostituta Madalena) Txetuiã é moralmente superior aos ‘tubarões’ (com quem a filha saía antes do índio a ‘resgatar’) e sente orgulho de sua coragem. Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia*...pp. 55-57.

descreveu-a de “tragédia indígena”⁴⁹⁰. A causa indígena motiva à criação de uma missa específica, a *Missa da Terra Sem Males*, além da produção de imagens⁴⁹¹ e símbolos criados⁴⁹² pela Prelazia que buscavam inserir o indígena como parte integrante do ‘povo de Deus’ e vencer as desconfianças dos demais católicos.

Assim, em todas as dimensões, é sob o espectro da manutenção de uma postura colonialista (só o cristianismo é capaz de unir, transformar e modificar o mundo) de ver a própria cultura refletida na do outro como exemplo máximo de virtude desse outro que a questão do indígena é tratada. Portanto, a perspectiva pelo qual a Prelazia de São Félix do Araguaia representa o indígena é a do universalismo cristão, cuja recorrência colonialista é inescapável.

É sob o espectro de serem *povos-vítima* que os negros são representados por Casaldáliga. Entretanto, tal causa teve menos recorrência do que a dos indígenas, cuja questão a Prelazia enfrentava diretamente. Assim como a história do indígena, a história do povo negro é construída sob o signo da tragédia que ainda não teve fim. A narrativa trágica que transforma os dois povos (negros e indígenas) em vítimas dos brancos, criando assim uma visão dualista capaz de opor opressores e oprimidos, fica clara na *Missa dos Quilombos* (assim como já ocorria na *Missa da Terra Sem Males* com história dos indígenas). Para Casaldáliga, negros e indígenas se irmanam sob tal perspectiva e dividem a mesma cruz:

“Em nome de um deus supostamente branco e colonizador, que nações cristãs têm adorado como se fosse o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, milhões de negros vêm sendo submetidos, durante séculos, à escravidão, ao desespero e à morte. No Brasil, na América, na África mãe, no mundo. (...) Deportados, como ‘peças’, da ancestral Aruanda, encheram de mão-de-obra barata os canaviais e as minas, e encheram as senzalas de indivíduos desaculturados, clandestinos, inviáveis. (Enchem ainda de subgente – para os brancos senhores e as brancas madames e a lei dos brancos – as cozinhas, os cais, os bordéis, as favelas, as baixadas, os xadrezes.)”⁴⁹³

⁴⁹⁰ No opúsculo *Peleja das piaba do Araguaia com o tubarão Besta-Fera* a trajetória do povo dos índios é construída por uma narrativa trágica sob o espectro de povos-vítimas do processo de colonização branca. A vitimização indígena transforma o nativo apenas em reagente da história, e quando este reage à dominação de modo violento, tal violência é sempre uma resposta à violência inicial do branco. DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...* p. 55-57. Cf: CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 75.

⁴⁹¹ Toda vez que a idéia de ‘povo de Deus’ é representada a presença do índio como membro dessa comunidade é lembrada. É interessante observar que a expressão mais comum utilizada nas cartilhas, no teatro e no cordel é: ‘o índio é gente que nem a gente’. A estratégia da Prelazia é convencer de que todos os oprimidos são iguais e estão na mesma condição de exploração e que possuem um inimigo em comum. Daí a necessidade de superar as divisões internas aos ‘pobres’ como a que divide sertanejos e índios, sulistas e índios, etc. Consultar Imagem IV, XIV e XV em Anexo.

⁴⁹² Caso do anel de tucum e do remo dos tapirapés usados durante a sagração, além dos inúmeros adereços presentes em todas as Igrejas da Prelazia de São Félix do Araguaia.

⁴⁹³ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 90.

Indígenas e negros possuem uma história trágica e uma memória dolorosa. A exploração, o martírio, as violências, sofrimentos e dores provenientes do passado devem ser lembradas e celebradas num ritual litúrgico específico (Missa dos Quilombos/ Missa da Terra Sem Males) a fim de servirem de fontes de conscientização e transformação da realidade opressiva deste povo-vítima da crueldade, do ódio, da ganância e egoísmo do branco (opressor neste caso), legítimos representantes de uma humanidade decaída que precisa ser redimida do seu pecado. De acordo com Casaldáliga: *“Para escândalo de muitos fariseus e para alívio de muitos arrependidos, a Missa dos Quilombos confessa, diante de Deus e da história, esta máxima culpa cristã”*⁴⁹⁴.

É a partir do valor cristão da confissão/arrepentimento que, tanto a Missa dos Quilombos quanto a Missa da Terra Sem Males adotam as respectivas ‘causas’ de cada um dos povos. Todos os eventos históricos devem estabelecer as bases de uma retórica da culpa protagonizada pelo branco. O que se quer provar é o paradigma da paixão de Cristo e a valorização do sacramento católico da confissão como *conditio sine qua non* para a reconciliação entre opressores e oprimidos. Ao confessar seus pecados, o opressor se arrepende de seus malefícios e liberta a si e ao oprimido, mas assume sua condição de sujeito da história diante do oprimido passivo.

A tragédia histórica dos negros e indígenas prova a interpretação cristã de um mundo entregue à maldade e à desordem, no qual a luta pelo seu reordenamento passa pela conversão cristã, pela aplicação dos valores cristãos que ao mesmo tempo são os valores universais, presentes em todas as culturas, e na natureza humana. Na verdade, para Casaldáliga, a história dos negros repete a história do homem que apenas comprova o cristianismo e sua interpretação da história como verdade universal:

*“Mas um dia, uma noite, surgiram os quilombos e, entre todos eles, o Sinai Negro de Palmares, e nasceu, de Palmares, o Moisés Negro, Zumbi. E a liberdade impossível e a identidade proibida floresceram, ‘em nome do Deus de todos os nomes’, ‘que faz toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue. (...) E garante ao povo negro a paz conquistada da libertação. Pelos rios de sangue negro, derramado no mundo. Pelo sangue do homem ‘sem figura humana’, sacrificado pelos poderes do império e do templo, mas ressuscitado da ignomínia e da morte pelo Espírito de Deus, seu Pai. (...) Está na hora de cantar o quilombo que vem vindo: está na hora de celebrar a Missa dos Quilombos, em rebelde esperança, com todos ‘os negros da África, os afros da América, os negros do mundo, na aliança com todos os pobres da Terra’”*⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 90.

⁴⁹⁵ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 91.

Zumbi pode perfeitamente ser o Moisés Negro, e Palmares o Sinai do povo negro, pois a história se desenrola a partir da preceptiva bíblica e de uma história universal de luta contra uma ordem pecaminosa cuja expressão maior, para a teologia da libertação, é a constante manifestação das injustiças sociais geradoras de vítimas em cada contexto histórico específico: judeus, cristãos, negros, indígenas etc. São os diferentes se unindo na mesma essência, o outro se tornando o mesmo.

Tal interpretação não passa de um processo de significação cristã da história dos negros. Em nenhum momento Casaldáliga se desprende de seu universo cultural. Em termos discursivos, sua significação coloniza o outro, suas histórias, suas memórias e heróis; mesmo porque em última instância esse outro não existe em essência, não existe ontologicamente.

Além da significação cristã da trajetória de negros e indígenas, Casaldáliga tem a preocupação de denunciar a existência do racismo no Brasil, o que significa afirmar a continuação do estado de impiedade. Sem dúvida que o clima de denúncia proveniente dos anos 1960, principalmente com os estudos da Escola Sociológica Paulista⁴⁹⁶, preocupada em desconstruir o mito da democracia racial, influenciou o bispo. Além disso, provar a existência do racismo corroborava com a necessidade premente de transformação das estruturas sociais defendidas pelo próprio bispo e pela teologia da libertação.

“Será que acabou mesmo a escravidão dos negros no Brasil? Não existe ainda um tipo de cativo, pesando sobre o povo negro, marcando sempre os negros como se valessem menos, deixando os negros de lado? (...) Dizer que no Brasil não há discriminação racial é uma grande mentira. No Brasil, o negro é desprezado e fica sempre com os piores serviços. Oitenta por cento da população negra do Brasil vive nas regiões mais pobres, confinada em barracos, alagados, favelas. (...) Até mesmo a Igreja, durante séculos, não deu valor ao negro. Os negros eram trazidos da África como ‘peças’ e, chegando aos portos brasileiros, eram batizados e marcados a ferro, tudo num tempo só. A Igreja calando, aceitando a escravidão.”⁴⁹⁷

A estratégia de recorrer constantemente à história dos povos-vítima é uma maneira eficiente de questionar o presente de cada um deles. Defender a tese da continuidade, de uma constante de exploração é afirmar que nenhuma grande transformação foi suficiente para alterar a situação; apesar das resistências e das conquistas. É definir prioridades futuras. Demonstrar a existência do racismo é

⁴⁹⁶ Conjunto de análises sociológicas e históricas produzidas por Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Otavio Ianni entre outros pensadores que fizeram uma releitura da história da escravidão no Brasil e da situação histórica do negro na sociedade brasileira com o intuito de desmistificar o mito da democracia racial que fortalecia o discurso da não existência do racismo no Brasil.

⁴⁹⁷ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 97.

provar a necessidade de transformar a sociedade, e mais, afirmar que a Igreja colaborou com essa situação opressiva é demonstrar a necessidade de transformar a própria Igreja.

Apresentar o racismo e os negros em condição de inferioridade e ‘cativeiro’(criar catarse, descrever cenas copiosas, comover para garantir a adesão à causa) é condição necessária para um projeto político-pastoral que têm numa ordem produtora de vítimas sua condição *sine qua non* de existência: “*O negro, o índio, o trabalhador do campo e da cidade, juntos na caminhada, farão, com que chegue o dia da libertação do povo. Jesus, pobre e perseguido, mas já ressuscitado, vai abrindo caminho na frente*”. Todos fazem parte da mesma causa, a de Casaldáliga e da teologia de libertação. O que está em pauta é a causa de libertação dos oprimidos (não os oprimidos propriamente) defendida na releitura do cristianismo, independentemente de quem sejam os oprimidos⁴⁹⁸.

A Prelazia, desde o início, constatou a presença de um racismo entranhado na cultura popular e definiu o combate a ele como uma das metas pastorais. Entretanto, a permanência da concepção de povo-vítima acabou sendo essencial para a representação do negro como vítima da sociedade capitalista e opressora. De acordo com a carta pastoral de Casaldáliga, publicada em 1971, por ocasião da sua sagração como o bispo da recém-formada Prelazia:

“É interessante reconhecer aqui um trecho da apreciação que faz sobre o racismo na região citada a ‘pesquisa sociológica’⁴⁹⁹: ‘há uma série de degraus na consideração racista das pessoas: sulista-sertanejo (nordestino); Branco-Preto; Cristão – Índio. O sulista fala em ‘essa gente’, ‘esse povo’, ‘aquí nunca viram, não sabem nem...’, ‘são índios mesmo’, etc. O índio não é considerado gente pelo sertanejo. Ninguém confia em índio. Expressões sintomáticas: ‘O governo nos trata como carajá’. Quando um índio atua, reage, se comporta ‘normalmente’, o comentário é: ‘... que nem gente’, ‘feito gente’...’Fulano tem cabelo bom’, ‘sicrano tem cabelo ruim’... o branco é considerado superior e tem cabelo liso, logo o cabelo liso é bom, superior; e o cabelo pixaim é ruim, inferior, por ser do negro, considerado raça inferior.”⁵⁰⁰

Segundo o bispo, tais recorrências deveriam ser combatidas, trabalhadas a fim de unificar todos na mesma causa. Todos deveriam ser igualados, pois tinham um inimigo em comum a ser combatido: o latifúndio. Isto novamente aponta para o privilégio da questão sócio-econômica. É interessante perceber que o aparecimento do racismo entre ‘os pobres’, tanto em relação ao índio quanto em relação

⁴⁹⁸ A Prelazia, em sua atuação pastoral, estimulou também a formação de grupos cujo tema central era a discussão do racismo, como os que apareceram em Porto Alegre e Canabrava. Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia*...p. 41.

⁴⁹⁹ Refere-se a uma pesquisa sociológica realizada em São Félix do Araguaia nos anos 1970 pelo professor Hélio de Souza Reis, utilizada na carta pastoral da Prelazia como argumento científico de autoridade.

⁵⁰⁰ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito*... p. 04.

ao negro preocupava como elementos que dividia aquilo que ela chamava de *os pobres*, em geral. Acabar com o racismo era fundamental para construir uma unidade entre os pobres capaz de enfrentar o latifúndio. Daí o reforço da idéia de povos-vítima, a fim de criar uma identidade maior capaz do reconhecimento de todos: a de vítimas da ganância humana, da impiedade, do pecado estrutural.

Algumas cartilhas traziam lições acerca da igualdade entre os povos. Uma das estratégias era atribuir aos tubarões atitudes racistas a fim de identificá-las com uma figura representada como cruel, perversa, gananciosa e preconceituosa, com a qual nenhum posseiro se identificaria. Se racismo era coisa de tubarão (esse tipo execrado por todos inclusive pela Igreja), então era preciso se livrar do racismo⁵⁰¹. Estimulou-se também a formação de grupos cujo tema central era a discussão do racismo, como os que apareceram em Porto Alegre e Canabrava⁵⁰², além dos murais de Cerezo Barredo que alguns anos depois reforçaria a idéia da união entre os povos da Prelazia em torno da mesma causa.

Aliás, um esforço relevante no sentido de quebrar o monopólio das consagradas imagens de um Cristo ariano e trabalhar a valorização do negro são as diversas representações de um Cristo ‘negro’ presentes nos murais da Prelazia, como afirma Casaldáliga em um de seus versos: “*Rosto de negro irmão,/ feito de sol e dor,...*”. Sem dúvida que “*o Cristo com o rosto dos pobres*”⁵⁰³ busca expressar a posição da Prelazia diante da questão do racismo, e mais, faz parte de sua prática pastoral pedagógica com sentido de encarnar a identidade de uma ‘Igreja que se fez povo’.

Para a Prelazia, a correspondência entre negro – pobre – excluído – vítima é algo que insere os negros e excluídos economicamente numa única questão. Pode um Jesus que significa pobreza-exclusão-sofrimento (um completo colonizado) valorizar a imagem do negro, só por se tratar de Jesus? Além do mais, o Jesus de uma teologia que o chama constantemente de *Servo Sofredor* deve espelhar fielmente este sofrimento encarnando a representação pessoal de um povo-vítima, de um povo colonizado (que entre outras coisas sempre significou ser inferior)⁵⁰⁴.

Do mesmo modo que no caso do indígena, o negro é descrito a partir de premissas essencialistas que geralmente caracterizam todos povos-vítima: bom, generoso, festivo, religioso e justo. João do Mundo, peão negro da peça *Meu Padim segura o tacho que a quentura vem por baixo...*, era trabalhador, justo e inconformado com o racismo. Na cena de seu martírio, João do Mundo se dirige à sede da fazenda para dizer que não vai trabalhar numa empreitada injusta, ou seja, se recusa a

⁵⁰¹ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *Deus na vida do Povo*. p. 25. Consultar Imagem XVI em Anexo.

⁵⁰² DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 41.

⁵⁰³ BOFF, Leonardo. “Uma Revolução Espiritual” In BARREDO, Cerezo & CASALDÁLIGA, Pedro. *Murais da libertação na Prelazia de São Félix do Araguaia, MT, Brasil*. Edições Loyola, São Paulo, 2005, p. 08.

⁵⁰⁴ Consultar Imagem XVII em Anexo.

compactuar com as crueldades do latifúndio. Sua solidariedade com os posseiros e indígenas ressalta sua bondade e a sede por justiça. Quando é vítima de chacota racista, se revolta e parte para a briga na qual leva o tiro mortal. João do Mundo encarna *o negro* em sua essência: vítima da exploração da violência e do preconceito⁵⁰⁵.

Além do indígena e do negro, desponta no texto de Casaldáliga e no programa político-pastoral um outro tipo colonizado: o *sertanejo*. Casaldáliga define a partir deste estereótipo o povo que encontra na região do norte do Mato Grosso no final dos anos 1960, principalmente migrantes nordestinos que ali conseguiram uma posse de terras e fixaram moradas.

*“A maior parte do elemento humano é sertanejo: camponeses nordestinos, vindos diretamente do Maranhão, do Pará, do Ceará, do Piauí... ou passando por Goiás. Desbravadores da região, ‘posseiros’. Povo simples e duro, retirante como por um destino numa forçada e desorientada migração anterior, com a rede de dormir nas costas, os muitos filhos, algum cavalo magro, e os quatro ‘trens’ de cozinha carregados numa sacola. (...) Adauta Luz Batista, filha da região e protagonista da história local, se refere a eles com este significativo depoimento: ‘Acostumados com a aspereza da vida agreste, desprezados pelas esferas dos altos poderes, ludibriados na sua boa fé de povo simples, eles vêem os seus dias, à semelhança das nuvens negras, sempre anunciando um mau tempo. Ele (o sertanejo) é a vítima da ganância alheia, da inconsciência dos patrões, da exploração dos trêfegos políticos que na região aparecem de eleição em eleição para pedir voto e mais que tudo isto, da sua própria ignorância. É o homem que comete muitas das vezes um crime, porque embargando-se-lhes o direito, só lhe resta a violência. Esse infeliz, sobejo das pragas e das verminoses, vive na penumbra de um futuro incerto.”*⁵⁰⁶

Na descrição feita pela carta pastoral, a imagem do sertanejo está associada a um misto de pobreza, rusticidade, inocência, ignorância, violência e vermes. Todas essas características marcadamente negativas (ao contrário dos outros que são retratados como essencialmente bons) se somam à idéia central: o sertanejo é uma vítima. Ele não tem opção, seu destino é trágico como de todo povo-vítima. A estrutura política, social e ambiental é que transforma o sertanejo naquilo que ele é. Um homem resultado do meio e das circunstâncias históricas, fruto da impiedade reinante.

A representação do sertanejo como povo-vítima, reduzido a condição de *sub-humanidade* pela opressão política, social e ambiental é construída por uma perspectiva que vê na existência do sertanejo uma fatalidade política, o símbolo do atraso, do arcaísmo e da pré-modernidade. Tais observações são construídas a partir de um olhar urbano, industrial, capitalista e moderno cuja representação sobre o

⁵⁰⁵ Ainda no teatro popular o tema do racismo e das lutas dos negros contra escravidão é retratado na peça *Zumbi Morreu*.

⁵⁰⁶ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito...* p. 03.

homem do campo embota a análise pelo viés daquilo que deveria ser ao invés daquilo que realmente existe. É preciso lembrar que aqueles que compõem a Prelazia neste instante são estrangeiros vindos recentemente de grandes centros urbano-industriais da Europa. Suas visões do sertanejo estão permeadas do preconceito urbano e pela postura salvacionista em relação aos ‘sertões’. Deste ponto de vista, religiosos e militares se assemelham: é necessário inserir esse outro mundo na era da modernidade. Para ambos os discursos, o norte do Mato Grosso é uma região de *ausências*, falta lei, saúde, educação, família, moral, Igreja, desenvolvimento, infra-estrutura, trabalho, etc.

“Indiferente a tudo, eles vão ganhando o pão de cada dia, pois para eles só existem dois direitos: o de nascer e o de morrer. O produto de seus esforços somado ao de seus sacrifícios, vai aparecendo lentamente nos grandes armazéns das vilas, ou numa cabeça de gado a mais nas fazendas circunvizinhas. Uma doença, uma boda, uma viagem, podem acabar com toda uma vida de dolorosas poupanças. O sertanejo nunca conheceu a lei do protesto, das greves, do direito ou do uso da razão. Todo seu cabedal histórico está dentro das quatro paredes de um mísero rancho e na prole que aparece descontroladamente. Desfaz as suas profundas mágoas entre um copo e outro de cachaça, ou num cigarro de palha, cujas baforadas se encarregam de levar bem longe a infelicidade que ele tem bem perto (da ‘Pesquisa Sociológica’ realizada pelo professor Hélio de Souza Reis, em São Félix, durante o ano de 1970).”⁵⁰⁷

O sertanejo é tanto para a Prelazia quanto para a Ditadura, e sob este aspecto há profundas semelhanças, o homem pré-moderno: desconhece seus direitos, não administra sua vida a partir da lógica racional, não planeja a vida e é cheio de vícios vivendo num estágio de infelicidade permanente. É preciso retirá-los desta condição em que estão mergulhados e trazer a modernidade diante deles: trazer as leis, o Estado, à higiene e a saúde coletiva (o discurso médico-racional), o sentido de família nuclear, o uso da razão, a temporalidade moderna e a disciplina corporal (para eliminar os vícios e a ‘preguiça’).

É importante notar que a leitura do sertanejo é proveniente de uma pesquisa sociológica feita na região. É cara a obra de Edward Said, estudioso do colonialismo, a idéia que o conhecimento e o saber desenvolvido acerca do outro e do seu espaço, que levam a construção de representações acerca desse outro, são sempre acompanhados de um processo de dominação política e cultural:

“Os exemplos do Oriente Médio e da América Latina oferecem indícios de uma conexão direta entre conhecimento especializado de uma ‘área’ e as políticas públicas, em que as

⁵⁰⁷ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito...* p. 03.

representações na mídia não reforçam a simpatia e a compreensão, mas o uso da força e da brutalidade contra as sociedades nativas”⁵⁰⁸.

A Prelazia de São Félix do Araguaia estabelece sua política-pastoral a partir dos critérios de um levantamento sociológico. Sem dúvida que o estudo sobre a região de São Félix cria uma representação do sertanejo e do povo da região em geral que será a base das estratégias das políticas públicas da Igreja. Em São Félix do Araguaia, a Igreja vai ocupar o papel de realização das políticas públicas a partir da ótica do povo e da geografia do lugar.

Entretanto, o sertanejo não é apenas o matuto irracional e ignorante descrito até então. Ao descrever suas virtudes, a carta pastoral de Casaldáliga enfatizou a hospitalidade, a abnegação, o sentido religioso da vida, a maleabilidade, a simplicidade e a coragem frente à natureza bruta e à injustiça permanente.

*“É um povo de admiráveis virtudes básicas: a hospitalidade universal, espontânea, sem preço: levando mesmo à filiação adotiva. Uma hospitalidade que se sente e se pratica como dever natural. A abnegação. ‘o sertanejo é antes de tudo um forte’, disse Euclides da Cunha. É um forte de espírito. A resignação, quando não for fatalismo e passividade. Uma resignação de última instância que a gente adivinha como sendo um abstrato de esperança teologal. O sentido religioso da vida, do universo. A maleabilidade, a capacidade de admirar, de escutar, de aprender. Uma profunda vida interior: uma pureza de espírito que se revela entre ‘pecados’ e ‘crimes’. A coragem frente a natureza brava, contra o ‘destino’ e a injustiça permanente,...”*⁵⁰⁹.

As virtudes do sertanejo são pré-modernas ou foram perdidas no homem da modernidade urbano-industrial. Se, por um lado, o sertanejo deve ser retirado das estruturas opressivas que o limitam a um mundo de exploração social pré-moderno (no qual ele não conhece os direitos, as leis, o Estado, a razão, o discurso científico – médico, etc), por outro lado, ele traz virtudes necessárias de serem resgatadas numa modernidade laica: a hospitalidade (que demonstra como o homem pré-moderno é caloroso e aberto ao próximo, ao contrário da modernidade que teria esfriado as relações humanas de confiança, amizade, etc), a abnegação (o homem da modernidade seria constantemente insatisfeito com sua vida, buscaria o consumo, o bem-estar, e a satisfação egoística de seus desejos), o sentido religioso da vida (que teoricamente o homem moderno teria perdido na modernidade laica e desencantada), a

⁵⁰⁸ SAID, Edward. “A representação do colonizado: os interlocutores da antropologia” In *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo, companhia das Letras, 2003, p. 129.

⁵⁰⁹ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito...* p. 04.

pureza de espírito (perdida numa modernidade cada vez mais maquiavélica, astuciosa e individualista, cujos crimes expressariam não a infantilidade no controle das emoções, mas a arquitetura fria da racionalidade), e, por fim, a coragem natural (perdida na modernidade por um excessivo apego à vida, fruto de um amor próprio exacerbado pelo individualismo).

Esse conjunto de dons celebrados do sertanejo devem preservados e resgatados, pois representam um modo de vida cristão tido como ideal, que é possível na austeridade material e pobreza edificante. O que garante a humanidade desse sertanejo ‘infantilizado’ é o modo de vida cristão da pobreza. A vida austera do sertanejo serve como exemplo e o torna virtuoso.

Para Casaldáliga, uma vida de austeridade material é mais evangélica do que a do conforto e do consumismo. Vê na pobreza característica edificante, capaz de levar o homem a uma condição moral elevada. Quando perguntado a respeito do que mais dificultaria as pessoas de abraçarem o Evangelho com toda radicalidade, o bispo afirma: “*Para alguns, a maior dificuldade talvez seja um certo consumismo, a facilidade de vida, o horizontalismo, um certo jeito infantil*”⁵¹⁰. Ao delinear os traços do ‘homem novo’, Casaldáliga volta a enfatizar: “*Ser pobres, para ser livres diante dos poderes e das seduções. A livre austeridade dos que sempre peregrinam*”⁵¹¹.

Dessa forma é sob este aspecto de uma austeridade material que edifica a vida gerando as virtudes tão admiradas do sertanejo (hospitalidade, abnegação, sentido religioso da vida, pureza de espírito e coragem natural) que Casaldáliga valoriza o ‘potencial’ do sertanejo, um ‘potencial’ cristão, evangélico, exigido no sacerdócio e praticado por ele mesmo. O elogio passa a se destinar ao modo de vida sacerdotal inspirado no voto de pobreza e conseqüentemente a si mesmo como *exemplum* de homem novo.

Mesmo assim, o conjunto de virtudes da vida sertaneja não basta por si, pois, de acordo com a Prelazia, esse ‘potencial’ acabou se pervertendo por não ser direcionado corretamente. A tão admirada religiosidade do sertanejo, apontada como uma dessas virtudes, apresentava uma contaminação grave: o fatalismo mágico, a extrema materialidade da fé e a superstição. Essa forte religiosidade popular é apontada como um problema a ser enfrentado por uma Igreja que pretende uma ruptura no modo de ver, sentir e praticar a fé.

“É um povo religioso. Acredita em deus sem discussão. Com uma fé primitiva, entre o terror de Deus e a gratidão mais sentida. (...) As ‘causa segundas’ ou a secularização

⁵¹⁰ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 191.

⁵¹¹ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 201.

seriam para esta gente uma presunção temerária, uma monstruosa heresia. Toda desgraça é um castigo de Deus. Deus é um instrumento mágico. (...) O povo pratica, com zelo quase fanático na materialidade do ato (com visível distância espiritual, em muitos casos, por parte dos homens e da gente nova), as características 'rezas', 'bençãos', 'novenas', guarda de inumeráveis dias santos e ritos vários (nas doenças, nos encontros, no trabalho, nos enterros, nos mil momentos da vida; até no jeito próprio de colocar as balas no revólver...). (...) A superstição (assombração, benzeção, mitos, feitiço, messianismo, fatalismo) domina profundamente a alma desse povo, mesmo quando encoberta por uma capa externa de conscientização, de machismo ou modalidade."⁵¹²

A religiosidade popular e toda a fé correspondente deveriam ser redirecionadas, corrigidas pela Igreja. A materialidade da fé, o componente mágico e a superstição aparecem no texto como sinônimos de equívocos religiosos produzidos pela simplicidade e ignorância; verdadeiros desvios da fé a espera de 'correção' por parte das autoridades do saber religioso. A fé do sertanejo vivida e praticada dessa maneira acaba por contribuir para um fatalismo que não ajudaria na transformação da estruturas sociais. Daí a necessidade de uma *evangelização-conscientizadora*, capaz de acabar com essa 'alienação religiosa'. Tal posição reflete um olhar que infantiliza o sertanejo, alguém que acredita em tudo e de uma maneira completamente irracional e que por isso precisa ser 'iluminado', conduzido em sua fé 'desperdiçada'. Precisa-se ensinar o verdadeiro sentido da fé, uma militância capaz de concentrar as forças na resolução dos problemas enfrentados no cotidiano do 'pobres'. Tal perspectiva de necessidade de normatização da fé é que justificou a idéia de *missão*: era preciso construir um catolicismo oficial, institucionalizar a Igreja e garantir o monopólio do saber religioso católico.

Conseqüentemente se a fé do sertanejo é um equívoco, a prática pastoral tradicional também era, e daí a necessidade de ruptura. Há uma construção da figura do sertanejo e sua religiosidade no qual se faz necessário o processo civilizador. A carta pastoral apresenta a religiosidade do sertanejo como algo pré-moderno, ultrapassado e com necessidade de superação por parte da atuação pastoral, responsável por atualizar a fé.

É necessário observar o esforço da Prelazia no sentido de consolidar as instituições modernas capazes de regular e disciplinar a vida dos indivíduos. Para Michel Foucault, a modernidade se caracteriza por um regime de poder disciplinar no qual instituições como a família, a escola, o hospital, o exército, a fábrica e a prisão buscam construir por meio de mecanismos de sujeição, corpos dóceis e úteis⁵¹³. Ora, sem dúvida que a noção de disciplina associado à idéia de construção de um mundo justificado e legitimado pelo discurso racional-científico (uma ordem racional) deram as cores daquilo

⁵¹² CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito...* p. 05.

⁵¹³ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. 31 ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 2006.

que passou a ser entendido como civilização no mundo europeu após o século XVIII. Foi no sentido de estender esse regime capitalista (em termos econômicos), burguês (em termos sociais) e disciplinar (em termos de poder político) a todo o globo terrestre que se configuraram as ações imperialistas, que representavam a si mesmos nas formas culturais da “*mission civilisatrice*”.

A política-pastoral adotada foi de fortalecer e organizar as chamadas instituições disciplinares: a família, a escola, o hospital e as leis do Estado de Direito eram as prioridades da Prelazia de São Félix do Araguaia⁵¹⁴. Sob este aspecto a missão dos claretianos em São Félix não deixava de ser uma “*mission civilisatrice*”, pretendia inserir aquele espaço geográfico e seus habitantes dentro da modernidade disciplinar. As preocupações com saúde, educação, família e Estado vinham de uma necessidade de disciplinar os corpos e gerir a vida dos sertanejos e dos habitantes da região de uma maneira que pudessem servir à resistência ao latifúndio e à nova economia de salvação gerenciada pela Igreja, para os quais corpos dóceis e úteis eram fundamentais. Para organizar uma massa de resistência em relação ao latifúndio, era necessário a instalação de disciplina e o reconhecimento das autoridades legítimas dos diversos saberes: saúde, educação, família, moral, vida religiosa, vida política – cada um deles capaz de normatizar e dizer com legitimidade o que deve ou não ser feito.

*“Pobre é cachorro velho: todo pau bate nele. (...) Quando não é madame é macumbeira, quando não é macumbeira é raizeiro ou curandeiro. E o povo paga, perdendo dinheiro, saúde e a dignidade.(...) Essas exploradoras aventureiras já foram expulsas de várias cidades. (...) sejamos um pouco conscientes! Procuremos o médico; vamos para a farmácia; e quando não pudermos fazer isso, apelemos para a autoridade; reclamemos os nossos direitos”*⁵¹⁵

No caso acima citado, o jornal *Alvorada* publica uma nota legitimando o discurso médico como o único com autoridade para tratar os problemas de saúde. É importante notar que a própria Prelazia lutou pela organização de ambulatório nos diversos povoados para que pudessem oferecer um primeiro recurso médico mais especializado. Entretanto, a questão não se restringe aos cuidados humanistas com a saúde (que devem ser reconhecidos), mas também ao fortalecimento da Igreja como fonte reguladora da vida dos sertanejos e do povo do Araguaia em geral. Para isso desqualifica outros recursos considerando-os ineficazes, inferiores e enganadores, além de classificar aqueles que executam tal

⁵¹⁴ Vale lembrar que a inauguração de ambulatórios, escolas e a organização dos sindicatos rurais, em cada povoado, foram celebrados pela Prelazia como vitórias de sua política-pastoral para a região. Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*

⁵¹⁵ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, “Madames, macumbeiros e outras milongas mais” In *Alvorada*, dezembro de 1970, Doc. A-16-0-6, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

saber de ‘charlatões caça níqueis’⁵¹⁶. A política pastoral da Prelazia fortalece a si mesma quando enfatiza a importância da saúde e da fé especializada, do saber institucionalizado, etc; busca a legitimação de si como lugar de autoridade, como fonte produtora de saberes verdadeiros.

“A saúde é um problema trágico na região. Um problema sem solução para 80% dos moradores. Dentro dos 150.000 Km² do território da Prelazia -... – só existe o Hospital do Índio, em Santa Isabel, em condições precaríssimas de atendimento, e com um só médico, intermitente. (...) os dois únicos postos de saúde existentes foram criados e são mantidos pela Prelazia. Os abusos de alguns farmacêuticos práticos ou de curandeiros descarados que vendem medicamentos a preço exorbitantes ou amostras grátis, provocando endividamento estrangulador, são habituais e notórios.”⁵¹⁷

A regulamentação da saúde veio acompanhada de outras ações concretas da “*mission civilisatrice*” no Araguaia. A construção de escolas como o Ginásio de São Félix, os esforços pela alfabetização em toda a região e (inclusive entrando em conflito com o latifúndio por esta questão) demonstram a preocupação em inserir o sertanejo e o povo do Araguaia na esfera das relações disciplinares e institucionais. A escola e o ambulatório se tornariam pilares fundamentais desse processo no qual a disciplina é *conditio sine qua non*: saúde, militância política e engajamento religioso.

“Grande porcentagem de crianças e rapazes da região não têm acesso às aulas. Há escolas com uma só professora ou duas, estando, os alunos de diferentes idades e graus, misturados. A prefeitura de Barra do Garças tem nomeado várias professoras conhecidas publicamente como prostitutas. O nível de preparação do professorado – fora os professores que a Missão conseguiu engajar é de 1º, 2º, 4º anos primários. Não há em toda a região um só professor normalista. Geralmente é o povo ou a Prelazia que deve enfrentar a construção do prédio escolar”⁵¹⁸.

⁵¹⁶ “A Higiene é precária; há poucos conhecimentos relativos à saúde. Um grande prejuízo são as crendices e superstições...o povo não tem noção do alto valor da saúde e desconhece os meios de evitar a contaminação, não tem consciência da existência de vermes e germes e não teme os insetos que tem abrigo comum com a família. (...) as crianças andam nuas... Arrastam-se pelo solo de terra batida, contaminada pelas excreções dos animais e das pessoas, expostas assim a variadas infecções e infestações. (...) a carne em geral, mesmo nos açougues fica exposta à poeira, às moscas e mosquitos, fora da geladeira. Quando chega a casa já vem deteriorada e contaminada. (...) A água retirada do poço ou do rio é colocada nos potes, sem torneirinha, sem qualquer tratamento (...)” CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito...* p. 19-20.

⁵¹⁷ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito...* p. 19.

⁵¹⁸ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito...* p. 19.

A Prelazia passa a ocupar o espaço antes reservado ao poder do Estado. Se o poder público estava distante e não cumpria suas funções ‘civilizatórias’ por um profundo desprezo às populações que viviam nessas regiões consideradas ‘espaços vazios’, a Igreja ocupava esse lugar, com um projeto ‘civilizador’ diferenciado. O que ocorre, antes de tudo, é uma disputa entre dois projetos colonialistas diferentes. O do Estado buscava a implementação do latifúndio, a ocupação econômica do espaço, a implementação das tecnologias agrícolas em larga escala, o aumento da produtividade e dos lucros, não se importando com a proletarização dos camponeses e a destruição das culturas indígenas vistas como entraves para o processo.

O projeto da Igreja visava a distribuição das terras em propriedades familiares, capaz de fixar essa população camponesa até então flutuante (retirante) – daí a defesa da Reforma Agrária – organizar o espaço geográfico, fixando o homem do campo e inviabilizando o inchaço urbano afim de estabelecer seu projeto pastoral de salvação. A diferença entre os projetos é que a Igreja, pela lógica do poder pastoral, buscava o governo das populações, enquanto para o Estado essas populações representavam um empecilho.

Havia também, para o projeto político pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia, que investir na concepção burguesa e católica de família⁵¹⁹, na regulação concepção da sexualidade e da moral. A preocupação da Igreja era como ‘corrigir’, ‘alterar’ ou ‘preservar’ o modo de viver daquelas populações e a família aparece como uma das instituições com maior necessidade regulação por parte da Prelazia:

“A Moral sofre particularmente pelas leis primárias da vingança – hereditária muitas vezes, verdadeiro ônus familiar -, da justiça tomada por própria mão; pela valentia e pela embriaguez freqüentíssima. (Ao largo da estrada e em todo canto de rua surgem os botecos de pinga. O maior comércio da região é a cachaça). A infidelidade conjugal. A fragilidade da família, uma sexualidade entre primitiva e mórbida, tropical e de compensação, abalam também constantemente a Moral. A prostituição é praga. De São Félix têm-se feito cálculos e juízos alarmantes. O ‘Pingo’ – cabaré local – funciona em plena cidade para escândalo das famílias e dos menores e para a ameaça da saúde e da segurança pública. O mesmo acontece em outros povoados da região. A maioria das ‘raparigas’ já foram casadas; são ‘largadas’ do marido. A idade prematura com que as moças se casam – as que não se casaram antes dos 18 anos se consideram ou são

⁵¹⁹ De acordo com Ávila, a doutrina social da Igreja entende que o tipo de família monogâmica é a expressão mais perfeita do amor. A família tem, para a Igreja, quatro funções fundamentais (procriativa, educativa, econômica e emocional), além de ser uma instituição considerada divina. Ávila cita João XXIII para esclarecer a questão: “*Temos de proclamar solenemente que a vida humana deve ser transmitida por meio da família, fundada no matrimônio uno e indissolúvel, elevado para os cristãos à condição de Sacramento*”. Cf: ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. p. 191.

consideradas ‘coroas’, feita exceção das estudantes – pode ser uma explicação fundamental do caso”⁵²⁰

De acordo com Casaldáliga, a promiscuidade e a falta de moral impedem a estruturação sólida da família. A falta de moral seria a expressão da ausência da disciplina nesta sociedade pré-moderna, ‘incivilizada’. Todos os problemas são produtos do meio social em que vivem. Prostituição é sinônimo de degradação moral (apesar da prostituta ser vista como vítima em sua condição: ela é ‘largada’, ou ‘casou muito cedo’, etc) cujo remédio é a família cristã com sua moral sexual rígida e seus desejos controlados em nome dos filhos. O prostíbulo representa uma ameaça à sociedade oferecendo risco à saúde e a segurança, assim como a embriaguez⁵²¹. A falta de lucidez e de racionalidade se destacam como elementos contraditórios à ordem disciplinar desejada pela Prelazia e ameaçadores da família, instituição entendida como sagrada pela Igreja.

As análises de Casaldáliga podem ser aproximadas das reclamações constantes dos líderes socialistas do século XIX e do XX acerca do álcool e da promiscuidade sexual dos operários. Como fazer uma revolução sem disciplina? Ora, se por um lado, a disciplina servia à dominação dos trabalhadores, transformados em corpos dóceis e úteis, prontos para obedecer e para trabalhar, por outro lado, servia também aos sindicatos na mobilização da massa de resistência⁵²²:

“A partir dos casamentos ‘no queimo’, ou pela imposição do noivo por parte dos pais, ou por causa da notável diferença de idade entre o homem e a mulher, ou pelo absoluto despreparo fisiológico, psicológico, sociológico, pedagógico e pastoral dos cônjuges, a família está em fácil quebra. (...) Certamente não há planificação familiar nenhuma, nem ‘paternidade responsável’. Tem-se um filho por ano. A mulher deixa de ter filhos porque envelheceu ou porque – foi ‘operada’, já numa extrema precisa. (...) as famílias se desagregam facilmente: por separação conjugal, por motivos de serviço, por viagens, por uma inconsciente força de destino ou de ventura – que em última instância revelam sempre a inexistência da verdadeira família e uma pré-estrutura social desmantelada.”⁵²³

⁵²⁰ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia...* p. 05.

⁵²¹ “O peão, fechado na mata por muitos meses, nessas condições de tensão desumana, quando vai ou é levado à cidade, gasta, muitas vezes, tudo o que recebeu em bebedeiras, prostituição e é facilmente roubado. (Essa é a oportunidade para comerciantes inescrupulosos!) vários chegam a São Félix depois de 4 ou 5 meses de trabalho na mata, com mais de Cr\$ 1.000, 00 e, ao saírem, dois ou três dias depois, necessitam vender até alguns pertences para poder comer”. CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia...* p. 17.

⁵²² Vide o elogio tecido por Antônio Gramsci à disciplinarização dos trabalhadores, inclusive sob o aspecto moral e da regulação sexual, proporcionado pela implementação da lógica fordista de trabalho nos EUA. GRAMSCI, Antônio. “Americanismo e fordismo” In *Cadernos do Cárcere [vol.4]*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

⁵²³ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia...* p. 18.

A família nuclear passa a ser uma das prioridades do trabalho pastoral. Aliás, priorizar a família como uma instituição sagrada e base de toda a organização social, além de fortalecer o aspecto moral como condição essencial para a construção de uma boa sociedade, é um projeto católico, naquilo que unifica todas as correntes internas ao catolicismo, da teologia da libertação ao mais exacerbado integrismo: moralidade e família.

O “povo do Araguaia” é a de uma gente doente, promíscua, ingênua, ignorante, valente, sofrida e ‘preguiçosa’: “o fatalismo e a irresponsabilidade se conjugam com uma habitual preguiça tropical que não é possível qualificar de ‘defeito moral’, já que está condicionada pela desnutrição, pelo clima, pelas doenças endêmicas, pela falta de perspectiva social”⁵²⁴. Aliás, a preguiça do sertanejo – imortalizada na imagem do Jeca Tatu de Monteiro Lobato – também vai ser alvo do processo pedagógico/evangelizador da Prelazia, com claras demonstrações de incentivo ao trabalho.

Numa das lições da cartilha *Deus na vida do povo* produzida pela Prelazia, aparece numa imagem, um sertanejo com uma viola na mão a afirmando: “O chão dá se a gente plantá: se a gente não plantá, o chão não dá”⁵²⁵. O incentivo ao trabalho reaparece também no teatro popular. A peça *Coisas da Vida*, encenada pelo grupo da primeira comunhão de Santo Antônio e, apresentada em junho de 1977, retrata a situação comparativa entre dois casais: Fulgêncio e Maria (são muito trabalhadores) e Deuzino e Jurema (preguiçosos). Enquanto o primeiro casal progride pelo esforço do trabalho, o outro casal fica a mercê de mudanças que nunca acontecem:

“Deuzino: To esperando pra ver se as coisas vão melhorar pra nós.

Jurema: Esperando as coisa miorá? ... E com isso não sai da mesa da sinuca todo dia?

(...)

Jurema: Trem à toa. Quando eu falo pra tu trabaiá tu vem me dizer que me larga, mas quando é de noite tua conversa muda. A Jurema não é mais nem feia, nem velha, nem magra ...

(...)

Neuza (professora dos filhos): Ah! O senhor está esperando as coisas melhorar para poder trabalhar. Pois eu já faço diferente: eu trabalho que é pra ver se melhoram as coisas. Mas se Deuzino, vamos falar de outro assunto: eu vim aqui conversar com vocês sobre seus meninos. Eles não estão nada bem na escola. Estão toda a vida esmorecidos, parece que

⁵²⁴ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia...* p. 05.

⁵²⁵ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *Deus na vida do Povo...* p. 101. Consultar Imagem VII em Anexo.

*estão sempre cansados. Não prestam atenção. São desinquietos. Não levam o dever pronto. Os caderninhos estão sujeitos. Olhe só o estado da cartilha deles...*⁵²⁶.

Na “*mission civilisatrice*” a valorização do trabalho acompanha a família, a escola, o hospital (saúde-higiene) e a Igreja. O trabalho é defendido como realização edificante e moralizadora. A idéia que alguns progressos só podem ser conquistados através do trabalho se articula com a noção de que ele é imprescindível para resistir ao latifúndio. Novamente a ambigüidade no discurso da Igreja, entre dominação e resistência (deve-se resistir ao latifúndio, mas obedecer à Igreja e sua regulação da vida), valorizando o conceito da disciplina. Não se questiona a disciplina, mas a quem ela serve. Os corpos dóceis e úteis devem estar apenas a serviço da instituição certa: a Igreja. Os mutirões para a construção de ambulatórios e escolas, a resistência aos latifundiários – plantando em áreas de disputa, pó exemplo – e todo o resto, exige também uma disciplinarização dos corpos, completada pela valorização do trabalho como virtude.

A construção destas representações no Araguaia do período estudado é fundamental para que se possa compreender em que medida a atuação do projeto político-pastoral atuou como um processo civilizador. Os objetivos eram fortalecer as instituições disciplinares e criar uma nova maneira de gerir vida daquelas populações. A “*mission civilisatrice*” da Igreja pretendia inserir aquelas populações na modernidade a fim de viabilizar seu projeto de salvação, entendido a partir da teologia da libertação como o engajamento político-religioso na construção da igualdade social e no fim das injustiças – o que na região acabou sendo traduzido como ‘guerra contra o latifúndio’. “*O que vivemos nos deu a evidência da iniquidade do latifúndio capitalista, como pré-estrutura social radicalmente injusta; e nos confirmou na clara opção de repudiá-lo*”⁵²⁷.

Entretanto, apesar do confronto que opunha o projeto colonialista da Ditadura Militar ao projeto da Igreja, a Prelazia buscou inserir aquela região nas diretrizes legais do Estado. Em nenhum momento a Prelazia repudiou o Estado, repudiou sim a ditadura, mas em diversas circunstâncias buscou trazer o Estado de Direito e suas leis para o Araguaia.

Nesse sentido, é interessante ressaltar o esforço da Prelazia de criar os sindicatos (promover uma luta pela terra através de vias legais), além das diversas apelações feitas às autoridades estabelecidas do Estado de Direito pelo próprio bispo. Foi este o caso da denúncia levada até à Polícia Federal por um dos padres da Prelazia quando o pistoleiro contratado pela Fazenda Bordon, por meio da pessoa de seu

⁵²⁶ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A-11-3-08, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

⁵²⁷ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia...* p. 26.

gerente Benedito Boca Quente rejeitou o ‘serviço’ por se tratar de um bispo⁵²⁸. Da mesma forma, as entrevistas de Casaldáliga com autoridades como o coronel Geraldo de Oliveira e Silva a fim de pedir permissão para a construção de uma Igreja no lugar da delegacia destruída pelo povo de Ribeirão Bonito por ocasião do assassinato do Pe João Bosco⁵²⁹. Outra ocasião em que o Estado foi ‘convocado’ se deu quando a Prelazia doou o Ginásio de São Félix para o Estado de Mato Grosso, apesar de ter sido construído pela Prelazia com recursos vindos de amigos de Casaldáliga da Espanha e em regime de mutirão no início dos anos 1970⁵³⁰, além do apoio da Prelazia para que São Félix se tornasse município:

“Mato Grosso era e ainda é uma terra sem lei. Alguém o tinha classificado como ‘Estado-curral’ do Brasil. Não encontramos nenhuma infra-estrutura administrativa, nenhuma organização trabalhista, nenhuma fiscalização. O Direito era do mais forte ou do mais bruto. O dinheiro e o ‘38’ se impunham. Nascer, morrer, matar, esses sim eram os direitos básicos, os verbos conjugados com uma assombrosa naturalidade. A sede do município de São Félix está ainda hoje, a 700km daqui, em Barra do Garças. Às vezes parece-nos que não existimos...”⁵³¹.

Apesar do regime ditatorial, alguns mecanismos poderiam oferecer uma certa proteção ao trabalho da Igreja. Também é necessário notar que Casaldáliga lamenta a falta de infra-estrutura, sentindo que a região estava abandonada. Enfim, apesar das desavenças com o governo, ele sente a ausência da estrutura estatal na região e, por meio de seu plano político-pastoral, vai ocupar esse espaço buscando estabelecer uma infra-estrutura básica (saúde, educação, organizações trabalhistas, levantamentos documentais, fiscalização,...) e tentando trazer esse Estado para o Araguaia a fim de que ele pudesse cumprir sua função ordenadora.

Enfim, uma atuação com tal propósito civilizador só poderia ser realizada a partir da permanência de um olhar colonialista que reduzisse a região ao lugar a ser dominado, domesticado, conquistado; para o qual se tem um projeto externo de inserção da geografia local na geografia do colonizador. A “*mission civilisatrice*” da Igreja no Araguaia busca a imposição do mundo do colonizador sobre o colonizado, por de alguma forma o considerar um ser inferior seja por não estar amadurecido ou por não estar convertido. No fundo, a Prelazia de São Félix busca ocupar a geografia e gerir a vida dessas

⁵²⁸ CASALDÁLIGA, D. Pedro. “A coragem sublime”. p. 43.

⁵²⁹ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 140.

⁵³⁰ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 33.

⁵³¹ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. p. 33.

populações, por representá-las como inferiores, para submetê-las a sua economia de salvação das almas.

3.5. Os limites da profecia: moral, família e mulher

Apesar de toda a proposta de ruptura e renovação defendida e praticada pela Prelazia de São Félix do Araguaia, é uma ação da Igreja Católica, embora a pastoral seja voltada para o enfrentamento dos problemas sociais, por buscar uma religiosidade ligada à teologia da libertação e a construção de uma estética católica diferenciada; e mesmo elaborando uma representação profética de sua atuação dentro e fora da Igreja, produzindo bens simbólicos e religiosos que fortalecessem essa identidade de ‘uma igreja que se fez povo’, ocupando o espaço de narrativa da história e construção de memória; todas as suas ações são institucionais.

A construção de uma oposição entre teologia da libertação e a hierarquia vaticanista (principalmente a partir do papado de João Paulo II), mais especificamente entre a Prelazia de São Félix (com a atuação de seu bispo D. Pedro Casaldáliga) e o Vaticano, deve ser compreendida como uma representação discursiva criada pela própria teologia da libertação e pela própria Prelazia. Sem dúvida que esta idéia de uma repressão deliberada do Vaticano à teologia da libertação não é completamente ilusória, mas se deve ser averiguada, pois romantiza o caráter ‘revolucionário’ da teologia da libertação católica, transforma a Santa Sé num antro de restauração e conspiração, esquecendo as peculiaridades das transformações ocorridas no mundo e na América Latina no desenrolar do final do século XX.

Ainda que conflitos e tensões com a hierarquia pudessem ocorrer, aprofundando algumas diferenças sobre o modo de entender a prática religiosa entre as diversas correntes do catolicismo, tais conflitos devem ser compreendidos como inerentes à organização da Igreja que possibilita as visões teológicas divergentes dentro de um mesmo espaço de fé.

No entanto, nem só de tensão e conflitos vive a Igreja. A convivência das diferenças é possível porque possuem pontos de aproximação e união. A partir dessa perspectiva, os seguintes pontos devem ser ressaltados no sentido de demonstrar o quanto uma Igreja local (no caso a Prelazia de São Félix do Araguaia), que se propõe *ruptural* – criando uma representação profética de si –, se mantém conservadora e alinhada com a Igreja mundial: a defesa da família nuclear burguesa como instituição sagrada, de um padrão de conduta moral, a preservação da instituição na aceitação da disciplina e da hierarquia, na obediência e na representação da mulher.

De alguma maneira, a reflexão acerca do olhar colonizador da Prelazia mediante o mundo do Araguaia já indica alguns traços do limite ‘profético’, ‘revolucionário’ ou ‘libertador’ da Igreja Católica como instituição. As preocupações pastorais da Prelazia com a regulação da moral e da família (vistas como precárias na região) indicam um caminho a ser seguido. Para a Igreja Católica, a família é encarada como uma instituição sagrada, imprescindível para a história da humanidade, para a preservação de importantes valores religiosos e morais. À exaltação da beleza da família, soma-se à execração das práticas sexuais ilícitas, não reguladas pela Igreja.

“A moral familiar é vista como base da ordem social, sobre o qual se assenta a estabilidade da Igreja, enquanto guardiã dessa moral familiar.

Mas, importa ir um pouco além: a ideologia sacralizadora da família oscila entre a exaltação da beleza do amor como fundamento da vida matrimonial e um estreito ‘biologismo’ naturalista (que condiciona a moralidade da relação sexual à procriação); entre uma visão idealizada de família e o rigorismo moral. A proteção da família vai desde normas sobre o controle de natalidade até sobre as formas corretas de relação sexual. A visão utópica da família, combinada à execração dos costumes sexuais, visa à preservação de uma instituição sacralizada por sua ligação com uma instituição abrangente, a Igreja. Nesse sentido, preservar a família é preservar a ‘terrível matriz de internalização à submissão’, através de um ritual acusatório”⁵³²

De acordo com Luiz Roberto Benedetti, a defesa de uma certa concepção sacralizada da família por parte da Igreja envolve a regulação dos costumes sexuais. Daí a idéia de que a família se ofende com a promiscuidade pública, ou seja, com a sexualidade ilícita – que fere a instituição sagrada da família, presente no cotidiano da região de São Félix durante os anos 1970.

“Quando a maior luta de Serra Nova é terra e liberdade para viver, e o povo não têm muita esperança disso, alguém estava tentando, outra vez, abrir um cabaré na Serra Nova. Entretanto, mais uma vez o povo de Serra Nova soube defender a dignidade de suas famílias e a saúde e o sossego, impedindo a construção do cabaré. Isso não quer dizer que o cabaré não chegue um dia. É bem mais fácil, neste sertão, ter cabaré e boteco do que terra para plantar e meios para viver... Porém o gesto de Serra Nova merece louvor. Como merece a repulsa de todos o mau serviço que queriam prestar ao povoado esses enfrentantes do tal cabaré, que mostraram não ter vergonha nem moral”⁵³³.

⁵³² BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração: a articulação do campo religioso católico*. p. 192.

⁵³³ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, “Morre projeto de cabaré em Serra Nova” In *Alvorada*, dezembro de 1974, Doc. A-16-0-23, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

*“Entretanto, quantas vezes, horas e horas, ficam alguns deles batendo papo e brincando com as raparigas de Barra, de São Félix e do ribeirão Bonito, sentadas bem a prazo sobre a capa do motor. (...) Além de que isso é uma falta de respeito aos passageiros, é também um risco para todos...”*⁵³⁴

A família ganha *status* sagrado. Sendo a base da sociedade, ao ser atacada, todo o resto também pode ruir. Por isso, preservar a família é preservar a submissão e a obediência; é preservar também a ideologia da unidade e da harmonia: *“Impedir a desagregação da família é impedir a desagregação da Igreja e da sociedade, que do ponto de vista eclesiástico, a Igreja deve preservar”*⁵³⁵. Família e preservação da moral estavam associados à preservação da Igreja e da sua influência sobre a sociedade. Daí a necessidade de um trabalho pastoral onde a família tivesse um fórum privilegiado.

*“Na pastoral dos Sacramentos, depois de ter que agüentar, nos primeiros meses, os batizados em massa e sem preparação, e os casamentos de gente muito nova e improvisadamente, viemos, a exigir preparação e certas condições indispensáveis para os pais e padrinhos dos batizados, e para os noivos – dos quais exigimos também o casamento civil”*⁵³⁶.

A pastoral passa a enfatizar a preparação para o casamento, a fim de que todo o círculo vicioso – entre família fraca e promiscuidade moral – pudesse ser quebrado. O casamento deveria ser uma instituição sólida, perdurar ao longo do tempo (indissolúvel), pois, acima de qualquer coisa, é uma vontade divina: ou seja, uma ordem estabelecida por Deus, e por isso mesmo incontestável: *“O matrimônio é um só, porque um só é o verdadeiro amor de um homem e uma mulher que se casam e porque o matrimônio cristão é sinal da união de Cristo com sua Igreja”*⁵³⁷. Ora, se o casamento é fruto do amor solidificado entre um homem e uma mulher e é uma instituição sagrada, quem viola a vida familiar atenta contra a vontade de Deus. Daí a recomendação numa bem-aventurança escrita por Casaldáliga: *“Feliz aquele que ama e respeita sua família – o marido, a mulher, os filhos, os pais. – não estrague sua vida e sua família com tiranias, com o jogo, em bebedeiras, no cabaré”*⁵³⁸.

⁵³⁴ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, “Recado para a Viação Xavante” In *Alvorada*, dezembro de 1974, Doc. A-16-0-23, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

⁵³⁵ BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração...* p. 195.

⁵³⁶ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Uma Igreja da Amazônia...* p. 23.

⁵³⁷ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, “Em favor da família” In *Alvorada*, maio de 1975, Doc. A-16-0-26, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

⁵³⁸ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 204.

Neste momento que toda essa representação profética e revolucionária tem suas ressalvas. Até para a Igreja de São Félix do Araguaia, defensora dos pobres, crítica da hierarquia, despojada do poder, revolucionária na estética, engajada na luta contra o latifúndio, a legalização do divórcio foi uma questão espinhosa. Talvez porque a Igreja via (e ainda vê) o matrimônio completamente idealizado e sacralizado, no qual uma mulher não poderia estar na condição de oprimida; ou ainda porque justamente essa sacralização torne o patriarcalismo uma distribuição de papéis no qual o que o feminismo entende como opressão não é nada mais do que a vontade de Deus:

“Há vários meses estamos ouvindo, pelo rádio, comentários sobre um projeto de lei que pretende introduzir no Brasil o divórcio. (...) Iludindo-se com a moda do divórcio que empestou outros países, e esquecendo que esses países estão vendo crescer a divisão das famílias e a criminalidade e a desorientação da juventude. Querendo alguns colocar esta cortina de fumaça do divórcio sobre os problemas reais da família e do povo do Brasil. (...) ‘O respeito devido aos Direitos Humanos, a justa distribuição de renda nacional; a escola livre e para todos, os sindicatos autônomos; a terra e a assistência para o homem do campo; a liberdade de improviso e de crítica social e política; a abolição total das torturas e das prisões arbitrárias; o cumprimento e a melhora das leis trabalhistas...’⁵³⁹ A Igreja aponta que os verdadeiros interessados nessa lei divorcista são uma minoria de ricos burgueses. Porque para a grande maioria, para o povo, o problema não é ter meios para legalmente desfazer uma família. Para o povo o problema é ter meios para legalmente constituir uma família, mantê-la unida, criar e educar os filhos, e ter as providências necessárias para moradia, saúde, trabalho e sustento. Pois em muitos lugares do país, aqui mesmo em nossa região, um grande número de famílias são desajustadas, por causa das desumanas condições sociais em que o povo vem vivendo: ... (...) os interesseiros estão a favor do divórcio. A igreja está a favor da família.”⁵⁴⁰

Ora sobre a questão acima descrita (a resistência da Igreja à aprovação do divórcio), as diferenças internas desaparecem e todas as tendências se convergem na defesa da sagrada família, ameaçada pelo divórcio. Para o bispo de São Félix, que se outorgava no direito de ser a voz dos sem voz e falar em nome do povo, o divórcio era uma invenção da rica burguesia que buscava com isso satisfazer seus desejos egoístas e mascarar os principais dramas do Brasil. É impossível deixar de questionar: será que, da perspectiva de uma mulher, sua condição de opressão social não era prioridade? Ou mesmo, a mulher pobre só podia ser vítima das contradições econômicas e políticas, mas não do patriarcalismo e da misoginia?

⁵³⁹ Casaldáliga cita o documento produzido pela CNBB, “Em focos da Família”, durante a definição da pastoral nacional voltada para a família nos anos de 1975 e 1976.

⁵⁴⁰ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, “Em favor da família” In *Alvorada*, maio de 1975, Doc. A-16-0-26, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

O divórcio, conquista de uma luta histórica do movimento feminista contra o patriarcalismo, foi rejeitado, inclusive pela Prelazia revolucionária de São Félix, por ser entendido como a legalização de um instrumento a mais de ameaça “*sagrada família nuclear burguesa*”, e ao conjunto de valores que ela reproduz como sendo naturais e religiosos. Indiscutivelmente, a concepção do ser mulher para o movimento feminista e do ser mulher para a Igreja Católica são coisas completamente diferentes. Ao contrário do movimento feminista que reflete sobre a mulher *per se*, a Igreja define o ser mulher a partir do seu papel na família sacralizada. Daí a incompatibilidade de pensar a mulher separadamente da noção de família.

Por mais crítica que seja a posição da Prelazia de São Félix do Araguaia no que concerne à estrutura do pensamento e da tradição católica, alguns valores, como a noção de família e o papel da mulher e da sociedade acabam reproduzindo as posições mais ortodoxas. A mulher, para a Igreja católica ainda encontra seu tipo ideal na *madona* (“*esposa-dona-de-casa-mãe-de-família*”⁵⁴¹).

*“Iguais em dignidade essencial, o homem e a mulher são diferentes biológica e psicologicamente. Pretendendo colocar a mulher em condições de competir com o homem, o feminismo inicial só conduziu à maiores frustrações. O feminismo contemporâneo já atingiu posições de maior equilíbrio, exigindo justas revisões do direito que expressem melhor, juridicamente, a igualdade de sexos em dignidade e que permitam melhor a plena expansão dos valores especificamente (...)”*⁵⁴²

*“Não falamos, obviamente daquela falsa igualdade que negasse as distinções estabelecidas pelo mesmo Criador e que estivesse em contradição com o papel específico e, quantas vezes capital, da mulher no coração do lar e, também, na sociedade”(AO, 13)”*⁵⁴³

Se levarmos em conta apenas dois posicionamentos conservadores da Igreja, contrários aos métodos contraceptivos (não naturais), ao aborto e também ao divórcio, verificamos que a teologia católica oficial pouco mudou nas últimas décadas, recusando a chamada revolução feminista durante os anos 1960 que modificou em muito a situação da mulher no mundo ocidental. A recusa destas mudanças se reporta a uma visão ideal de que a mulher é ainda o pilar da família, da esfera privada (apesar da Igreja aceitar a idéia da mulher no mundo público – com exceção de sua própria hierarquia),

⁵⁴¹ RAGO, L. Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar, Brasil (1890-1930)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p. 62.

⁵⁴² ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. p. 199.

⁵⁴³ ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. p. 311.

sábia educadora dos muitos filhos e esteio da instituição sagrada do matrimônio. Ávila cita o discurso de Pio XII, em 21 de outubro de 1945 acerca da “dignidade e missão da mulher”, para exemplificar a representação da mulher na tradição católica: “*Destinados um ao outro, é na condição matrimonial que eles consolidam o tecido social nucleado em torno da família. Nesse contexto o Papa exalta a grandeza da maternidade*”⁵⁴⁴.

É, portanto, a *madona*, inspirada diligentemente na cuidadosa mãe de todos os católicos, na imagem simbólica de *Virgem Maria*, o tipo ideal da mulher católica leiga. Só pode ser a *madona* (rainha do lar), o que resulta de uma mulher que não evita filhos (por meios não naturais), obedece a regulação dos prazeres sexuais no casamento (já que o sexo serve apenas à procriação), e também não se divorcia, ainda que, milagrosamente, atue no mundo público.

A carta apostólica de João Paulo II, *Mulieris Dignitatem*, de 1988, veiculada por ocasião do ano mariano, demonstra essa inevitável vinculação da mulher ao ideal mariano, e de acordo com Ávila, “... em alocução na catedral de Kabgavi, em Ruanda, João Paulo II apresenta ‘ a Virgem Maria como modelo feminino, que deve inspirar o autêntico feminismo’ ”⁵⁴⁵.

A teologia da libertação gerou algumas posições críticas a respeito do papel da mulher. Um exemplo é a crítica feita sobre a espinhosa questão ‘mulher no sacerdócio’, apontada por D. Pedro Casaldáliga em sua carta ao papa João Paulo II, datada de fevereiro de 1986:

“Ninguém pode negar, com isenção de ânimo, que a mulher continua a ser fortemente marginalizada na Igreja: na legislação canônica, na liturgia, nos ministérios, na estrutura eclesial. Para uma fé e uma comunidade daquela Boa-Nova que não mais discrimina entre ‘judeu e grego, livre e escravo, homem e mulher’, essa discriminação da mulher na Igreja nunca poderá ser justificada. Tradições culturais masculinizantes que não podem anular a novidade do Evangelho explicarão[sic] talvez o passado; não podem justificar o presente, nem menos ainda o futuro imediato”⁵⁴⁶.

Porém, as críticas da Igreja elaboradas pela teologia da libertação não ultrapassam os limites das ‘questões das mulheres’, no que diz respeito à maior participação política, marginalização social, discriminação, direitos, lutas políticas, etc. Até mesmo o questionamento acerca da discriminação sofrida pela mulher na Igreja enviesa pela questão da “violação dos direitos humanos dentro da Igreja”⁵⁴⁷. Jamais os questionamentos invadem o problema do *gênero*. Uma coisa é distinta da outra.

⁵⁴⁴ ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. p. 311.

⁵⁴⁵ ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. p. 199.

⁵⁴⁶ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 156.

⁵⁴⁷ BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. p. 63.

A teologia da libertação apóia a iniciativa das mulheres na busca de seus papéis como protagonistas da história, porém *não questiona a definição do que é ser mulher* como uma construção da cultura, pois em última instância, a mulher tem uma *condição essencial*, atribuída a ela desde a Criação e que está inscrita em sua natureza⁵⁴⁸.

Para a Igreja e para a teologia da libertação, a mulher nasce e não se torna mulher. Apesar das variantes culturais e históricas, existiria uma essência atemporal na condição de ser mulher, que torna a mulher um sujeito universal dotado de uma natureza, caráter, biologia e alma inerentes a sua condição essencial de mulher. Daí a permanência de uma visão conservadora sobre gênero na teologia da libertação, apesar de seu apoio à causa das mulheres. Uma contradição não muito diferente de tantas outras presentes em qualquer esfera de produção de saber.

Assim, apesar da preocupação da pastoral da Prelazia de São Félix com a mulher, com sua participação nas CEBs, na vida política, na prática pastoral e na vida religiosa e da comunidade, ela é sempre pensada a partir do referencial bíblico de Maria, o estereótipo cristão de mulher ideal⁵⁴⁹. Entretanto, com o processo de re-significação bíblica e religiosa do Araguaia, esse estereótipo de Maria acabou representado na *Comadre*, uma versão camponesa da madona:

“Para marcar significativamente a imagenzinha da Virgem na Igreja de Vila Santo Antônio, desta cidade de São Félix do Araguaia, pedi ao padre Cerezo Barredo, querido companheiro de missão por estas Américas, que pintasse esta legenda:

‘Comadre de Nazaré

Mãe de Jesus,

*Companheira da caminhada’”*⁵⁵⁰

Apresentar Maria como *comadre* significa trazer os referenciais bíblicos para dentro do cotidiano de São Félix do Araguaia. Significa legitimar como norma a mulher casada, companheira, mãe

⁵⁴⁸ “Contudo, como indica mesmo uma leitura apressada das teologias de libertação da corrente masculina, e como as teologias feministas de 2/3 do mundo demonstram exaustivamente, as teologias de libertação ainda conceituam e imaginam seus sujeitos e interlocutores como sendo homens. (...) Encontram-se por exemplo, muito pouca discussão sobre sexualidade e direitos de reprodução nos trabalhos de tipo padrão da teologia da libertação, embora a maioria dos pobres ao redor do mundo sejam mulheres em geral e mães solteiras em particular” Cf: SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. “Deus (G*d) [] trabalha em meio a nós. De uma Política de Identidade para uma Política de Luta”, In *Revista Eletrônica Rever*, no 01, ano 02, 2002, p. 02.

⁵⁴⁹ ADRIANCE, Madaleine C. *Terra Prometida: as CEBs e os conflitos rurais*. p. 217.

⁵⁵⁰ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 257.

dedicada, esposa de todas as horas, hospitaleira e trabalhadora. Significa legitimar religiosamente como *exemplum* de mulher católica, esse *tipo ideal* feminino no Araguaia. Significa tornar legível às católicas da Prelazia como deveriam ser e que virtudes imitar, perpetuando a história, promovendo pontes de ligação entre a história do cristianismo e a das pessoas em São Félix, afirmando se tratar de uma mesma história e de um mesmo tipo de mulher ao longo dos séculos.

As imagens femininas retratadas nos murais de Barredo indicam de que maneira a comadre acabou representada como *mulher de luta*, pela Prelazia de São Félix. A comadre é engajada em duas frentes: no cuidado com a família e na luta contra o latifúndio, ajudando a estruturar as CEBs, colaborando com os mutirões, fazendo a ponte entre a Igreja e a família e consolidando a hegemonia do discurso católico para entender e interpretar as vivências do mundo cotidiano.



Cerezo Barredo, Igreja de São José, em São Félix do Araguaia, 1989.

Entretanto, a comadre não pode vir só. Sua existência depende de uma instituição que define sua importância para a comunidade cristã: a *sagrada família*, no caso, a *sagrada-família-nuclear-camponesa-pobre*. Os sinais de pobreza estão expresso nos pés descalços e, a simplicidade camponesa no chapéu de palha. A figura da mulher, indissociada da noção de família, expressa o conservadorismo moral camponês exaltado como norma nos murais de Cerezo Barredo; a comadre usa saia e é simples

no seu trajar. A diferença apresentada nas vestimentas masculinas e femininas reflete também a diferença dos papéis sociais de cada gênero, o que não é refutado por nenhum dos murais. São Félix do Araguaia não é o símbolo maior da revolução feminista, e durante os anos 1970 e 1980, ainda estava bem distante em suas versões mais libertárias, e assim continuaria se isso dependesse da teologia da libertação e da Prelazia de São Félix.

Nesta imagem percebe-se nitidamente que os papéis sociais aspirados pela pastoral católica refletem as concepções teológicas que essencializam a mulher como ser universal, na qual a *madona* (ou *comadre*) lateja *in natura*. A mulher só se realiza na plenitude no matrimônio e na maternidade (as freiras, todos devem se lembrar, se casam com Cristo e geram filhos para a salvação através de sua dedicação à Igreja).



Cerezo Barredo, Igreja de Luciara, 1993.

Além de re-significar religiosamente o estereótipo de mulher ideal do Araguaia, expresso no arquétipo da comadre, os murais de Barredo contribuem para enfatizar a importância do papel ativo da mulher como elemento chave para a construção da Igreja da libertação. A função pedagógico/evangelizadora dos murais também aparecem em relação ao projeto político/pastoral da Prelazia de trazer a mulher para junto da Igreja formada nas bases. As imagens colocam nas mãos das mulheres a responsabilidade de construir a Igreja da libertação a partir das bases. Enfatizam o processo

de luta, o enfrentamento constante dos males que impedem a Igreja de consolidar o processo de libertação. Os murais apontam a importância da mulher no processo de conquistas sociais concedendo papel de protagonista. Entretanto, ela ainda é a comadre, que carrega consigo o desejo de melhorias na educação, saúde e reforma agrária, e que para isso utiliza-se das CEBs para liderar essa busca e promover a conscientização daqueles que estão em torno de si.

Ao avaliar os espaços sociais disponíveis para a mulher no mundo do Araguaia dos anos 1970, a restrição da mulher à esfera privada é ainda maior e repleta de problemas provenientes de uma região onde o alcoolismo, a violência e a prostituição são marcas do cotidiano. De alguma forma é preciso salientar que o engajamento das mulheres nas comunidades de base estabelecidas pela Prelazia também decorre da abertura dada pela Igreja à participação das mulheres na vida pública, que somado as regulações normativas da instituição quanto ao alcoolismo e a vida familiar, reorientaram o papel social da mulher num mundo que até então lhe era muito inóspito.

Porém, essas transformações decorrentes do poder político-pastoral e seu modo de gerenciar a vida das populações para a economia de salvação encontram seu limite no interior de uma instituição que define e delimita de antemão qual os papéis a serem desempenhados pela mulher. Se por um lado, a *comadre* aparece como um modo de alterar para melhor o espaço social da mulher no Araguaia, por outro, o mesmo estereótipo a engessa num *modus vivendi* que não vai além do ‘permitido’.

A *comadre* aparece em todas as estratégias de evangelização da Prelazia: no teatro popular⁵⁵¹, na literatura de cordel⁵⁵², nos cânticos⁵⁵³, orações⁵⁵⁴, tudo isso numa estrutura pastoral que criou Clube de

⁵⁵¹ Peças como o auto sacramental de Casaldáliga *Deus nasce na casa de um vaqueiro* que retrata a perfeita harmonia e felicidade de uma perfeita *sagrada-família-nuclear-camponesa-pobre*, casa escolhida para hospedar são José e Nossa Senhora, ou mesmo, a peça *Meu Padim segura o tacho que a quentura vem por baixo* que retrata a típica *comadre* Francisca de Jesus, esposa de sindicalista e posseiro, engajada na luta política e na busca constante de apoio à causa trabalhando junto às mulheres dos demais pelo apoio.

⁵⁵² O elogio tecido às mulheres no empenho pela destruição da cadeia de ribeirão bonito após o assassinato do padre João Bosco: “*Nessa caminhada toda, a mulherada da região vem sendo um grande esteio. Até nas horas mais difícil, como mostra o poeta Sebastião, quando da derrubada da cadeia. ‘Foi serviço de trovão,/ se escutava o sonsurro,/ de pedra e cacete./ As mulheres davam esturro/ uma de mão de pilão,/ outras pegavam na mão/ quebrava adoube no murro.’*” Cf: DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia...*p. 51.

⁵⁵³ Como por exemplo nos cânticos “Mulher-Revolução” (255), “Caminheira com teu povo” (258), “Mãe de Deus, Mãe dos Posseiros” (262), “Mãe do céu morena” (263), “Negra Mariama” (267), “Ave Mayra” (278). No caso do “Baião da Mulher” (333) fica explícito a estereótipo da comadre: “ (...) *Mulher do povo humilhado/ comprado, enganado/ em toda a Nação./ Mulher do povo ambulante,/ tocado a ferro,/ tangido no chão!/ pode ainda ser diferente,/ se o olho da gente, aberto enxergar. O mal que mata a pobreza/ se, unindo a certeza, / a gente lutar. Companheira nordestina,/ constrói nova sina,/ vamos caminhar!/ ganhando a terra e a rua, / a força que é tua/ ninguém vai quebrar!/ traz os teus filhos na praça,/ na lei e na raça/ a vitória já vem./ Une o teu braço ao do homem/ pra vencer a fome/ e cantar o bem! (...)*”. Cf: IGREJA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *Cantos do povo de Deus*.

⁵⁵⁴ Um exemplo é a “Oração da Causa da Mulher”: “*Deus da Vida e do Amor,/ Pai-Mãe da família humana,/ que quiseste que vosso Filho/ nascesse de uma mulher/ e que fizesse da mulheres/ companheiras de sua caminhada/ e testemunhas primeiras de sua ressurreição:/ Ensinaí à Humanidade inteira/ a superar toda discriminação,/ a conviver em igualdade de direitos/ e em harmonia de complementação,/ mulheres e homens/ sendo filhas e filhos vossos,/ sendo irmãs e irmãos de uma Família só./ Por vosso Filho, Jesus cristo/ filho de Maria de Nazaré, nosso irmão, o libertador./ Amém, Axé, Awere,*

Mães, Clube de Gestantes e Clube de Jovens⁵⁵⁵. Numa das cartilhas usadas nas reuniões das CEBs, *Deus nosso Pai, na vida do povo: um mundo para todos*, também propõe uma lição acerca da mulher, comparando sempre com a figura de Maria. A lição visa a valorização da mulher e é também um chamamento ao engajamento na vida religiosa e política da Prelazia e da sociedade do Araguaia. Alguns trechos expressam com clareza o perfil da *comadre*:

*“Maria foi fiel a Deus
Cumpriu sua missão
Era uma jovem,
Simples, trabalhadeira.*

(...)

*Qual é o lugar da mulher numa casa? Que importância tem a mulher?
Nos seus trabalhos a mulher também diz sim a Deus e aos irmãos, da sua família.
Nos clubes, nos grupos também dizem sim a Deus*

(...)

*Maria hoje: vive em cada mulher unida.
Maria ontem: era uma mulher muito religiosa.
Cumpria as obrigações dela.
Amou, ajudou os outros.
Cuidou de Isabel, dos apóstolos.*

A mulher tem o mesmo valor do homem. Ninguém manda em ninguém. Tem que caminhar unidos, lado a lado. A mulher deve participar da vida toda da comunidade: sindicatos, Clubes, política”⁵⁵⁶

A *comadre* como uma atualização e adaptação de Maria para a vida no Araguaia deve expressar os valores da rainha do lar, que para beneficiar a *sagrada-família-nuclear-camponesa* se engaja na luta política contra o latifúndio. O predomínio da questão econômica sobre as questões de gênero fica mais uma vez evidente. A mesma lição ainda possui uma ilustração no qual todas as mulheres estão unidas e uma delas cuida dos filhos. Duas estão entrando no sindicato e dialogam entre si. *“Os patrões não praticam as leis trabalhistas que protegem nossos direitos!”*, *“A libertação das mulheres só vai acontecer é com a libertação da sociedade toda”⁵⁵⁷*. Para a Prelazia de São Félix do Araguaia, a questão da mulher é, sem dúvida, uma questão menor.

Aleluia!” Cf: PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. “Oração da Causa da Mulher”, BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana...* p. 166.

⁵⁵⁵ Em balanço feito para revisão da equipe pastoral da Prelazia, realizado no segundo semestre de 1976, anotava-se a proliferação dos Clubes voltados para as mulheres: Clube das Mães (3 só em São Félix, 1 em Lagoa e em Santo Antônio e 1 em Vila Nova), Clube de Gestantes (não anotado), Clube de Jovens (2 em São Félix, 1 Lagoa e VI. Santo Antônio e 1 em Vila Nova – só de mocinhas).PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A-13-3-15, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

⁵⁵⁶ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A-11-2-15, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

⁵⁵⁷ PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A – 11– 2 – 15, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

Além dessas esferas mais locais, os textos e poesia de Casaldáliga – com ampla circulação – também expressam essa re-significação do papel da mulher inspirado em Maria e contextualizado ao Araguaia dos anos 1970 e 1980:

*“Maria de Nazaré, esposa prematura de José, o carpinteiro
-aldeã de uma colônia sempre suspeita -,
camponesa anônima de um vale do pirineu,
rezadora sobressaltada da lituânia proibida,
indiazinha massacrada de El quiche,
favelada do rio de janeiro,
negra segregada no Apartheid,
Harijan da Índia,
Ciganinha do mundo;
Operária sem qualificação, mãe solteira, freirinha de clausura;
Menina, noiva, mãe, viúva, mulher
(...)”*⁵⁵⁸

Maria está em cada mulher oprimida em diferentes geografias do mundo. No Araguaia é a *comadre* quem representa com maior propriedade o ideal feminino ligado ao culto de Maria. Para a prelazia e seu bispo o autêntico feminismo é inspirado no modelo mariano: mudam-se os contextos, os opressores, as geografias, o tempo, as roupas, a cor da pele, mas não se modifica a essência, toda mulher é Maria, é *madona*, é *comadre*.

No entanto é preciso lembrar que a sacralização dos papéis de gênero, para além da idéia de dominação, acaba sendo bem aceito socialmente pelas mulheres, pois define também o papel masculino: “A *posição de liderança masculina dentro da família, na comunidade da igreja são acompanhadas pelo reforço do papel tradicional do homem como provedor, trabalhador, honesto e pai de família*”⁵⁵⁹. Numa situação como a de São Félix do Araguaia durante os anos 1970 e 1980, essa definição de papéis desempenharia função pragmática de melhoria das condições duras de vida para as mulheres. Para Eliane Moura Silva,

“A ênfase conferida a autoridade masculina na igreja e na vida doméstica tem grandes vantagens para as mulheres, pois o casamento é valorizado, a fidelidade sexual é exigida, o alcoolismo e o comportamento agressivo são criticados. Espera-se que os homens participem da criação e educação dos filhos, bem como tenha maior cooperação na vida cotidiana e doméstica. Amor, responsabilidade, compromisso com os filhos, abstinência e fidelidade são aspectos essenciais desse compromisso. A dimensão religiosa simbólica e

⁵⁵⁸ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 254.

⁵⁵⁹ SILVA, Eliane Moura. “Fundamentalismo Evangélico e Questões de Gênero: em busca de perguntas” In *XI Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade. Mundos Religiosos: Identidades e Convergências*. CD-Room, ALER Associação Latino-Americana para o Estudo das Religiões. UMESP, São Bernardo do Campo, SP, 03 a 07 de julho de 2006, p. 14.

idealizada é marcada pela idéia de restauração da família, do papel tradicional do marido e do alívio que tudo isso traz a condição da mulher”⁵⁶⁰

Desse modo, a idéia de uma comadre militante e engajada nas comunidades de base representa a valorização de um papel ativo da mulher numa sociedade marcadamente machista. Tal mudança de status que desencadeia a promoção dos interesses femininos acaba por ser bem recebida, aceita e reproduzida socialmente já que representam ferramentas contra um machismo culturalmente agressivo, porém jamais questionam o cerne das questões de gênero.

Enfim, as mudanças políticas e sócio-econômicas, as alterações estéticas e a construção de uma cultura católica da libertação, defendidas pela Prelazia de São Félix do Araguaia como ‘*rupturais*’, encontra seus limites libertários nas questões de gênero, bem como nos aspectos morais (família, divórcio, anticoncepção, aborto). O privilégio dado às questões de classe encontra conviência no conservadorismo católico em relação às questões de gênero. Daí também a conveniência do termo *pobre* usado indistintamente para todos os excluídos (mulheres, indígenas, negros, classes populares...), que não aprofunda o questionamento de gênero, mas simplesmente coloca a mulher como um sujeito universal (essencializado nas suas características) subjugado socialmente pela dominação masculina no âmbito da família e da Igreja, porém não abarca como a construção cultural do *ser mulher* se torna condição *sine qua non* desta dominação. Deste modo, a teologia da libertação encontra abrigo dentro do conservadorismo moral da posição oficial da Igreja acerca da mulher.

3.6. Disciplina, obediência e alinhamento

Além da família, da moralidade e da mulher, a Prelazia de São Félix de Araguaia desmistifica sua representação profética quando apesar das posições discordantes, ao final prevalece a disciplina e a instituição. Os diversos momentos de tensão entre Casaldáliga e o Vaticano nunca foram além de discordâncias toleradas, às vezes incômodas para a hierarquia, mas que jamais questionaram a necessidade da instituição para a obra de salvação da humanidade ou pretenderam ser realmente rupturais. Ao final de cada um dos episódios de maior tensão, havia sempre o momento de recomposição junto a Igreja.

Como no caso da convocação de Casaldáliga pelo Vaticano, no qual se questionou sua ida a Nicarágua e toda a inovação litúrgica proposta na Prelazia de São Félix do Araguaia. Ao final do episódio, o opúsculo de Casaldáliga relatando suas aventuras descreve as posturas inflexíveis e duras

⁵⁶⁰ SILVA, Eliane Moura. “Fundamentalismo Evangélico e Questões de Gênero...”, p. 17.

dos cardeais Ratzinger e também do cardeal Gantin, no entanto, ao narrar o encontro com João Paulo II, a imagem do papa é preservada, e junto com ela a própria Igreja. A narrativa descreve no Sumo Pontífice somente virtudes como a compreensão, o apoio, a simpatia e o carinho.

*“Se sienta, después, abre los brazos y, entre amonestador y bromista, me suelta”:
-Para que vea que no soy ninguna fiera...!
Casi me espanto, primero; después la cosa me hizo mucha gracia.
-Nunca lo he pensado, sonré.
(Pero si estaba sintiendo, aquellos días más de cerca, como en aquel vaticano hay mucho de jaula, quizás dorada. Delante de la estatua de bronce de san Pedro recordé, como no?, los versos de Alberti, las ganas de Pedro de verse, libremente, pescador...)”⁵⁶¹*

O tom de informalidade do papa é simbólico para representar o eterno processo de conciliação com a instituição. Casaldáliga lembra a João Paulo II das diferenças vividas entre ambos pelo contexto específico de cada um que *“obligan a adoptar posiciones quizás no comprendidas por otros em la Iglesia”*⁵⁶². As diferenças de atitudes e concepções entre Casaldáliga e o papa são colocadas pelo bispo de São Félix como frutos do ‘contexto’ de cada um, não como visões antagônicas e opostas. É como se as diferenças fossem circunstanciais, secundárias, decorrentes de fatores externos a cada um e à Igreja.

A postura de aproximação adotada entre o bispo de São Félix e o papa prossegue com o agradecimento de Casaldáliga à encíclica *Sollicitudo rei socialis*, chamada de Carta do Terceiro Mundo, e a afirmação de João Paulo II de que *“la Iglesia debe asumir la problemática social”*. Ambos enfatizam a importância da questão social e o papa reconhece o trabalho social feito pela Prelazia. Ao final do episódio, apesar dos pesares, a ida de Casaldáliga confirma a autoridade institucional, preserva a figura do papa e se recompõe novamente junto à Igreja: *“Agora, a vida religiosa por opção, e eu sou religioso também, é pobreza, castidade e obediência”*⁵⁶³.

Ora, Casaldáliga é um bispo, um homem da Igreja. A obediência é uma virtude imprescindível da vida religiosa e da sua condição. É necessário perceber que o bispo de São Félix tem sua própria interpretação do que deve ser essa obediência, porém não questiona seu valor para a vida sacerdotal. Entende de modo diferenciado da hierarquia vaticanista, no entanto não questiona sua necessidade:

“O costume de dizer ‘amém’ – com minúscula; há um Amém com maiúscula que é o próprio senhor Jesus – habituou irresponsavelmente muitos cristãos a não assumir a corresponsabilidade eclesial como um direito e um dever diários, em todos os níveis da Igreja apesar do incômodo que isto traz consigo. Porque se todos nós somos Igreja, devemos sê-lo vitalmente. Porque também nós fazemos esta igreja que nos faz. Porque a

⁵⁶¹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Cronica y carta de mi viaje a Roma*. p 15.

⁵⁶² CASALDÁLIGA, Pedro. *Cronica y carta de mi viaje a Roma*. p 15.

⁵⁶³ CASALDÁLIGA, D. Pedro. “A coragem sublime”... p. 46.

Igreja é tão nossa mãe como filha. Por outro lado, a prepotência hierárquica – demasiado ‘mundana’, bem pouco fraterna -, o centralismo romanista ou ocidental – bem pouco católico, nada propiciador do ecumenismo dentro e fora de casa, na Casa maior do Reino – e o hiperortodoxismo à caça às bruxas ou em constantes cerceamentos – pouco sensível à comunhão plural, desconhecedor na prática, das realidades de outros mundos e de suas exigências para os cristãos – criaram em muitos católicos um complexo medo eclesiástico, de submissão infantil, de uniformismo esterilizador. Quando não se respira à vontade dentro da Igreja é porque, a uns e a outros, ou a todos, nos falta o vento do Espírito e nos sobram ares poluídos...”⁵⁶⁴.

As críticas de Casaldáliga não são à Igreja em si, mas o modo pela qual está configurada. Para o bispo, a Igreja deve ser assumida por todos e ‘melhorada’, a partir de sua percepção do que é ser Igreja. Não há pretensão de ruptura. As críticas à Igreja permanecem no campo da preservação da instituição e daquilo que pensa ser seu aperfeiçoamento para cumprir mais adequadamente seu papel de salvação da humanidade. “– para a própria Igreja, uma necessária crítica constante à função integradora do cristianismo, que tão facilmente se torna religião, integração sócio-cultural, civilização, em detrimento de sua missão primordial. O santo desvio, hoje como ontem. Uma opção subversiva”⁵⁶⁵.

Entre outras críticas constantes feitas à Igreja, no interesse de aperfeiçoá-la de um modo mais cristão (de acordo com sua visão), Casaldáliga toca na questão do celibato como exigência. Para o bispo, os votos tradicionais da vida religiosa devem ser assumidos como uma opção radical, inclusive o celibato. Entretanto, critica o “celibato imposto” como condição necessária para o sacerdócio e aponta a castidade como um valor ao ser visto como carisma e não disciplina:

“Creio no celibato e na virgindade, livremente assumidos como oblação evangélica. Como pobreza no Espírito. Como uma força cristã: de testemunho escatológico, por um lado, e de disponibilidade eclesial, por outro. Penso, entretanto, que, no futuro, haverá sacerdotes celibatários e sacerdotes casados. Para o bem do celibato. E para o bem do sacerdócio ministerial. (...) A castidade evangélica não é uma disciplina. É um carisma, dentro da vocação cristã.”⁵⁶⁶

Apesar das críticas feitas ao funcionamento da Igreja acerca da vida religiosa, Casaldáliga exalta o celibato e a virgindade como valores religiosos. O equívoco, na interpretação do bispo, é novamente circunstancial, dado ao contexto histórico e joga para o futuro uma mudança nas regras da instituição. Casaldáliga promove um jogo retórico de preservação da instituição ao ser teleológico e ‘adiantar’ o futuro para seu leitor ou ouvinte como uma confissão ao pé da orelha, plantando assim a concepção de

⁵⁶⁴ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 171.

⁵⁶⁵ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 187.

⁵⁶⁶ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 213.

que o ‘aperfeiçoamento’ se dará. Entretanto nada garante isso, a não ser a fé do próprio Casaldáliga na Igreja como instituição.

Outras críticas do bispo à instituição também acabaram expressas numa carta escrita ao papa João Paulo II. Casaldáliga expõe ao Sumo Pontífice suas discordâncias em relação a todos esses pontos polêmicos como o celibato, a mulher no sacerdócio, a visita *ad limina*, o secretismo do Vaticano e o autoritarismo das Nunciaturas. Ao deixar claro ao Papa suas discordâncias, realiza um gesto de afirmação da instituição, pois busca a referência da maior autoridade eclesiástica, ou seja, legitima essa autoridade reverenciando sua condição. Casaldáliga aposta nas estruturas internas da Igreja para ‘aperfeiçoá-la’, ou como gosta de afirmar: ‘revolucioná-la’. Aliás, quando Ratzinger e Gantin questionaram o termo, Casaldáliga novamente recorreu ao contexto para se explicar dizendo que foi apenas uma outra forma de dizer ao público que lhe ouvia que a igreja é *semper renovanda*⁵⁶⁷.

A crítica interna da Igreja, um certo ‘fogo amigo’, é *conditio sine qua non* da sua autopreservação. Faz parte de seu mecanismo de funcionamento institucional. Esse processo de auto-avaliação constante permite ao catolicismo acompanhar as mudanças na sociedade onde atua através dos diversos grupos e movimentos internos, mantendo um discurso original sem, contudo, ferir seus valores mais tradicionais. De acordo com Roberto Romano, abordando o papel da Igreja na sociedade brasileira e sua relação com o Estado, “(...) *os católicos não se limitaram a resistir à cultura e às instituições produzidas por estas elites secularizantes: criaram, além disso, suas próprias vanguardas intelectuais e forjaram um discurso político com características próprias, dentro de parâmetros que só eles poderiam recolher*”⁵⁶⁸.

É a partir desse contexto que as posições críticas de Casaldáliga devem ser levadas em consideração. Assim como suas críticas são pendulares e jogam constantemente com a idéia de afastamento e recomposição junto à Igreja, a própria Igreja desenvolve esse papel em termos institucionais com os diversos movimentos com visões díspares do que é e significa ser católico. Essa atuação pendular varia de acordo com a necessidade do contexto e das circunstâncias que propicia a maior ou menor adequação de um dado movimento, ou de uma dada estratégia para a atuação da igreja na sociedade⁵⁶⁹.

⁵⁶⁷ “Yo hablaba para sectores menos ‘eclesiásticos’. Podría haber dicho que la Iglesia es ‘semper renovanda’.” CASALDÁLIGA, Pedro. *Cronica y carta de mi viaje a Roma*. p 10.

⁵⁶⁸ ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*, São Paulo, Ed. Kairós, 1979, p. 12.

⁵⁶⁹ “Renovação Carismática e Teologia da Libertação, por exemplo, surgiram na mesma época, atingindo grupos específicos dentro da Igreja Católica, mas com um mote geral e recorrente em todos os movimentos que floresceram no período: trazer a Igreja para junto da sociedade, restabelecendo os laços entre os homens e Deus, sem abalar a hierarquia” Cf: MASSARÃO, Leila Maria. *Combatendo no Espírito*. p. 51.

“O que eu pediria é que os próprios religiosos, os repectivos superiores, e também Roma, com uma atitude pluralista de respeito e liberdade ao mesmo tempo – uma postura que parece fundamentalmente cristã -, deixassem espaços alternativos para novas experiências, para essas vivências novas de vida religiosa em radicalidade, tanto no que se refere a oração, como à pobreza, à contemplação, ao compromisso”⁵⁷⁰

Casaldáliga entende esse amálgama plural em que se constitui e reitera o ideal da pluralidade interna à Igreja, pedindo uma pouco mais de abertura. Para o bispo, essa pluralidade e abertura é uma maneira mais cristã da instituição funcionar e que deve ser alargada para que seu próprio aperfeiçoamento aconteça. Casaldáliga não nega que essa pluralidade exista, pede apenas seu ‘aperfeiçoamento’.

Segundo Elias Canetti, é *conditio sine qua non* da Igreja Católica a grande diversidade de movimentos religiosos⁵⁷¹. São os segmentos sociais que os compõem e a forma como respondem aos projetos da Igreja que definem as especificidades de cada grupo. A manutenção de grupos tão diversos possibilita a instituição manter o controle sobre um grande número de fiéis, dando-lhes a idéia de pertencimento e o sentimento de unidade, essencial para a subsistência da Igreja⁵⁷².

Assim, a partir de todos esses elementos ressaltados – a defesa da família nuclear burguesa como instituição sagrada, de um padrão de conduta moral, a preservação da instituição (na aceitação da disciplina e da autoridade vaticanista e no culto ao papa) e também, na representação conservadora da mulher – é possível demonstrar quanto uma Igreja (no caso a Prelazia de São Félix do Araguaia) que se propõe *ruptural* mantém-se bem conservadora, numa típica demonstração do movimento pendular que vai do afastamento à recomposição: *“O fenômeno religioso padece de um movimento pendular entre carisma e burocracia; carisma e organização; carisma e rotinização; carisma pessoal e carisma de função; movimento e instituição; profecia e sacerdócio; utopia e ‘estabelecimento’; ideal fundador e administração”⁵⁷³.*

Esse jogo institucional é que garante dentro da Igreja a convivência das diversas tendências que atendem a diversos modos e maneiras de compreender a fé católica, com projetos pastorais diferenciados, com estéticas e práticas específicas, mas com um conjunto de valores que permanecem o mesmo e colaboram para o fortalecimento e autopreservação da instituição.

⁵⁷⁰ CASALDÁLIGA, D. Pedro. *Na procura do Reino*. p. 191.

⁵⁷¹ Alguns exemplos são Legião de Maria, *Opus Dei*, Vicentinos, Comunidades Eclesiais de Base, Renovação Carismática Católica, entre outros que funcionam de modo concomitante atendendo a segmentos sociais distintos que compreendem cada um a sua maneira a idéia de ser católico.

⁵⁷² CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. p. 24.

⁵⁷³ BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração...* p. 31.

3.7. Teologia da libertação e pós-modernidade

A cultura religiosa elaborada pela Prelazia de São Félix do Araguaia, que construiu o Araguaia e a representação de D. Pedro Casaldáliga, serviu antes de tudo a um projeto político pastoral de salvação voltado para a solução dos problemas terrenos dos fiéis como meio de fortalecimento da fé.

Daí o esforço de D. Pedro Casaldáliga e da equipe pastoral de reescrever o catolicismo que ali haviam encontrado e denominado de alienante, pela permanência do olhar colonizador no missionário que trazia consigo uma ‘nova verdade religiosa’, entendida por eles como superior. O catolicismo que a Igreja buscou ali instalar por meio da estratégia de difusão e penetração de uma cultura religiosa da libertação, privilegiava a busca da justiça social num mundo onde os conflitos sociais eram latentes principalmente pela disputa de terras. Desse modo, pode-se afirmar que as questões cotidianas ganharam um peso simbólico bem grande na economia de salvação da Prelazia de São Félix do Araguaia.

Solucionar problemas de saúde, educação, de posse de terras, de militância política ganhou uma importante dimensão religiosa. Sob este ponto de vista, as preocupações escatológicas e de vida após a morte, inerentes ao discurso religioso, apesar de ainda relevantes, perdem a primazia diante das questões cotidianas. Todas as preocupações religiosas se voltam no Araguaia para dar um significado diante das transformações sociais ali vivenciadas pelo processo acelerado e violento de colonização (comandado pelos latifúndios) que desarticulava a estrutura organizacional e a rotina da vida na região.

Zygmunt Bauman, ao discutir os paradigmas da religião na sociedade pós-moderna, afirma que uma certa regularidade da vida pré-moderna colocava sob o signo da incerteza apenas o fenômeno da morte.

“Com uma boa dose de simplificação, a vida dos homens e mulheres pré-modernos continham pouca incerteza. Num mundo virtualmente inalterável dentro do horizonte da vida individual, seus habitantes, desde o berço designados para itinerários da vida claramente catalogados, esperavam pouca surpresa enquanto viviam. A época da morte, impossível de prever, provindo de parte alguma e não anunciada, era a única janela através da qual eles podiam achar um vislumbre de incerteza”⁵⁷⁴

Num diálogo com as teses de Sigmund Freud, que via na religião um fenômeno civilizatório (e para Freud, cultura e civilização são sinônimos de coerção dos instintos do homem) – uma força de controle capaz de fazer crer na ilusão de que um dia, numa vida após a morte, o homem poderia

⁵⁷⁴ BAUMAN, Zygmunt. “Religião Pós-Moderna” In *O Mal Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, p. 219.

realizar todos os desejos reprimidos⁵⁷⁵ – Bauman polemiza que a partir da década de 1970, a sociedade pós-moderna teria substituído a busca da segurança coletiva (princípio da idéia de civilização e cultura para Freud) pela busca da felicidade individual. Essa alteração de paradigmas, de acordo com Bauman, fez com que a religião também mudasse fundamentalmente seu papel: ao invés de ajudar na conquista dessa segurança coletiva, enfatizando as dimensões escatológicas de uma vida futura, após a morte – solucionando assim a incerteza vivida diante da morte, na pós-modernidade a religião centrar-se-ia justamente no auxílio da busca pela felicidade individual. O mistério em questão não seria mais o da eternidade e da morte (que, segundo Bauman, sofreria em processo de domesticação, diluição e alheamento na modernidade⁵⁷⁶), mas na incerteza instalada na vida cotidiana repleta de afazeres contínuos onde faltaria tempo para as divagações espirituais:

“..., é a vida antes da morte que oferece percepções cercadas de incerteza. (...) O quebra-cabeça mais ubíqua e assustadoramente presente em todas as atividades diárias é o curso da vida que se tem, não o momento da morte. São as marés vazantes e enchente, a ascensão e queda de valores que as pessoas se acostumaram a alimentar, a excentricidade de expectativas que sempre mudam, a inconstância das normas que continuam alterando-se antes de o jogo terminar, a cacofonia das vozes em que é difícil determinar o motivo dominante - ...”⁵⁷⁷

Sob este ponto de vista, a teologia da libertação incorporaria o sentido de comprometimento com as questões terrenas. Na Prelazia de São Félix do Araguaia, as preocupações com justiça social, educação, saúde, conflito de terras, pistolagem, legislação trabalhista, engajamento político, passam a predominar o discurso religioso que diante disso oferece os caminhos de enfrentamento dos problemas cotidianos que afetam a todos. As prerrogativas espirituais estão vinculadas às necessidades práticas.

Entretanto, há uma especificidade concernente a todo o processo de significação religiosa do Araguaia ocorrida nas décadas de 1970 e 1980. Tal significação partia de uma situação social específica na qual os problemas ‘cotidianos’, as incertezas da vida no Araguaia, envolviam as dramáticas conseqüências do colonialismo interno levado a cabo pelos militares. Todavia, ao longo das décadas de 1980 e 1990, uma certa acomodação natural dos conflitos de terras modificou o cenário

⁵⁷⁵ FREUD, Sigmund. *O Mal estar da Civilização*. Rio de Janeiro, Imago, 2001. FREUD, Sigmund. *O Futuro de uma Ilusão*. Rio de Janeiro, Imago, 2001.

⁵⁷⁶ “Com o progresso da medicina moderna, que forneceu virtualmente a toda situação de morte sua causa específica, ‘lógica’ e ‘racional’, a morte já não é um capricho do destino cego, nem tão completamente casual como costumava ser. Havendo-se tornado uma ocorrência natural, absolutamente não-misteriosa e até parcialmente administrável, ela oferece pouco terreno a ruminações escatológicas” Cf: BAUMAN, Zygmunt. “Religião Pós-Moderna” In *O Mal Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, p.219.

⁵⁷⁷ BAUMAN, Zygmunt. “Religião Pós-Moderna” In *O Mal Estar da Pós-Modernidade*. p. 220.

social na região de São Félix do Araguaia, o que promoveu uma alteração nos problemas cotidianos e nos principais motivos da ansiedade existencial daquelas pessoas.

Alguns fenômenos contribuíram para esse fato. A chegada dos gaúchos à região que possibilitou a constituição de uma sólida classe média rural, além da solução dos principais conflitos de terras a partir da legalização de várias posses. Ou seja, aquele contexto político-social que forneceu condições para uma certa significação religiosa do Araguaia passou a não existir mais.

“A chegada dos gaúchos foi um elemento que contribuiu para a transformação experimentada pela região, a partir da década de 80, e serviu para mudar o perfil do povo da prelazia. Casaldáliga foi muito sensível ao novo equilíbrio, que significava a chegada dessa nova imigração qualificada, e colocou sua integração como uma prioridade. (...) Antes dos gaúchos e do crescimento econômico que provocaram, a região tinha apenas índios, posseiros, peões e latifundiários. Apenas dois lados. Agora, há uma classe média incipiente formada pelos pequenos proprietários. Este mundo já não é mais simples como a 30 anos, agora a realidade tem muitos matizes mais. _Por exemplo, tive de me acostumar com as cercas – diz-me Casaldáliga com resignação. _ Eu, antes as amaldiçoava: agora, elas estão por toda a parte. Antes, elas eram feitas apenas pelos latifundiários, mas gora também os pequenos proprietários como Titãs, e até mesmo os posseiros, fazem-nas. A década de 80 foi um tempo de mudanças na região de São Félix. A diversificação social, a modernização e, o que é muito mais importante, o fim da ditadura militar em 1985, foram fatos decisivos. Os problemas e os conflitos continuavam existindo, porque as desigualdades não tinham acabado e nem acabaram ainda, mas sua intensidade começava a diminuir.”⁵⁷⁸

Além de uma certa acomodação das tensões provenientes das disputas no campo, transformações mais amplas como o fim da ditadura militar, a democratização – que possibilitou o ressurgimento de espaços políticos alternativos de contestação e reivindicação como os movimentos sociais e partidos políticos –, a queda do socialismo real e a retração da teologia da libertação (dentro da Igreja sob o papado de João Paulo II)⁵⁷⁹, também contribuíram para solapar outros pilares sobre os quais se estruturava a ação político-pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia:

⁵⁷⁸ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p 116.

⁵⁷⁹ Os embates entre a cúpula católica e os líderes da Teologia da Libertação estiveram ligados principalmente à utilização das teorias marxistas como instrumento de análise por parte dos teóricos da Teologia da Libertação. As propostas de reforma estrutural da Igreja Católica indicadas pela Teologia da Libertação foram recebidas como desvios de fé, assim: *“Com essa Instrução [Instrução sobre alguns aspectos da ‘Teologia da Libertação’, setembro de 1984], a cúpula católica reagiu à tentativa de reforma no pensamento católico, proposta pelos teólogos da libertação, como desvios da fé. Pela exposição aqui realizada dos principais pontos dessa Instrução, representativos do discurso católico oficial, viu-se que a Sagrada Congregação conferiu à TdL uma radicalidade que ela de fato não tinha, nem no que se refere ao uso da violência revolucionária, pelo menos como uma prática cristã, nem ao uso do marxismo como uma visão totalizante do mundo. No entanto, as restrições à TdL não se circunscrevem apenas a esses pontos. A Sagrada Congregação repôs os vários aspectos da concepção tradicional católica do homem e da sociedade que os teólogos pretendiam reformar: o caráter universalizante da fé católica, como uma verdade que paira acima da sociedade terrena e dos condicionamentos históricos; a autoridade da Igreja hierárquica em detrimento de uma Igreja do Povo; o princípio da obediência doutrinária; o individualismo católico, o homem é concebido individualmente em sua relação com o divino; o pobre, entendido como*

*“Lá em São Félix o senhor continua sua pregação?
Dom Pedro Casaldáliga – Já agora um pouco cansado. Também é uma área menos tensa.
Temos ainda problemas, sem dúvida. E ainda espero não morrer na cama (risos)”⁵⁸⁰*

Essa modificação do cenário social de São Félix do Araguaia desencadeou um esvaziamento do projeto político-pastoral pelo qual a Prelazia acabou conhecida. A pastoral pela qual a Prelazia se fez conhecer através das denúncias e do engajamento político em favor de índios, posseiros e peões; que ajudou a construir a identidade profética em função da qual toda uma cultura religiosa da libertação se articulou, acabou perdendo o fôlego.

Entretanto, isso não significou uma mudança na identidade profética da Prelazia, mas, pelo contrário, representou seu reforço. O que se modificou foi no fundo a atitude política, que se durante os anos 1970 e início dos anos 1980 necessariamente intervinha no cenário político-social, ou seja, fazia da Prelazia uma força de peso na esfera pública, com a mudança do cenário social essa ação esvaziou-se em detrimento de uma atitude política que passou a lutar pela conservação e valorização da própria identidade profética. Daí a repetição de uma narrativa gloriosa acerca do passado da Prelazia, num culto simbólico de rememoração que substitui a prática política de intervenção na esfera pública.

A intensificação do processo de valorização da identidade profética passa por uma constante produção de bens simbólicos que visam tornar a Prelazia um símbolo da resistência ao mundo da pós-modernidade, do consumo, do lazer, do bem-estar, etc. Uma identidade construída em cima da defesa de valores como a militância política, da utopia de uma sociedade igualitária, da valorização de figuras simbólicas da esquerda, da crítica ao individualismo, da valorização da revolução, e que, somado à estetização completa de tais valores, visam revelar os males da sociedade pós-moderna e oferecer seu próprio diagnóstico. Um diagnóstico pautado em valores que se apresentam como o contrário do caminho seguido pelas pessoas na pós-modernidade.

“Pessoas cujas direções já interiorizadas continuam sendo desvalorizadas e mesmo ridicularizadas precisam de orientação autorizada e diária. Mas a orientação que elas procuram e podem razoavelmente esperar, uma orientação adequada à espécie de agonia que elas experimentam, é provável que lhes exija seus próprios recursos (corrigir, melhorar, desenvolver) sua própria prática, suas atitudes e predisposições psicológicas. (...) São as incertezas concentradas na identidade individual, em sua construção nunca completa, e em seu sempre tentado dismantelamento com o fim de reconstruir-se, que

pobre de coração; o maniqueísmo católico, as diferenças na sociedade explicam-se pela oposição entre o bem e o mal. A Sagrada Congregação, ao não aceitar a renovação que propõe a TdL nesses pontos, a renegou como uma falsa teologia, não condizente com a fé católica”. Cf: SOARES, Claudete G. Teologia da Libertação no Brasil: aspecto de uma crítica política-teológica à sociedade capitalista. Dissertação de Mestrado, Campinas, UNICAMP, 2000, p.120.

⁵⁸⁰ CASALDÁLIGA, D. Pedro. “A coragem sublime” p. 45.

assombram os homens e mulheres modernas. (...) Os homens e mulheres pós-modernos realmente precisam do alquimista que possa, ou sustente que possa, transformar a incerteza de base em preciosa auto-segurança, e a autoridade da aprovação (...) é a pedra filosofal que os alquimistas se gabam de possuir. A pós-modernidade é a era dos especialistas em 'identificar problemas', dos restauradores da personalidade, dos guias de casamento, dos autores dos livros de 'auto-afirmação': é a era do 'surto de aconselhamento'”⁵⁸¹.

Nesse amplo mercado de soluções e caminhos para os problemas identitários dos homens e mulheres da pós-modernidade, a Prelazia de São Félix do Araguaia encarna justamente os valores rejeitados, deixados para trás. Contudo ao reproduzir o discurso de resistência à pós-modernidade (ou seja, apresentar um contra-discurso) e oferecê-lo aos homens e mulheres como caminho 'alternativo' a ser seguido, a Prelazia desloca sua prática da ação política para o aconselhamento intimista, entrando no jogo da pós-modernidade.

Assim, a celebração da identidade da Prelazia, de seu caráter profético, visa atender às necessidades de homens e mulheres deslocados no mundo pós-moderno, que rejeitam a configuração da sociedade como tal e que buscam o reforço de uma identidade de resistência completamente incerta e esfacelada. Segundo Bauman, “*A incerteza de estilo pós-moderno não gera a procura da religião: ela concebe, em vez disso, a procura sempre crescente de especialistas na identidade*”⁵⁸².

O que se busca tanto nas Igrejas de São Félix quando se está diante de um mural de Barredo, ou mesmo na *Romaria dos Mártires da Caminhada* (que continua atrair militantes de esquerda, ex-militantes de esquerda, católicos e não católicos ligados ou apenas simpáticos à teologia da libertação, estudiosos e acadêmicos, ou simplesmente turistas) é a sensação do *revival* da identidade incerta. Daí a transmutação da ação política na esfera pública para o reforço da identidade profética de resistência capaz de fazer da Prelazia de São Félix do Araguaia uma heterotopia⁵⁸³ dos adeptos da teologia da libertação.

“...na sociedade pós-moderna e orientada para o consumidor, os indivíduos são socialmente formados sob auspícios dos papéis de quem procura o prazer e acumula sensações (...). Há sempre uma ponta de dúvida sobre si mesmo e uma desconfiança de inadequação (...) Essa circunstância abre uma nova larga área de incerteza – e gera procuras sempre crescentes dos ‘mestres da experiência’ (...) A ‘experiência completa’ da revelação, do êxtase, rompendo as fronteiras do ego e da transcendência, Outrora privilégio da seleta ‘aristocracia da cultura’ – santos, eremitas, místicos, monges ascetas, tazdikim ou dervixes – (...), foi posta pela cultura pós-moderna ao alcance de todo o

⁵⁸¹ BAUMAN, Zygmunt. “Religião Pós-Moderna” In *O Mal Estar da Pós-Modernidade*. p. 221.

⁵⁸² BAUMAN, Zygmunt. “Religião Pós-Moderna” In *O Mal Estar da Pós-Modernidade*. p. 222.

⁵⁸³ FOUCAULT, Michel. “Outros Espaços” In *Estética - Literatura, Pintura, Música e Cinema [Ditos e Escritos vol. III]*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.

*indivíduo, refundida como um alvo realístico e uma perspectiva de auto-aprendizado para cada indivíduo, e recolocada no produto da vida devotado à arte do comodismo do consumidor. (...) Os exemplos e profetas da versão pós moderna da experiência máxima são recrutados na aristocracia do consumismo*⁵⁸⁴

Ora, a Prelazia de São Félix do Araguaia, ao se apresentar como uma resistência à pós-modernidade por meio de sua cultura religiosa, produz seus ‘mestres da experiência’ que se inspiram nos velhos modelos modernos e rechaçam as versões pós-modernas dos aristocratas do consumo. Casaldáliga é retratado como velho profeta cuja experiência máxima consiste justamente na recompensa a uma vida de auto-imolação e abstinência. Daí a permanência da narrativa hagiográfica em suas biografias, pois sua vida é retratada nos termos da santidade adquirida por sensações máximas experimentadas através da mortificação. Casaldáliga é o contra-modelo, valorizado como alternativa ao que aí está posto.

O que se valoriza em sua *hagio-biografia* escrita por Escribano, é a insistência do bispo em morar na casa simples somente de tijolos e barro, em ainda na velhice persistir em longuíssimas orações e em viajar de ônibus por todas as extensões da Prelazia, também o fato de Casaldáliga ter resistido à geladeira, usar as roupas simples, doar bens próprios, fazer refeições austeras e frugais para evitar o desperdício, além de continuar a usar as simbólicas havaianas; tudo isso como símbolo da mortificação e de uma vida avessa aos prazeres, onde o corpo é posto em função da causa:

*“_Este se colocar na pele do outro e partilhar seu sofrimento e o amor é seguir uma das atitudes mais características de Jesus: a misericórdia. O pior que pode acontecer é perder essa sensibilidade que faz você estar do lado dos que lutam e sofrem. Ademais, esta sensibilidade, quando a comunicamos, nos obriga a dar ‘má consciência’ às pessoas (...) _Esta sensibilidade nos obriga a não ver somente os efeitos, mas também as causas. Às vezes, penso que os jornalistas me perguntam mais sobre a minha vida que sobre minhas causas, mais pelos fatos curiosos que pela substância vital. Isso é ficar na superfície, é apenas marketing. Eu sempre digo, parafraseando Ortega y Gasset, que sou eu e as minhas causas, e as minhas causas valem mais que minha vida”*⁵⁸⁵

Entretanto, é preciso observar que mesmo sendo o contra-modelo da pós-modernidade, ele é um dos ‘mestre da experiência’ capaz de com seu *exemplum* e aconselhamento indicar as técnicas apropriadas para se acumular o máximo de sensações ‘de resistência’, a fim de revigorar a identidade ‘revolucionária (contestadora ou resistente)’ colocada sob o signo da inadequação na pós-modernidade.

⁵⁸⁴ BAUMAN, Zygmunt. “Religião Pós-Moderna” In *O Mal Estar da Pós-Modernidade*. pp. 222-224.

⁵⁸⁵ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. p 146.

Enfim, toda a cultura religiosa que interpretou o Araguaia nos anos 1970 e consolidou uma identidade profética da Prelazia e de Casaldáliga acabou redirecionada posteriormente. A ação política na esfera pública, significada e justificada religiosamente e que envolveu a produção de uma certa cultura religiosa (cujas bases se procurou investigar), cedeu espaço para um processo de celebração da identidade profética a partir do momento em que as modificações sociais engessaram a permanência da mesma estratégia político-pastoral. A Prelazia passou da *construção de uma identidade profética* para a *celebração dessa identidade* e se moldou aos padrões pós-modernos da religião ao utilizar-se de suas técnicas, oferecendo assim aos ávidos consumidores desesperados por sensações de resistência (os inadequados) os bens e serviços consoladores de uma Igreja profética.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Ése es otro error – respondió D. Quijote – en que han caídos muchos que no creen que haya habido tales caballeros en el mundo, y yo muchas veces con diversas gentes y ocasiones he procurado sacar a la luz de la verdad este casi común engaño; pero algunas veces no he salido con mi intención, y otras sí, sustentándola sobre los hombros de la verdad”
(D. Quijote de La Mancha, Parte II, p. 558)

As inquietações que motivaram este trabalho estavam ligadas inicialmente a dois objetivos centrais que se remetiam um ao outro: D. Pedro Casaldáliga e a significação religiosa do Araguaia durante os anos 1970 e 1980 no Brasil que fizeram do bispo e da região personagens públicos de ampla repercussão e relevância na história recente do país e também da Igreja brasileira.

Essa publicidade em torno da figura de Casaldáliga e da Prelazia de São Félix do Araguaia estava envolvida numa trama que principalmente naqueles anos opunham Igreja e Estado no Brasil, levando em consideração a forte influência social e religiosa desencadeada pela teologia da libertação como um movimento que internamente à Igreja foi capaz de canalizar por meio do discurso teológico e de práticas pastorais específicas levadas a cabo por alguns bispos o descontentamento político e social de diversos setores da sociedade brasileira. Dentre esses bispos (a chamada Igreja Popular ou Progressista envolvia nomes como o de D. Moacyr Grecchi, D. Tomás Balduino, D. Pedro Casaldáliga, D. Paulo Evaristo Arns entre outros), D. Pedro Casaldáliga se destacou por uma atuação mais ‘radicalizada’, que envolvia o apoio declarado do bispo aos posseiros e indígenas em conflito com os recentes projetos financiados pela SUDAM para empreendimentos agropecuários de grande porte no Araguaia.

Vários dos episódios narrados neste trabalho contribuíram para construir essa imagem ‘radical’ do bispo que esteve ameaçado de expulsão do país pelos militares por pelo menos cinco vezes. A partir dos conflitos ocorridos na Prelazia, das denúncias políticas e atitudes pessoais de D. Pedro Casaldáliga, sua figura foi se tornando cada vez mais conhecida e contribuiu para que se tornasse um dos maiores nomes do episcopado brasileiro ligado à teologia da libertação, e mais do que isso contribuiu para que o bispo de São Félix e a Prelazia de São Félix do Araguaia acabassem se tornando exemplos da “*Igreja que se fez povo*”. Chamado de comunista e subversivo pelos militares e por parte da imprensa brasileira

no período e até por setores mais conservadores do episcopado brasileiro (caso D. Sigaud), Casaldáliga era chamado de profeta pelos teólogos da libertação e citado como exemplo de conduta, comprometimento com os pobres e com a causa da justiça social.

A questão é que o bispo não era exemplo para os teólogos da libertação apenas pelo posicionamento político em relação à ditadura e seus superprojetos agropecuários para o norte do Mato Grosso. As declarações de Casaldáliga evidenciavam uma crítica ácida ao sistema capitalista e suas mazelas sociais na América Latina e no mundo. Demonstrava clara simpatia com o pensamento político de esquerda ao utilizar categorias sociológicas marxistas de explicação para a desigual distribuição de riquezas no mundo (como por exemplo: luta de classes, imperialismo, dependência,...); ao evocar símbolos revolucionários como Che Guevara e Camilo Torres; apoiar declaradamente a Revolução Sandinista na Nicarágua e tecer elogios a Fidel Castro⁵⁸⁶ e tantas outras atitudes consideradas radicais demais para serem feitas ou ditas por um bispo.

Entretanto Casaldáliga não era considerada um profeta pelos teólogos da libertação por suas ações ou declarações na vida *ad extra* Igreja, mas por fazer da Prelazia de São Félix um exemplo de prática pastoral da teologia da libertação, um ícone do cristianismo da libertação. O bispo se tornou um símbolo pelo trabalho pastoral realizado na Prelazia de São Félix do Araguaia. Um trabalho onde cada gesto, atitude ou realização – que variavam desde os enfrentamentos cotidianos com o latifúndio pela disputa de terras com índios e posseiros, passando pelo trabalho social nas áreas de educação e saúde até à elaboração de uma história da região e promoção de acontecimentos religiosos de todo o tipo – estava envolvido por uma profunda significação religiosa. Significação esta construída por um trabalho político-pastoral de ocupação dos espaços sociais pelo discurso religioso, fruto de uma estratégia pedagógico-colonizadora da esfera pública que possibilitou à fé interpretar o Araguaia daqueles anos e definir a agenda político-social da região. A institucionalização da Igreja Católica em São Félix do Araguaia se deu por intermédio da solidificação das relações de saber/poder.

A construção de uma pastoral enviesada pelo projeto teológico-político da teologia da libertação, voltada para as camadas populares e suas reivindicações sociais, exigiu uma volta às fontes, uma releitura da Bíblia, da santidade, da história da Igreja e de tudo aquilo que significava ser católico. Os rumos tomados na pastoral, com o consentimento e aprovação de Casaldáliga, culminou na criação de um projeto pedagógico que envolveu a construção de uma nova cultura religiosa católica através da disseminação de uma nova interpretação do texto bíblico (como incontestável fonte das verdades

⁵⁸⁶ Durante a viagem a Nicarágua, Casaldáliga, acompanhado de Leonardo Boff e Clodóvis Boff (dois dos mais relevantes teólogos da libertação) vai também a Cuba e é recebido por Fidel Castro. Casaldáliga oferece ao ditador cubano um dos seus livros, *Cantares de la entera libertad* e lhe fez uma dedicatória especial: “A Fidel Castro,/ irmão mais velho;/ companheiro primeiro,/ patriarca já da Pátria Grande.” Cf: ESCRIBANO, Francês. *Descalço sobre a terra vermelha*.

religiosas cristãs possibilitou a legitimidade de uma prática religiosa mais social), da implementação de novos padrões para a santidade (capaz de definir e direcionar uma militância cristã mais engajada politicamente), novos valores estéticos (que buscavam consolidar a identidade de uma Igreja “dos oprimidos”) e diferentes estratégias de evangelização, como por exemplo, por meio da incorporação da literatura de cordel e dos teatros populares (que impregnavam a história da região e o dia-a-dia ali vivido de um sentido religioso mais profundo).

Além disso, é relevante destacar a produção e difusão de uma memória dolorosa proporcionada pela natureza trágica das narrativas elaboradas durante o processo de ocupação discursiva (através do teatro popular, literatura de cordel e de eventos litúrgicos específicos voltados para a memória da região) do espaço de produção de saber histórico, político e social regional, que enfatizavam a dor e o sofrimento vivido diante da opressão do latifúndio na busca de coesão identitária entre ‘os oprimidos’ e do fortalecimento da identidade profética de ‘Igreja perseguida’, a fim promover a ação política de enfrentamento das fazendas, da injustiça social, da ditadura militar, do imperialismo, etc., tão cara à concepção engajada da fé cristã presente na Prelazia.

O projeto político-pedagógico buscou a penetração e a consolidação do sentido religioso através do qual a Prelazia (encabeçada por D. Pedro Casaldáliga e seus vários agentes pastorais) havia significado o Araguaia. Sem dúvida que esta significação não era fruto de um maquiavélico processo de captação de fiéis para o fortalecimento institucional da Igreja católica na região, mas partia da própria significação dada por Casaldáliga ao mundo de tantos conflitos do Araguaia e também ao sentido de sua própria vida religiosa.

É justamente neste ponto que se retorna aos objetivos iniciais do trabalho: D. Pedro Casaldáliga e a significação religiosa do Araguaia. A significação religiosa dada à própria vida, a partir de suas próprias memórias, cria a base para a compreensão da significação dada ao Araguaia por Casaldáliga. Ao estabelecer uma leitura hagiográfico-profética da própria vida Casaldáliga indica em que termos o Araguaia foi interpretado e como isso influenciou sobremaneira a constituição de sua subjetividade como bispo além de determinar os rumos que daí em diante seriam tomados pela pastoral. Daí a necessidade de compreender a importância das metáforas religiosas do *Êxodo*, do *Exílio* e da *profecia* na medida em que explicitam como o contexto acabou constituído pelo arcabouço simbólico-religioso trazido pelo bispo através de sua longa jornada desde a Espanha até o Brasil.

Entretanto, tal empreendimento exigiu um esforço de desmistificação da própria vida Casaldáliga construída por essa memória embotada pela subjetividade religiosa que acabou edificando uma narrativa hagiográfico-profética, repetida por ele mesmo em sua autobiografia e legitimada por seu biógrafo espanhol Francesc Escribano. A vida na Espanha acabou sendo retomada a fim de evidenciar

como essa narrativa fazia de toda sua vida sacerdotal anterior um elemento de preparação para a grande missão que Deus lhe reservara no futuro de sua vida (a Prelazia de São Félix do Araguaia) e relegava para segundo plano as importantes experiências vividas pelo sacerdote capazes de dar indícios contrários a essa narrativa da vida de Casaldáliga e também do Araguaia baseada em sua memória.

A partir disso se tornou claro a impossibilidade de construir uma história do Araguaia que não resvalasse nas memórias de Casaldáliga. Isso se deve fundamentalmente a uma das estratégias pastorais de ocupar o espaço de escrita e reprodução da história do Araguaia (reproduzir e disseminar essa memória através dos teatros, literatura de cordel, ao guardar documentos, publicar textos, fazer vídeos e até montar um arquivo) que faz com que essa história e as memórias de Casaldáliga – elemento central na construção da memória oficial da Prelazia – se confundam. Outras histórias são possíveis, porém não escapam do tributo a ser pago à história/memória consolidada pela Prelazia (nem que seja como interlocutora), o que destrói impiedosamente os sonhos idílicos e pueris dos historiadores que fetichizam os arquivos como baús de histórias verdadeiras empoeiradas a espera da descoberta criteriosa de um caçador de tesouros do passado.

A partir de meados dos anos 1980, com a modificação do cenário social, a Prelazia de São Félix passa do processo de construção de uma identidade profética em função de seu projeto político para a esfera pública (através da cultura religiosa da libertação ali estruturada pela pastoral – que envolvia avanços, retrocessos e inúmeras contradições em termos de libertação e conservadorismo, contestação e recomposição) para a celebração intimista dessa identidade (no qual a memória de uma narrativa gloriosa do passado e de tudo ali realizado é fundamental) e de toda a cultura religiosa ali construída e transformada em símbolo pastoral da teologia da libertação, lugar não mais de resistência a ditadura ou ao latifúndio, mas agora ao consumismo, incertezas cotidianas e outras mazelas da sociedade pós-moderna.

No entanto, o que permanece: a identidade profética, pois antes de tudo, “...trata-se de entender como uma instituição sacerdotal, mais precisamente a Igreja, aparece num determinado momento definindo-se como portadora de uma missão profética.”⁵⁸⁷, já que “as crenças e práticas comumente designadas como cristãs (sendo este nome a única coisa que têm em comum) devem sua sobrevivência no curso do tempo à sua capacidade de transformação à medida que se modificam as funções que cumprem em favor dos grupos sucessivos que as adotam”⁵⁸⁸.

⁵⁸⁷ BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração...* p. 33

⁵⁸⁸ BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. p. 52.

A BÍBLIA SAGRADA, SP, CCB, tradução de João Ferreira de Almeida.

BARREDO, Maximino Cerezo & CASALDÁLIGA, Pedro. *Murais da Libertação: na Prelazia de São Félix do Araguaia, MT, Brasil*. São Paulo, Edições Loyola, 2005.

BOFF, Clodóvis e BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1988.

BOFF, Leonardo. “Pastor, Profeta, Poeta, Santo” In MARTINS, Edílson. *Nós, do Araguaia: Dom Pedro Casaldáliga, bispo da teimosia e da liberdade*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.

BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1981.

BOFF, Leonardo. “Martírio: tentativa de uma reflexão sistemática”. In *Concilium*, n.183, Petrópolis, RJ, p.17-24, 1983.

BOFF, Leonardo. “Uma Revolução Espiritual” In BARREDO, Cerezo & CASALDÁLIGA, Pedro. *Murais da libertação na Prelazia de São Félix do Araguaia, MT, Brasil*. São Paulo, Edições Loyola, 2005.

BORGES, Laudimiro de Jesus & SILVA, Antonio Carlos Pereira da. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana: vidas pela vida, vidas pelo reino*. São Paulo, Editora Paulus, 2004.

CASALDÁLIGA, D. Pedro. “A coragem sublime” In *Revista Caros Amigos*, n. 02, fevereiro de 2001.

CASALDÁLIGA, Dom Pedro. *A Cuia de Gedeão: poemas e autos sacramentais sertanejos*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 1982.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino: antologia de textos 1968/1988*. São Paulo, FTD, 1988.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Nicarágua, combate e profecia*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1986.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Cronica y carta de mi viaje a Roma*. Salamanca, Espanha, Loguez-Ediciones, 1988.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio a Marginalização Social*. São Félix do Araguaia, MT, mimeo, 1971.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Alvorada*, MT, ano 16, no 01, jan/fev de 1986.

DILUCA, Zé. *Peleja das piaba do Araguaia com o tubarão besta fera ou a história de um povo que se liberta*. São Félix do Araguaia, MT, Prelazia de São Félix do Araguaia e CEDI, 1981.

ESCRIBANO, Francisc. *Descalço sobre a terra vermelha*. Campinas, SP, Ed. da Unicamp, 2000.

IGREJA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *Cantos do Povo de Deus*. Goiânia, GO, Redentorista, 2001.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1985.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1984.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1984.

NA CARNE DE MEU POVO, Verbo- Filmes, 1991.

MARTINS, Edílson. *Nós, do Araguaia: Dom Pedro Casaldáliga, bispo da teimosia e da liberdade*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.

MISSA DA TERRA SEM MALES. Verbo Filmes-SP. CD-ROOM.

MISSA DOS QUILOMBOS. Verbo Filmes-SP, CD-ROOM.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *Deus na vida do Povo: Roteiros populares para as reuniões de comunidades e grupos de base*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1981.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A – 11 – 3 – 33, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A – 11 – 3 – 23. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A – 11 – 3 – 21. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A – 11 – 3 – 21, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A – 11 – 3 – 37, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A – 11 – 3 – 38, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A – 11 – 3 – 40, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A – 11 – 3 – 28, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. B – 1 – 0 – 12, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, 1985.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. B – 1 – 0 – 14, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, 1985.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. B – 1 – 0 – 07, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, 1978.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. B – 1 – 0 – 08, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, 1981.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. B – 1 – 0 – 14, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, 1985.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A – 11 – 3 – 08, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A – 13 – 5 – 15, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A – 13 – 3 – 15, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Doc. A – 11 – 2 – 15, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, “Morre projeto de cabaré em Serra Nova” In *Alvorada*, dezembro de 1974, Doc. A – 16 – 0 – 23, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, “Recado para a Viação Xavante” In *Alvorada*, dezembro de 1974, Doc. A – 16 – 0 – 23, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, “Em favor da família” In *Alvorada*, maio de 1975, Doc. A – 16 – 0 – 26, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. “20 anos de Caminhada”, In *Alvorada*, julho/agosto, 1990.

SOUZA, Marcelo Barros de. *A Bíblia e a luta pela terra*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes/CPT, 1983.

1. Bibliografia Específica:**a) Artigos**

VELHO, O. G. “A propósito de terra e Igreja” In *Encontros com a Civilização Brasileira*, n. 22, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. “Deus (G*d) [] trabalha em meio a nós. De uma Política de Identidade para uma Política de Luta” In *Revista Eletrônica Rever*, no 01, ano 02, 2002.

SILVA, Eliane Moura. “Fundamentalismo Evangélico e Questões de Gênero: em busca de perguntas” In *XI Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade. Mundos Religiosos: Identidades e Convergências*. Cd-rom, ALER Associação Latino-Americana para o Estudo das Religiões. UMESP, São Bernardo do Campo, SP, 03 a 07 de julho de 2006.

b) Dicionários e Enciclopédias

ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1993.

Enciclopédia Einaudi vol. 12. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

c) Livros

ADRIANCE, Madaleine Cosineau. *Terra prometida: as CEBs e os conflitos rurais*. São Paulo, Paulinas, 1996.

ALMEIDA, Ivan A. *A Síntese de uma Tragédia: Movimento Fé e Política*. Ouro Preto, MG, Editora UFOP, 2000.

BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração: a articulação do campo religioso católico*. São Paulo, Humanitas Publicações, FFLCH/USP – CER, 2000.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1996.

HIGUET, Etienne & et al. *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo, Editora Paulinas, 1984.

MARTINS, José de Souza. *A Militarização da Questão Agrária no Brasil*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1985.

MOURA, Antônio Carlos et al. *A Igreja dos Oprimidos*. São Paulo, Editora Brasil Debates, 1981.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo, Ed. Kairós, 1979.

d) Teses

BARAGLIA, Mariano. *O poder da Igreja e as Comunidades Eclesiais de Base*. Tese de Doutorado em História, FFLCH/USP, 1991.

FERNANDEZ, Leopoldo Belmonte. *O Espelho do Araguaia*. Dissertação de Mestrado em História, UNIMEP, Agosto de 1994.

MASSARÃO, Leila Maria. *Combatendo no Espírito: a renovação carismática na Igreja Católica (1969 – 1998)*. Campinas, SP, Tese de Mestrado, IFCH/ UNICAMP, 2001.

OLIVEIRA, Ubelina. *Santuário dos Mártires da Caminhada Latino Americana: memória histórica e resistência*. São Félix do Araguaia, Mimeo, UNEMAT, Campus Médio Araguaia, Licenciaturas Plenas Parceladas, 2002.

SOARES, Claudete G. *Teologia da Libertação no Brasil: aspecto de uma crítica política-teológica à sociedade capitalista*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Campinas, UNICAMP, 2000.

2. Bibliografia Geral:

a) Artigos

NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares” In *Projeto História*. São Paulo, n. 10, pp. 07 – 29, dezembro de 1993.

b) Dicionários e Enciclopédias

ATTAWER, Donald. *Dictionary of Saints*. Londres, Penguin Books, 1983.

c) Livros

ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750 – 1821)*. São Paulo, Hucitec, Fapesp, 2004.

AUERBACH, Eric. *Mimeses: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo, Perspectiva, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *O Mal Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo, USP, 1996.

BRESCIANI, Stella & NAXARA, Márcia (orgs). *Memória (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP, Editora da UNICAMP, 2001.

BRUIT, Héctor. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas/São Paulo, Ed. da UNICAMP/Iluminuras, 1995.

BUCHANAN, Tom & CONWAY, Martin. *Political Catholicism in Europe (1918-1965)*. Clarendon Press, Oxford, UK, 2001.

CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. São Paulo, Melhoramentos, 1983.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária, 2002.

- CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de La Mancha*. San Pablo, Brazil, Santilhana Ediciones Generales – Asociación de Academias de La Lengua Española, 2004.
- CORNWEL, John. *O Papa de Hitler: a história secreta de Pio XII*. Rio de Janeiro, Editora Imago, 2000.
- DREIFUSS, René Armand. *1964: A Conquista do Estado*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1981.
- FREUD, Sigmund. *O Mal estar da Civilização*. Rio de Janeiro, Imago, 2001.
- FREUD, Sigmund. *O Futuro de uma Ilusão*. Rio de Janeiro, Imago, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. 31 ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Estética - Literatura, Pintura, Música e Cinema [Ditos e Escritos vol. III]*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.
- GEORGEL, Jacques. *Franco e o Franquismo*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1970.
- GIMENES, Renato Aloizio de Oliveira & RAGO, Margareth. *Narrar o Passado, Repensar a História*. Campinas, SP, UNICAMP/IFCH, 2000.
- GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere [vol.4]*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 7 ed. Rio de Janeiro, DP&A, 2002.
- HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as Revoluções do Século XVII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, SP, Editora da UNICAMP, 1990.
- LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro/ São Paulo, Editora Record, 2001.
- MORGAN, David & PROMEG, Sally M. *The Visual Culture of American Religions*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 2001.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- MAZOWER, Mark. *O continente sombrio*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- NETO, José Alves de Freitas. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo, Annablume, 2003.
- PAZOS, Antón M. (coord.) & ANDRÉS-GALLEGO, José. *Um século de catolicismo social em Europa (1891-1991)*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1993
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34, 2003.
- PINSKY, Jaime (orgs). *História da Cidadania*. São Paulo, Contexto, 2003.

- RAGO, L. Margareth. *Do cabaré ao lar*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- ROSENFELD, Denis F. *Filosofia & literatura: o trágico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.
- SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- VAILLANCOURT, Jean–Guy. *Papal Power: A Study of Vatican Control Over Lay Catholic Elites*. Berkeley, University of California Press, 1980.
- WEBER, Max. *O político e o cientista*. Lisboa, Presença, 1979.
- WOODWARD, K. *A Fábrica de Santos*. SP, Siciliano, 1992.
- YUONG, Robert J. C. *Postcolonialism: an historical introduction*. Oxford, UK, Blackwell Publishing, 2001.
- ZAMORA, José M. Jover & MORANT, Guadalupe Gómez-Ferrer & AIZPÚRUA, Juan Pablo Fusi. *España: Sociedad, Política y Civilización (Siglos XIX-XX)*. Madrid, Areté , 2002.

Imagem I



Pe Faliero Bonci, 1981. PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Deus na vida do povo. p. 13.

Imagem II



Pe Faliero Bonci, 1981. PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Deus na vida do povo. p. 21.

Imagem III



Pe Faliero Bonci, 1981. PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Deus na vida do povo. p. 17.

Imagem IV



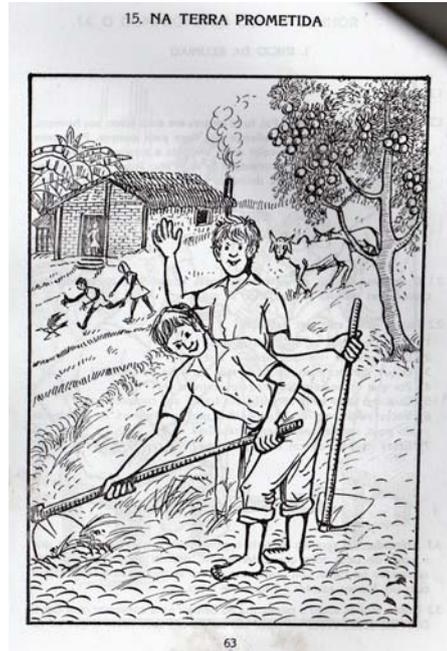
Pe Faliero Bonci, 1981. PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, Deus na vida do povo. p. 25.

Imagem V



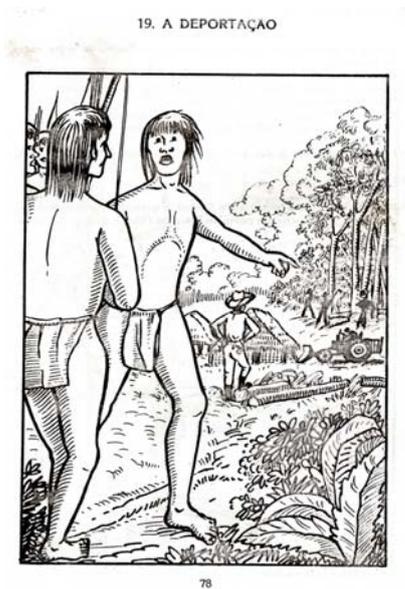
Pe Faliero Bonci, 1981. PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, *Deus na vida do povo*. p. 47.

Imagem VI



Pe Faliero Bonci, 1981. PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, *Deus na vida do povo*. p. 63.

Imagem VII



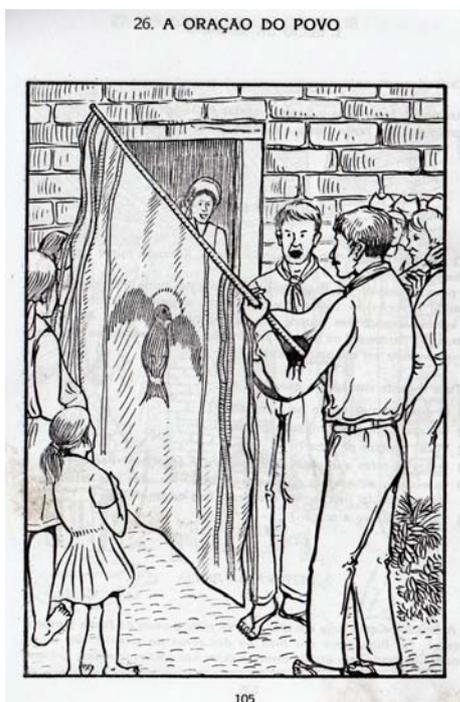
Pe Faliero Bonci, 1981. PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, *Deus na vida do povo*. p. 78.

Imagem VIII



Pe Faliero Bonci, 1981. PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, *Deus na vida do povo*. p. 101.

Imagem IX



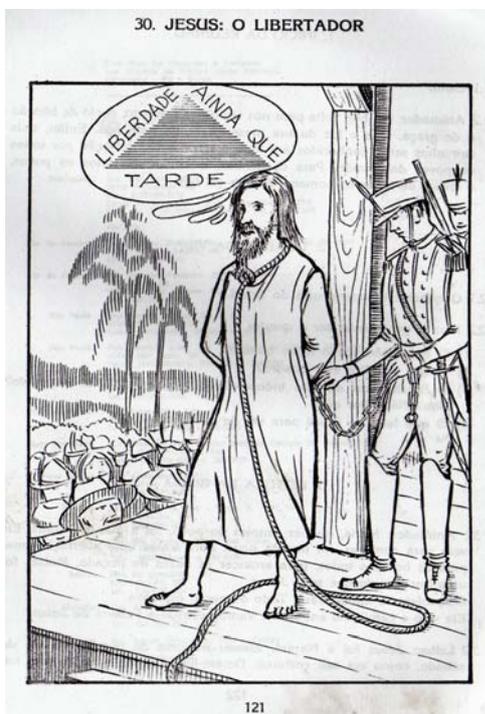
Pe Faliero Bonci, 1981. PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, *Deus na vida do povo*. p. 105.

Imagem X



Pe Faliero Bonci, 1981. PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, *Deus na vida do povo*. p. 109.

Imagem XIII



Pe Faliero Bonci, 1981. PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, *Deus na vida do povo*. p. 121

Imagem XIV



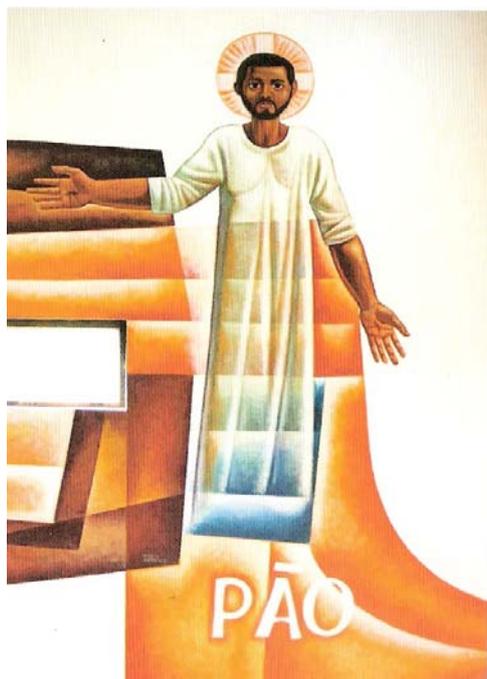
Cerezo Barredo, 1992. Capela do Batismo na Igreja de São Pedro, em Vila Rica.

Imagem XV



Cerezo Barredo, 1992. Igreja de São Pedro, em Vila Rica.

Imagem XVI



Cerezo Barredo, 1989. Capela dos Sacramentos na Igreja de São José, em São Félix do Araguaia.