

UNEMAT – UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO
INSTITUTO DE LINGUAGEM
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE TANGARÁ DA SERRA
SETOR DE PÓS-GRADUAÇÃO

MARIA ELENA SANTOS GOMES

ENGAJAMENTO E RELIGIOSIDADE NA POÉTICA DE DOM PEDRO CASALDÁLIGA:
“A ESPERANÇA REBELDE”

TANGARÁ DA SERRA – MT
2016

MARIA ELENA SANTOS GOMES

ENGAJAMENTO E RELIGIOSIDADE NA POÉTICA DE PEDRO CASALDÁLIGA: “A
ESPERANÇA REBELDE”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários – PPGEL da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT – como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários. Área Linguística, Letras e Artes, sob a orientação da Profa. Dra. Olga Maria Castrillon-Mendes.

TANGARÁ DA SERRA – MT
2016

WALTER CLAYTON DE OLIVEIRA CRB 1/2049

Gomes, Maria Elena Santos.

G6331e Engajamento e religiosidade na poética de Casaldáliga: a esperança rebelde / Maria Elena Santos Gomes. – Tangará da Serra[MT]: Unemat, 2016

102 f.; 30 cm. CD-ROM anexo.

Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade do Estado de Mato Grosso.

Orientador: Olga Maria Castrillon-Mendes

1. Casaldáliga. 2. Poesia. 3. Religiosidade. I. Autor. II. Título.

CDU 82.09

MARIA ELENA SANTOS GOMES

**ENGAJAMENTO E RELIGIOSIDADE NA POÉTICA DE PEDRO CASALDÁLIGA:
“A ESPERANÇA REBELDE”**

Orientadora: Profa. Dra. Olga Maria Castrillon-Mendes

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Olga Maria Castrillon-Mendes (Orientadora)

Prof. Dr. Dante Gatto (UNEMAT)

Profa. Dra. Marinei Almeida (MeEL/UFMT)

Tangará da Serra
2016

À Larissa, Helen Karen, Geórgia Karla, Emílio, Letícia e Emílio Filho, que compreenderam minha ausência, até mesmo nos únicos dias que tínhamos para ficarmos juntos. Ao Jorge Luiz e à Solange (*in memoriam*), esposo e irmã queridos que acreditavam mais em mim que neles mesmos. Por isso digo:

Quem é belo é belo aos olhos e basta, mas quem é bom, é subitamente belo.

(Safo de Lesbos)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus por ter permitido realizar este sonho e me sustentar mesmo diante das adversidades.

Aos mestres pela atenção, humildade e disponibilidade, sem medir esforços para orientar-me e ensinar-me os trilhos do conhecimento. A eles digo:

*Mas as coisas findas,
muito mais que lindas,
essas ficarão.*

Carlos Drummond de Andrade

*Coisa mais maior de grande – pessoa
Eu aprendi
que o pouco que sou
depende tanto e sempre
de tanta/muita gente
Eu entendi
que sou uma pessoa
e carrego a forte marca
das lições
de outras pessoas
(...)*

Luiz Gonzaga Júnior

Ao secretário do PPGEL, Sr. Altair Ribeiro, pela atenção e carisma com que sempre nos atendeu. À minha orientadora Olga Maria Castrillon-Mendes, aos professores Dante Gatto, Walnice Vilalva, Helvio Moraes, Vera Maquêa, Aroldo Abreu, Agnaldo Rodrigues, Sylvia Telarolli, Tiekoyamagushi e também à Elizete Hunhoff que sempre foi minha professora, mesmo não sendo. Aos professores palestrantes e das bancas, pelos ensinamentos, pela amizade, e, sobretudo, pela disponibilidade em nos atender nas horas em que solicitamos. Vocês conseguiram transmitir mais do que seus profundos conhecimentos, pois nos ensinaram a trilhar os sinuosos caminhos da vida acadêmica. Muito obrigada!

*Só a alienação ou o egoísmo podem viver comodamente felizes – no
meio da injustiça estabelecida*

Pedro Casaldáliga (C. Pastoral, p.30).

*Creio que só se pode ser cristão sendo revolucionário, porque já não
basta pretender reformar o mundo.*

Pedro Casaldáliga (Na procura do Reino, p. 45).

RESUMO

Esta pesquisa visa analisar aspectos específicos da poesia de Dom Pedro Casaldáliga, elegendo três obras: *Antologia retirante* (1978), *Águas do tempo* (1989) e a Coletânea *Versos Adversos* (2006), dando relevo à sua trajetória para compreender sua vida e atuação política no processo de construção dos poemas. Escritor, teólogo, Bispo Emérito da Prelazia de São Félix do Araguaia, em Mato Grosso, Casaldáliga representa, por um lado, o ativismo ligado aos preceitos da Teologia da Libertação, e, por outro, a figura do homem que se construiu como representante do povo no contexto histórico-social da região do Araguaia mato-grossense. O conjunto de suas obras constitui um grito em favor da liberdade e da justiça, da paz e da partilha, num conturbado momento de conflitos sociais, nos anos 1970, no Brasil e na América Latina. Examinamos, especificamente, os poemas que abrangem uma trajetória entre os anos 70 e 2000, do século XX, buscando, ao lado da qualidade estética dos versos, as marcas da religiosidade, aliada ao engajamento social do poeta. Verificamos que tais aspectos se presentificam nos textos, compondo um discurso de forte teor político e poético-religioso comprometido com o Ser humano. Na gênese da sua composição poética reside a concepção da poesia como resistência e elemento de luta dos oprimidos contra os opressores. Nesse sentido, o fazer literário revela e denuncia as mazelas sociais e a deterioração das estruturas e dos valores sociais, permitindo, assim, a investigação a propósito do *modus operandi* que incide sobre o seu trabalho estético, compondo imagens do povo, de uma região específica e do próprio escritor, baluarte das causas sociais. Para isso, estaremos utilizando o aporte teórico Octavio Paz, Alfredo Bosi, Antonio Candido, Gaston Bachelard, Mircea Eliade e aos fundamentos filosóficos de Karl Marx, Marilena Chauí, Jean-Paul Sartre e Edward Said, dentre outros que entram na composição do objeto e dessa forma, reconhecer nos textos selecionados como se dá o fazer poético em relação aos conflitos de uma região, cujos elementos dão origem à luta, de onde emerge a poesia engajada e, ao mesmo tempo, carregada de religiosidade.

Palavras-chave: Dom Pedro Casaldáliga, Poesia, Religiosidade, Engajamento

RESUMEN

Esta investigación tiene como objetivo analizar aspectos específicos de la poesía de don Pedro Casaldáliga, la elección de tres obras: retirante Anthology (1978), las aguas del tiempo (1989) y se recogió versos Adverso (2006), dando énfasis en su camino hacia la comprensión de su vida y actividad política en el proceso de construcción de los poemas. Escritor, teólogo, obispo emérito de la Prelatura de São Félix do Araguaia, Mato Grosso, Casaldáliga es, por un lado, el activismo en los principios de la teología de la liberación, y por el otro, la figura del hombre que construyó como representante de personas en el contexto histórico y social de la región de Mato Grosso del Araguaia. El conjunto de su obra es un grito por la libertad y la justicia, la paz y el compartir, en un momento difícil de conflictos sociales en la década de 1970 en Brasil y América Latina. Examinamos específicamente los poemas que abarcan un camino entre los años 70 y 2000, el siglo XX, la búsqueda, el lado de la calidad estética de los versos, los rasgos de la religión, junto con el compromiso social del poeta. Se encontró que estos aspectos se presentan en los textos, componiendo un discurso de fuerte contenido político y poético-religiosa comprometida con el ser humano. En la génesis de su composición poética se encuentra la concepción de la poesía como un elemento de resistencia y lucha de los oprimidos contra los opresores. En este sentido, el hacer literaria revela y denuncia los problemas sociales y el deterioro de las estructuras y valores sociales, permitiendo así que la investigación relativa al modus operandi que se centra en su obra estética, composición de imágenes de personas en una región específica y el propio escritor, baluarte de causas sociales. Para ello, estamos utilizando el marco teórico Octavio Paz, Alfredo Bosi, Antonio Candido, Gaston Bachelard, Mircea Eliade y los fundamentos filosóficos de Karl Marx, Marilena Chauí, Jean-Paul Sartre y Edward Said, entre otros en la composición del objeto y reconociendo así los textos seleccionados de cómo es el hacer poético sobre el conflicto en una región cuyos elementos dan lugar a la lucha, de la que surge la poesía comprometida y, al mismo tiempo, lleno de religiosidad.

Palabras clave: Dom Pedro Casaldáliga, Poesía, Religiosidad, Compromiso

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

LISTA DE ABREVIATURAS UTILIZADAS NA DISSERTAÇÃO

A.R – Antologia retirante

A.T – Águas do tempo

V.A – Versos adversos

C.J.E- Creio na justiça e na esperança

CEBs: Comunidades Eclesiais de Base

CELAM: Conferência Episcopal Latino-americana

CIMI: Conselho Indigenista Missionário

CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CODEARA: Companhia de Desenvolvimento do Araguaia

CPT: Comissão Pastoral da Terra

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

MST: Movimentos sem-terra

TdL: Teologia da Libertação

SPI: Serviço de Proteção ao Índio

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I: Casaldáliga: a trajetória do intelectual	13
2.1- A linguagem como expressão da poesia	15
CAPÍTULO 2 – ENGAJAMENTO E LIBERDADE.....	21
2.1 - Casaldáliga no espaço Araguaia.....	21
2.2 - Relações Estado-Igreja no Brasil no período militar	31
2.3 - Teologia da libertação: responsabilidade e compromisso	34
2.4 - Teologia da libertação e humanismo.....	39
CAPÍTULO 3 - RELIGIOSIDADE E O SAGRADO <i>VERSUS</i> ENGAJAMENTO E RESISTÊNCIA.....	45
3.1 - Religiosidade e sacralidade, engajamento e resistência	52
3.2 - Engajamento social em “Terra nossa liberdade”	54
3.3 - Resistência em “Roubaram as terras índias”	61
CAPÍTULO 4. ELEMENTO ÁGUA: PAIXÃO E INSPIRAÇÃO.....	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS DO AUTOR.....	94
REFERÊNCIAS	96
ANEXO	101
Obras de Pedro Casaldáliga publicadas no Brasil:	101
Biografias:	102

INTRODUÇÃO

“A igreja não pode ser neutra em lugar nenhum[...] em amor, em fé e em revolução, não é possível a neutralidade”
(Pedro Casaldáliga).

A epígrafe acima já antecipa e revela um direcionamento na poética de Casaldáliga. O homem comum, o padre e poeta travam uma “guerra” até mesmo com a Igreja Católica, em defesa dos menos favorecidos e em prol da valorização do ser humano em si e nas suas relações. Sua poética enfoca o desmoralamento e ineficácia de todo um complexo de instituições, fórmulas e convenções sociais, apontando, acima de tudo a situação do homem dentro da estrutura social.

A escrita de Casaldáliga é vista na perspectiva social no que ela tem de marcas de religiosidade cristã. Podemos perceber que o Evangelho constitui uma fonte de inspiração que abarca a finitude humana e a solidão espiritual. Sua poética focaliza situações específicas de sua história, natureza, espaço e vida, sem a neutralidade de que fala a epígrafe.

Pedro Maria Casaldáliga Plá, bispo, militante e poeta, atua no cenário mato-grossense, mais especificamente na região do Araguaia (São Félix do Araguaia) como defensor dos indígenas, negros, pobres, posseiros e dos que estão à margem da sociedade. É personagem emblemático no cenário da Igreja Católica do século XX. Nasceu em 16 de fevereiro de 1928, em Balsareny, na Espanha. Ingressou na Congregação Claretiana em 1943, foi ordenado sacerdote em Montjuïc, Barcelona, no dia 31 de maio de 1952. Em 1960, ao ser enviado a Guiné Bissau, aproximou-se da realidade do terceiro mundo: “foi na África que senti pela primeira vez a realidade do chamado terceiro mundo” (CASALDÁLIGA, 1988, p. 102). No ano de 1968, chega ao Brasil, assumindo a Prelazia de São Félix do Araguaia, localizada ao nordeste do Estado de Mato Grosso com cerca de 150.000km².

Por essa trajetória, Casaldáliga está radicado no Brasil há mais de quarenta anos e é Doutor *Honoris Causa* pela UNICAMP – Universidade de Campinas, e UFMT – Universidade Federal de Mato Grosso e já foi indicado ao prêmio Nobel da Paz, em 1992. É também fundador do CPT (Conselho da Pastoral da Terra) e do CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Casaldáliga, além de poeta é também prosador. Entre as suas obras, destacam-se: *Clamor Elemental* (1971), *Cantigas menores* (2000), *Missa da Terra sem Males* (1980) e

Missa dos Quilombos (1982), esta última musicada por Pedro Tierra, Milton Nascimento e Martin Coplas¹.

Nos seus versos o caráter religioso não atua como clareador, tampouco como meio de disseminar ilusões que consolam o sofredor e legitima a aflição, mas sim, como um caminho pautado no princípio da Teologia da Libertação: ver, julgar e agir². Desta forma, a potência semântica de termos religiosos passa a ser expressa a partir do local e da cultura de determinado grupo, pelo ideal que Gustavo Gutierrez denomina de “inculturação do evangelho” (GUTIERREZ, 2000 p. 89). Ou seja, não é a sociedade que se adequa à Igreja; ao contrário, é a igreja que deve se adequar à sociedade.

A mística também se faz presente na poética de Casaldáliga. Leonardo Boff, no livro “Mística e Espiritualidade” (1994, p. 7), em página introdutória, postula que o místico se traduz por convicções poderosas que fazem mover a história, pela mola propulsora da caminhada das pessoas e das sociedades.

A compreensão e opção pelo homem marginalizado incluem o contexto que o poeta circunda, o seu microcosmo que é parte da região da bacia amazônica, especialmente a região do Araguaia que abrange parte nordeste do Estado de Mato Grosso. A maioria de seus textos focaliza os povos que ali habitam, tais como os índios Xavante, Tapirapé e Karajá, os conflitos entre posseiros, retirantes, latifundiários e a situação de exploração a que são submetidos. Deste cenário resulta a inspiração para o fazer poético, desde a exploração humana até a contemplação de elementos naturais como a lua, o rio, as garças, os peixes, a solidão, a melancolia, a morte, etc. Aliado a isso, apresenta os rudimentos da cultura e da história que marcaram o século XX.

Neste sentido, é inegável o cruzamento com a teoria marxista e até mesmo psicanalítica que emergiram na história e que são evidentes na maioria dos poemas. O próprio poeta afirma, “[...] todos nós que vivemos no século XX fomos de algum modo influenciados por Freud e Marx” (SOUZA, 2007, p. 160). Para Casaldáliga, a realização do homem é condição para que ele se aproxime do Criador. Revela ainda que procurou identificar modos semelhantes de compreender a existência humana e encontrou em Karl Marx a possibilidade

¹ Embora nosso foco de estudo seja a poética, fizemos a organização do conjunto da obra do escritor, objetivando amplitude deste e de outros trabalhos posteriores.

² O método da Teologia da Libertação teve inspiração na Ação Católica de origem belgo-francesa que “compreendia três momentos: ver a realidade sócio-econômica-política-cultural, julgar a mesma realidade a partir da Palavra de Deus e da Igreja e agir de acordo com a ação de Deus para transformar a história. As raízes desta abordagem se fundamentam na crítica moderna e no uso de uma visão moderna antropocêntrica e no valor das realidades terrestres” (BRIGHENTI, 1994, p. 207-254).

de diálogo. Embora divergentes do ponto de vista Deus-homem, ambos têm em comum, a habilidade no que concerne à emancipação humana.

Para adentrar parte do universo de produção de Casaldáliga, apresentamos, no primeiro capítulo, alguns estudos sobre como se dá a poesia como expressão da linguagem, fundamentado em Octávio Paz (2012), Alfredo Bosi (2000), Sartre (2001).

No segundo capítulo, de modo resumido, abordamos alguns aspectos sobre a trajetória do poeta como sacerdote e prosador desde que chegou ao Brasil e como se deu sua inserção no espaço Araguaia, parte da Amazônia legal, procurando dar conta, do espaço e dos acontecimentos que definem o discurso na maioria de suas poesias, com vistas a situar o posicionamento do poeta no espaço em que atua.

No capítulo três, expusemos alguns aspectos sobre engajamento e liberdade. Para tal discussão recorremos a Sartre (2001), Denis (2002) e Candido (1981), as relações Estado/Igreja no Brasil durante o Regime Militar, época em que Casaldáliga chegou ao Brasil, e a origem e intenção da base que sustenta seu fazer poético.

No quarto capítulo, enfocamos a religiosidade como vocação e missão, aliada à forte espiritualidade do poeta, para entender como se dá o engajamento social e político, explicitamente nos poemas em defesa de uma causa social.

Ainda no mesmo capítulo, procuramos entender as duas faces: do poeta, no viés do sacro e do engajado, assim como a contestação e a resistência, que se apresenta em “Terra nossa liberdade” e a denúncia explícita à Igreja, em “Oração de São Francisco em poema e desabafo”.

Finalmente, no quinto capítulo, apresentamos os poemas em que o sujeito lírico faz um tributo às águas do Rio Araguaia, onde se destacam a paixão e inspiração do poeta. A representação teológica enlaçada à poesia projeta novos rumos no discurso de D. Pedro Casaldáliga, ou seja, a utilização da poesia como recurso para não perder o contato com a realidade em sua dimensão humana. Percebemos a presença do discurso religioso na maioria de suas produções, um falar de Deus expresso e nítido.

CAPÍTULO I

Casaldáliga: a trajetória do intelectual

Pedro Casaldáliga foi nomeado administrador apostólico da prelazia de São Félix do Araguaia (Mato Grosso), no dia 27 de agosto de 1971. Sua ordenação episcopal deu-se a 23 de outubro de 1971, pelas mãos de Dom Fernando Gomes dos Santos, Arcebispo de Goiânia e de Dom Tomás Balduino.

Adepto da teologia da libertação adotou como lema para sua atividade pastoral: “Nada possuir, nada carregar, nada pedir, nada calar e, sobretudo, nada matar” (*Nós, do Araguaia*, 1979, p. 17). Pedro Casaldáliga também é autor de várias obras sobre antropologia, sociologia e ecologia, tanto em espanhol quanto em português. Foi alvo de inúmeras ameaças de morte. A mais grave, em 12 de outubro de 1976, ocorreu no povoado de Ribeirão Bonito (Mato Grosso). Ao ser informado que duas mulheres estavam sendo torturadas na delegacia local, dirigiu-se até lá acompanhado do padre jesuíta João Bosco Penido Burnier. Após intensa discussão com os policiais, o padre Burnier ameaçou denunciá-los às autoridades, sendo então agredido e, em seguida, alvejado e morto com um tiro na nuca. Após a missa de sétimo dia, a população seguiu em procissão até a porta da delegacia, libertando os presos e destruindo o prédio. Naquele lugar foi erguida uma igreja (CASALDÁLIGA, 1978, 14).

Casaldáliga por cinco vezes, durante a ditadura militar, foi alvo de processos de expulsão do Brasil, tendo saído em sua defesa o arcebispo de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, entretanto, não se intimidou e continuou exercendo seu ativismo.

Seu amor à liberdade inspirou a luta contra a centralização do governo da Igreja, pois considerava que a visão de Roma era apenas uma a mais entre as várias possíveis, que a Igreja deveria ser uma comunhão de igrejas. Sempre acreditou que se deveria falar da Igreja que está em São Félix do Araguaia, assim como se fala da Igreja que está em Roma, pois unidade não tem que ser sinônimo de centralização e sim de descentralização.

Com problemas de saúde, Casaldáliga apresentou sua renúncia à Prelazia, conforme o Can. 401 §1 do Código de Direito Canônico, em 2005. No dia 2 de fevereiro de 2005 o Papa João Paulo II aceitou sua renúncia ao governo pastoral de São Félix do Araguaia.

Mesmo depois da renúncia, como era de se esperar, não perdeu a combatividade e a franqueza, afirmando, por exemplo, que o governo Lula gosta mais dos ricos do que dos pobres, apoiando o MST e a Via Campesina, que se trata de uma organização internacional de camponeses composta por movimentos sociais e organizações de todo o mundo. A

organização visa articular os processos de mobilização social dos povos dos campos em nível internacional.

Casaldálga escreveu vários livros, dentre os quais: *Creio na Justiça e na Esperança* (1977); *Sonetos neobíblicos, precisamente* (1996); *Espiritualidade da libertação, Murais da libertação* (com Cerezo Barredo) (2005); *Ameríndia, morte e vida* (com Pedro Tierra) (1997); *Orações da caminhada* (com Pedro Tierra) (2005).

Também foram escritos livros sobre ele, assim como: *Descalço sobre a Terra Vermelha*, de Francisc Escribano (2000); *Pedro Casaldálga: as causas que imprimem sentido à sua vida – retrato de uma personalidade*, Benjamin Forcano (2008) e várias teses e artigos sobre sua vida e conduta apostólica e política.

Ao prefaciá-lo o livro *Versos Adversos* (2006), Alfredo Bosi refere-se ao poeta como a “esperança rebelde”, para ele, a linguagem do poeta rima com a vida do militante cristão:

A poesia de D. Pedro Casaldálga é uma poesia de protesto que insurge contra os males que o capitalismo selvagem brasileiro e internacional, continua a infligir às terras, aos homens e às mulheres do Araguaia. É uma poesia que entra em sintonia com o povo dessa vasta região do Mato Grosso: os índios banidos ou massacrados, os posseiros espoliados, os lavradores e pescadores expulsos: em suma, os peões forçados a trabalhar sob um regime de semiescravidão (CASALDÁLGA, 2006, p.11).

Visto desse modo, podemos compreender o poeta como um intelectual do século XXI, como colocado por Edward Said em *Representações do intelectual: As conferências de Reith de 1993*, em que menciona que a tarefa do intelectual não é nada simples e, por isso, não pode ser facilmente rejeitada como se fosse idealismo romântico. No fundo:

[...] o intelectual, no sentido que dou à palavra, não é nem um pacificador nem um criador de consensos, mas alguém que empenha todo o seu ser no senso crítico, na recusa em aceitar fórmulas fáceis ou clichês prontos, ou confirmações afáveis, sempre tão conciliadoras sobre o que os poderosos ou convencionais têm a dizer e sobre o que fazem. Não apenas relutando de modo passivo, mas desejando ativamente dizer isso em público (SAID, 2005, p. 36).

Assim, vemos que o sujeito lírico, utiliza-se da poesia para dizer o que, para ele, precisa ser dito, ressignificando o discurso de tal maneira que, tornando-o público, todos podem ter acesso e junto com ele, com o que professa, tornar-se-ão, solidários à causa, ou mesmo discordantes, entretanto, cada um dando o seu recado, cabendo ao leitor decidir, pois o poeta, engajado, cumpriu o seu papel enquanto denunciador por assim dizer.

Mairon Scorsi Valério dirá que por Casaldáliga 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 compreender a consolidação de uma narrativa hagiográfica/profética de Casaldáliga e da Prelazia baseada na memória (VALÉRIO, 2007, p. 89).

De certa forma, Casaldáliga se faz representante dos povos oprimidos do Brasil, em particular da região do Araguaia, pois compreende as necessidades desses povos, defende-os e o faz com sua integridade e sua verdadeira fé ao lado dos humildes, e também dos índios saqueados há mais de 500 anos. Apresenta-se como o poeta do povo espoliado pelo sistema vigente. Enquanto humanista convicto, sem temor, subverte a ordem estabelecida pela Igreja, utilizando-se da linguagem artística para dar voz aos oprimidos, sem nenhuma retribuição, além daquela que lhe dita o coração e a fé.

2.1- A linguagem como expressão da poesia

Na abertura da obra *Política*, Aristóteles (2003) afirma que somente o homem é um “animal político”, isto é, social e cívico, porque somente ele é dotado de linguagem e Marilena Chauí (2002) cita o linguista Hjelmslev que diz que a linguagem é inseparável do homem, segue-o em todos os seus atos, sendo: “O instrumento graças ao qual o homem modela seu pensamento, seus sentimentos, suas emoções, seus esforços, sua vontade e seus atos, que influencia e é influenciado, a base mais profunda da sociedade humana” (2002, p. 71). Pensando nessas duas perspectivas filosóficas, o ser humano, ao sofrer a influência do meio, passa, também a influir no social. Vemos que Casaldáliga, por meio da linguagem, nutre um esforço contínuo em influenciar, chamar atenção do interlocutor por meio da poética engajada e do discurso religioso. O leitor, ao se deparar com seus textos, passa, a não só refletir sobre as questões ligadas à terra, como poderá vir a ser mais um a somar, na causa que a tão poucos parece interessar.

Chauí afirma que podemos avaliar a força da linguagem, tomando como exemplo os mitos e as religiões e diz que nesses discursos

Pronunciados em momentos especiais – os momentos sagrados ou da relação com o sagrado – os mitos são mais do que uma simples narrativa; são a maneira pela qual, através das palavras, os seres humanos organizam a realidade e a interpretam (CHAUI, 2002, p. 72).

O melhor e maior exemplo dessa força criadora da palavra mítica encontra-se na abertura da *Gênesis*, nas Sagradas Escrituras, em que Deus cria o mundo, utilizando apenas a linguagem porque Ele disse e foi feito. A palavra divina como essência da criação. E disse Deus: “Haja luz; e houve luz. E viu Deus que era boa a luz; e fez Deus separação entre a luz e as trevas. E Deus chamou à luz Dia; e às trevas chamou Noite. E foi a tarde e a manhã, o dia primeiro” (GN. 1.4-5. Almeida Revista e Atualizada)

Com esse exemplo, vemos que a força realizadora e concretizadora da linguagem, nas liturgias religiosas, é histórica, lendária e diz respeito às coisas naturais, divinas e sagradas, portanto, criação humana. Chauí (2002) dirá que

A linguagem tem assim, um poder encantatório, isto é, uma capacidade de reunir o sagrado e o profano, trazer os deuses e as forças cósmicas para o meio do mundo, ou, como acontece com os místicos em oração, tem o poder de levar os humanos até o interior do sagrado. Eis por que, em quase todas as religiões, existem profetas e oráculos, isto é, pessoas escolhidas pela divindade para transmitir mensagens divinas aos humanos (CHAUI, 2002, p. 73).

Pensando nessa capacidade humana, podemos dizer que é esse poder mágico-religioso da palavra que aparece na poética de Casaldàliga, e faz com que a sua produção poética esteja empenhada com o social, sem desprezar o respaldo do discurso bíblico. Considerando-se um “enviado”, como visto no estudo de Scorsi (op. Cit.), é no discurso religioso que concretiza o ideal profético. Mas, independentemente de acreditarmos ou não em palavras místicas, mágicas, encantatórias, etc., o importante é que existam, pois, sua existência revela o poder que atribuímos à linguagem, e esse poder decorre do fato de que palavras são sínteses de significações, símbolos e valores que determinam o modo como interpretamos as forças divinas, naturais, sociais e políticas, bem como suas relações. Segundo Octávio Paz,

[...] o homem é a linguagem porque são sempre os homens, o que fala, e o que ouve, e que suprimir o sujeito que fala seria consumir definitivamente o processo de submissão espiritual do homem, quando o livro substitui a voz viva, impôs ao ouvinte uma só lição e retirou-lhe o direito de replicar ou interrogar (PAZ, 1976, p. 116).

Por esse poder narrativo, podemos entender que contar histórias, escrever poesias é uma das formas mais antigas utilizadas pela humanidade para registrar, manter e transmitir suas memórias, e, quando o homem o faz, busca perpetuar o que passou, deixando para as novas gerações um pouco de suas experiências. A memória, não só a individual, constituída pelas lembranças e acontecimentos que presenciamos, tem caráter mais amplo, como a memória social, cultural e histórica. Todas essas memórias tecem e constituem as histórias das pessoas, de grupos sociais, da sociedade e de toda a humanidade, e a memória social está inscrita nas práticas das comunidades humanas. Visto deste modo, Casaldáliga, se encarrega de registrar, de forma poética, a memória social de um determinado local do norte matogrossense, cuja memória pode ou não se perpetuar, fazendo-se presente também nos discursos que perpetuam a voz de uma comunidade.

Sob essa dupla perspectiva, da memória e do poder criativo da palavra, é que será analisada a poética social de Casaldáliga, pois, a partir do momento em que a linguagem permite ao homem representar a realidade física e social, desde o momento em que é apreendida, conserva um vínculo estreito com o pensamento, pois, subtende-se que a linguagem é um sistema de signos histórico e social, o qual possibilita ao homem significar a realidade.

É no interior da linguagem que é possível compreender o seu funcionamento. Produzindo-se linguagem, aprende-se a ressignificá-la, ou seja, produzir discursos que dizem alguma coisa para alguém de uma determinada forma, num determinado contexto histórico.

O discurso possui um significado muito amplo: refere-se à atividade comunicativa que é realizada numa determinada situação, abrangendo tanto o conjunto de enunciados que lhe deu origem, quanto as condições em que foi produzido, ou seja, a produção do discurso não acontece no vazio. A exemplo, duas frases podem ser iguais, embora possam carregar diferentes valores significativos e afetivos, assim como diferentes momentos expressivos, vemos que o verso, no poema, não poderia ser diferente, pois o poeta enuncia, anuncia, protesta, denuncia, também, através da produção poética. Souza (*apud* BERGUEZ, 1997, p. 100), afirma que “(...) a obra de arte é o desabrochar simultâneo de uma estrutura e de um pensamento, cuja forma, gênese e nascimento são solidários”.

Para Paz (1992), os estudos das imagens poéticas retomam discussões primordiais para o estudo do poema, dentre os quais as definições de Poema:

[...] reside entre a espontaneidade da linguagem e a purificação do idioma, recuperando pela poesia os seus valores plásticos e sonoros, afetivos e

significativos; Ritmo – pode ser representado graficamente, considerando as sucessões de silêncio e a produção sonora (tempo interno da poesia); Autor – o poeta nutre-se da vida de uma comunidade; Imagem – Toda realidade conjuga realidades opostas. O poeta nomeia as coisas; pedras são plumas e plumas são pedras. Sem sofrer transmutação qualitativa, pedras e plumas desaparecem em favor de outra realidade. A imagem é toda forma verbal, frase ou conjunto de frases, que o poeta diz, e que, unidas, compõem o poema. A imagem recolhe e exalta todos os valores da palavra, sem que a pluralidade de significados desapareça (PAZ, 2012, p. 113-119).

Desse modo, não é possível substituir os elementos da imagem sem alterar irremediavelmente o seu significado. Na palavra, o sentido distancia-se daquilo que designamos. Já, através da imagem poética, segundo Paz (2012, p.14), “forma e substância são os mesmos”, ou seja, com a imagem não é possível realizar qualquer tipo de alteração das palavras no poema. Por isso, na poesia, como recurso de expressão é tão utilizado pelos poetas para construírem efeitos singulares no texto poético. Então, podemos dizer que a imaginação poética consiste também numa forma de autoanálise, que pode ser constituída como um espaço criativo da consciência, ou como um lugar dinâmico, onde o poeta arruma tudo aquilo que o seu dedo “artístico” consegue alcançar imageticamente. Por outro lado, para a construção da linguagem poética, é necessário utilizar alguns recursos linguísticos, como as figuras de linguagem, dos quais os poetas recorrem com o objetivo de conferir maior expressividade à ideia e realçar a beleza do ato comunicativo. Tais recursos são denominados também por figuras de estilo ou linguagem retórica, possuindo um valor conotativo, ou seja, uma linguagem que difere do sentido denotativo (do dicionário). Desta forma, o poeta institui um jogo de palavras onde aposta no emprego de acréscimos, supressão, repetição de termos, comparações, metáforas, etc. Todos estes recursos são utilizados de maneira intencional para atingir os fins pretendidos pelo poeta. Por isso, a linguagem poética está reconhecida como uma forma da língua tão autônoma e inédita, na medida em que cada poema possui uma estrutura e uma forma próprias de produzir sentidos.

Partindo desses pressupostos, vê-se que o poeta Casaldáliga, não só descreve o objeto, mas coloca-o diante de nós, utilizando-se dos recursos formais, da subjetividade, da manifestação de um *sujeito lírico* que expressa seu mundo interior, suas emoções, ideias e impressões.

Alfredo Bosi (2000), em *Ser e o tempo da poesia*, faz um importante estudo a respeito da imagem, postulando que a experiência desta antecede a da palavra, que é simultânea dizendo que: “Toda grande poesia nos dá a sensação de frequentar impetuosamente o novo”. A novidade residiria no poder da imagem de recuperar o intervalo

entre tempo e espaço que fora perdido quando o homem deixou de se comunicar diretamente pelo desenho, passando a codificá-lo pela palavra, pela linguagem.

Assim, de posse do discurso religioso, numa linguagem simples, Casaldáliga faz um protesto explícito ao capitalismo “selvagem” que permeia um contexto histórico e social, que não o deixa calar-se. Pela linguagem encontra a possibilidade desse fazer, pois, é com a manifestação linguística que se tem uma visão de mundo, que determina nossa maneira de ver, perceber e conceber a realidade. Dizendo com Fiorin “A linguagem é como um molde, que ordena o caos, que é a realidade em si” (1997, p. 52).

O poeta Casaldáliga, viveu essa realidade no dia-a-dia e contestou a exploração humana, reivindicando direitos que, para ele, foram negados. Uma “leitura religiosa” de obras literárias, portanto, não é querer enxergar nestes textos revelatórios, verdades teológicas em seus conteúdos, não é necessariamente ler como um religioso ou um crente, mas, sobretudo, notar como o fenômeno religioso, parte integrante da “experiência humana”, manifesta-se na literatura. Essa possibilidade de abertura da obra descortina o espaço para a leitura à luz da religiosidade professada pelo escritor, da forma como fazemos neste trabalho.

Cabe ressaltar que a perspectiva de se ler “religiosamente” a literatura é uma possibilidade de interpretação conscientemente incluída e não imposta, na qual, muitas vezes, a pergunta é a única resposta possível, uma vez que se trata de uma linguagem com, e não sobre a obra literária.

Casaldáliga engaja-se, comunica a experiência do seu “microcosmo”, explora o cotidiano das relações humanas. Para Sartre (1993), a atividade do escritor não necessita ser acessível, comunicada de forma evidente, mas deve propiciar a reflexão, a fim de chegar à conclusão que ilumina. Entendemos que esse fazer faz parte do mundo do poeta Casaldáliga; socializa seu engajamento, pois, ora clama, ora instiga para a luta e ora convida o leitor à reflexão.

Por isso, na poesia, certas “realidades” que não se podem enunciar, são apenas mostradas na linguagem, sem que esta as diga. De certa forma a poesia se refere àquilo que a linguagem diz e, desta maneira diz. Assim sendo, a poesia é então uma voz silenciosa que o poeta colhe e transpõe em linguagem humana, internando-se no núcleo da palavra, e o poeta tenta reconciliar a linguagem com a realidade objetiva.

Casaldáliga expressa os sentimentos, a revolta, a luta em favor de um povo excluído, que clama por um pedaço de terra para a própria sobrevivência. Hunhoff *apud* PAIXÃO, diz:

[...] modernamente, a poesia procura investigar o real, aumentar o conhecimento e a vivência do mundo através das palavras, em que todas as suas variantes, ao contrário do que fora antigamente, quando a linguagem de desenhos mantinha uma relação de continuidade e forte ligação simbólica com a natureza (HUNHOFF, 2004, p.106).

Assim, seu fazer poético torna-se investigativo e empenhado nas causas sociais, visto seu conteúdo, fortemente contestador de um *status quo* social, apresentar uma intertextualidade bíblica, cuja percepção e compreensão conduzem a uma aproximação privilegiada com a poesia, projetando significações, ao mesmo tempo em que sua leitura funciona como interpretação, ou representação de um mundo particular.

Reconhecemos, portanto, a poesia como uma forma privilegiada de discurso, pois é construída na linguagem, superando-a e transcendendo-a. Essa é a força criadora da linguagem que busca, justamente, instaurar-se em meio a esse espaço "universal" que é buscado na e pela linguagem do poeta.

CAPÍTULO 2

ENGAJAMENTO E LIBERDADE

2.1 - Casaldáliga no espaço Araguaia

De acordo com Rodrigo Augusto Leão Camilo no artigo intitulado “A Prelazia de S. Félix do Araguaia e a luta social durante o Regime Militar” (2013), a região da Prelazia de São Félix do Araguaia tem um histórico de ocupação muito recente, com a predominância histórica do elemento indígena. Entretanto, a partir do início do século XX, migrantes de várias partes do país passam a se deslocar para a região, num verdadeiro êxodo, fazendo do lugar o espaço de moradia e trabalho. Contudo, na década de 1950 as primeiras terras são colocadas à venda, atraindo o interesse de latifundiários e empresas agropecuárias. Esse interesse intensifica-se a partir da segunda metade da década de 60 com o Estado brasileiro por meio das superintendências de desenvolvimento da Amazônia e do Centro-Oeste (SUDAM e SUDECO), colocando em choque os interesses capitalistas contra os posseiros do lugar. Muitos religiosos, por questões pastorais, tomaram o rumo da região, dentre eles, os padres Manuel Luzón, Pedro Casaldáliga, Francisco Jentel, e outros, que logo identificaram-se com a luta dos posseiros, numa época de intenso conflito entre os latifundiários e as empresas que estavam se instalando pelo Mato Grosso. Dando mais força à missão religiosa para o nordeste do Mato Grosso, em 13 de março de 1970, o papa Paulo VI assinou o decreto *Quo commodius* que definia os limites da prelazia: ao norte, os confins da Prelazia de Conceição do Araguaia, que atualmente delimitam os Estados do Pará e Mato Grosso; ao leste os confins da Prelazia de Cristalândia, e ao Oeste os da Prelazia de Diamantino, ou seja, os rios Araguaia e Xingu; ao sul a linha traçada em direção noroeste desde a confluência dos rios Curuá e das Mortes; e daí em linha reta até a confluência dos rios Couto de Magalhães e Xingu. Uma imensidade geográfica que não passou despercebida aos olhos do capital financeiro.

Edilson Martins (1979) esclarece que é difícil precisar o número total de habitante à época, mas ressalta que segundo estimativas, haveria cerca de 100 mil habitantes na região, no momento em que a Prelazia de São Félix foi constituída. Ao todo, 15 municípios compunham o território dentro da prelazia, dentre os quais podemos destacar – além da própria São Félix do Araguaia – as cidades de Santa Terezinha, Luciara, Ribeirão Cascalheira e Barra do Garças, entre outras. Inicialmente, a população era atendida pelo regime de desobriga.

Desobrigas são visitas que padres realizam nas comunidades de seus fiéis onde eram feitos casamentos, batismos, missas e outras atividades religiosas. Essas visitas eram momentos de grande alegria por parte dessas pessoas, que as recebiam “com festa, galinha, brindes, arroz, feijão, tartaruga, jabuti, o que pudesse, enfim, retribuir a graça recebida” (MARTINS, 1979, p. 40). Dessa forma, podemos perceber a relação dos religiosos com o povo da região, estando eles firmemente compromissados a auxiliarem seus fiéis, não apenas nas questões espirituais, mas também nas questões materiais, que tanto afligiam o povo da região.

Ao chegarem ao nordeste do Mato Grosso, os missionários procuravam conhecer e sentir a realidade com a qual estavam lidando. Uma área abandonada socialmente pelas autoridades políticas, como o ensino estava abandonado, posto de saúde em situação precária, ruas de terra, insetos, doenças e muitos outros flagelos à população (situação que se agravaria com a chegada das grandes empresas agropecuárias e o recrudescimento dos conflitos na região). Exatamente nesse cenário é que entra Casaldáliga traçando um quadro interessante dos habitantes da região.

Em seu livro *Na procura do Reino* (1978), Casaldáliga relata que se tratava de um povo essencialmente sertanejo, de vida retirante e acostumado ao trabalho duro. Ao mesmo tempo, era um povo hospitaleiro, simples e corajoso frente às dificuldades que lhes eram impostas; era uma população extremamente religiosa, tendo em Deus a força e a motivação para seguirem em frente com suas vidas. Ali, entretanto, a superstição marca profundamente o imaginário popular com suas crenças e mitos. A moral é uma virtude preciosa para os habitantes dali: o que fazia com que a justiça, as “reparações” e os desentendimentos fossem resolvidos com a própria “mão”. O comportamento sexual era promíscuo. Relata ainda que os casais tinham filhos com bastante frequência, às vezes um atrás do outro; havia uma verdadeira proliferação de cabarés, os quais eram bastante frequentados por peões e jagunços. “Todo mundo era “retirante”, emigrante de outras áreas do país já castigadas pelo latifúndio. Todos vinham descendo do Norte, do Nordeste 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, 1978, p. 32). Os fazendeiros e grandes acionistas das empresas que funcionavam na região praticamente não apareciam por lá, deixando suas responsabilidades a cargo de funcionários.

Cenário propício para que uma ação pastoral fosse desenvolvida, auxiliando uma população que historicamente sofria com dificuldades na região, fato que foi agravado com a instalação de empresas agropecuárias na região e o subsequente apoio do Estado brasileiro a esses capitalistas. Assim, Casaldáliga, Jentel, e outros auxiliares, imbuídos de uma nova

inspiração teológica e encontrando no nordeste do Mato Grosso o lugar oportuno para colocarem em prática a missão pastoral, resolvem lutar ao lado dos posseiros contra uma forte perseguição, cujo resultado ceifou a paz e até mesmo a vida de alguns deles.

Casaldáliga sempre teve consciência das consequências que sua militância na região poderia trazer, pois ele mesmo afirmava “Seremos cada vez mais perseguidos, porque optamos. Nos colocamos no ponto de vista do oprimido” (CASALDÁLIGA *apud* MARTINS E., 1979, p. 55). A atuação dos religiosos era um assunto em que não havia unanimidade no seio da Igreja Católica. Essa atuação mais próxima ao povo, à opção preferencial pelos pobres, incomodava elementos dentro da própria Igreja. Dom Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina (MG), escreveu um contundente relatório em 1977 publicado em vários jornais do Brasil no qual afirmava: “Há infiltração comunista em todas as partes e também na Igreja” (SIGAUD *apud* MARTINS, 1979, p.120). Não satisfeito, ele enviou uma cópia do relatório ao Vaticano para que “A Santa Sé tome medidas que o problema exige” (SIGAUD *apud*, MARTINS, 1979, p. 120). Sigaud em seu relato afirma categoricamente que Pedro Casaldáliga tinha influência na “invasão comunista” no Brasil, citando declarações do Padre espanhol e mostrando como as ações de um “estrangeiro” iam de encontro aos interesses do governo brasileiro. Casaldáliga por sua vez, respondeu a esse relatório afirmando que o mesmo já havia sido confeccionado e estava em posse dos órgãos de segurança brasileiro, bem antes que Sigaud o divulgasse. Dessa forma, o arcebispo de Diamantina teria apenas assinado o dito relatório, para dar mais credibilidade ao dossiê. Casaldáliga conclui dizendo que o material de Sigaud é:

[...]. É um simples apanhado tendencioso de textos mutilados e que não expressam o meu pensamento e atitude corretamente, é evidente que os meus escritos só têm valor probatório se publicados na íntegra e dentro de seu contexto (CASALDÁLIGA *apud* MARTINS, 1979, p.126).

Em face das ameaças de Sigaud, Casaldáliga sempre se manteve calmo, seguro de suas ações e nunca se retraiu na luta pelos oprimidos, assumindo o papel de intelectual participante, parafraseando Sartre (2001), que diferencia o intelectual da figura do técnico do saber prático que trabalha em prol da ideologia burguesa e atenta para o fato de que a obra deve ser apresentada ao público sob o duplo aspecto de negatividade e de construção. Enquanto negatividade, a literatura contestará a alienação do trabalho; enquanto criação, apresentará o homem como ação criadora. Portanto, o escritor intelectual é um ativista que deve conscientizar o povo, passando da reflexão à mediação. Para Silva (2008) não se trata,

simplesmente de alguém que possui o dom da palavra e sem a qual a literatura não existiria, mas se constitui de um ser em estado de permanente consciência. De acordo com Sartre:

Se a literatura se transformasse em pura propaganda ou em puro divertimento a sociedade recairia no lamaçal do imediato (...). Certamente, nada disso é importante: O mundo pode muito bem passar sem a literatura. Mas pode passar ainda melhor sem o homem (1993, p. 218).

Sartre coloca a literatura como tomada de posição em defesa do intelectual que deve servir-se das palavras. Entretanto, é questionável. Como Casaldáliga admite, sendo ele padre, bispo da Igreja, com sentido de ativista, opositor à própria classe à qual pertence? Rosana Rodrigues da Silva (*apud* BOFF, 2008, p.4) dirá que o intelectual, enquanto um pensador, não dispensa conhecimentos científicos; mas deverá ultrapassá-los com autonomia em sua reflexão.

Said (2005) coloca a definição de Benda que dirá:

[...] os verdadeiros intelectuais devem correr o risco de ser queimados na fogueira, crucificados ou condenados ao ostracismo. São personagens simbólicos, marcados por sua distância obstinada em relação a problemas práticos. Por isso, não podem ser numerosos, nem desenvolver-se de modo rotineiro. Tem de ser personalidade poderosa e, sobretudo, têm de estar num estado de quase permanente oposição ao *status quo* (SAID, 2005, p.22).

Sendo assim, podemos inferir que Casaldáliga pode fazer parte de um seletivo grupo de intelectuais, tendo em vista seu inconformismo com o estado atual e as ameaças que já sofrera sem desistir da luta, ainda que utópica como ele mesmo afirma algumas vezes. Quando questionado sobre sua posição no Socialismo ele diz:

Dizer que sou contra tudo e contra todos é uma afirmação que não precisa ser respondida. Sou inclusive, a favor da utopia. Certamente sou a favor do evangelho, pelo qual estou arriscando a vida; sobretudo do Evangelho das Bem-Aventuranças e do Anúncio da Boa Nova aos Pobres, aos Presos, aos Cegos. E sou apaixonadamente a favor dos índios e dos posseiros e dos peões, como também de toda essa natureza amazônica que está sendo destruída, profanada [...] (CASALDÁLIGA, 1978, p.155).

Em alguns momentos, o fenômeno religioso que fundamenta a poética de Casaldáliga retira-o da contemplação mística e insere-o em um estágio de engajamento em que, para ser, deve-se estar no mundo e posicionar-se, não estar por estar sem fazer diferença. O poeta nesse contexto evidencia sua arte como ato edificante que comunica o mundo que não se quer, no presente devastador, e o mundo que se deseja, profetizado. Não é só da frustração do tempo

presente que trata o poeta, mas também de um tempo de libertação, renunciado e aclamado, como tempo de ressurreição do próprio homem, livre do poder que aprisiona e aliena, confirmando assim o que Said (2005, p. 54) coloca como a posição de Jean-Paul Sartre quando diz que a função do intelectual é viver sua contradição por todos e vencê-la por todos através do radicalismo, ou seja, pelo confronto da verdade à ilusão e à mentira. Assim, a contradição o transforma no guardião da democracia, levando-o a contestar a abstração dos direitos da democracia burguesa com a intenção de “completá-los com os direitos concretos da democracia socialista, conservando em toda democracia a verdade funcional da liberdade”.

Assim, vai se constituindo Casaldáliga que, enquanto poeta engajado, faz da palavra uma arma contra as injustiças sociais, na tentativa de desalienar o homem por ele representado, e o leitor mais atento que capta essa mensagem, pode, ou não vir a ser um adepto de sua ideologia.

Benoit Denis (2002) dirá que o engajamento na literatura é visto como meio e não como fim em si mesmo, associando a polêmica relação a partir dos diversos gêneros em que ocorreu, vendo dessa forma a coerência (ou não) entre arte e realismo. Para ele:

A posição do escritor engajado questiona a autonomia do campo literário, tal como ela tomou forma com a modernidade. Não se trata para ele de abdicar daquela autonomia, sem a qual ele faria literatura de propaganda; é antes uma questão de se modificar-lhe o sentido deixando de fazer disso um fim em si para tentar fazê-la servir (à revolução, às lutas políticas e sociais em geral, etc.). [...] permanecendo integralmente literatura, a literatura engajada não se pensa mais exatamente como um fim em si, mas como suscetível de tornar-se um meio ao serviço de uma causa que ultrapassa largamente a literatura (DENIS, 2002, p.25).

A discussão proposta por Denis vem ao encontro das reflexões de Jean-Paul Sartre quando fala sobre a literatura do século XX definida pelo engajamento como sendo a forma mais eficaz de representação da arte:

O escritor engajado sabe que a palavra é ação: sabe que desvendar é mudar. [...] É no amor, no ódio, na cólera, no medo, na alegria, na indignação, na admiração, na esperança, no desespero que o homem e o mundo se revelam em sua verdade. Sem dúvida, o escritor engajado pode ser medíocre, pode até mesmo ter consciência de sê-lo, mas como não seria possível escrever sem propósito de fazê-lo do melhor modo, a modéstia com que ele encara a sua obra não deve desviá-lo da intenção de construí-la (SARTRE, 2000, p.21).

Assim podemos entender que essa força dialética de que Casaldáliga faz uso no ato da escrita é que coloca o objeto literário em movimento, pois nesta escrita está subjacente sua escolha que o engaja, como define Sartre.

Sendo assim, sob a perspectiva do engajamento do escritor que tem consciência de que a palavra é ação, é possível encontrar na região do Araguaia, nordeste de Mato Grosso, o poeta Casaldáliga e lê-lo como escritor engajado imerso nesse espaço geográfico de onde desponta a maioria de suas poesias. Para Sartre (2000) a atividade do escritor não necessita ser acessível, comunicando de forma evidente, mas deve propiciar reflexão, a fim de chegar à conclusão que ilumina.

Assim, Casaldáliga age e reage, socializa seu engajamento. Em seus versos, repletos de imagens que saltam aos nossos olhos, ora clama por justiça, incita para a luta, ou oferece reflexão ao leitor. Sua linguagem não dispensa metáforas e símbolos e assim, perplexo e, ao mesmo tempo consciente, convida-nos a um posicionamento, pois traz para sua poética uma abertura social compromissada que visualiza, no progresso e nas grandes potências, o mal que aprisiona e aliena o homem desprovido de seu bem mais comum, como a terra do índio, do posseiro, enfim, de um grupo de “descamisados”. Para Codo (1985, p.8-9) “o ser humano alienado é um desprovido de si mesmo. Se a história distancia o ser humano do animal, a alienação reanimaliza o ser humano. Se nos reconhecemos como um ser único e indivisível, a alienação explode nossa individualidade, através dela o ser humano é a sua negação”.

Sendo assim seu ideal de justiça divina aos marginalizados é recuperada pela voz que emana de sua poesia que prega o castigo para os ricos e “poderosos” e a ascensão espiritual para os oprimidos. Sua poesia condena toda forma de poder e opressão e denuncia o silêncio da Igreja Católica como consentimento da exploração do povo.

A literatura engajada se revela e se concretiza no leitor quando este desperta de uma situação inerte, para se colocar como peça fundamental na mudança dessa realidade pintada pelo poeta através das palavras. Para CANDIDO (1981):

A literatura corresponde a uma necessidade universal que deve ser satisfeita sob pena de mutilar a personalidade, porque pelo fato de dar forma aos sentimentos e à visão do mundo ela nos organiza, nos liberta do caos e, portanto, nos humaniza. Negar a função da literatura é mutilar a nossa humanidade [...] a literatura pode ser um instrumento consciente de desmascaramento, pelo fato de focalizar as situações de restrição dos direitos, ou de negação deles, como a miséria, a servidão, a mutilação espiritual (CANDIDO,1981. p. 256).

Na fala de Candido está contida a preocupação do poeta Casaldáliga, pois não se limita a denunciar um mundo pecaminoso e profanado, mas se compromete com os homens esquecidos pelos homens, denuncia um mundo onde o capitalismo gerou violência, onde a terra ainda permanece como a “Terra prometida” em um sonho profético, como podemos ver no poema “O Reino e o Anti-reino” (In: *Murais da libertação*, 2005, p.11):

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! [...] (In: *Murais da libertação*, 2005, p. 11.)

Podemos notar que o poema revela as consequências do sistema econômico capitalista, modo de produção dominante do país que se caracteriza pela propriedade privada dos meios de produção, em cujo sistema, a produção e a distribuição das riquezas concentram-se na mão da minoria. No capitalismo, as classes não mais se relacionam pelo vínculo da servidão, como no período feudal da Idade Média, mas pela posse ou carência de meios de produção e pela livre contratação de trabalhadores.

O poema marca uma oposição entre o mundo pensado e criado por Deus e o mundo modificado pela ação do homem (Deus X homem). O “Reino”, de que fala o poeta não se constitui na riqueza acumulada pelo homem, mas na justiça, para tanto, encontra respaldo na Bíblia, pois, o Livro de Isaias relata no capítulo (32. 17), "o efeito da justiça será a paz, e o fruto da justiça, repouso e segurança, para sempre". Também no Novo Testamento o livro de Mateus (19. 13-16) diz que “... o Reino é gratuito, pertence aos pobres e é dom e partilha.” Assim sendo, Casaldáliga de imediato denuncia nos primeiros versos a ausência desse “Reino”, dessa gratuidade nas relações humanas como podemos observar em:

Nas trevas da mentira
 a máquina do lucro,
 a fome do poder,
 os ídolos da Morte.

Os substantivos, “trevas”, “máquina”, “fome”, “ídolos”, ganham ênfase com os artigos definidos, para os quais, respectiva e metaforicamente são atribuídas locuções adjetivas em

gradação político-existencial: “lucro”, “mentira” “poder”, “Morte”. Há ausência de verbos que evidenciam a entonação rítmica do poeta, como se fosse pelo anseio em fazer com que o leitor estabeleça uma conexão entre os termos e que os contextualize na realidade em que vive (o leitor). A vogal /o/ repetida várias vezes, sugere um círculo, reproduzindo um profundo som grave, sugerindo tristeza e dor. A palavra “fome” nesse contexto não indica falta de alimento, mas, uma ganância pelo poder, pelo ter em detrimento do ser. O uso da letra inicial maiúscula em “Morte”, pode estar sugerindo o fim de um período e ao mesmo tempo indica uma tensão. O termo “trevas”, provocando um impacto sonoro onde o [r] vibrante oclusivo, realça o abalo, o sentimento forte (ódio, desespero) diante da situação em que o povo se encontra.

Na estrofe, composta por 10 versos livres, o poeta usa uma inversão nos versos “Diante deles caem / os joelhos incautos”, enfatizando a necessidade da prudência neste mundo, no qual “os ídolos da Morte” são muitos. Nos últimos versos, usa o pronome possessivo “teus” e o vocativo “Pai da Vida” para enfatizar seu brado a Deus em prece pelos seres anônimos e excluídos da sociedade, cujo povo, precisa (ainda) da voz do outro para defendê-los de algum modo.

Em *O Ser e o Tempo da Poesia* (2000), Bosi dirá que “o poeta é o doador de sentido” (p. 163) e ainda enfatiza que o sonho, a necessidade dos poetas é que seus escritos encontrem “eco” no espírito dos homens. “Eles sabem que a poesia só se fará carne e sangue a partir do momento em que for *recíproca*” (BOSI, 2000, p. 168.).

Desse modo, as situações e mensagens ilustradas pelo poeta de sua condição imaginária, intensamente declarada, promove a reciprocidade de que Bosi postula, pois sua poesia, sua literatura, é viva, capaz de levar o leitor à reflexão do que até então era invisível/imperceptível. Desse modo, por meio da palavra cortante revela-nos o sentido da existência do ser.

Assim, o poeta engajado se posiciona contra a opressão social que faz com que os cidadãos por ele representados se sintam “esmagados”, sufocados, de maneira que não conseguem ser eles mesmos. Como membro da TdL, que condena todo tipo opressão, conserva o princípio da liberdade em seus poemas, situa-se no universo social apoderando-se e combatendo os limites que a ideologia impõe à sociedade como “politicamente correto”.

O teor crítico das poesias de Casaldáliga, somado à incansável luta pelos pobres, rendeu-lhe o qualificativo de comunista, prova disso é o já citado “Relatório Sigaud”, no qual as críticas feitas ao padre espanhol baseiam-se nos seus poemas, mas, ele próprio desmente as acusações de Sigaud:

[...] como cristão, devo ir muito além do comunismo: porque acredito na Transcendência e na Parusia. Imagino que o pavor de se pensar que um bispo possa ser comunista é por se considerar o comunista como materialista e essencialmente ditatorial. Graças a Deus, acho que nada tenho de ateu, nem de materialista, nem de simpatizante de qualquer outra espécie de ditadura (CASALDÁLIGA, 1978, p. 157).

Ameaçado ou acusado, Casaldáliga não se intimidava, continuava denunciando o latifúndio e toda desordem estabelecida na região do Araguaia, dando vez e voz ao povo, cujas personagens podem ser encontradas em qualquer lugar do Brasil. Um dos poemas mais consistentes do poeta é intitulado de “Louvor e Maldição” (Antologia Retirante, 1978). Nele, Casaldáliga exemplifica bem sua aversão e subversão ao latifúndio e aos programas de “desenvolvimento” do Governo:

Maldito seja o Latifúndio,
salvo os olhos de suas vacas.

Maldita seja a Sudam,
sua amancebada.

Maldita seja para sempre
a Codeara!

Bendito seja Deus
e a guerrilha de sua Palavra

Bendita seja a Terra
de todos e trabalhada.

Bendito seja o Povo
unido e com garra.

Benditos sejam Deus e o Povo
que fazem minha Ira e minha Esperança! (AR., p. 177)

O poeta como intelectual engajado dá poder ao seu pensamento por meio da linguagem poética e faz da palavra corajosa a poesia que denuncia. O sujeito lírico amaldiçoa e abençoa ao mesmo tempo, a serenidade de um suposto gesto sacerdotal dá lugar à palavra cortante, indignado com a realidade diante de seus olhos, vale-se dos dísticos curtos e rápidos, ligeiramente modelados, lançando a maldição, de maneira que as imagens parecem simular um grito que ecoa aos quatro cantos, tal observação pode ser explícita nas palavras grafadas em maiúscula como as siglas SUDAM e CODEARA e num ritmo mais lento, lança bênção

como a “Deus” e a “Terra”, ambas grafadas em maiúscula, dando estatuto de prioridade à “Terra”:

Bendito seja Deus,
E a guerrilha de sua palavra.

Bendita seja a Terra
De todos, e trabalhada!

A construção do cenário imagético no poema causa no leitor um sentimento de angústia, cujo sentimento o próprio poeta deve ter experimentado quando “amaldiçoa” o Latifúndio, a SUDAM a CODEARA. Pode-se ver a presença da aliteração através do fonema /s/, largamente explorado. Percebe-se que a estrofe exemplifica a intenção da aliteração: sugere sons como em *Seja/ salvo/ suas*. O verbo “seja” é repetido seis vezes, reforçando a intencionalidade, tanto de amaldiçoar, quanto de abençoar.

Os versos centrais do poema:

Bendito seja Deus,
E a guerrilha de sua palavra.

Aparecem como duas forças contrárias, *Deus* e *guerrilha* que podem sugerir (Paz e Guerra, ou Bem e Mal), a bênção da *guerrilha* da *palavra* de Deus que se faz pela pregação (louvor), ou seja, pela guerra que se trava para anunciar a Palavra de Deus e, assim, complementa, bendizendo, ainda, a *Terra de todos, e trabalhada!* que, para o poeta, causa ira no presente, mas uma “esperança rebelde”, no futuro, ainda que utópico. A expressão louvor, que significa um discurso de apologia a alguma coisa ou encerramento de um louvor, um bendizer, algo que tem sentido religioso, aqui é colocado com seu contrário, na força do verbo-ação maldizer. O poeta ao afirmar em entrevista (SOUZA, 2007, p. 160) que a base de sua poesia é o evangelho, podemos dizer que cumpre também uma ação missionária que, aliás, foi a que o trouxe ao Brasil. “Como cristão, como sacerdote, a poesia é também para mim evangelização [...] Cantar bem-dizia Santo Agostinho – é orar duas vezes. Pregiar em poesia pode ser uma disciplina, pregação, quem sabe...”). Nesse sentido, cabe refletir como se dão essas relações com a Igreja.

2.2 - Relações Estado-Igreja no Brasil no período militar

Sabemos que a Igreja sempre exerceu forte influência durante o período de formação da sociedade civil brasileira, criando, promovendo e apoiando movimentos sociais em todo o Brasil, tanto nos centros urbanos, quanto na zona rural. Durante muitos anos, a começar pelo trabalho realizado na constituição das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) nos anos 1960, esteve no centro das lutas de pequenos agricultores deslocados/atingidos por barragens, comunidades indígenas, pescadores, trabalhadores urbanos e donas-de-casa das periferias das grandes cidades, em bairros pobres e favelas. Para além disso, a Igreja Católica, na pessoa do padre Pedro Casaldáliga e outros simpatizantes da causa social atuaram em comunidades carentes para organizar as pessoas que perderam com a modernização da economia do país, denunciando publicamente as injustiças sociais na tentativa de influenciar as decisões da elite política brasileira e chamando a atenção, nacional e internacional para o problema dos direitos humanos no Brasil.

Bourdieu (1998, p.191) afirma que a Igreja, ao exercer sua função específica, que é a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica, contribui para o reforço simbólico da ordem política. Isso se deve à imposição e à inculcação, por parte da Igreja, dos esquemas de pensamento, percepções e ações que tendem a conferir “legitimação suprema” às estruturas políticas, assim contribuindo diretamente para a manutenção da ordem política. Contudo, isto não indica que as tensões e os conflitos entre o poder político e o poder religioso não existam. AZEVEDO (*apud* Mainwaring1989), na análise sobre tal perspectiva pode ser percebida ao analisarmos os primeiros trezentos anos da colonização do Brasil, período em que o modelo de catolicismo era o de cristandade: Igreja subordinada ao Estado e a religião oficial era o instrumento de dominação social, política e cultural.

Em um ensaio escrito em 1970, -"Igreja - Estado: o Catolicismo brasileiro em época de transição", Bruneau (*apud* AZEVEDO, 2004) destaca a influência de fatores políticos na transformação institucional da Igreja no Brasil. Segundo ele, os intercâmbios entre o Catolicismo e a sociedade, no Brasil, no pós-Segunda Guerra, é analisado por Della Cava, que prioriza a interação da Igreja com a sociedade civil durante o regime de 1964 e o processo de abertura. Dedicada especial atenção ao papel das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) como sendo o alicerce do processo de mudanças no papel sociopolítico da Igreja. O conflito com o poder político, sobretudo a partir dos anos de 1950, com auge durante a ditadura, em 1964-1985, teria provocado uma progressiva desintegração institucional da Igreja, que, desde então, tem procurado ampliar a sua influência no país.

Löwy (1991) parte da premissa de que, após ter sido, durante séculos, a guardiã mais fiel dos princípios de autoridade, de ordem e de hierarquia, a Igreja - ou uma parte dela - tornou-se, quase sem transição, uma força social crítica, um pólo de oposição aos regimes autoritários e um poder contestador da ordem estabelecida. Esse papel ganhou destaque nas décadas de 1970 e 1980 no confronto entre a instituição católica e alguns Estados governados por ditaduras militares, favorecendo a crise de legitimidade desses regimes. (AZEVEDO, 2003), ao analisar a relação entre a igreja, as ditaduras e a democracia, na América Latina, enfatiza o papel mediador e pacificador da igreja diante dos conflitos políticos, sobrepondo-se ao papel mais "subversivo" dos religiosos e dos leigos empenhados nas lutas sociais; aponta também as contradições, no interior da Igreja, entre tradicionalistas e progressistas, no contexto da administração de João Paulo II.

Nesse cenário é que entra Casaldáliga. Sua luta é ao mesmo tempo contra a imposição da Ditadura Militar e contra a própria igreja que num determinado contexto se faz conivente com as imposições dos militares, a igreja dividida causa discordância entre membros do clero. Segundo Ney Souza,

Em relação à instituição eclesiástica católica, esse controle foi responsável, inicialmente, por uma divisão interna no Episcopado brasileiro, o que evidenciou as contradições na cúpula da Igreja. Enquanto alguns bispos e sacerdotes, sob a influência do Concílio Vaticano II (1962-1965), optaram pelo apoio às lutas por mudanças nas estruturas sociais, boa parte da hierarquia posicionou-se a favor dos militares. (SOUZA, 2009, p.1).

Desse modo, no contexto das mudanças que estavam ocorrendo dentro do pensamento católico brasileiro foi o Concílio Vaticano II (1962-1964) que sistematizou, confirmou e deu oficialidade à tendência progressista dentro da Igreja. Entretanto, no momento em que cada vez mais a Igreja estava ficando ao lado dos pobres, iniciou-se no país o Regime Militar com o golpe de 1964. Quando padres, bispos como Casaldáliga, já inseridos nesse meio e outros religiosos passaram a defender as causas dos oprimidos como os posseiros, logo foram identificados como subversivos, sofrendo toda a sorte de perseguição e desconfiança por parte dos militares.

Dessa forma, problemas como a pobreza, violência, desigualdade social, a repressão sofrida pelos religiosos católicos fez com que a militância e determinação dessas pessoas redobrassem. Começava o momento em que Estado e Igreja estiveram mais distantes e opostos na história do Brasil. Quando os militares tomaram o poder, muitos representantes da Igreja Católica viam com bons olhos o novo regime, visto que os militares tinham respeito

pela hierarquia e grande desprezo pelos comunistas. Porém, a repressão contra vários de seus membros, que lutavam em favor dos oprimidos, fez com que discordassem. Então, “A Igreja e o Estado não estavam apenas se separando politicamente, mas em termos de suas cosmologias, que haviam compartilhado durante séculos” (SERBIN, 2001, p. 117).

Para aliviar as tensões entre Estado e Igreja, representantes de ambos os lados iniciaram uma série de encontros que ficaram conhecidos como bipartite. Essa “comissão” pode ser vista como uma série de reuniões secretas e não oficiais, mas que possuía um importante papel com o objetivo de abrandar as tensões que surgiam com os desentendimentos entre militares e religiosos. Aconteceram 24 encontros entre militares e religiosos, mas houve também outras reuniões, bem como muitos contatos informais entre elementos de ambas as partes. As discussões com núncio, encontros a dois e almoços relacionados à comissão, revelam que essa era uma rede extensa de negociação (SERBIN, 2001, p.214). Na realidade, com o endurecimento do regime militar a partir do governo Costa e Silva e o aumento dos oficiais “linha dura” no exército, surgiu um conflito entre a ideia de justiça social da Igreja e de subversão do Estado militar brasileiro. Por um lado, na visão dos militares, os religiosos não entendiam o momento que o Brasil estava vivendo, com a influência de comunistas no país e, com isso, prejudicava o desenvolvimento do país. Por outro lado, a situação política e econômica brasileira era responsabilizada pelos religiosos mais atuantes como a causa da pobreza e miséria de boa parte da população, fato que os governos militares não conseguiam solucionar.

Desse modo, os religiosos partiam em defesa dos oprimidos, o que transformava a figura dos religiosos em subversivos e alvos de repressão por parte dos militares, situação que dava mais determinação à ação dos religiosos, criando um espiral de desentendimentos que explica as tensões entre Estado-Igreja no Brasil.

A década de 60 foi um período em que as relações entre o Estado brasileiro e a Igreja Católica foram intensas e conturbadas. Da separação no início do século XX, surgiu a reconciliação por um período e as tensões quando os militares subiram ao poder. Quando o Estado nacional e a Igreja Católica experimentaram transformações importantes durante a década de 1960, o choque foi inevitável, visto que as orientações de ambos, embora com alguns pontos em comum, se opuseram.

É aí que entra o poeta engajado que se mostra partidário de uma arte que faça interagir com o homem em uma tomada de consciência que possa retirá-lo da posição de espectador e ofereça-lhe uma função específica de atuação e assim, demonstra consciência de sua atividade literária com sentido de resistência e engajamento intensificado pela religiosidade.

Assim, podemos traçar um perfil do que viveu Casaldáliga no mesmo período, numa condição bem mais vulnerável, pois estava e está, no Norte de Mato Grosso, desprovido de qualquer segurança, é neste universo que o poeta se inspira para a poesia de resistência, engajada e denuncia o caos estabelecido na região do Araguaia. O “Hai-Kai do sertão” expressa o sentimento do sujeito lírico.

Nascer e morrer
é fácil.
O difícil é viver.

Podemos observar que não era tarefa fácil viver, como o poeta diz em seu “noema” onde o mínimo de palavras com o máximo de significação, o poeta sintetiza o ideal estético. Para Alfredo Bosi (2000, p. 15), os noemas são “pensamentos ditos de forma condensada, *recados* mínimos que pedem reflexão e, no limite, esperam motivar o leitor para reações libertadoras” (BOSI, 2000). É possível perceber isso no “Hai-Kai do sertão” (VA. p. 111):

As forças opostas se cruzam no noema, perfazendo o movimento de céu/terra e nascer/morrer. O real choca e silencia o que, diante das constatações o poeta não tem nada mais a dizer, pois o autor engajado não precisa escrever sobre tudo; seu silêncio diz por si.

Podemos observar que a partir desse contexto, no período da Ditadura Militar houve um envolvimento dos clérigos contra a manutenção do *status quo* defendido pelas elites econômicas nacional e estrangeira e representadas pelos militares no poder político. Assim, constatamos que o discurso da Igreja Católica, no âmbito nacional, não foi uníssono, houve divisão em relação ao período da Ditadura Militar, então, os discordantes optaram em adotar a Teologia da Libertação como filosofia.

2.3 - Teologia da libertação: responsabilidade e compromisso

Muito se tem falado sobre Teologia da Libertação, mas pouco se sabe sobre sua origem e como funciona esse “Movimento teológico”. Após as leituras aqui propostas, podemos defini-la em termos bem simples e resumidamente como uma tentativa de interpretar a Escritura através do sofrimento dos pobres. É em grande parte uma doutrina humanista. Segundo Leonardo Boff:

A Teologia da Libertação nasceu na Igreja Católica como resposta à contradição existente na América Latina entre a pobreza extrema e à fé cristã de maioria de sua população. Para a T.d.L esta situação de pobreza fere o

espírito do Evangelho, ofendendo a Deus. “A Teologia da Libertação encontrou seu nascedouro na fé confrontada com a injustiça feita aos pobres” (BOFF, 2011, p. 14).

De acordo com Gibellini (1988) podemos considerar que a história da Teologia da Libertação é composta por três etapas distintas. Essas etapas seriam: a preparação, a formulação e a sistematização. No entanto, Leonardo Boff (1996, p. 18-19) agrupa a história da Teologia da Libertação em quatro fases, a primeira: gestação e gênese; a segunda, difusão e crescimento; a terceira, **consolidação** e a quarta, revisão e novo impulso. Não caberia aprofundar tais conceitos, no momento, por não serem o foco do estudo, entretanto, vale a pena algumas considerações.

Em síntese podemos dizer que alguns bispos católicos foram de fundamentais no processo de engajamento de setores da Igreja nos movimentos de resistência social. Mas a grande maioria dos adeptos da Teologia da Libertação se dá no âmbito dos leigos, dos militantes das mais variadas pastorais. A Teologia da Libertação ao longo do processo se apropria de instrumentos da sociologia e da história para encontrar os motivos da pobreza no Brasil e na América Latina. Uma das conclusões encontradas foi a de que o grande culpado pela exploração foi, inicialmente a empresa colonial e, depois, pelo capitalismo que exporta a pobreza dos países centrais para a periferia. Com isso, a Teologia da Libertação começa a se aproximar das teorias marxistas. Na leitura marxista surgida nos anos 1960, a luta de classes, o motor da história, não se restringia à esfera estrutural, em categorias estáticas de proletariado e burguesia, como entendia o marxismo ortodoxo. A luta de classes, para esse novo grupo, permeava todas as relações humanas socialmente construídas: as relações de gênero, as relações étnicas e a religião com suas instituições.

A Segunda Conferência do Episcopado Latino-Americano tem um significado muito importante na vida da Igreja na América Latina, porque mais do que aplicar aquilo que fora pregado a Igreja latino-americana, fez uma nova interpretação do Concílio, partindo de sua realidade específica caracterizada pela pobreza, pela miséria e por injustiças. Segundo essa Teologia, Jesus se posicionou “ao lado dos excluídos” a fim de conhecer suas necessidades. Ao ler as Escrituras Sagradas, passando pelos Evangelhos, podemos constatar que Ele (Jesus) se encontrava com os doentes, os endemoninhados, os cegos, os coxos, os paráliticos e com os aleijados, para curá-los, enfim com todos aqueles que sofriam alguma forma de opressão. A finalidade de Jesus, ao estar com essas pessoas, que carregavam em sua história a marca da opressão, era de libertá-los de seus sofrimentos.

[U1] Comentário: Estas pontuações ainda são de leituras anteriores. Vc precisa prestar atenção com lupa, evitando estes deslizes. Este é o seu texto final. Encontrei outras ocorrências anteriores

Assim, alguns teólogos, dentre eles Pedro Casaldáliga, filia-se a essa “doutrina católica” com a finalidade específica de libertar os oprimidos, os que estão à margem da sociedade, sem forças e sem o conhecimento de seus direitos fundamentais, sendo espoliados pelo cruel sistema capitalista. Esses personagens descritos por Casaldáliga em seus poemas ganham vez, voz, apoio e suporte de que necessitam, para no mínimo resgatar a dignidade. Assim, o poeta se rebela com a injustiça e através da poesia engajada, de resistência. Como diz BOSI (2000, p.11), protesta, denuncia, anuncia e enuncia o caos estabelecido na região do Araguaia.

Era necessário que alguém tomasse partido em favor daquele povo sofrido, espoliado, enganados pelos latifundiários e não foi por acaso que Casaldáliga se engajou na causa que na verdade, já estava envolvido na causa que lhe era e é tão cara.

Em 1968, Gustavo Gutiérrez apresenta o primeiro esboço acerca desta orientação teológica. Esboço este que foi publicado no ano de 1969 intitulado por *Hacia una teología de la liberación*. O segundo momento da história da T.d.L é apresentado por Gibellini como sendo o período de sua formulação. Ocorre de acordo com a periodização proposta pelo autor, entre os anos de 1968 a 1975. Podemos inferir que este foi um momento de expansão da T.d.L. (exatamente o ano em que Pedro Casaldáliga chega ao Brasil).

Um sinal de expansão foi a colaboração clandestina na Conferência de Puebla. Por outro lado, foi um tempo de defensiva: a teologia da libertação não era mais a ideologia dos vencedores e sim dos vencidos, era uma ideologia de resistência. Ao entrar no movimento, Leonardo Boff marcou a diferença, anunciando o tema do cativo. Sendo doravante movimento de resistência a teologia da libertação buscou formas de associação com as outras resistências e suas teologias, a teologia negra, indígena e a feminista (SUSIN, 2000, p. 186).

Desse modo, a teologia indígena deu o seu pontapé inicial através do reconhecimento dos povos indígenas “como sujeitos da vida social e política e também da vida e da organização da Igreja, da leitura da Bíblia, do diálogo que prepara o anúncio do Evangelho, etc”. Leonardo Boff dirá que é importante entendermos que “a teologia é uma reflexão crítica sobre a experiência com Deus e do mundo, vivida pelas comunidades e pelos indivíduos animados na fé”. Para ele, cada cultura tem uma maneira particular de manifestar a fé e diz que precisamos reconhecer e aceitar as diferenças de cada um. Boff declara ainda que é necessário “pedir perdão aos indígenas por todos os séculos de evangelização colonizadora e conquistadora” (BOFF, 2011, p. 73).

Os afro-americanos também são povos que vivem em uma condição peculiar merecedora de atenção, por causa do racismo resultado da escravidão sofrida por eles. Os negros foram tirados da África e foram submetidos a uma situação de escravidão, levados para vários países, inclusive o Brasil para o trabalho forçado. Eles eram tratados como mercadoria, pois ficavam sujeitos a um senhor que detinha o poder sobre suas vidas (BOFF, 2011, p. 76).

Leonardo Boff afirma que os cristãos e os teólogos da libertação fazem a opção pelo grito do negro, empobrecido e desprezado, arrancado à força das terras da África há quase quinhentos anos e presentes nas comunidades afro-americanas da América Latina e do Caribe (BOFF, 1996, p. 75). Como podemos ver no poema de Casaldáliga, intitulado “Oração da causa Negra” (2005). Mais um poema de cunho religioso, onde o sujeito lírico denuncia através da palavra viva, cortante e convincente, pois tem o compromisso e a responsabilidade de dar seu grito em favor do excluídos de algum modo, como podemos observar no poema abaixo:

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 Afroamérica
 e da África Mãe
 e de todo o mundo,
 a perseverante lucidez
 de seus ancestrais, matriarcas e patriarcas,
 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! In: Orações da Caminhada (Casaldáliga, 2005, p.97).

O sujeito lírico apresenta-nos o sonho de integração e inclusão do negro sem preconceitos por causa da cor e de imediato sugere um Deus negro, um “Deus de todas as cores e de nenhuma cor”, pois para Deus não há acepção de pessoas. Se atentarmos para os relatos bíblicos e levarmos em conta o contexto histórico do nascimento e vida de Jesus, podemos inferir que o sujeito lírico há de ter suas razões para sugerir um Deus negro, pois, partindo da premissa de que Jesus nasceu na região da Palestina, é improvável que tenha sido loiro de olhos azuis, como se fosse um americano nato, entretanto, não cabe aqui essa discussão no momento.

Podemos observar a harmonia que o poeta busca para integrar-se à palavra poética, inclusive, utilizando-se do termo “Axé”, usado no Candomblé e Umbanda e que significa uma saudação com sentido de energia, paz, comunhão. Assim o sujeito lírico propõe a inclusão do vocábulo, o que poderia causar certo preconceito dentro da Igreja, por ser um termo comumente relacionado às religiões africanas, manifestações culturais e religiosas que muitas vezes fora censurada pela Igreja Católica e até fora dela por se tratar de expressão usada no Candomblé e Umbanda. Mas, o pedido feito a Deus é de veemência para que as lutas por igualdade se firmem, para que haja coragem e persistência diante da injusta diferença promovida por uma sociedade que nega um Jesus historicamente nascido na pobreza como apregoa a Teologia da Libertação e, provavelmente, negro ou mestiço tão igual ou parecido ao negro de que fala o poeta. A inclusão das minorias junto ao evangelho libertador sugere vida em comum entre povo, Deus, natureza.

Após 1989, a Teologia da Libertação tem o seu horizonte alargado, passando a se preocupar também com a ecologia. Alguns teólogos, sobretudo o próprio Leonardo Boff percebe que a agressão a Terra “desestrutura o equilíbrio do planeta, ameaçado pelas sociedades contemporâneas e hoje mundializadas” (BOFF, 2011, p. 114). A nova visão da T.d.L parte do entendimento de que é preciso existir entre o ser humano e a Terra um relacionamento fraterno que possibilite o desenvolvimento sustentável, para que as gerações atuais e futuras possam ter qualidade de vida. O crescimento econômico acompanhado do desenvolvimento industrial tem por objetivo produzir riquezas e serviços sem limites utilizando-se da terra para isso. A TdL nessa fase mostra que é necessário ser solidário com o pobre, mas, sobretudo com a natureza e o planeta Terra porque se nada for feito, mais cedo ou mais tarde, se tornará impossível a vida. “Precisamos cuidar do planeta Terra, pois ele é o nosso único lar” (p.114), ressalta o teólogo.

Como já foi dito, para a Teologia da Libertação, o compromisso com os pobres é o ato segundo de sua teologia, tendo a experiência de fé como o seu ato primeiro, estando, portanto, classificada como uma autêntica teologia, já que é característica de toda autêntica teologia a experiência de fé como ato primeiro (GIBELLINI,1998, p. 350). Ainda, segundo Gibellini, o discurso da Teologia da Libertação é estruturada por quatro elementos, sendo que três deles são mediações e um deles é uma opção existencial prévia. A opção feita por esta linha de pensamento teológico é uma opção política, ética e evangélica. Ela é política porque o teólogo não é neutro politicamente, ele está situado ao lado dos oprimidos; A opção é ética por que o seu nascimento se dá através de um questionamento ético; A opção é evangélica por estar respaldada e motivada pelo Evangelho. Ao ressaltar os evangelhos como fonte primária para

fundamentação da TdL, podemos concordar, pois identificamos já no primeiro Evangelho do Novo Testamento em Mateus tal tese, quando Jesus diz:

Pois eu tive fome, e vocês me deram de comer; tive sede, e vocês me deram de beber; fui estrangeiro, e vocês me acolheram; necessitei de roupas, e vocês me vestiram; estive enfermo, e vocês cuidaram de mim; estive preso, e vocês me visitaram'. "Então os justos lhe responderão: Senhor, quando te vimos com fome e te demos de comer, ou com sede e te demos de beber? Quando te vimos como estrangeiro e te acolhemos, ou necessitado de roupas e te vestimos? Quando te vimos enfermo ou preso e fomos te visitar? O Rei responderá: Digo a verdade: O que vocês fizeram a algum dos meus menores irmãos, a mim o fizeram (Almeida Revista e Atualizada, MT. 35-40).

Desse modo pode-se dizer que para a Teologia da Libertação, amar a Deus não significa somente contemplá-lo, mas, mais do que isso, esse amor tem que ser demonstrado a Deus através do serviço prestado aos pobres empobrecidos pelas circunstâncias.

A forma mais adequada encontrada pela Teologia da Libertação de ajudar os oprimidos é entendê-los como sujeitos ou agentes de sua própria libertação. Aqui o assistencialismo é substituído pelo entendimento de que o pobre tem força, consciência e capacidade de transformar as relações sociais, descobrindo as causas que geraram a situação opressora em que se encontram. A articulação de movimentos que reivindicam melhores condições para os oprimidos, a exemplo de Casaldáliga em sua insistente e permanente luta é uma espécie de lição de como instigar os pobres a atuarem promovendo sua própria libertação. Casaldáliga por sua vez, utiliza-se da linguagem poética para denunciar o “caos” de que é testemunha ocular há 40 anos.

2.4 - Teologia da libertação e humanismo

Para a Teologia da Libertação, os pobres são os responsáveis por sua própria emancipação, tendo eles capacidade de produzi-la com o seu próprio trabalho. Este é segundo o marxismo o papel do proletariado. Neste ponto ocorre uma ruptura da Teologia da Libertação com a Igreja tradicional, já que de acordo com a visão da Igreja, os pobres precisam ser ajudados de maneira paternalista. Claudia Neves da Silva em seu estudo sobre “Igreja católica, assistência social e caridade: aproximações e divergências” dirá que

[...] impelidos pela concepção cristã de caridade, grupos de voluntários católicos praticam uma assistência baseada na ideia do amor fraterno às famílias carentes, mendigos, doentes, crianças abandonadas, deficientes físicos e mentais, assistência essa que não visa interesses pessoais ou

recompensas materiais. Para exercê-la, segundo essa concepção, o critério exigido é a vontade de servir ao próximo, por ser um dever cristão para com os desfavorecidos, demonstrando, assim, um espírito nobre. (SILVA, p. 326).

Proposta contrária à TdL que visa ensinar o pobre a se defender, a sair da pobreza com sua própria força, com sua voz, seus argumentos, apoiados por movimentos sociais.

Segundo LÖWY (1991), para o marxismo o proletariado é o sujeito de emancipação, a visão da Teologia da Libertação a este respeito é mais ampla, pois ela inclui como sujeito de emancipação as classes, raças e culturas oprimidas. Para ele o contexto histórico que proporcionou o relacionamento entre o cristianismo e o marxismo foi a vitória da Revolução Cubana e o surgimento dos golpes militares na América-Latina nos anos 60 e 70, época de lutas sociais.

Podemos perceber que como resultado, o modelo de Teologia da Libertação estava atrelado à ideologia marxista e ao mesmo tempo, tem como base o próprio evangelho, sendo assim, ela é fruto do confronto existente entre a fé e a realidade de milhões de pessoas que vivem em uma situação de miséria profunda. A TdL grita por libertação de todo e qualquer tipo de opressão seja ela racial, étnica ou sexual que é a sofrida pelas mulheres. Segundo LÖWY (1991), o Concílio Vaticano II é um marco para a Teologia da Libertação, pois ele inaugurou um momento de abertura da consciência da Igreja, compreendendo melhor a realidade vivida pelos pobres. A mensagem difundida no Concílio foi fortalecida pelas Segunda e Terceira Conferências do Episcopado-Latino Americano, pois essas alargaram ainda mais a compreensão da Igreja a respeito dos pobres. A Teologia da Libertação vê o pobre como sujeito de sua própria libertação, portanto, compreende que ele é capaz de se organizar e de lutar em busca de melhores condições de vida, entende também que estar ao lado dos pobres é solidarizar-se com ele, é então lutar sua própria luta. Este é o seu significado e sua essência, estar com Deus é estar com os pobres. A fé deve ser uma fé salvadora e libertadora, capaz de produzir mudança para aqueles que necessitam.

Mas, nem tudo foi tão compreensível, pois, como consequência de suas tendências marxistas, a Teologia da Libertação, como praticada pelos bispos e sacerdotes da América do Sul, foi criticada em 1980 pela hierarquia católica do Papa João Paulo VI e também pelos seus sucessores. A hierarquia mais alta da Igreja Católica acusou os teólogos da libertação de apoiar revoluções violentas e luta de classe definitivamente marxista, entretanto, nem mesmo o papa, autoridade máxima da Igreja Romana intimidou o trabalho de Casaldáliga, que não mediu esforços para continuar na causa que abraçou.

Combinado a isso, os preceitos da Teologia da Libertação encontram-se presentes em sua obra poética. Vista numa perspectiva histórica, religiosa e sociológica, constituindo-se um aporte à parte para se compreender o pensamento do autor, bem como o Marxismo, pois ambos, em maior ou menor grau, fazem parte do universo de composição do poeta. Constitui-se, portanto, do valor que se dá ao sofrimento imerecido da maioria e, sobretudo, à significação da vida humana. Explicitamente está o intertexto bíblico contido em grande parte de sua produção poética, em alguns momentos enfatizando o Êxodo, as multidões gideônicas³ e os evangelhos, principalmente, *Atos dos Apóstolos*. Desse modo, pensa o desenvolvimento humano e refuta toda a teoria desenvolvimentista, que em muitos casos, propicia melhorias aos que já se encontram em boas condições.

No contexto proposto por essa corrente teológica, o desenvolvimento é entendido de três modos: 1) O homem é agente do seu próprio destino; 2) exprime a possibilidade de acesso de povos e países a bens econômicos, ou a não interferência de país sobre país, o que não possibilitaria enriquecimento de alguns países face o empobrecimento de outros; 3) permite pensar a libertação por meio da presença salvadora de Cristo que, conforme leem os evangelhos, foi humano (nascido de uma mulher), histórico (da descendência de Davi) e divino (ungido e enviado pelo Espírito Santo).

Segundo Gutierrez (2000, p. 84), a possibilidade de pensar o ser humano em si, só foi possível quando surgiu um grande número de pensadores que refletiram sobre o homem, entre eles, Kant, Hegel, Karl Marx e Sigmund Freud. Kant (*apud* Gutierrez, 2000, p. 85) defende que os objetos não devem ser regulados pelos conceitos, mas, sim, o contrário. Hegel (2004) acrescenta a História como tema: devir histórico relaciona-se com a paulatina libertação do homem, enfoque que dá início a uma nova dimensão filosófica – a da crítica social. Karl Marx (2004) deixa de lado o idealismo e o antigo materialismo por meio de um rompimento epistemológico. Por um lado, conserva a objetividade; por outro, a capacidade criadora do homem. Cria categorias que permitem uma ciência da história, dando um passo adiante do caminho do conhecimento crítico e da vivência humana. Freud evidencia a repressão como elemento escravizador, descobrindo modos que permitiram a análise do inconsciente humano, externa e internamente.

Desse modo, a Teologia da Libertação absorve muitas dessas formas de ver a sociedade e o homem, cujas formas concorrem para a mudança no significado da fé cristã que

³ Gideão e sua história encontra-se no livro de Juízes, capítulos 6,7,8 do Antigo Testamento. Segundo informa a Edição Pastora do Antigo Testamento, costuma-se dividir Os Juízes em maiores e menores. A obra de Casaldáliga a Cuia de Gideão (1982) faz referência a Cuia de Gideão utilizada pelos retirantes para beber água.

deixa de se referir somente à esperança na misericórdia divina, passando a confiar também no homem, como indivíduo e como grupo. A leitura dos dogmas passa a ser feita a partir dos textos sagrados, do local e da cultura de quem a faz, através de uma técnica denominada de “inculturação do evangelho” (Gutierrez, 2000, p. 89). Em outras palavras, não é a sociedade que deveria se adequar à Igreja, mas o contrário, o que requer colocar na balança o que já existe (realidade social), o que propõe a Igreja e a Bíblia, e pela discussão chegar a um modo de ver a vida daquele grupo. Assim sendo, apresenta um Cristo que desafiou o sistema social (Império Romano), o sistema religioso (doutores da lei e fariseus, que então estavam à frente de sua religião, (O Judaísmo) e o senso comum (filisteus e pessoas do seu tempo). Se Jesus que é o Cristo, agiu dessa forma, então cabe orientar o cristão a fazer o mesmo, ou seja, dentro do contexto em que está inserido, também desafiar o que está posto, ainda que sejam verdades cristalizadas pelo próprio cristianismo, em grande parte, baseadas, ou em dificuldades de adequação da mensagem bíblica, ou de leituras equivocadas que, em alguns casos, são provenientes de enriquecimento e dominação da igreja que, por muito tempo, numa postura autoritária, negou-se a revisar.

O impacto sobre a vida dos povos e sobre os dogmas cristãos foi sentido por todas as igrejas, daí o fato de a Teologia da Libertação possuir um caráter ecumênico, existindo nas igrejas consideradas pelo Conselho Mundial das Igrejas Cristãs como históricas: Igreja Católica Apostólica Romana, Igreja Católica Metodista, Igreja Católica Anglicana, Igreja Evangélica da Confissão Luterana, e também por ter desenvolvido ações e promovido o diálogo com as religiões dos nativos da América e da África.

Contemporânea da Filosofia da Libertação, a Teologia da Libertação deve ser vista como uma forma de reconciliação dos cristãos para com a história, assim carrega em si, uma história de conquistas e de erros de modo especial, os relacionados com o mundo cristão e ocidental. Leonardo Boff ressalta como fator mais importante da Teologia da Libertação “a centralidade do pobre e do oprimido”.

O punctum stantis et cadentis da Teologia da Libertação é o pobre concreto, suas opressões, a degradação de suas vidas e os padecimentos sem conta que sofre. Sem o pobre e o oprimido não há Teologia da Libertação. Toda opressão clama por uma libertação. Por isso, onde há opressão concreta e real que toca a pele e faz sofrer o corpo e o espírito ai tem sentido lutar pela libertação. Herdeiros de um oprimido e de um executado na cruz, Jesus, os cristãos encontram em sua fé mil razões por estarem do lado dos oprimidos e junto com eles buscar a libertação. Por isso a marca registrada da Teologia da Libertação é agora e será até o juízo final: a opção pelos pobres contra sua pobreza e a favor de sua vida e liberdade (BOFF, 2011, não paginado).

Compreendida assim a Teologia da Libertação é entendida como manifestação de Humanismo nos poemas de Casaldáliga, por tratar-se do homem estigmatizado, do homem “real” do Nordeste de Mato Grosso estetizado e revelado, como representante de uma coletividade que se encontra à margem, visto que Casaldáliga não trata de qualquer homem, mas, do homem Xavante, Tapirape, Karaja, retirante, posseiro, cuja representação, no mesmo instante em que é localizado no espaço da Amazônia legal, conhecido como região do Araguaia, é universalizado por analogia a outros homens em outros espaços. Desta forma Casaldáliga se compromete com a causa da libertação dos homens e mulheres, preocupações humanitárias que lançam reflexões filosóficas, acompanhadas de recursos estilísticos que compõem uma poética autônoma e engajada em relação às ações do homem Casaldáliga.

Nesse sentido, o projeto de liberdade/libertação proposto pelo poeta trata de uma proposta emancipadora, usando dos conhecimentos que surgiram com o último século, como os preceitos de Marx e Hegel, que transmite a ideia de que “o homem é um ser ativo” e modifica a natureza pela sua atividade prática e social, construindo, assim, condições determinadas, (mas, mutáveis) a sua “história” (LEFEBVRE, 1986, p.68).

Nesse sentido, podemos entender que as forças só agem de modo eficiente quando encontram outras que se lhes opõem de modo também eficiente. Para Casaldáliga, trata-se de contribuições recíprocas, uma vez que o marxismo fornece ao cristão que não queira fugir do chão histórico um instrumental de análise da realidade socioeconômica, não substituído ainda por outros instrumentos melhores (CASALDÁLIGA, 2004, p. 57).

Segundo Boff (1996), antes de a Teologia da Libertação ter despontado, no final dos anos 60, já havia na Igreja da América Latina toda uma *praxis* libertadora. Relata também que antes do teólogo da libertação, tivemos o bispo profético⁴, o leigo comprometido e comunidades libertadoras, principalmente no início dos anos 60. Ressalta que a teologia veio num segundo momento como expressão desta prática libertadora da Igreja. Isto significa que a TdL é a *teologia de uma Igreja de libertação*, de uma Igreja que opta preferencial e solidariamente pelos pobres. Ao que tudo indica, segundo Löwy, no curso dos anos 60 se desenvolveu em toda a América uma corrente cristã solidária dos pobres, com uma prática conscientizadora e emancipadora, que participa em de cultura popular, de alfabetização, de organização de bairro, de sindicalização rural, e mesmo, em alguns países, em movimentos políticos de inspiração marxista, ressaltando ele que:

⁴ Cf. a construção histórica da figura profética de Casaldáliga na pesquisa de Mairon Scorsi Valério (2007).

[...] a ideia fundamental, que começa a germinar no bojo desta *praxis*, fruto da experiência junto aos pobres, aos camponeses sem terra, aos favelados, aos trabalhadores, às mulheres, aos negros e índios, é a de que só uma mudança radical das estruturas sociais protagonizada pelos próprios pobres pode acabar com a pobreza (LÖWY, 1991, p. 14).

E é exatamente desse cenário que emerge o intelectual Casaldáliga, com a formação que tivera e a vontade enorme de fazer justiça social a qualquer custo, mergulha no caos, na tentativa utópica de ver o peão, o posseiro, o índio em uma nova realidade, para, no mínimo resgatar a dignidade desses seres humanos. Ele fazia (e faz) de sua luta incessante, um conflito diário com os latifundiários, preparado que estava para assumir a mais cruel e desumana “guerra fria” no norte de Mato Grosso.

Desta forma situado o poeta, pode-se dizer que sua poética traz, além da religiosidade e engajamento, alguns elementos marcadamente político e social, de fundo socialista. Ao ser questionado o que entende por socialismo democrático, Casaldáliga responde citando seu próprio livro *Creio na Justiça e na Esperança* (1978) é a maior participação possível de todos os cidadãos, dentro do maior nível possível de igualdade, nos bens da natureza e da produção e conclui “[...] evidentemente, terá que ser sacudido e destruído o egoísmo do capital, o privilégio das minorias, a exploração do homem pelo homem” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 157). E, em entrevista concedida à Marinete Francisca de Souza, responde:

O marxismo tem influenciado muito, mas a base de minha poesia é o evangelho. O marxismo influenciou como o existencialismo e as ideias de Freud sobre o inconsciente influenciaram. Nós todos que vivemos no século atual e nos percebemos numa luta social, nos familiarizamos mais ou menos com o marxismo, que nos acordou para o estruturado da contradição, o dialético da vida e da história, o polêmico da caminhada humana. [...] o marxismo ajudou a denunciar o capitalismo, a explicitar as lutas de classes. [...] as categorias marxistas nos deram o pão de cada dia da sociologia e da poética e da militância [...] (SOUZA, 2007, p. 161).

Portanto, seu procedimento consiste na seletiva incorporação daqueles aspectos da teoria marxista que estão de acordo com sua atitude de luta pela renovação da teologia, de interpretação do Evangelho, do Antigo Testamento e do magistério da Igreja, cuja reinterpretação se faz à luz da situação dos pobres na América Latina e da experiência de seu combate pela libertação social (analisados sob a ótica do marxismo). É nesta dialética complexa, nesta interação mútua que se desenvolve o processo de afinidade com Marx.

CAPÍTULO 3

RELIGIOSIDADE E O SAGRADO *VERSUS* ENGAJAMENTO E RESISTÊNCIA

Desde o princípio do mundo o homem sempre buscou acreditar que além dele existe uma força suprema capaz de mudar, ajudar e até mesmo transformá-lo em um ser melhor e para a maior parte da população mundial, esse ser supremo se chama Deus.

São diversas religiões e seitas espalhadas pelo mundo, em que cada indivíduo tem por livre arbítrio escolher qual deseja seguir, por exemplo, o cristianismo, islamismo, budismo, hinduísmo, dentre outras.

Na busca por exaltar, adorar e louvar a Deus ou ao ser supremo, os homens dos tempos passados foram construindo grandes templos para que todos pudessem se reunir com um só propósito: cultuar e celebrar aos deuses e ainda hoje fazemos exatamente assim. Nesse sentido, podemos dizer que religião é um conjunto de crenças e filosofias que são seguidas por uma grande massa de pessoas de acordo com seus ensinamentos, doutrinas e costumes. Entretanto, o termo difere de religiosidade, pois segundo Oliveira (2006) a religiosidade possui um duplo aspecto. Primeiro: tendo sentido de religião, quando é expressa como exterioridade, através de práticas devocionais, ritos, cumprimento de preceitos, celebrações e doutrinas. Segundo: sentido de vivência na interioridade, ao impulsionar à visão do invisível, a crer no que não pode ser constatado pela razão, uma Força Transcendente.

Religião é uma manifestação substancialmente humana, pois não é presente em nenhum outro ser vivo, entretanto, o dicionário também traz conceitos diferentes para os termos. Segundo o dicionário Houaiss (2001, p. 992) religiosidade significa sentimento que nos impele a conhecer a divindade independentemente de culto determinado, enquanto, religião refere-se a doutrina ou crença religiosa, considerado como um dever sagrado, vem do termo *religare*. As Escrituras Sagradas revelam que o homem estava separado de Deus: “Porque todos pecaram e estão destituídos da glória de Deus” (Rm. 3.23), e uma vez reconhecendo seu pecado, precisava de algo que o ligasse novamente a Deus, daí o termo *religare*.

Enquanto isso, o antropólogo Clifford Geertz (1989, p.67) postula que sabe-se muito pouco sobre religião, sobre a realização desse milagre, contudo, sabe-se que a religião manifesta-se nos homens a cada hora, a cada dia, a cada semana, a cada mês e a cada ano. “É sabido que a religião desenvolve-se desde os primórdios da humanidade, em todas as

populações, independente da cultura e todas as tribos, cultivam ou cultivaram alguma forma de religião”. Dessa maneira, a religião implica em liberdade, em uma vontade e, consequentemente em responsabilidade.

É consenso entre os estudiosos de que a palavra religião é quase uma incógnita, por não se poder conceituá-la definitivamente, mas, vamos explorar o que alguns filósofos dizem sobre o termo. Entre céticos e crédulos, vejamos outras definições: Jaques Derrida (2008, p.50) sugere uma predefinição para o vocábulo ao afirmar que mesmo que se saiba pouco sobre religião, tem-se o conhecimento de que “ela é sempre a resposta e a responsabilidade prescrita, ela não se escolhe livremente em um ato de pura e abstrata vontade autonômica”. Para ele, etimologicamente a palavra religião deriva do latim *religio*, cujo sentido original indica um conjunto de regras, advertências e interdições, sem nenhuma interferência a seres sagrados, mitos ou celebrações consideradas como religiosas nos tempos atuais. Vários estudiosos da religião constataam que a palavra foi histórica e culturalmente construída e por esta razão possui algumas formas etimológicas para interpretação, como: *relegere*, *delegere*, que significa colher, juntar; e *religare*, de *ligare*, que significa ligar, religar como dito anteriormente.

Maria Cristina Müller Silva (2009), enfatiza que Derrida na tentativa de definir *religio* afirma que sua origem foi alvo de contestação durante muito tempo, apresentando duas leituras de âmbito latino: *relegere*, “recolher para voltar e recomeçar” por isso *religio*, o respeito, a paciência; e *religare*, que liga a religião ao vínculo, ou seja, ao dever dos homens entre si e entre os homens e Deus (SILVA, *apud* Derrida, 2009, p.37).

Mondin (2003, p 248) postula que religião “é o conjunto de conhecimentos, de ações e de estruturas com que o homem exprime reconhecimento, dependência, veneração com relação ao Sagrado. ” Desse modo, podemos perceber que a definição compreende também a esfera do sagrado, ou seja, duas esferas: Objetiva e subjetiva. Em relação ao sujeito, ele indica a posição que o ser humano assume quando se manifesta religiosamente, e ressalta (Mondin, p.249), que nem todas as relações com o Sagrado são consideradas atividades religiosas. Compreensível, pois existem as seitas que por sua vez também veneram algo que para o religioso não é necessariamente sagrado, enquanto que o ato religioso se refere ao homem que assume de frente uma posição totalmente particular ao Sagrado e ao Divino. ” Assim sendo, o aspecto subjetivo do fenômeno religioso constitui-se através da identificação da realidade do Sagrado, demonstrando total dependência e veneração por ele. O Sagrado, enquanto objeto da

religião, nunca é “considerado um achado da fantasia humana, projeção e hipostatização⁵ das necessidades, dos desejos e dos ideais do homem”, afirma Mondin (p. 249), pois, para ele, o conceito de Sagrado caracteriza-se como primário e primordial para o entendimento da religião.

Para falar especificamente do Sagrado, embasar-nos-emos também aos estudos de Mircea Eliade, estudioso das religiões, por ser extremamente relevante para entendimento dos fenômenos ligados à religião. Para ele:

São duas as formas de experiência do ser no mundo, pela cultura cristã: a do sagrado e profano, que pertencem ao homem religioso e ao não-religioso, respectivamente, e a primeira definição que se dá ao sagrado, é de que ele é oposto ao profano. O homem toma conhecimento acerca do sagrado, porque se manifesta através das hierofanias, mostrando-se dessa maneira, muito diferente do profano (ELIADE, 2013, p. 17).

Eliade explicita que etimologicamente o termo hierofania significa que “algo sagrado se nos revela”, sendo, portanto, uma manifestação do sagrado. A história das religiões aparece constituída das mais diversas manifestações do sagrado, desde as mais primitivas as mais atuais. Para Eliade (2013, p. 17-18), o homem ocidental moderno possui certo mal-estar diante das diferentes formas de manifestação do sagrado, pois se torna difícil para ele aceitar que uma pedra ou uma árvore sejam manifestações sagradas para alguns humanos, por exemplo. Para aqueles homens que têm uma experiência religiosa, toda Natureza pode revelar-se como sacralidade cósmica.

O espaço sagrado para o homem religioso, não é homogêneo, e essa não homogeneidade pode-se traduzir pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado, o único que existe realmente para ele e todo o resto que o cerca. A experiência do espaço não homogêneo corresponde a uma “fundação do mundo”, há uma experiência religiosa primária e primordial, que “precede toda a reflexão do mundo”, pois o mundo constitui-se através de uma rotura no espaço, que descobre um “ponto fixo” (ELIADE, 2013, p. 26).

Sendo assim, podemos pensar no espaço da Amazônia como espaço sagrado para Casaldáliga, pois é justamente ali que se vê imbuído na causa que lhe é tão cara e junto a isto a natureza por excelência servem-lhe como fonte de inspiração, sobretudo os elementos simbólicos como rio, lua, terra, garça, etc. Podemos dizer que a causa que defende, pela significação faz-se universal, pois a causa de que trata Casaldáliga pode estar presente em lugar do mundo.

⁵ Hipostatização refere-se à hipótese que significa união do Verbo com a natureza divina (HOUAISS, 2006).

Na experiência profana, o espaço é homogêneo e neutro, nenhuma rotura diferencia as partes de sua massa e o homem não-religioso também acaba por não recusar a sacralidade do mundo, mesmo assumindo uma existência “profana” isenta de toda pressuposição religiosa. Eliade postula que:

Nenhum homem consegue viver uma experiência profana em seu estado puro, independente do grau de dessacralização a que o mundo tenha chegado, uma vez que não se consegue simplesmente abolir o comportamento religioso (ELIADE, 2013, p. 27).

Ora, se pensarmos que o homem não religioso também é carregado de superstições e até mesmo mantém certos rituais inerentes ao sagrado, tais como: o casamento, o batizado dos filhos, cerimônias de outras espécies, como a celebração da Páscoa, do Natal, etc., podemos concordar com o pensamento desse estudioso, pois por mais que se digam a-religiosos, carregam consigo todos os rituais vividos ao longo da vida, seja no seio familiar ou pela própria cultura. Ou seja, são os arquétipos que, segundo Jung (1978) são conjuntos de “imagens primordiais” originadas de uma repetição progressiva de uma mesma experiência durante muitas gerações, armazenadas no inconsciente coletivo⁶.

[...] sabemos pela experiência médica que a projeção é um processo inconsciente automático, através do qual um conteúdo inconsciente para o sujeito é transferido para um objeto, fazendo com que este conteúdo pareça pertencer ao objeto (JUNG, 1978, p. 68).

Portanto, como afirma Eliade, não há como o homem ser a-religioso puramente, pois ainda que inconsciente, traz consigo os arquétipos, mesmo que sejam a-religiosos ou livres de crenças e dogmas, considerados pelo valor que carregam. Quem já não ouviu de um homem a-religioso dizer: Não mexa porque isso aqui é sagrado? Ele nem tem consciência de que carrega essa “religiosidade”.

Podemos constatar que diante dessas experiências do ser no mundo, o homem religioso é o único que deseja viver e mover-se num espaço completamente sagrado, pois “o mundo todo é, para o homem religioso, um mundo sagrado” (ELIADE, 2013, p. 32).

⁶ Inconsciente Coletivo, segundo o conceito de psicologia analítica criado pelo psiquiatra suíço Carl Gustav Jung, é a camada mais profunda da psique. Ele é constituído pelos materiais que foram herdados, e é nele que residem os traços funcionais, tais como imagens virtuais, que seriam comuns a todos os seres humanos. O inconsciente coletivo também tem sido compreendido como um arcabouço de arquétipos cujas influências se expandem para além da psique humana. (JUNG, 1978, p. 127).

Para Eliade (2013), o Mundo ou o nosso mundo é um universo no interior do qual o sagrado já se manifestou, e com isso, a rotura dos níveis no espaço pode ser repetida. As sociedades tradicionais denominam o “nosso mundo” de Cosmos, pois trata-se de um espaço habitado e organizado, portanto, cosmizado e o outro espaço seria o desconhecido e indeterminado, um espaço estrangeiro, caótico, apresentando-se então, de um lado o Cosmos e de outro o Caos.

A questão é que o espaço sagrado não é uma especulação, ou uma ilusão dos povos arcaicos. Para o *homo religiosus* o espaço sagrado existe realmente e sua construção não tem um objetivo social nem econômico como determinantes, mesmo que tais características possam se somar a este intuito. Tal fato é tão incrivelmente forte que este homem não pode viver senão amparado pelo conforto existencial de tal espaço rico em significado.

Sendo assim o sagrado, mediante estes parâmetros religiosos necessita de um espaço para se manifestar, exatamente, porque, se se manifesta ele toma invariavelmente um lugar no mundo, se se manifesta o faz no espaço e no tempo do mundo profano, mesmo que, esteja além deste espaço e para preencher, para ocupar e por fim se fazer presente no mundo, um lugar delimitado, ou mesmo o espaço próprio de um objeto ou ser no qual se manifesta. Quando o *homo religiosus* então se entende situado em um lugar sagrado, ou se entende na presença do sagrado, aquele local onde ele se encontra não é mais um lugar comum, ele já transcende, como espaço, o profano. O totalmente outro, a completa ruptura que o sagrado exerce em relação ao profano, recai de forma poderosa em sua transcendência do mundo desprovido de suas qualidades. Assim, este local merece respeito e é, conseqüentemente, tratado com um cuidado completamente diferenciado.

Há um claro exemplo em Êxodo 3.5 “Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa”. Desse modo, podemos perceber dois aspectos importantes que devemos ter em mente: O sagrado se manifesta no espaço, assume seu lugar no mundo profano fazendo-se presente num lugar, cujo lugar, não é mais um lugar qualquer, por mais que tenha em si elementos naturais do mundo profano, ele já transcende o profano, pois passa a ser um espaço sagrado mediante esta manifestação. Assim o sagrado torna-se presente em tais espaços à medida que por meio de um culto ou rito manifesta-se nestes lugares, ou, o homem constrói tais espaços em homenagem aos deuses, como um ‘abrigo’ a eles, ou, ainda preserva e protege aqueles espaços onde o sagrado se manifestou ou se manifesta. Toma assim sempre uma atitude de adoração e respeito em relação a estes espaços. O que parece evidente nesta relação do homem com tais espaços é que a forma como ele os constrói ou preserva não só lhe permite

abrigar o sagrado, mas cultivá-lo, em um sentido ligado a cuidar, deixar crescer, permitir ser. Esta forma de ser que abriga, dada pelo homem ao espaço destinado aos deuses não só potencializa a relação de contato do homem com o que é divino, mas também a possibilidade de transcendência do próprio homem. Assim o mundo não é um repetir de espaços amorfos e sem valor pelo qual o homem transita: os espaços se diferenciam entre si, revelam ao homem um mundo estruturalmente distinto e hierarquizado de espaços. Existem, evidentemente, espaços sagrados que são mais significativos, mais potentes, mais verdadeiros, aos quais este *homo religiosus* quer se relacionar, e além destes existem espaços comuns, espaços que são perigosos, onde as forças caóticas do acaso e do relativismo operam mediante o seu vazio de significado. *O homo religiosus* então se situa neste universo espacial heterogêneo, entre a dualidade de seu significado e de seu não-significado. Mas, não temos apenas espaços religiosos e espaços profanos. Existem outros espaços que também são sagrados além dos templos. Pois não é possível a este homem, que assume para si uma realidade transcendente, viver, morar, comer, dormir em espaços profanos e vazios. Em síntese, toda morada humana, todo espaço destinado ao homem pode ter também um significado, uma estrutura significativa que se assemelha ao daquele espaço destinado unicamente aos deuses, pois este homem quer acima de tudo permanecer perto do sagrado, fazer parte dele para não se deixar perder em um mundo vazio e insignificante. Temos em Casaldàliga aspectos presentificados como relata Francesc Escribano no livro *Descalço sobre a terra vermelha* (2014) a habitação do poeta:

A casa onde Casaldàliga mora em São Félix não é nenhum 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. Na casa do bispo a porta está sempre aberta. Misturam-se nas paredes imagens religiosas, pôsteres revolucionários e objetos de artesanato indígena. Na parte de trás, há um alpendre que serve de cozinha e um quintal verdíssimo, onde as galinhas, os gatos e as verduras da horta partilham o espaço com uma acolhedora capela que tem um altar simples de madeira, com uns troncos por suporte. Não mudou muita coisa desde a última vez que estive aqui. (...) Casaldàliga tem uma geladeira. Disseram-me que é uma inovação recente e não foi fácil instalá-la. Ele sempre dizia que não queria ter nenhum luxo ou conforto que não se pudessem encontrar na casa de seus vizinhos. Os pobres não têm geladeira e, portanto, ele também não queria. Foi um presente da prelazia no dia que completou 70 anos de idade. Levaram a geladeira às escondidas para a casa, sem que ele percebesse (ESCRIBANO, 2014, p. 27).

Segundo Bachelard (1988), através da casa, obra primeira da referência existencial, concebida como extensão do corpo e que carrega, tal qual o corpo, a imagem da totalidade, através da condição natural de microcosmo particular, é o que podemos perceber no religioso Casaldàliga, quando a questão é o espaço Araguaia, pois no que diz respeito ao componente

ambiental da relação pessoa-ambiente, considera-se que entendida dessa forma como lugar, ou seja, como espaço contido dotado de valor e partícipe das atividades inerentes à vida, a arquitetura sugere referência à identidade de Casaldáliga, partindo da premissas de que a realidade objetiva é modelada pelas representações que as pessoas dela constroem. Bachelard (1988) dirá ainda que a construção da casa, microcosmo privado e controlado, seria a materialização do sonho de retorno ao paraíso. Mais que a projeção de uma imagem com evidentes características paradisíacas, a casa é, sobretudo, uma projeção do próprio homem, um reflexo de seu ser. Congrega um conjunto de fatores que a tornam um retrato do morador. Através dela, o homem reproduz seus limites, suas fronteiras com o mundo. Revelam-se memórias, desejos, esperanças, medos, rituais, ritmos pessoais e hábitos cotidianos. Por isso, a habitação é também o retrato de uma época e de sua maneira de enxergar as relações humanas.

Podemos perceber que o espaço é fundamental em cada página dessa significativa obra de filosofia poética. Espaço como dimensão da fenomenologia do ser, essencialmente independente de uma discussão dimensional, mas focado nos pequenos espaços, nos espaços da segurança, na morada que faz as vezes de “ninho” do homem, onde se realiza plenamente ou não a “função de habitar” para depois atingir o universo afirma Bachelard.

Nesse sentido, a casa desempenha um papel crucial na sensível relação afetiva do ser com seu espaço. Porque o espaço é sobremaneira um espaço habitado: o homem não habita somente a sua casa, o seu “ninho”; o homem habita efetivamente o mundo, isto é, sua experiência delimita diferentes níveis de apropriação do espaço, que, entretanto, se iniciam com a plenitude da habitação de uma casa, de uma morada, núcleo da “intimidade protegida”; o filósofo estabelece uma fenomenologia de todos os espaços, encontrando seu componente afetivo e seu componente simbólico. Demonstra psicanaliticamente, assim, o significado do porão e do sótão. Segundo Bachelard, “A casa é um corpo de imagens que dão ao homem razões ou ilusões de estabilidade”. Assim, podemos imaginá-la como um ser vertical, que se eleva.

Pelas considerações acima, podemos verificar que Casaldáliga é um homem religioso, fez da Amazônia legal, um espaço sagrado, inclusive, com a construção de uma capela no mesmo espaço, cujo lugar remete-nos a ideia de lugar de comunicação com o transcendente. Casaldáliga abstém-se de qualquer tipo de ostentação a que tem direito enquanto autoridade eclesiástica. Como postula Eliade (2013) tal como a cidade ou santuário a casa é santificada, em parte ou na totalidade, por um simbolismo ou ritual cosmológicos, ele enfatiza que é por essa razão que, construir uma aldeia ou simplesmente uma casa, representa uma decisão

grave, pois isso compromete a própria existência do homem: trata-se, em suma, de criar seu próprio “mundo” e assumir a responsabilidade de mantê-lo e renová-lo. “Não se muda de ânimo leve de morada, porque não é fácil abandonar o seu ‘mundo’” (ELIADE, 2013, p. 54). Acredita-se que este espaço de Casaldáliga fora por ele sacralizado.

Assim, podemos inferir que a percepção do espaço sagrado em relação ao profano nos é dada, mediante o reconhecimento do valor qualitativo daquele espaço. Pois o espaço sagrado pressupõe um espaço qualitativamente superior ao profano, diferenciando-se dele. Em suma o espaço sagrado revela um espaço que tem qualidades que atraem o homem a ele, cujas qualidades estão presentes nele por meio de uma força que o transcende pela vontade de algo divino.

3.1 - Religiosidade e sacralidade, engajamento e resistência

Segundo Oliveira (1997), a religiosidade subjetiva, que é vivida na interioridade, está ligada à experiência humana, dando sentido à vida, pois impulsiona a ver o invisível, a crer no que não pode ser constatado pela razão e pelos sentidos. Ressalta ainda que não é expressa em razão do que pode trazer de bom para a vida do ser humano, mas é essencialmente vivenciada como sendo um modo de ver e compreender a existência no mundo.

Desse modo, fica claro que o pensamento acima define muito bem o perfil de Casaldáliga no que se refere à religiosidade, pois se atentarmos aos detalhes podemos notar esta “religiosidade” de que fala Oliveira está impregnada neste poeta enquanto humanista engajado.

Esta ligação da religiosidade com o poeta é tão clara que esse comprometimento com a causa da libertação dos seres colocados à margem, perpassa a maioria de sua produção literária, cujas preocupações humanitárias levam os leitores mais atento à reflexões filosóficas, estimulando-os a um novo pensar.

Leonardo Boff ao prefaciar a obra “Nós, do Araguaia” (1979) faz referências ao poeta como Pastor, profeta, poeta, santo e explicita o porquê de cada um dos adjetivos atribuídos. Interessante a observação que ele faz ao *Bispo profeta*:

Ninguém é profeta porque quer. É feito profeta pelo protesto e pela esperança face às contradições da realidade social. Foi assim que os profetas pagãos do terceiro milênio antes de Cristo em Mari, com os profetas do Antigo Testamento e com os profetas de hoje como Pedro Casaldáliga. Para entender o profeta devemos entender as duas fidelidades que todo profeta vive: fidelidade com 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 gritar: Não é permitido! Não oprimas teu irmão! Assim, ousa afrontar-se com os poderes desse *éon*, seja uma poderosa empresa como a Codeara ou 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, usurpador de todos os direitos da Nação (MARTINS, 1979, p. 14-15).

Atribuem-se todos esses adjetivos a Casaldáliga, haja vista seu engajamento e comprometimento explícito tanto em sua arte poética quanto com seu ideal de justiça e igualdade para com os oprimidos que optou em defender e dar voz. Assim, apresenta-se como o poeta mato-grossense que trata de questões universais enquanto representante de uma coletividade e sutilmente por meio da arte propõe uma ação transformadora da fé que liberta esses oprimidos, rejeitando o presente opressor e anunciando a luta pela liberdade futura.

Em sua poética há um forte teor de denúncia de todos os tipos de abuso que sofre a classe trabalhadora sem vez e sem voz. Assim, assume essa voz e através da arte da palavra denuncia os desmandos das instituições, do Estado e até mesmo da Igreja quando não se preocupa com a causa que ele defende.

Repensando as questões teológicas aqui colocadas, podemos inferir que a literatura levanta as grandes questões da vida e do mundo, enquanto a teologia fica responsável pelas respostas a essas perguntas.

Nos poemas até aqui estudados percebemos que estes possibilitam o acesso, via religiosidade, ao sagrado, à transcendência. Casaldáliga em seu fazer poético usa uma forma singular de linguagem que não foge ao cotidiano e ao mesmo tempo é inseparável da religiosidade a ele intrínseca. Desse modo, experiência religiosa e poesia se confundem, pois elas dão conta, como testemunhas, do pulsar das coisas e da própria vida.

A poesia casaldaliana não apenas estabelece um diálogo com a religião, assim como também não é utilitarista, mas podemos dizer que, enquanto religiosa, testemunha o latejar do mistério da vida, pois tem a capacidade e a sensibilidade de captar essa dimensão sagrada do mundo nas coisas simples e corriqueiras e problematiza criticamente aspectos caros à teologia cristã, como a libertação por exemplo. Trata-se de um dos aspectos que identificam o cristianismo, tendo como referência central a vida e a obra de Jesus Cristo, apresentando uma perspectiva um tanto ousada como veremos nos textos analisados abaixo.

3.2 - *Engajamento social em “Terra nossa liberdade”*

Para nós, o escritor, de fato, não é nem Vestal, nem Ariel: o que quer que faça, ele “está em atuação”, marcado, comprometido, até sua mais remota aposentadoria. Que ele abrace firmemente sua época: não queremos perder nada de nosso tempo (Jean-Paul Sartre).

Para abordarmos “Engajamento e resistência” nos embasamos nos estudos de J. P. Sartre (2001), Benoît Denis (2002), Antonio Candido (1995), Said (2005) e Alfredo Bosi (2000), por entender que se faz relevante uma segunda ou mais posições para confrontar, ou mesmo observar uma possível coerência entre eles. No aspecto da resistência, o suporte nos é dado pelos estudos de Alfredo Bosi (2000) sobre o pensamento renovador na transição para novas perspectivas de ação política. Importante, desta forma, pensarmos com pesquisadores que nos permitem verificar tensões e inquietações ideológicas que surgem da leitura dos poemas de Casaldáliga.

Segundo Sartre, o escritor engajado é aquele que conhece o poder de ação da sua palavra, e isso significa saber que a palavra age desvendando o mundo, e que esse desvendar provocado pela palavra não é desvendar a situação na sua inocência, antes, desvendar é mudar a característica inocente do objeto a ser desvendado. Assim, para o escritor, não é permitido falar se não tiver a intenção de revelar algo e, por consequência mudar de alguma forma a situação. Sartre afirma também que o escritor engajado é aquele que “abandonou o sonho impossível de fazer uma pintura imparcial da sociedade e da condição humana” (SARTRE, 2001, p. 20-21).

Assim é o fazer poético de Casaldáliga, em que não há parcialidade no discurso desde que adentrou em terras mato-grossenses, pois ao chegar depara-se com o “caos” estabelecido e uma política injusta que ignora os pobres, enquanto favorece os ricos abstendo-se de qualquer política de inclusão para aqueles que trabalhavam em regime de semiescravidão. Francesco Escribano relata a fala de Casaldáliga assim que chegou na Prelazia:

[...] Santa Terezinha, um povoadinho situado do lado da Prelazia, vivia uma situação limite. Era o território da CODEARA – Companhia de Desenvolvimento do Araguaia. Era uma empresa do Banco de Crédito Nacional (BCN) que comprou 400 mil hectares de terra aproveitando as enormes facilidades que o governo militar oferecia com os incentivos fiscais. Segundo as escrituras o latifúndio era proprietários da maior parte da terra dos posseiros e uma grande parte da terra indígena. Até mesmo a terra onde se levantava o povo de Santa Terezinha era propriedade da CODEARA. Era

chamada de “Condenada” – lembra Casaldáliga – porque era autenticamente um ninho de escravidão branca (ESCRIBANO, 2014, p. 86).

Pelo relato podemos perceber que o clima era propício para o conflito entre latifundiários e posseiros, pois os que já tinham conquistado um pedaço de terra, com a chegada da Companhia de Desenvolvimento do Araguaia (CODEARA) perdera, pois na hora de escriturar a terra, o latifundiário já incluía a terra vizinha e as pessoas ficavam a mercê dos mesmos, restando-lhes apenas a servidão, como bem destaca o próprio Casaldáliga citado por Escrivano, a escravidão branca. É aí que reside a indignação do poeta engajado, cansado de ver a injustiça instalada há anos, rebela-se, denuncia, protesta.

Sartre (1993, p. 62) postula que ser engajado é o mesmo que ser “embarcado” e concebe o engajamento literário como fenômeno necessariamente ligado à consciência lúcida do escritor em reconhecer-se como pertencente ao mundo. Consciência essa que leva aquele a uma reação fundamentada na intencionalidade de transformar este. Enfatiza ainda que para ser um escritor engajado tem que assumir uma verdadeira e incondicional consciência de ter embarcado, ou seja, momento este que faça o engajamento acontecer, para si e para os outros, da espontaneidade adjacente ao plano conjecturado, pois para ele “o escritor é mediador por excelência e seu engajamento é a mediação”.

Desse modo, podemos compreender que o engajamento se firma no desvendamento da realidade, processo que possibilita despertar a consciência crítica do leitor. Como enfatiza Sartre, que abdicando da imparcialidade em torno do qual orbitam aqueles essencialmente formalistas, argumentando ainda que palavra implica ação e que o desvelamento do mundo por meio da literatura tenciona mudança social. E o mais importante e que caracteriza bem o perfil do poeta é que o escritor, como ressalta Sartre, não se constitui por ter decidido dizer certas coisas, “mas por haver decidido dizê-las de determinado modo”. (Sartre, 1993, p. 36).

Assim sendo, Casaldáliga escolheu a linguagem e por meio da arte poética engajada que denuncia, protesta e rebela-se, pois, como afirma Sartre (1993), o escritor engajado sabe que a palavra é ação. Sabe que desvendar é mudar e que não se pode desvendar se não tenciona mudar. Desta maneira podemos perceber que Casaldáliga é essencialmente engajado, pois, além de ser desprendido da parcialidade, tenciona uma mudança, ainda que utópica como vemos em muitos movimentos que na melhor das boas intenções tentam, de alguma forma uma mudança, porém, não conseguindo um resultado imediato, logo desistem. Já Casaldáliga insiste nesta mudança há mais de 40 anos e mesmo com a saúde debilitada e idade avançada não desiste da causa que “embarcou” na “esperança rebelde” de promover

mudança numa determinada região do nordeste de Mato Grosso e, ao mesmo tempo, um chamamento para o coletivo, pois as personagens representadas em seus poemas podem estar presentes em qualquer lugar do mundo. Portanto, seus poemas tratam de temas universais, sobretudo quando denunciam os direitos institucionais assegurados ao homem comum, tais como o direito ao amor, à terra e, especialmente o direito à vida. Sartre dirá ainda que o poeta engajado:

[...] não pode se quer ver uma situação sem mudá-la, pois, o seu olhar imobiliza, destrói ou esculpe, ou, como faz a eternidade, transforma o objeto em si mesmo. É no amor, no ódio, na cólera, no medo, na alegria, na indignação, na admiração, na esperança, no desespero que o homem e o mundo se revelam em sua verdade (SARTRE, 1993, p. 21).

Visto desta perspectiva podemos compreender que o escritor engajado, como Casaldáliga, posta-se como verdadeiro revolucionário e mesmo diante de qualquer circunstância ou conflito não se utiliza de sua literatura engajada apenas como uma *práxis* historicamente situada e não se reporta à mera demonstração de teses sociológicas ou exibições como alguns fazem. Pelo contrário, Casaldáliga tem tecido sua obra dentro de um contexto histórico-social se fazendo combativo, dando voz e vez aos oprimidos sem se importar com as consequências. Assim se configura o poeta Casaldáliga.

Benoît Denis (2002) postula que o engajamento é visto como uma proposta que vai ao encontro das lutas sociais em geral, de maneira tal que este que escolheu tal ofício deverá postar-se como um revolucionário, uma vez que a literatura engajada é suscetível de tornar-se um meio ao serviço de uma causa que ultrapasse a literatura e diz ainda que:

[...] a posição do escritor engajado questiona a autonomia do campo literário, tal como ela tomou forma com a modernidade. Não se trata para ele de abdicar daquela autonomia, sem a qual ele faria literatura de propaganda; é antes uma questão de se modificar-lhe o sentido deixando de fazer disso um fim em si para tentar fazê-la servir (à revolução, às lutas políticas e sociais em geral, etc.). [...] permanecendo integralmente literatura, a literatura engajada não se pensa mais exatamente como um fim em si, mas como suscetível de tornar-se um meio ao serviço de uma causa que ultrapassa largamente a literatura (DENIS, 2002, p. 25).

Coincidência ou não, tais características (pelas leituras que fizemos do poeta, dentro (poesias) e fora da obra (diários, missas, etc.)), tais adjetivos parecem ser intrínsecos ao poeta, pois desde muito cedo percebeu-se esse espírito revolucionário e ao mesmo tempo tão

pacífico no ainda jovem Casaldáliga como ele mesmo relata em seu diário “Creio na justiça e na esperança (1978):

[...] E em Barcelona completei mais universalmente, mais brutalmente a humana experiência da migração, do trabalho, da família, da chamada sociedade, do vício, do remorso, da dor e das ilusões. O homem em massa eu conheci em Barcelona, nas manadas do metrô, das fábricas e das ruas. [...] envelhecidos com barba, rapazes esqueléticos, mulheres grávidas ou muito deslumbrantes, operários desempregados ou sem casa, doentes sem dinheiro, crianças famintas, “espertalhões”, malandros, delinquentes. No meu escritório dormiram alguns [...] (CASALDÁLIGA, 1978, p. 25).

Podemos inferir que o poeta nasceu com esta vocação não só para o sacerdócio como para um missionário, a serviço e em defesa do povo oprimido estabelecendo-se na região do Araguaia onde dá continuidade ao serviço iniciado na juventude. Neste cenário de luta que surge o poeta do povo oprimido, do posseiro, do sem-terra, do índio espoliado há mais de quinhentos anos, das quebradeiras de coco do Nordeste e de quem mais se encontrar em situação emergente é que Casaldáliga dá seu grito em favor, denunciando e se rebelando, como podemos ver nos poemas de temas político-sociais como em “Terra Nossa, Liberdade” (1989) que mantém fecunda relação entre si, em perguntas e respostas, denúncia e confissão de culpa.

(...)
 Malditas sejam
 as cercas vossas,
 as que vos cercam
 por dentro,
 (...)
 com seu arame e seus títulos,
 fora de vosso amor,
 aos irmãos!
 Fora de seus direitos,
 seus filhos
 e seus prantos
 e seus mortos,
 seus braços e seu arroz!)
 (...)
 Malditas sejam todas as leis,
 amanhadas por umas poucas mãos
 para ampararem cercas e bois
 e fazer a Terra, escrava
 e escravos os humanos! (A.T, 1989, p. 37-38)

Podemos observar que a ideia principal do poema trata de questões sociais que surgem por motivo da má distribuição da terra. Desse modo, Casaldáliga cria um diálogo irônico com

os que, como está abertamente colocado no título, tornaram-se donos da terra, quando faz uso e recorrência dos pronomes “vosso”, “vos”, “seu” e “seus”. Há ainda recorrências de expressões como “Malditas sejam...” anaforicamente, pela insistente repetição sugere a manifestação de repúdio sobre as ações desses “donos” da terra e das consequências dessas ações. Pela imagem que fazemos de imediato a palavra, a mensagem do padre/poeta dá lugar à palavra cortante de indignação diante da realidade. Os versos apresentam-se curtos, rápidos como se simulassem um grito que ressoa.

Em *O ser o e o tempo da poesia* (2000), obra que discute a noção de resistência construída dentro do regime de autoritarismo militar, Alfredo Bosi dirá que a imagem é dada pela palavra, ou seja, a linguagem em toda sua estrutura atuante no poema vai recortar, transpor e socializar as percepções e os sentimentos que o homem é capaz de experimentar. Desse modo podemos entender que a imagem da cerca separa dois mundos distintos dentro da uma mesma localidade. É a casa e seu quintal. Mas aqui não tem quintal. Quem fica fora da cerca, fora da casa, não tem terra, nem casa. É cercado do lado de fora, pois não tem casa para morar, nem terra para plantar. Vive às margens das cercas. A imagem dos latifundiários “gordos/como porcos cevados” opõe-se aos que estão fora da cerca, em sua maioria pobres, magros e famintos. Ou ainda no sentido de que a riqueza acaba condicionando à prisão, prisão da pobreza. Diante desse cenário de imagens que o poema apresenta, chega a nos causar revolta e indignação, cujo sentimento o próprio poeta experimenta quando amaldiçoa “todas as cercas”. “Cercas que, em seu conjunto, aparecem no texto “cercando” toda uma estrofe, separando também a parcela desse povo sem-terra” (SANTOS, 2011, p. 22).

Malditas sejam
todas as cercas!
Malditas todas as
propriedades privadas
que nos privam
de viver e de amar!
Malditas sejam todas as leis,
amanhadas por umas poucas mãos
para ampararem cercas e bois
e fazer a Terra, escrava
e escravos os humanos!
Outra é a Terra nossa, homens, todos!
A humana Terra livre, irmãos!" (AT. p. 38).

Revoltado, o sujeito lírico segue num ritmo acelerado, amaldiçoando elementos que são personificados por ele. Podemos observar na sonoridade os encontros consonantais abundantes em “pr” (propriedades privadas/privam) opõem-se com a consoante nasal [m] e

bilabial [p] que aos poucos abrandando o ritmo do texto (amanhadas/mãos/ampararem/humanos), mas continua a maldição, como se o grito dolorido permanecesse insistentemente. Para o sujeito lírico é inaceitável tal situação, desse modo, protesta, denuncia, procura dar voz às vítimas que fazem parte desse sistema injusto, assim age o poeta e intelectual engajado, que não aceita o que impõe o sistema capitalista. Nos dizeres de SAID (2005), o intelectual é dotado de vocação, não é uma pessoa que só cuida de seus próprios interesses. Diz ele:

[...] mas quero também insistir no fato de o intelectual ser um indivíduo com um papel público na sociedade, que não pode ser reduzido simplesmente a um profissional sem rosto, um membro competente de uma classe, que só quer cuidar de suas coisas e de seus interesses. A questão central para mim, penso, é o fato de o intelectual ser um indivíduo dotado de uma vocação para representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para (e também por) um público. E esse papel encerra uma certa agudeza, pois não pode ser desempenhado sem a consciência de ser alguém cuja função é levantar publicamente questões embaraçosas, confrontar ortodoxias e dogmas (mais do que produzi-los); isto é, alguém que não pode ser facilmente cooptado por governos ou corporações, e cuja *raison d'être* é representar todas as pessoas e todos os problemas que são sistematicamente esquecidos ou varridos para debaixo do tapete. Assim, o intelectual age com base em princípios universais: que todos os seres humanos têm direito de contar com padrões de comportamento decentes quanto à liberdade e à justiça da parte dos poderes ou nações do mundo, e que as violações deliberadas ou inadvertidas desses padrões têm de ser corajosamente denunciadas e combatidas (SAID, 2005, p. 25-26).

Assim, como intelectual e humanista, Casaldáliga segue os princípios universais, cuja declaração começa especificando sua premissa básica de “igualdade”, de que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”.

A perspectiva de Casaldáliga para denunciar o presente inaceitável, inspira-lhe o propósito de concretizar em texto essa força expressiva latente e circunstanciada tornando ainda mais intensa a aproximação ao público a quem se dirige prioritariamente, faz a escolha pela luta com e pela palavra, reconhecendo que a partir dela o que é intolerável retira o indivíduo da passividade. Daí o papel do intelectual atuante de que fala Said (2005).

Sabemos que a poesia engajada se deu no sentido de mostrar a arte preocupada com temas de realismo social e que nem por isso significa menos comprometida com a estética e com os requisitos que lhe dão o estatuto de arte, até porque não há arte não engajada como já enfatizou Sartre, já que toda arte é fruto do homem inserido em seu tempo e em seu meio. Edward Said dirá que há artistas e poemas mais objetivamente voltados para questões que angustiam pelas desigualdades sociais que revelam, mas isso não é outra coisa que a escolha

do artista de abordar o mundo e seu olhar sobre ele de um ângulo que é, em última análise, fruto de uma escolha do artista enquanto intelectual. Para ele,

[...] o intelectual é um *outsider*, um perturbador do *status quo*, ou seja, não é nem um pacificador nem um criador de consenso: "alguém que empenha todo o seu ser no senso crítico, na recusa em aceitar fórmulas fáceis ou clichês prontos, ou conformações afáveis, sempre tão conciliadoras sobre o que os poderosos ou convencionais têm a dizer e sobre o que fazem" (SAID, 2005, p.35- 36).

Quanto às funções (ou tarefas) do intelectual na sociedade, já na introdução do livro *Representações do intelectual: As Conferências Reith de 1993* (2005, p.10), SAID postula que eles residem no esforço em derrubar os estereótipos e as categorias redutoras que tanto limitam o pensamento humano, em promover a liberdade humana e o conhecimento, e buscar uma relativa independência em face das pressões a que está sujeito, pois a liberdade de opinião e de expressão é o principal bastião do intelectual. A tarefa do escritor é encontrar espaço para enfrentar e retrucar a autoridade e o poder, porque, segundo ele, a subserviência inquestionável à autoridade é uma das maiores ameaças a uma vida intelectual ativa, baseada em princípios de justiça e equidade.

Sendo assim, percebemos que Casaldáliga vem a ser o intelectual por excelência, visto que enquanto artista da palavra seu fazer poético tem por finalidade provocar inquietações históricas, examinar o tempo da sociedade e seu contexto de tal maneira que possa estimular a sociedade a repensar a própria *práxis*, tendo em vista que o homem é um ser sociável e participante da sociedade a que pertence. Alfredo Bosi explicita que:

Contextualizar o poema não é simplesmente datá-lo: é inserir as suas imagens e pensamentos em uma trama já em si mesma multidimensional; uma trama em que o eu lírico vive ora experiências novas, ora lembranças de infância, ora valores tradicionais, ora anseios de mudança, ora suspensão desoladora de crenças e esperanças. A poesia pertence à História Geral, mas é preciso conhecer qual é a história peculiar imanente e operante em cada poema (BOSI, 2000, p.13).

Visto dessa forma, podemos dizer ainda que a produção artística literária passa a ser estudada também, mediante as nuances de uma cultura mais íntima e particular do sujeito lírico, significando a identidade particular da região do Araguaia para universalizar-se. Desse modo, a atenção, em vez de pairar sobre os mares da universalidade, enviesa-se pelas curvaturas particulares para depois afundar-se no mar da universalidade de forma própria.

3.3 - Resistência em “Roubaram as terras índias”

Segundo Alfredo Bosi (2000) “resistência é um conceito originariamente ético e não estético. O seu sentido mais profundo apela para a força da vontade que resiste a outra força, exterior ao sujeito”. O termo resistência aliado à estética literária começa a surgir entre as décadas de trinta do século passado e se fortalece a partir de 1945 que foi, para o mundo todo, “um tempo de união de forças populares e intelectuais progressistas” (BOSI, 2000 p. 118 e 125). Encontra-se aí, no período pós-guerra, o âmago da literatura de resistência. Quando chegou ao Brasil, Casaldáliga “assumiu imediatamente a tarefa de se integrar à realidade dessa parte da América originária, ibérica, negra e proletária a qual lhe cabia proclamar sua mensagem de amor, paz, justiça e solidariedade” (BROCKMANN, *apud* SANTOS, 2012, p. 29). Dessa forma, ao se ver num ambiente hostil, encontra mecanismos de denunciar a realidade encontrada pela poesia, como podemos verificar no poema “Roubaram as terras índias”.

Roubaram as terras índias
e batizam as fazendas
com nomes índios ausentes.

Aritana, onde estás?

Debaixo da terra os mortos
pedem os cantos da tribo...
e só respondem os bois
calcando a paz invadida.

Aqui, onde a mata um dia
erguera seus arcos verdes,
se alastra o capim exangue.

O sol, que foi testemunha,
se vinga no chão despido.

E pela estrada invasora
a siriema costura
um telegrama impotente.(V.A. 2006, p. 101).

O poeta, ao apresentar o sujeito da ação de roubar como indeterminado “roubaram” podemos perceber a presença da ironia que ele apresenta ao denunciar a prática dos latifundiários ao se apropriarem das terras indígenas, desmatando as florestas com um único objetivo: “o lucro”, enquanto o gado ocupa o espaço das matas que são substituídas pelo

capim, o sol acaba por servir de testemunha e este vinga-se pela ausência das árvores. O silêncio indígena “Aritana” ecoa triste.

“Aritana” representado no poema, segundo Edson Santos, trata-se de uma figura emblemática da região do Araguaia:

Aritana é cacique da Tribo Yawalapiti desde a década de 1980, da região brasileira do Alto Xingu. Na década de 1950, conheceu os irmãos Villas-Bôas. Atua na defesa dos direitos dos indígenas, especialmente no que se refere à demarcação de terras, preservação ambiental, saúde e educação. Pelo seu papel social, tornou-se representante de diversas outras etnias da região (SANTOS, 2012, p. 31).

A natureza apresenta-se transformada, destruída pela ação do homem. O verde de antes, apresenta-se débil, enfraquecido, sem vida.

Aqui, onde a mata um dia
erguera seus arcos verdes,
se alastra o capim exangue.
O sol, que foi testemunha,
se vinga no chão despido. (VA, p. 101).

O sol se vinga ao mesmo tempo que testemunha a expulsão das tribos indígenas e o solo, agora definhado, ressequido, desprovido de umidade guarda dentro de si apenas os ancestrais indígenas que já não se comunicam com sua aldeia, pois fora extinta do local sagrado e tão caro a eles.

Debaixo da terra os mortos
pedem os cantos da tribo...
e só respondem os bois
calcando a paz invadida. (VA, p. 101).

A paz de antes ausentou-se com os índios que foram expulsos de seu lugar de origem e de direito ou foram mortos e “a seriema costura um telegrama imponente”, talvez tentando uma comunicação com o sujeito lírico que a observa, pois, seu canto é longo e estridente que pode ser ouvido a um quilômetro de distância, sendo, sem dúvida, a vocalização mais importante e conhecida nos cerrados. Figura já íntima do sujeito lírico.

E pela estrada invasora
a seriema costura

um telegrama impotente (VA. p. 101).

Desse modo, em sua poesia que resiste, Casaldáliga como poeta universaliza a ausência dos valores inerentes ao ser humano, cuja ausência se faz arte em seu processo de criação, que nos dizeres de Alfredo Bosi “a poesia cria, através da ação simbólica, com poder revolucionário muitas vezes, um novo mundo e novas relações sociais” (BOSI, 2000, p. 167), e é nesta revolução que se encontra lugar para a poesia de Casaldáliga, com caráter de resistência.

Em seu livro *Dialética da colonização* Bosi (1992) dirá que:

[...] a cultura de resistência é democrática (e, no limite, se confunde com a "desobediência civil"), porque nasceu sob o signo da ditadura; é ecológica, porque vê os estragos do industrialismo selvagem no campo e na cidade; e é distributivista, porque se formou em um país onde há uma das maiores concentrações de renda do mundo. Quando enformada por doutrinas religiosas (em particular, a Teologia da Libertação, formulada no começo dos anos 70 na América Latina), é aberta às correntes progressistas que militam ao seu lado e contra os mesmos alvos. Quando leiga, é respeitosa dos valores que chamam os crentes a lutar pela igualdade e pela liberdade. Em ambos os casos, provem de uma escolha política que não renunciou a detectar algum sentido no aparente caos da história contemporânea (BOSI, 1992, p. 365).

Pedro Casaldáliga se insere nesse contexto não só como estrangeiro intelectual que chega ao Brasil, mas também como bispo adepto da teologia da libertação. Dessa forma, convergem as faces religiosa e artística do escritor, engajada e resistente ao mesmo tempo, bem ao encontro das definições de Antonio Candido, ao dizer que:

Inserida neste contexto se dá a poesia engajada, aquela que atendendo ao apelo de um contexto sócio-político de repressão e arbitrariedade, deixa para um segundo plano as preocupações do código estético em prol de mensagens supostamente subversivas, dentro de um limite entre a liberdade de criação e a exigência de comunicação didática, se faz na forma de uma poesia como instrumento fomentador de mudanças sociais (CANDIDO, 1981, p.38).

Foi exatamente o momento em que Casaldáliga chega ao Brasil, em plena Ditadura Militar. Ao dar início as atividades, logo percebeu que teria muito trabalho pela frente. A princípio anotava tudo em seu diário que hoje serve de documento de uma época nada agradável para o intelectual espanhol. Da mesma forma, nos apresenta uma forte denúncia à igreja católica. Seu ideal contestador não permite injustiça dentro da própria igreja, por isso, rebela-se e, em um franco diálogo com São Francisco, desabafa, como sugere o título do

poema. O tom de intimidade, certamente se dá pela semelhança de ambos nos modos de vivência e renúncia a que se submeteram. Sua palavra é cortante, perspicaz, doa a quem doer, é hora da verdade sem máscaras, hora de resistir, denunciar, protestar em “Oração a São Francisco em poema e desabafo” (*Versos adversos*, 2006).

Compadre Francisco
como vai de glória?
e a comadre Clara
e a irmandade toda?

Nós, aqui na Terra,
vamos mal vivendo,
que a cobiça é grande
e o amor pequeno.

O Amor Divino
é mui pouco amado
e é flor de uma noite
o amor humano.

Metade do Mundo
definha de fome
e a outra metade
de medo da morte.

A sábia loucura
do santo Evangelho
tem poucos alunos
que a levem a sério.

Senhora Pobreza,
perfeita alegria,
andam mais nos livros
que nas nossas vidas.

Há muitos caminhos
que levam a Roma;
Belém e o Calvário
saíram da rota.

Nossa Madre Igreja
melhorou de modo,
mas tem muita cúria
e carisma de pouco.

Frades e conventos
criaram vergonha,
mas é mais no jeito
que por via nova.

Muitos tecnocratas
e poucos poetas.
Muitos doutrinários
e menos profetas.

Armas e aparelhos
trustes e escritórios,
planejam a História,
manejam os povos.

A mãe natureza
chora, poluída
no ar e nas águas,
nos céus e nas minas.

Pássaros e flores
morrem de amargura,
e os lobos do espanto
ganharam as ruas.

Murchou o estandarte
da antiga arrogância.
São de ódio e lucro
as nossas cruzadas.

Sucedem-se as guerras
e os tratados sobram;
sangue por petróleo
os impérios trocam.

O mundo é tão velho,
que, para ser novo,
compadre Francisco,
só fazendo outro...

Quando Jesus Cristo
e Nossa Senhora
venham dar um jeito
nesta terra nossa.

Compadre Francisco,
tu faz uma força,
e a comadre Clara
e a irmandade toda. (Versos adversos, 2006, p. 88)

Para melhor compreensão situaremos o texto no tempo em que se insere o poeta. O período de 1945 a 1970 foi assinalado pela industrialização intensa do país e pela lenta, mas inexorável marcha da população do campo rumo às cidades, configurando o crepúsculo de um Brasil eminentemente rural, arcaico, patriarcal e a emergência de um novo Brasil de feição capitalista e moderna. Se na década de 1940, cerca 60% dos brasileiros ainda viviam na zona agrária, no início dos anos 60, mais de metade da população já estava no mundo urbano. Esta migração, combinada com o aumento de expectativa média do homem brasileiro, e decorrente da melhoria de condições de saúde pública (água potável, esgotos, atendimento médico, alimentação diversificada, etc.) transformou pequenas cidades, quase sempre provincianas, em metrópoles agitadas, cheias de contrastes e com grande densidade populacional.

É na década de 60, em pleno Regime Militar pós-64, período da política brasileira em que militares conduziam o país, cuja época ficou marcada na história do Brasil através da prática de vários Atos Institucionais que colocavam em destaque a censura, a perseguição política, a supressão de direitos constitucionais, a falta total de democracia e a repressão àqueles que eram contrários ao regime militar, é o período em que Pedro Casaldáliga chega ao Brasil. Com a Ditadura Militar, a liberdade de expressão e de organização era quase inexistente. Partidos políticos, sindicatos, agremiações estudantis e outras 22 organizações representativas da sociedade foram suprimidas ou sofreram interferência do governo. Os meios de comunicação e as manifestações artísticas foram reprimidos pela censura. A década de 1960 iniciou também um período de grandes transformações na economia do Brasil, de modernização da indústria e dos serviços, de concentração de renda, de abertura ao capital estrangeiro e do endividamento externo. Usar a arte como instrumento de agitação política, caminho apontado pelo Centro Popular de Cultura da UNE no início dos anos 60 acaba tendo vários seguidores. Os festivais de música do final dessa década revelam compositores e intérpretes das chamadas canções de protesto, como Geraldo Vandré, Chico Buarque de Holanda e Elis Regina. O cinema traz para as telas a miséria de um povo sem direitos mínimos, como nos trabalhos de Cacá Diegues e Glauber Rocha. No teatro, grupos como o Oficina e o Arena procuram dar ênfase aos autores nacionais e denunciar a situação do país. Com o AI-5⁷, as manifestações artísticas são reprimidas e seus protagonistas, na grande maioria, empurrados para o exílio. Na primeira metade dos anos 70 são poucas as manifestações culturais expressivas, inclusive na imprensa, submetida à censura prévia.

É neste cenário que Casaldáliga começa a fazer os registros em forma de diário, autos, missas, poemas e outros gêneros. Como padre e Bispo, em meio àquele ambiente hostil, sem apoio nem mesmo da Igreja, toma para si a causa dos oprimidos que passa a ser tema para seus escritos. Seus poemas tratam do caos social resultante da visão dolorosa da realidade em que viveu e ainda vive. A consciência desse momento histórico, produz uma indagação filosófica sobre o sentido da vida, pois constata que o posseiro, o índio e os que estão à margem, lutam sempre para sair da miséria que os circundam, presencia experiências individuais e coletivas. Por esta razão o poeta protesta, denuncia o momento histórico vivido

⁷ O Ato Institucional nº 5, AI-5, baixado em 13 de dezembro de 1968, durante o governo do general Costa e Silva, foi a expressão mais acabada da ditadura militar brasileira (1964-1985). Vigorou até dezembro de 1978 e produziu um elenco de ações arbitrárias de efeitos duradouros. Definiu o momento mais duro do regime, dando poder de exceção aos governantes para punir arbitrariamente os que fossem inimigos do regime ou como tal considerados.

por ele e por esses homens representados nos poemas, pelos acontecimentos políticos e econômicos que marcaram a sociedade brasileira, tais como a repressão política, o preconceito, a precariedade das condições de trabalho, a implantação e a afirmação de condutas autoritárias, a desumanização dos latifundiários, etc. Essas situações agravavam a miséria que resultaram em separação/disjunção social, salientando a já presente desigualdade, privilégios concedidos a uma parte da sociedade, intensificando a formação de classes opressoras e oprimidas. Seus poemas derivam do estado de um homem em seu espaço social como símbolo de massificação do sistema capitalista, de uma época em que esses homens eram tratados como objetos de produção e não como homens sujeitos da sua própria história. Assim, Casaldáliga representa o homem espoliado em seus poemas, que grosso modo, poderíamos dizer lirismo social, pois tem valor social.

Quanto ao valor social do poema, Antonio Candido (1981) afirma que pelo fato de o artista estar inserido na sociedade, ele necessariamente reproduz o ambiente em que vive e ao mesmo tempo interfere nesse contexto na medida em que age ou, no caso do escritor, cria uma obra literária. Neste caso, segundo o estudioso, o escritor seria uma espécie de arauto da sociedade, pois foi dada a ele a incumbência de retratar, nesta circunstância, por meio da literatura, os anseios, os desejos e as vontades do grupo social ao qual pertence.

Portanto, Casaldáliga representa bem o seu papel enquanto escritor engajado e ser social inserido em seu meio, pois coloca-se como um representante dos inconformados em relação ao contexto político e econômico do país no período em que decorria e ainda decorre a sua história e a história de seu povo.

Como estudar o texto literário levando em conta o seu vínculo com as motivações exteriores, provindas da personalidade ou da sociedade, sem cair no paralelismo, que leva a tratá-lo como documento? A única maneira talvez seja entrar pela própria constituição do discurso poético, desmontando-o como se a escrita gerasse um universo próprio. “E a verificação básica a este respeito é que o autor pode manipular a palavra em dois sentidos principais: reforçando ou atenuando a sua semelhança com o mundo real” (CANDIDO, 1981, p. 30). Não se trata, entretanto, de analisar os aspectos sociais como externos à obra, mas ainda conforme Candido, “o externo (no caso, o social) importa, não como causa, nem como significado, mas como elemento que desempenha certo papel na constituição da estrutura, tornando-se, portanto, interno” à obra (CANDIDO, 1981, p. 04). Tais considerações podem ser aplicadas à análise da obra Casaldaliana, haja vista que em um país subdesenvolvido a melhor arte é aquela que parte de sua realidade específica, ou seja, do seu caráter particular para, assim, poder superar-se e transformar-se em expressão estética universal. Pois foi

justamente partindo da realidade nacional que Casaldáliga publicou a maioria de suas obras, no auge da Ditadura Militar. Seus poemas conseguiram atingir um dos objetivos da arte, que é abordar temáticas de cunho social sem cair na vala comum do texto panfletário. Portanto, trata-se de um poeta que não esconde, na produção artística, o seu compromisso com a classe social oprimida, na perspectiva da luta que se trava em decorrência de um sistema que opõe, acirradamente, os diferentes estratos sociais.

Como disse Sartre “o escritor engajado” sabe que a palavra é ação: sabe que desvendar é mudar”, sendo assim, se pensarmos o poema e nos atermos à teoria de que “não se pode desvendar senão tencionando mudar” (SARTRE, 2001, p.20). Ou seja, ao desvendar o sistema por meio da poesia, tenta-se mudar a sensação de vazio provocada pelo capitalismo. Sartre postula também que “nada disso impede que haja a maneira de escrever. Ninguém é escritor por haver decidido dizer certas coisas, mas por haver decidido dizê-las de determinado modo” (op. Cit., p. 22). Fato evidente no poema “Oração a São Francisco em poema e desabafo”, do livro *Versos adversos*, em análise. Nele, o poeta denuncia a omissão da Igreja relacionada ao seu papel social para com os pobres empobrecidos pelo sistema vigente. Desse modo, a poesia engajada realiza sua função social de reflexão sobre a sociedade, de provocação e resistência às ideologias dominantes, além de conscientizar, provocar reflexões e indagações sobre os valores sociais existentes no contexto de uma determinada sociedade ou até mesmo instituição como veremos na análise abaixo. Casaldáliga escolheu denunciar assim, por meio da palavra, da arte compromissada, engajada.

Podemos perceber que no livro *Versos adversos* (2006), há algumas alterações no poema, por ser uma antologia, certamente à revelia do escritor. No entanto, o sentido não aparece alterado em relação à publicação de 1989, *Águas do tempo*. Verifica-se que o sujeito lírico inicia o poema com a expressão “Compadre Francisco”, que no sentido figurado pode significar amigo íntimo, próximo; dessa forma, percebe-se uma relação de compadrio, de cumplicidade com o tão “íntimo amigo”, pois ambos se entendem, “falam a mesma língua” e carregam a mesma ideologia. Assim, como se fosse um diálogo informal, o sujeito lírico trata até mesmo de seus mais íntimos pensamentos sobre a causa que tanto lhe incomoda e “desabafa” com São Francisco de Assis. Ao que parece, o poeta deseja ardentemente fazer um desabafo e escolhe São Francisco, cuja personagem poderia entendê-lo e quem sabe ajudá-lo a fazer a mudança. O que fica bastante claro é a semelhança entre ambos, tanto que o sujeito lírico o tem como “compadre”, amigo íntimo. A expressão “Como vais de Glória”, no sentido teológico, significa bem-aventurança divina, o céu em sua plenitude, o lugar das pessoas boas após a morte, como descrito em Romanos (8.18) “Porque para mim tenho por certo que as

aflições deste tempo presente não são para comparar com a Glória que em nós há de ser revelada.” Daí a indagação do sujeito lírico: “Como vais de Glória?”

Ao perguntar pela comadre Clara, também num tom de intimidade, evidencia que o sujeito lírico a conhece bem. Ao pesquisar o *Livro dos nomes* (2002), Regina Obata diz sobre o significado de Clara: do latim Clara, “brilhante, ilustre”. Segundo a tradição, Santa Clara, por ocasião da morte de São Francisco de Assis, teve prodigiosas visões projetadas em sua cela [...]. (2002, p.54). Santa Clara fugiu de casa aos 18 anos de idade para encontrar-se com São Francisco de Assis para fazer voto de pobreza e servir somente a Deus e conseqüentemente torna-se uma discípula do santo. Daí a razão pela qual Casaldáliga a inclui no diálogo que faz com São Francisco de Assis, o trio têm os mesmos ideais.

Os recursos estilísticos possibilitam ao sujeito lírico expor condicionantes do lado oposto: “aqui, na terra”. Desse modo apresenta, sua visão dos dois grandes males que afligem a humanidade: “a fome e a falta de fé”; entendendo-se esta pelo medo da morte. Assim o poeta segue delineando os versos, como se fosse uma boa prosa entre dois amigos, de maneira bem informal.

Por aqui, na Terra
Vamos mal-vivendo,
que a cobiça é grande
e o amor pequeno. (V.A, p.88)

Confidencia com São Francisco que se vive mal aqui na “Terra”, terra personalizada em maiúscula por tratar-se de um dos elementos vitais para a causa que defende, porque “a cobiça é grande e o amor pequeno”, parece haver uma inversão de valores, na prática deveria ser o contrário.

A sábia loucura
do Santo Evangelho
tem poucos alunos
que levem a sério (V.A, p. 88).

O poeta argumenta com as palavras no texto, pelo paradoxo “sábia loucura” ditas por meio da Bíblia, têm poucos seguidores (“alunos”), pois, na atualidade, já não são mais levadas a sério.

Podemos observar que na poesia de Casaldáliga, (não só esta, como em outras) o evangelho colocado pelo paradoxo “sábia loucura”, proporciona reflexão aos demagogos e políticos, falseadores da palavra que até escrevem sobre pobreza, mas não agem, não colocam

seus discursos em prática, passa um tempinho e já esquecem. Diferente do sujeito lírico que vai à luta, da mesma forma que foi o Padre português Antonio Vieira, no *Sermão da Sexagésima*, proferido em Lisboa no ano de 1655⁸.

Assim como o Pe. António Vieira, Casaldáliga registra que o discurso anda muito corrente, entretanto as ações são nulas, pois a “perfeita alegria” apresenta-se apenas em “livros” e palavras proferidas sem a prática devocional, ignoram as vidas. Para o poeta, se faz importante rever como Jesus agiu em relação à aproximação do Reino de Deus.

Há muitos caminhos
Que levam a Roma
Belém e o Calvário
Saíam da direção.
Nossa amada Igreja
Melhorou de modas
Porém há muita cúria
E pouco carisma

O sujeito lírico continua atacando a igreja com foco no clero em Roma, hierarquia máxima. Despido de pudor, corajosamente acusa a igreja de ter muitos órgãos de administração pontifícia e eclesiástica, mas sem nada de carisma e graça divina. Desse modo, podemos entender que a igreja, de acordo com a visão do poeta, aparentemente tem mais vínculos administrativos e materiais que de ideia transcendente. Continua dizendo ainda que há mais compostura “melhorou de modas”; entretanto, é só disfarce e não o seguimento de uma nova igreja com vínculo com a Teologia da Libertação. O poeta adverte que existe uma igreja elitizada e despreocupada com as questões sociais, fica evidente os desvios dessa igreja: “Há muitos caminhos/que levam a Roma”, ironicamente esses caminhos podem ser representados pela vaidade, o dogmatismo, o comodismo, o autoritarismo. O uso de metonímias explicita o equívoco da leitura e da ação junto as Escrituras e revelam a atual situação da igreja, pois para se chegar a Roma evidencia-se o desvio de “Belém” e do “Calvário”. A falta de “carisma”, a “Pobreza” que anda apenas nos livros, vem escrita em maiúscula para dar ênfase a situação caótica; e a diminuição de poetas também fazem refletir os valores da contemporaneidade que invadem a igreja.

Quando diz que “Há muitos tecnocratas/e poucos poetas” parece sugerir a importância do ofício, mas essencialmente o espírito do verso, no meio religioso. Assim, o “grito” do poeta vale mais do que a voz de um tecnocrata ao registrar que a igreja de Jesus deve crer e

8 VIEIRA, António. "Sermão da Sexagésima" in: *Sermões Escolhidos*. V. 2, São Paulo: Edameris, 1965.

adorar; crer e anunciar; crer e amar servindo os irmãos, mas, na prática nada disso acontece. Por isso ele acusa-a.

Armas e aparelhos,
trustes e escritórios
Planejam a História,
Manejam os povos.

Os versos continuam cortantes, não há ilusões em relação à igreja. Há explicitamente uma afronta direta à instituição ao anunciar que “Armas e aparelhos/ trustes e escritórios/ planejam a História”, ou seja, a igreja católica aliou-se ao capitalismo, observa-se que o poeta se vale dos termos “armas/aparelhos/planejam/manejam”. Transforma-se também em campo de ação oligárquica, se aliaram ao governo ditador que não se importa com os pobres, só beneficiam os mais ricos, configurando-se assim em organização sem carisma, sem fé, sem piedade, por não colocar em prática os temas fundamentais do próprio credo que apregoam.

Ao mencionar que “Murchou o estandarte/da antiga arrogância”, o poeta se reporta as cruzadas antigas, realizadas em nome da arrogância religiosa, sobre a égide de evangelizar territórios pagãos.

Na penúltima estrofe, podemos imaginar a tristeza expressa pela voz lírica. A passagem assenta-se, e ao mesmo tempo institui-se uma imagem poética que suscita expressões de tristeza e sofrimento, isentando-se de manifestar subjetividade ou confessar desilusão.

O mundo é tão velho,
que para ser novo,
Compadre Francisco,
Só fazendo outro

Nas últimas estrofes podemos observar pelo ritmo, o desalento, a tristeza expressa na voz lírica quando diz: “O mundo é tão velho/que para ser novo/compadre Francisco/só fazendo outro”. A imagem criada, sugere expressões de tristeza e sofrimento, mas, ao mesmo tempo, parece não querer manifestar tal desencanto, é preciso ser forte, ser firme, e para finalizar, a voz lírica retoma elementos transcendentais como iniciara o poema:

... Quando Jesus Cristo
e Nossa Senhora
venham dar um jeito
nessa terra nossa,
compadre Francisco,
tu faz uma força,

e a comadre Clara
e a irmandade toda (V.A, 2006).

O sujeito lírico reforça sua fé e confiança em “Jesus Cristo e Nossa Senhora”, cuja figura (Jesus) lhe serviu de material poético tantas vezes, por quem tem elevada estima e fé. A força solicitada a São Francisco e Santa Clara deu-se pela afinidade e identificação com os santos, sobretudo, pelo desapego material, pois aos olhos do poeta é em nome do materialismo que a “perdição” se instalou no seio da igreja e São Francisco e respectiva “Irmandade” – Franciscanos - foram exemplares para a verdadeira prática da fé católica, filiando-se à pobreza e ao exemplo de vida de Jesus, possibilitando à consciência humana agir em consonância aos preceitos deixados por Ele (Jesus), de certo modo esquecidos. Dessa maneira, o desvirtuamento de tal conduta impôs aos prelados, e à própria igreja, o caminho do arruinamento na visão do poeta, que antes de tudo é padre/bispo e adepto da TdL, por isso, as palavras cortantes e a atitude repreensível do poeta. Mas, ainda assim há esperança ao sujeito lírico, mesmo que utópica, “Quando Jesus Cristo/E nossa Senhora/Venham dar um jeito/nesta Terra nossa”, “compadre Francisco/tu faz uma força/e a comadre Clara/e a Irmandade toda”. Podemos perceber também, que as letras grafadas em maiúscula são todos os elementos que apresentam valor elevado ao sujeito lírico, assim como: Amor, Terra, Mundo, Pobreza, Madre Igreja, Povos, História, Natureza, Pássaros, etc.

Deste modo se constitui a poética engajada de Pedro Casaldáliga, no âmbito de um determinado espaço da Amazônia, mas que se configura em qualquer lugar do mundo, dado que sua causa representa uma coletividade universal, inscrita em qualquer espaço, além de ser atemporal. O grito de liberdade para os menos favorecidos ecoa da voz do poeta, ao mesmo tempo em que este dá voz ao posseiro, ao indígena, à mulher em situação de risco, enfim, aos marginalizados nesse contexto social, por isso o sujeito lírico se rebela.

CAPÍTULO 4.

ELEMENTO ÁGUA: PAIXÃO E INSPIRAÇÃO

É notória a presença da água e dos rios em grande parte da produção casaldaliana. No livro *Creio na Justiça e na esperança*, espécie de diário de Casaldáliga, ele relata logo no início sua afinidade com as águas quando diz “nasci às margens do rio tecelão” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 19).

Para compreender a amplitude dessa abordagem imagética, vemos em Gaston Bachelard (1988) as múltiplas significações da água, sobretudo, como espécie de devaneio. Para ele, águas tranquilas, tendendo a paradas são um convite à melancolia e ao devaneio. Diz que “Água silenciosa, água sombria, água dormente, água insondável [...] é a lição de uma morte imóvel, de uma morte em profundidade, de uma morte que permanece conosco, perto de nós, em nós” (1988, p.72). Ele postula que cada elemento material é um “sistema de Fidelidade Poética” que faz com que o poeta se identifique existencialmente com ele e funda nele todas as suas imagens criadoras. Ao citar quatro elementos (fogo, água, ar e terra), a água que se faz constante em alguns textos casaldalianos, sobretudo, as águas dos rios. Bachelard (1988) dirá que os poetas acreditam ser fiéis a uma imagem favorita, quando, na verdade, estão sendo fiéis a um sentimento humano primitivo, a uma realidade orgânica primordial, a um temperamento onírico fundamental. Podemos concordar quando nos deparamos com a fala do próprio Casaldáliga ao declarar ser um amante das águas dos rios. Segundo Bachelard, (1988) as imagens, brotam quase instantaneamente, passam do inconsciente ao consciente poético, concedendo ao devaneio artístico a substância que lhe é necessária para a sua concretização como obra literária e para que um devaneio tenha prosseguimento com bastante constância para resultar em uma obra escrita, ele ressalta que é preciso que ele encontre sua matéria, é preciso que um elemento material lhe dê sua própria substância, sua própria regra, sua poética específica. Podemos perceber a afinidade natural que Casaldáliga apresenta com a água, os rios pela sua própria produção poética. Assim diz Bachelard:

Sonhando perto do rio, consagrei minha imaginação à água [...]. Não posso sentar perto de um riacho sem cair num devaneio profundo sem rever a minha ventura [...] não é preciso que seja o riacho da nossa casa, a água da nossa casa. A água autônoma sabe todos os segredos. A mesma lembrança sai de todas as fontes (BACHELARD, 1988, p. 9).

Nos poemas abaixo podemos perceber o quanto isso é real para o poeta Casaldáliga, sobretudo, quando diz respeito ao rio Araguaia, cujo rio se faz presente em boa parte de sua produção poética. Em 1968, Casaldáliga chega à região do Araguaia e, e como se fosse uma profecia declara: “chegávamos a um mundo sem retorno” (1978, p. 30). Assim, sua palavra se fez verdade e permanece no Mato Grosso até os dias atuais. O poeta ao escolher o lugar onde faria morada registra tais eventos em seus poemas já com a percepção ao rio em várias poesias, o elemento hídrico não passa despercebido, pelo contrário, ganha destaque. Uma das mais belas imagens o poeta constrói com as águas do Araguaia, cujo espaço se faz presente os ribeirinhos, a fauna, flora, como podemos observar no Poema “Nossas vidas são os rios” (V.A. 2006, p. 20- 21).

Nossas vidas são os rios.
 Minha vida é este Araguaia!
 Indescritível,
 indecifrável.
 Que se ama e se agradece, e se teme e se deseja;
 ao qual se volta sempre,
 como a um lar, fatídico e feliz.

Exuberante e cruel,
 a multiforme fauna,
 presente ainda, condenada.
 Os jacarés espichados, que atezam o sol,
 As placas insidiosas das Arraias.
 As piranhas que serram carne viva.
 E os peixes elétricos,
 estalando a morte.
 E os peixes de todos os tamanhos e luzes,
 vorazes ou pacíficos,
 miúdos,
 brincalhões,
 voadores.
 (os peixes que dão vida,
 holocausto á brasa e á pimenta.)
 Os pássaros, vestidos a rigor,
 senhores, diplomatas.
 Essa fileira de patos colegiais,
 que espera um ônibus ali na margem...
 E, de súbito, o pulsar
 frágil de uma canoa.

E as nuvens, acima,
 cansadas e fecundas.
 As famílias que chegam, retirantes;
 os enfermos que vão á deriva;
 as cargas, e as cartas trêmulas;
 as mulheres batendo a trouxa indiscreta;
 os homens na popa, os homens no remo;

e os meninos banhando-se,
 somando-se às águas, como peixes.
 E eu, pela manhã, lavando-me do sono
 com o espelho incandescente ao sol da outra margem;
 eu, pela tarde, entrando, reverente, estrangeiro,
 vestido pela luz poente e pura
 na liturgia destas grandes águas... (V.A. 2006, p. 20- 21).

Diante das imagens, Casaldáliga revela sua mística. Ao declarar: “minha vida é este Araguaia! “De sua voz ecoa com intensidade a expressão poética de um rio sagrado para o sujeito lírico! Um rio solidário para com ele. Como já comentamos, Casaldáliga, como poeta do Araguaia, confessa... um “estrangeiro” que chegou no Brasil e que entregou sua vida ao Araguaia, ao Sertão e aos Povos do Araguaia! (CASALDÁLIGA apud GRATÃO, p.109). O poema apresenta quarenta e cinco versos, divididos em três partes, ou estrofes, versos livres, inicia-se pela metáfora “vida e rio” que vai permear boa parte da poesia. Nos seus versos está descrita a paisagem e o sentido desse espaço numa atitude de afeto, ternura, amor e encantamento, mas, ao mesmo tempo de denúncia ante ao “rio”. As imagens se convertem em surpresa, refletem como um rio “indescritível” não há como descrever tamanha beleza do rio Araguaia é como se fosse um reflexo de luz, que o sujeito lírico coloca como “indecifrável”. Os versos são mediados de paradoxos/antíteses como: “Que se ama e se agradece, e se teme e se deseja”; “fatídico e feliz”; “exuberante e cruel”.

O sujeito lírico, pela palavra, insinua a volta ao “lar” metaforizado, porém, funesto, trágico, que prediz o futuro, mas, futuro feliz. Podemos inferir que após iniciar o poema ligando a vida humana ao correr dos rios, o sujeito lírico redesenha a natureza em sua forma original, “Exuberante e cruel” e essas imagens, ao mesmo tempo em que apresenta um cenário deslumbrante e viçoso por sua beleza ímpar, apresenta-se o paradoxo “cruel”, que pode indicar as criaturas que dão vida à margem do rio Araguaia, deste modo, o poeta evidencia a importância do registro: “Minha vida é este Araguaia! ” Assim, o poeta apresenta vida e ação interligadas ao rio Araguaia, o rio como extensão da casa, e na próxima estrofe, elege a natureza como meio de sobrevivência:

Exuberante e cruel,
 maravilhosa,
 a multiforme fauna,

A epifania surge por meio de flashes da memória do lugar, ainda presente, mas, “condenada ao extermínio”. O sujeito lírico tem necessidade de eternizar o que está por extinguir, pois, por meio dessa evocação é que o sujeito lírico poderá usufruir da natureza

em reverberação, tais como os peixes, o jacaré que atenaza o sol. Casaldáliga, ao dedicar especial atenção aos seres que habitam o Araguaia, acredita na comunhão universal de toda a terra: “Assim a água torna-se uma espécie de pátria universal; ela povoa o céu com seus peixes. Uma simbiose das imagens entrega o pássaro à água profunda e o peixe ao firmamento” (BACHELARD, 1988, p. 54).

Tem-se, assim, o que segundo Maquêa, citada por Santos (2012, p. 60), o que pode ser chamado de **ecovisão**, que seria o momento em que o poeta está buscando uma superação da divisão entre homem e natureza, homem e homem, numa espécie de transcendência do humanismo que tem o homem como centro de tudo. Assim, o homem entra de fato em harmonia com a natureza, com os animais, operando por meio dos versos, também, uma espécie de transcendência poética, na qual a poesia está tomada por ela mesma e a linguagem utilizada pelo autor parece estar encantada pela sua própria literalidade.

Esse modo de estar no mundo, de estar nas coisas do mundo, revelado pela ecovisão traz o sentimento de pertencimento e entrelaçamento entre homem e natureza que pode contribuir também para as mudanças nos modos de vida do homem para com a natureza e valorização da natureza com outros seres e elementos constitutivos dessa ecovisão (SANTOS, 2012, p. 61).

Assim, o sujeito lírico prossegue em seu devaneio ao se deparar com os “pássaros vestidos a rigor” e “patos colegiais” “que espera um ônibus ali na margem...” “E, de súbito, o pulsar” “frágil de uma canoa”. Esses elementos apresentam-se como metáforas da liberdade de uma escrita poética que concebe atitude e força, ao mesmo tempo em que mergulha na inconstância da vida.

E as nuvens, acima,
cansadas e fecundas.
As famílias que chegam, retirantes;
os enfermos que vão à deriva;
as cargas, e as cartas trêmulas;
as mulheres batendo a trouxa indiscreta;
os homens na popa, os homens no remo;
e os meninos banhando-se,
somando-se às águas, como peixes (V.A. p. 21).

Na estrofe acima, diferente das anteriores, podemos observar que as imagens são de seres humanos em momentos à beira do rio, revelando assim, o quão importante são as águas do rio Araguaia para a população local. O rio aqui é representado como a extensão do corpo

dessas personagens “somando-se às águas como peixes” e ao mesmo tempo, fortalece a metáfora inicial, “Nossas vidas são os rios”, mostrando a união entre o homem e a água. Estruturalmente há um contínuo movimentar no poema, à semelhança das calmas ondas do rio em movimento. Ao mesmo tempo em que menciona “E as nuvens, acima,” situadas, em terra fala também das famílias que chegam, do homem que rema, das mulheres que trabalham; apresentando com detalhe e leveza a rotina e a liberdade vivenciada pelas pessoas da região. O sujeito lírico expõe em versos o vaguear da vida daquele povo, cuja vida, limita-se a ser como o rio, não há regresso, retroceder é impossível na existência, o ser humano, comparado ao rio, segue o devido curso.

E eu, pela manhã, lavando-me do sono
 com o espelho incandescente ao sol da outra margem;
 eu, pela tarde, entrando,
 reverente, estrangeiro,
 vestido pela luz poente e pura,
 na liturgia destas grandes águas... (VA. p. 21).

As imagens que afloram à nossa mente na estrofe acima, em “como o espelho incandescente ao sol da outra margem” Podemos visualizar o sujeito lírico ao se levantar, em seu rotineiro modo de agir, ao fazer a higiene matinal, vê-se refletido na água do rio e a imagem nos vem à mente na expressão “lavando-me do sono” sugere o significado de deixar o que passou para então assumir o novo dia que nasce com a esperança de alcançar a outra margem, pela travessia do rio.

Chevalier e Gheerbrant (1998) dirá que “O rio simboliza a existência humana e o seu curso com a sucessão dos desejos, dos sentimentos, das intenções e as possibilidades dos seus desvios. ” Atravessar esse rio, seria a transformação. No entanto, o sujeito lírico não faz a travessia, mas quando se “lava do sono” e seus olhos encontram o sol incandescente na outra margem, pode ser entendida como transcendência, a perfeição da própria vida, cuja transcendência necessária para a região, que está no reflexo do sol que brilha sobre todos aqueles que habitam a região do Araguaia. O acúmulo de elementos da natureza, conjuntamente com o povo e seu cotidiano, surge a imensidão do rio e da região com todos os seres vivos dispersos harmoniosamente e o sujeito lírico, observa, assiste a tudo reverentemente, como estrangeiro, e mais ainda, “vestido pela luz poente e pura”, o sol se apresentando no exato momento, as imagens salta aos nossos olhos, com esse nascer do sol vibrante, como um ritual maravilhoso aos olhos do poeta, “Na liturgia destas grandes águas”.

Como se fosse um ritual, um culto para o sujeito lírico, momento de contemplação! Podemos perceber que parece haver um elo na corrente do rio, ligando as pessoas com ele.

Na visão de Octavio Paz: “A poesia é metamorfose, mudança, operação alquímica, e por isso faz fronteira com a magia, a religião e com outras tentativas de transformar o homem e fazer “deste” e “daquele” o “outro” que é ele mesmo” (PAZ, 2012, p. 119). Conforme explicita Paz, a poesia percorre esse limite entre magia e religião, e é por meio dela que o homem procura sua totalidade, dessa maneira, a poesia faz essa ponte entre a arte poética, a religiosidade, o místico, que confluem para o entendimento da essência do ser.

Este poema é marcado também pela linguagem simples e a riqueza simbólica, elementos que são constantes na poesia casaldaliana que revela um eu lírico que expressa angústias, revive o passado e projeta expectativas naquilo que realmente acredita, a poesia. Desse modo, Casaldáliga convida o leitor a uma imersão nesse mundo de mistérios, por meio de uma poética que está voltada para a busca da identidade e compreensão da transitoriedade humana. Sua poesia traz arraigada ao seu lirismo, crenças, modo de vida e a simplicidade do cotidiano do sujeito lírico e do povo que ele representa e defende. Da mesma forma, ainda a fazer um tributo à água, também acompanhada dos elementos da natureza, no poema/soneto “Testamento” (A.R, 1978), o poeta contempla tais elementos de forma contundente, como se fosse o registro de sua recém-chegada ao Araguaia. Os versos assemelham-se ao soneto clássico por apresentar dois quartetos e dois tercetos, porém, sem preocupação com a métrica e desemboca na contemplação da finitude humana, transparecendo assim, mais uma vez o elemento água/rio tão caro ao poeta:

Enterrem-me no rio,
perto de uma garça branca
O resto já será meu.
E aquela correnteza franca

que eu, passando, pedia,
será pátria recuperada.
O êxito do fracasso.
A graça da chegada.

A sombra-em-cruz da vida,
sob este sol de verdade
tem a exata medida

da paz de um homem morto...
E o tempo é eternidade
E toda a rota é porto! (A.R, 1978, p. 205).

Nos versos, fica bastante evidente o desejo do sujeito lírico de findar sua vida no rio Araguaia, de servir de adubo, de vida, uma vez que deu sua vida em vida pela preservação da natureza, em defesa dos desfavorecidos, agora apresenta também o desejo de dar vida (ao rio) com a própria morte. A imagem da morte vai também acompanhar o poeta ao longo de sua produção poética, seja pelas ameaças de morte que sofreu, seja pela morte de tantas pessoas que presenciou ao longo da trajetória de sua vida. Talvez seja por isso, o pedido que abre o poema: “Enterrem-me no rio.” (Antologia Retirante, p. 205).

Para Eliade:

[...] tanto no plano cosmológico como no plano antropológico, a imersão nas águas equivale, não a uma extinção definitiva, mas a uma reintegração passageira no indistinto, seguida de uma nova criação, de uma nova vida ou de um homem novo (2013, p. 148).

Há nesse texto imagens bem construídas que se explicam no próprio poema e outras que lançam para a compreensão fora do soneto. A imagem da garça branca se faz presente em diversos textos do poeta. Essa ave, de pernas finas, corpo miúdo, bico em riste e olhos pequenos, comum nas beiras dos rios de Mato Grosso, por vezes solitária, atravessa o texto - É considerada como sendo um dos símbolos de Cristo e no Egito era tida como pássaro sagrado. No poema, remete a ideia de paz que vem pela cor branca e a imagem do silêncio, da reclusão da hora da morte. Como alguém que vela o túmulo, ou assiste ao seu enterro, o sujeito lírico quer estar perto da ave que é silenciosa, diferente de tantas outras e no momento da dor é ela que deseja ter por perto. A imagem do silêncio que abre o poema “Enterrem-me no rio”, “perto de uma garça branca”. (AR., p. 205) é retomada pelo sinal de reticências posto no primeiro verso da última estrofe, “A sombra-em-cruz da vida”, “sob este sol de verdade” “tem a exata medida” “da paz de um homem morto...” “E o tempo é eternidade” “e toda a rota é porto!” (AR., p. 205) “A graça da chegada” contrasta com a garça branca presente na hora da partida. O jogo do anagrama garça/grança é a retomada dos sentidos: silêncio da partida, alegria na chegada, corroborado pelo paradoxo “O êxito do fracasso”. Ora, como pode coexistir tal paradoxo? Existe êxito no fracasso? Para sujeito lírico é possível, pois no poema, o êxito é ter morrido para a vida terrena e nascer para a vida espiritual, pois “toda rota é porto!”, uma vez que o importante é estar a caminho, não se acomodar. Esse desejo de encerrar a vida no ambiente aquático é, segundo Bachelard:

A morte verdadeira, pois: “só se parte bem, corajosamente, nitidamente, quando se segue o fluir da água, a corrente do largo rio.

Todos os rios desembocam no Rio dos mortos. Apenas essa morte é fabulosa. (BACHELARD, 1988, p. 77).

“E o tempo é eternidade e toda a rota é porto!” (AR., p. 205) Os versos nutrem a expectativa da morte muito clara na passagem do soneto que diz: “que eu, passando pedia, ” uma travessia pela terra que também enfrenta o fogo, imagem do sofrimento, aqui no poema representado pela expressão “sob este sol de verdade”. Se “toda a rota é porto! ”, existem muitos rios a serem navegados, atravessados, conhecidos, vividos e na identificação com a vida do povo e com a região Araguaia.

O poeta toca num tema caracteristicamente angustiante ao ser humano, ao transpor para a expressão poética o conflito da morte e seu desejo de encerrar sua vida no rio Araguaia. O sujeito lírico revela, por meio da finitude da vida, a condição não só dele, mas da humanidade:

Que eu passando pedia,
Será pátria recuperada.
O êxito do fracasso.
A graça da chegada.

A comunhão com a morte é vida, é sinal de maturidade e consciência da finitude da vida.

A sombra-em-cruz da vida,
Sob esse sol de verdade
Tem a exata medida

As imagens no poema, rio, garça branca, correnteza, porto, sol são reais, ou seja, tiradas de paisagem reconhecível para o poeta, pois repercutem a paisagem do mundo em que o poeta convive. As abstratas: paz, tempo, eternidade, verdade, vida, morte, perpetram paragem visionária e simbólica que se concretizará com a plenitude da vida, como assevera Octávio Paz:

[...] a morte é inseparável de nós. Viver é morrer. E exatamente porque a morte não é algo externo, está incluída na vida, de tal modo que todo viver é também morrer, não é algo negativo. A morte não é uma falta na vida humana, ao contrário, ela completa. Viver é ir para frente, avançar é ir ao encontro de nós mesmos. Portanto, viver é encarar a morte (PAZ, 2012, p. 157).

Otávio Paz afirma ainda que esse encarar, esse contínuo sair de nós mesmos ao encontro do estranho, não há nada mais afirmativo, pois a morte é o vazio, o espaço aberto que permite o passo à frente, sendo assim, o viver consiste em ter sido lançado no morrer, mas, esse morrer, só se cumpre no e pelo viver (PAZ, 2102, p. 157). Desse modo, o poeta foge ao âmbito de compreensão filosófica, em que o desejo é sempre insatisfatório e supõe ininterrupta dor; e conclui que o consolo e o alívio, ainda que se constitua num dos maiores temores humanos é a morte, ora, queremos viver: A comunhão com a morte em vida é sinal de maturidade e consciência da finitude da vida.

Da paz de um homem morto...
E o tempo é eternidade
E toda a rota é porto!

A última estrofe do poema retoma a ilustração da súplica da primeira estrofe, mostrando com simplicidade o findar da vida. Expõe a concepção cristã da existência: efêmera, terrena com sofrimentos e provações ao longo do caminho. Entretanto, a esperança de alcançar vida eterna e paz almejada, firma a finitude da vida com medida exata para paz, a “paz de um homem morto” que cumpriu sua missão, fez o que esteve dentro e fora do alcance em prol daqueles que foram colocados à margem, esquecidos ou ignorados pelo governo, enganado pelos latifundiários e agora, ao ingressar na eternidade, permite-se seguir a rota até chegar ao porto – “toda rota é porto”. Ao defrontar o pouco ser do homem com o pleno ser de Deus, a religião postula uma vida eterna. Assim, ela nos redime da morte, mas faz da vida terrestre uma longa pena e uma expiação da falta original.

Pensando assim, há uma forte ligação entre vida e morte permeada mais uma vez pelo elemento água e o poeta postula aceitação serena sobre a morte, que, no poema, é o trânsito à vida eterna, ao reino de Deus anunciado pela fé cristã como afirma Octavio Paz e como acredita o poeta. Ainda sobre as águas do Araguaia, Casaldáliga exprime sua paixão num dos belos poemas de toda sua produção. É a imagem da comunhão total, expressa, agora, em outro poema emblemático, “Eu e tu, Araguaia” (VA. 2006, p.73).

Eu
e tu, Araguaia,
somos um tempo só.

Abraamicamente numerosas
nos garantem os sonhos
as estrelas, lá fora proibidas.

O ipê batiza ainda com outros gratuitos
o silêncio que nós, ô Araguaia,
consequimos salvar dos invasores...

Sempre ainda encontramos, eu e tu,
a pergunta inquietante de uma garça, na beira,
provocando respostas, acordando o mistério...

De acordo com a lua, sacerdotisa virgem,
tu estavas, no princípio,
alfombrando as cadências do Aruaná sagrado.

Os potes karajá recolhiam teus olhos desleídos
e os peixes costuravam de prata teu banheiro.

Ainda o Padim Ciço
não mostrava aos pobres nordestinos
essa Bandeira Verde
inconquistável...
Não havia Funai,

Sudam,
nem Incra.
Eram
Deus
e as aldeias.

O poeta vê a si e ao Rio Araguaia como tempo único, em que a quietude do espírito se afina à entrega, ao consolo humano. O diálogo com o rio Araguaia evidencia que restara dos tempos remotos apenas o silêncio reparador. O mesmo que existiu no princípio de tudo, antes que a civilização alcançasse a natureza intensa de imaculada beleza. A recordação onírica proporciona ao poeta sonhar nostalgicamente, pois aliado ao sentido de vida original a ele, o Rio Araguaia destinado a água é grande fonte de imaginações.

Talvez seja devido à consagração da imaginação à água que o poeta se ressentia da agressão do homem contra a natureza. Rompendo-se o elo entre eles, refugia-se em recordações entrelaçadas ao tempo remoto; percebemos que o sujeito lírico apresenta um profundo estado de melancolia.

Sobre esse momento de melancolia, Júlia Kristeva, pesquisadora francesa, não deixou de ligar a melancolia à patologia, mas agora a uma causa puramente psicológica, pois antes de Freud a ciência médica a via como um sintoma corporal, físico, como é o caso da bile negra professada pela medicina grega. Para a psicologia, a melancolia manifesta em si a intolerância da perda do outro porque “melhor fragmentado, retalhado, cortado, engolido, digerido do que perdido” (MURELATO, *apud* KRISTEVA, 2001 p.18). A perda traz uma dor inquestionável e resgata a efemeridade do ser e sua incapacidade de dominar o tempo que escoia pela

memória, a qual não deixa de ser criação ficcional “Eu e tu, Araguaia, somos um tempo só. ”, relembra o poeta, a não aceitação da perda fica bastante evidente.

O tempo em que vivemos sendo o do nosso discurso, a palavra estranha, retardada, ou dissipada do melancólico o conduz a viver numa temporalidade descentrada. Ela não escoo, o vetor antes depois não a governa, não a dirige de um passado para uma finalidade. [Por isso] o melancólico é uma memória estranha, tudo findou, ele parece dizer, mas eu permaneço fiel a esta coisa finda (KRISTEVA, 2001 p. 61).

Kristeva (2001) afirma ainda que o desejo do melancólico não é necessariamente recuperar o outro, mas esse tempo em que o outro se fez presente, por essa razão, o melancólico seria um habitante do imaginário que é nada mais que a memória preenchida pela criação.

Perfeitamente coaduna com a postura do sujeito lírico diante da imagem do rio Araguaia que se apresenta diante de nossos olhos. Como profere Lobato (2008) “Não é retórica a poesia, nem eloquência. É dor. Dor estilizada, dor de amor, dor de saudade, dor de esperanças, dor de ilusões murchas, dor de anseios vagos, dor da impotência, dor do inexprimível” (2008, p.98). Assim, o poeta usa as palavras de maneira dissonante para captar esse tempo que se esvai, essa memória que se confunde entre lembrança e criação, entre presença e esquecimento, assim, o sujeito lírico continua em seu estado ímpar, chega a clamar aos elementos da natureza como testemunha, “De acordo com a lua, sacerdotisa virgem”, ela (lua) é testemunha ocular viva, pois estava ali desde o princípio, “alfombrando” os movimentos dos peixes que povoam o rio.

(...)

De acordo com a lua, sacerdotisa virgem,
tu estavas, no princípio,
alfombrando as cadências do Aruaná sagrado.

(...)

O título “Eu e tu, Araguaia” é composto por dois pronomes **Eu** e **tu** e um nome próprio, **Araguaia** marcando respectivamente a referência de um ser humano (eu), a um ser natural (Araguaia) e a um ser metafísico/mítico (tu) – seres com quais, para o eu lírico, provoca um encontro: Um tempo só, tratando-se assim de uma trindade.

Contrasta o tempo local (do Araguaia) e o tempo nacional (do Brasil):

O ipê batiza ainda com ouros gratuitos
o Silêncio, o que nós, ó Araguaia,
consequimos salvar dos invasores.

Evocado o “Araguaia”, começa a ser cantado um tempo já decorrido, porém, não inerte, uma vez que presentificado pela memória, lembra “o silêncio batizado com ouros gratuitos” (v.8), momento anterior à chegada de instituições governamentais (no Brasil) “Sudam, Funai, Incra”, no espaço de que fala o poema.

Os seres encontram-se conectados com o movimento, eu e tu (v. 23 e 24), em que “a lua alfombrando as cadências/do Aruanã sagrado” (v. 14 e 15) determina as cheias e as secas, impondo o ritmo do rio. Como todos os demais elementos, a lua é personificada, assumindo uma postura ativa no texto, descortinando um mundo nos quais as ações partem de diferentes seres: o momento presente é definido pelos indicativos – “as estrelas garantem, Eu e Tu, conseguimos salvar”; o passado, ação conclusa, é manifesto por “potes recolhiam, peixes costuravam”; e o período que fica entre esses dois acontecimentos, o pretérito imperfeito “ainda o padim Ciço não mostrava tua bandeira verde aos retirantes”, resulta num movimento prospectivo em relação ao presente, no qual se situa o “eu” e o “tu”, enfim, o sujeito lírico.

Souza (2007, p.71), cita Thomson que relata sob o ponto de vista da reflexão dialética, o tempo (ontológico) é testemunha das mudanças históricas por se tratar de uma alusão a dois acontecimentos historicamente comprovados, possibilitando um interdiscurso histórico, uma vez que, recorrendo a fontes documentais, encontraremos a figura “Padim Ciço”, e teremos notícias da implementação de ações governamentais, “Sudam, Funai e Incra”, na Amazônia Legal. É a consciência de que os acontecimentos históricos apresentam uma “irreversibilidade”, mas que pode ser tomada como uma tese inicial para melhor compreensão e elaboração futura que ronda o poema.

“Sudam, Funai e Incra”, autarquias governamentais, formam por seu turno outra “trindade”, ligada a um poder que se pretendia uno, o governo militar no Brasil, que à época, tinha o objetivo de demonstrar, ante a especulação internacional, eficiência na administração do país e que todas as partes do território eram bem geridas. Então criou-se, com esse objetivo, o Plano de Desenvolvimento Nacional (PDN), que comportava muitos projetos, entre os quais os referenciados pelo poema. Todos os projetos funcionavam no sentido de manter a ideologia dominante.

Esses projetos deveriam esconder os grandes conflitos que havia no país e mesmo após o término da Ditadura, essas autarquias continuaram usando de uma postura autoritária,

colocando-se não como responsáveis por serviços fundamentais para a população, mas favorecendo atos ilícitos que, em muitos casos, descumpriam a lei.

O poeta faz referência aos órgãos governamentais (Sudam, Funai e Incra) em sua poética como forma de protesto, pois ele mesmo em sua carta pastoral (1971, p. 29), diz: “A SUDAM, infelizmente, não podemos apelar, pois até o momento mostrou-se exclusivamente a serviço do latifundiário.”

Na mesma época, o grande número de movimentos messiânicos existentes no país (Canudos, Padre Cícero, Cangaço), todos surgidos em períodos em que o país teve governos repressivos, demonstram que não havendo em quem confiar, a população busca apoio na fé, agarrando-se a esta como única esperança que lhe resta. Souza (2007) dirá que Padre Cícero aparece na primeira República, quando a dissolução do império, a libertação dos escravos e o grande contingente de imigrantes que, mediante a crise provocada pela primeira Guerra Mundial, vieram da Europa e da Ásia, afloram os problemas sociais brasileiros. Dentre os movimentos está o de Juazeiro, no Ceará, que se coloca ao lado dos coronéis e reivindica manutenção do modo de vida nordestino, que naquele tempo, era diferente do resto do país (p. 76).

Contrariamente a Padre Cícero, a proposta de Casaldáliga (também surgida num período de repressão), apresenta um caráter prático e concreto (próprio da Teologia da Libertação), gestada no desejo de suprir as carências no campo social e religioso, propõe novas formas de entender e se relacionar com o nível espiritual em que é possível transformar a potência em ato, produzindo a dinamização da analogia, sua ação ativa. O diferencial dessa proposta da libertação é que ela caracteriza pela luta constante e não por uma batalha ganha; não se trata de guerra frontal, mas de vencimento das opressões diárias, informa o próprio Casaldáliga em sua Carta Pastoral de outubro de (1971, p.18) onde ele faz um apelo e busca conscientizar a Igreja para a questão.

Não há intimidação por parte de Casaldáliga, quando se diz à questão da terra, da solidariedade, da convenção com os direitos humanos, o compromisso com o Evangelho, a ação em detrimento da inércia da maioria, que, segundo ele mesmo, nega o Evangelho, uma vez que são conhecedores da palavra inspiradora de Cristo, esse calar-se o incomoda, deveriam, a exemplo do próprio Cristo, abraçar a causa que lhes foi incumbida, segundo a Bíblia, e, sua palavra é dirigida a esta igreja, as outras Igrejas. Está claro que não fala só para a Igreja de São Felix do Araguaia. Assim, a análise do discurso articula a materialidade linguística, o histórico-social, o político, o religioso e seu campo atravessado pelo sujeito, pelo eu-lírico.

Ao referenciar a própria poesia, diz que sua poesia, alimentada pela ação engajada que desenvolve, adaptou-se às condições de lugar e tempo, e parece comunicar que, sem justiça social, é impossível existir direitos humanos (SOUZA, 2007, p. 74). Refuta a paciência, a conformidade e esperança etérea, porque para ele, a terra é o único caminho que nos pode levar ao céu. Assim, o mundo almejado (talvez o céu) é material onde haveria, como no princípio, “de acordo com lua sacerdotisa virgem” (Eu e tu, Araguaia, 2006). Essa compreensão nos faz ver que há um tempo histórico que acompanha o homem, pressupondo que esteja inserido na natureza e não externo a ela, o qual está como que perdido.

Há então uma crença na vitória, mas que emana da luta. As conquistas históricas não seguem um curso natural e linear, até possível, mas através da luta. As imagens do passado, a partir da terceira estrofe, começam a permear os versos. Os constantes encadeamentos exigem o uso do apostrofo explicativo e de coordenadas: “Ainda o Padim Ciço não mostrara tua bandeira Verde aos retirantes...”

Constata-se um grande prazer na recriação desse passado que vem à tona por meio de um fluxo contínuo de imagens, as quais materializadas parecem exaltar o tempo de que são mensageiras. Os adjetivos que permeiam o texto são variados: a lua é “sacerdotisa virgem”, o Aruanã, “sagrado”, as estrelas, “canceladas”, o ipê metaforizado em “ouros gratuitos”, nomes que traduzem as memórias de um local, captadas pelo olhar e sensibilidade do poeta.

Magalhães (2001), em sua obra *História da Literatura de Mato Grosso*, diz que o termo (verbo):

[...] “cancelada”, como derivação do substantivo “cancela”, significa a porta dos currais, uma referência à presença dos grandes fazendeiros (e de seu poder na região. Se tomada a compreensão da Teologia da Libertação, todos os homens são descendentes de Abraão; nesse sentido, a promessa de sua vasta descendência cumpre-se todos os dias (MAGALHÃES, 2001, p.286).

No poema o sujeito lírico denuncia, protesta; o rio Araguaia encontra-se prejudicado pela ação do homem, mas, felizmente, ainda há uma esperança de recuperação, pois as garças, as estrelas e o próprio rio ainda se fazem presente apesar de tudo.

Em contraste, há o discurso eufórico de um tempo áureo, em que Vasconcelos (1974), em seu livro “... longe da terra” (1974), diz: (...) A chuva continuava fazendo a sua vida. O Araguaia começava a crescer assustadoramente. Durante a época das águas, até o rio engordava... (p.25).

O tempo em que a chuva só fazia o rio *engordar*, pois a natureza era preservada, cuidada pelos índios, o homem branco ainda não adentrara a região do Araguaia.

Há uma intertextualidade presente nos textos de Casaldáliga e de Vasconcelos (1974) no mesmo romance, escrito, também na região do Araguaia.

Os brancos vieram. Chegaram cheios de sonhos, querendo construir uma cidade futura, um porto confortável às margens do Araguaia... E eles, os que chegavam, vinham sem ignorar a indolência mal afamada dos índios Karajá (VASCONCELOS, 1974, p. 26).

O “paraíso”, antes, exclusividade dos índios, sofre com a chegada do homem branco, com a modernidade imposta, referenciadas pelas siglas Funai, Sudam e Incra.

Os potes Karajá recolhiam teus olhos
e os peixes costuravam de prata teu banheiro.

Vasconcelos (1974), em um discurso eufórico, conforme constata Fiorin, também relata a exuberância e a fartura de água e de peixes do Araguaia, quando diz na narrativa:

Em menos de quinze minutos voltava o cabo Milton. Carregava um belo tucunaré. Não esperava que ele se demorasse mais que esse tempo. No Araguaia, a gente joga o anzol e fala: - Preciso de um tucunaré. Tenho dez minutos para esperar... O rio atende (VASCONCELOS, 1974, p. 177).

Assim era o rio Araguaia e é este o Araguaia idealizado pelo poeta, por isso, protesta a invasão do homem branco que degrada o meio ambiente, que não respeita a natureza nem o índio que tem sido cada vez mais afastado de seu território, o qual sabe valorizar e respeitar esse ambiente. Atualmente não se fala mais nessa fartura e até mesmo no período da piracema, o homem transgride a lei, e a cada dia, vai se extinguindo as mais variadas espécies de peixes, aves, animais selvagens...

A construção “Eram Deus e as aldeias” conota a ideia de não haver interferência entre os planos divino e humano; as aldeias eram como se fosse o reino de Deus, sem a intervenção desses órgãos governamentais.

Um tempo só.
Abraamicamente numerosas,
nos garantem o sonho proibido
as estrelas, lá fora canceladas.

O ipê batiza ainda com ouros gratuitos

o Silêncio, o que nós, ó Araguaia,
consequimos salvar dos invasores.

Sempre ainda encontramos — eu e tu
a pergunta inquietante de uma garça, na beira,
provocando respostas, acordando o Mistério.

“Um tempo só” em que o “tu” (v.2) é, por meio do conectivo “e” ligado aos demais seres. Pelo fato deste mesmo “tu” estar espacialmente à frente dos “Eu” e do “Araguaia”, o “Tu” dá continuidade à linha por eles iniciada no verso um, ao passo que os três últimos versos ocorrem uma inversão: Deus está no plano superior, o que não gera obstáculo porque, segundo Magalhães (2001, p. 286), há uma reprodução do esquema platônico. A fusão era possível porque não havia palavras (os conceitos e a ciência), mas, unicamente o silêncio. Nesses termos, teríamos, no caso dos três primeiros, uma inversão desse esquema.

A “lua” que passeia pelo texto, segundo Chevalier e Gheerbrant (1998), é símbolo de transformação e de crescimento:

A lua é símbolo dos ritmos biológicos: astro que cresce, decresce e desaparece, cuja vida depende da lei universal do vir-a-ser, do nascimento e da morte... a lua conhece uma história patética, semelhante à do homem... mas sua morte nunca é definitiva... Este eterno retorno às formas iniciais, esta periodicidade sem fim fazem com que a lua seja por excelência o astro dos ritmos da vida... Ela controla todos os planos cósmicos regidos pela lei do vir-a-ser cíclico: água, chuva, vegetação, fertilidade... (CHEVALIER e GHEERBRANT, 1998, p. 567).

Podemos constatar que a utopia da recuperação do antigo mundo pode ser possível, assim como a simbologia da “lua” que decresce, desaparece, mas uma lei universal permite a regeneração, sua morte nunca é definitiva. Assim como a lua retorna às formas iniciais, a natureza também pode retornar desde que se ouça o clamor do poeta e atento às solicitações do mesmo, haja uma tomada de posição urgente.

O diferencial da proposta da Teologia da Libertação é que ela se caracteriza pela luta constante e não por uma batalha ganha, pois adequou-se às condições de lugar e tempo, e parece comunicar-nos que, sem justiça social, é impossível existir Direitos humanos, para Casaldáliga, a terra é o único caminho que pode levar ao céu. É pela terra, pela história e pelas lutas terrenas que vamos chegar ao céu. Essa compreensão faz ver que há um tempo histórico, o qual acompanha o homem, pressupondo que ele esteja inserido na natureza e não externo a ela, pois o ser humano está como que perdido pelo paradigma tradicional muitas vezes refutado em sua obra. Nos versos abaixo:

Tu estavas, no princípio,
de acordo com a Lua, sacerdotisa virgem,
alfombrando as cadências do Aruanã sagrado.

Os potes Karajá recolhiam teus olhos
e os peixes costuravam de prata teu banheiro.

Comprova-se um grande prazer na recriação desse passado que vem à tona por meio de um fluxo contínuo de imagens, as quais materializadas parecem exaltar o tempo de que são mensageiras: “lua, Aruanã sagrado, peixes...”

O tempo pode ser pensado por diversos planos: um deles é o bíblico, que traz para o embate a infinitude das estrelas, que dispersas pelo espaço, são comparadas à descendência de Abraão, que se tomada pela compreensão da Teologia da Libertação, todos os homens são da descendência de Abraão; nesse sentido, a promessa de sua vasta descendência cumpre-se todos os dias.

O termo “canceladas” no verso três da primeira estrofe lembra o impedimento, a barreira que os impedem de passar (cancela, porta que impede a passagem) a violência praticamente institucionalizada, contra os peões que trabalham na região do Araguaia, pois, segundo o dicionário significa: porta ligeira de grades, barreira numa passagem de nível de caminho-de-ferro. (Houaiss, 2003).

Outro plano, segundo Souza (2007, p.76) é o que analogicamente, faz a junção da promessa bíblica e da experiência vivida pelo Araguaia, habitado por diversas etnias, entre elas as Karajá e Tapirapé. Deus está no plano superior, o que não gera obstáculo porque há uma reprodução do esquema platônico. A fusão era possível porque não havia palavras (os conceitos e a ciência), mas unicamente o silêncio. (Magalhães, 2001, p.286).

Desse modo, a nostalgia, o devaneio expresso no poema sugere mérito pelo tempo passado, enquanto despreza o presente, devido à consciência histórica que lhe é própria, uma vez que o governo, através de órgãos institucionais, subtrai as forças da natureza e dos seres humanos que vivem nas proximidades do Araguaia:

Não havia Funai,

Sudam,
nem Incra.

Eram
Deus
e as aldeias. (*Versos Adversos*, 2006, p. 73).

Os versos que encadeiam no final do poema remontam a não existência de órgãos governamentais no tempo remoto. Também evidencia a palavra “Deus”, desvendando o trabalho artesanal empregado no poema, inspirado em expressão de fé, Casaldáliga situa, por meio do verbo ser “Eram **Deus** e as aldeias”, Deus entre o tempo passado, as origens, as aldeias e o tempo presentificado. “Deus”, (no centro) simbolizando a centralidade na vida do homem, enquanto “aldeias”, o pacto de Deus com o homem e a natureza. Também é manifesto do fim para o início, nesta estrofe, o poeta lança mão de termos iniciais que forma a palavra “Eden” como afirmação de “Deus” e “aldeias”, e a negação de “Inca”, “Sudam” e “Funai”. O poema também apresenta uma disposição que pressupõe movimento, semelhando-se às ondas mansas de um rio; indicando preocupação quanto à estrutura do texto também como elemento de significação. É interessante notar que a água serena, denotando calma no poema contrasta, inadvertidamente com a tristeza sentida pelo sujeito lírico em devaneio ao lembrar do tempo abraâmico.

O poeta religioso embala a composição pela fé inspiradora e pela reflexão de seu contexto histórico e social, desta forma, instiga-nos à compreensão do espírito regulador que faz a mediação entre arte, fé e engajamento. Portanto, alguns de seus textos poéticos podem ser lidos como prece, louvor ou confissão; considerando sua forma salmódica, pois quase sempre persistem o diálogo com Deus e ao mesmo tempo em que revela uma obra comprometida com valores humanos. Assim, o poeta caracteriza sua arte como um ato edificante, uma vez que comunica um mundo não desejável no presente e o desejado no futuro por ele profetizado.

Desse modo podemos entender que a poesia, pela estilização da tristeza, a sensação do eterno em meio à certeza do efêmero, o poeta usa as palavras de maneira dissonante para captar esse tempo que se esvai por ele mesmo, essa memória que se confunde entre lembrança e criação, entre presença e esquecimento.

Assim, Casaldáliga faz uso da literatura sabiamente, a fim de expor, por meio da palavra não somente seu sentimento de crença, mas também de revolta de maneira que demonstra seus mais profundos sentimentos em relação à valorização do humano, enquanto também denuncia uma dada situação. Na poesia de Casaldáliga, temos o homem religioso que vê na poesia expressão de fé e de reação contestadora, em acordo com a proposta da Teologia da Libertação, seu fazer poético envolve posicionamento social e participação ativa. Tristão de Athayde ao prefaciar a obra *Água do Tempo* (1989, p 21) diz que,

A poesia brasileira nasceu do conúbio de um basco com as nossas florestas virgens e com o nosso homem das selvas, dono da terra. Nasceu com Anchieta, que escreveu os seus poemas nas areias das praias de Bertioga. Quatro séculos mais tarde, essa mesma poesia renasce do contato de um catalão com essas mesmas florestas intangidas e esses mesmos seres humanos intocados pela chama da civilização. Mas capazes de lhe restituírem as grandes virtudes nativas de que a descivilização nos privara (ÁGUAS DO TEMPO, 1989, p. 21).

A natureza que se busca não deve estar apenas em harmonia com o interior do homem; deve ser o próprio homem, em sua pureza e em sua “descivilização”, nas palavras de Athayde.

Desse modo podemos entender que a harmonia de que profere Tristão de Athayde deveria estar arraigada no próprio homem, entretanto, somos carregados de arquétipos que nos impedem de viver segundo as regras da boa convivência, assim, algumas pessoas “iluminadas” se encarregam de fazer esse papel de denúncia e a buscar por condições mais dignas aos seres humanos, mas, para isto é preciso ter coragem, valentia como Casaldáliga, que a exemplo do apóstolo Paulo que foi um homem valente e corajoso, enfrentou perigos de ladrões, de tempestades, de zombarias, de espadas e prisões, mas, até os últimos dias de sua vida permaneceu calmo e decidido.

Pudemos perceber que os textos de Casaldáliga são polifônicos, pois representa o coletivo, o povo do Araguaia, o índio Karajá e Tapirapé, seres a quem ele dá voz e que continuam sendo vozes de outros, com seu ideal cristão e marxista, pautados na Teologia da libertação, além de se fazer representante de tantos eus. Eus - religioso, místico, ecológico, social, mítico, todos congregados em suas poesias. Um intelectual do século XXI que ficará na história por sua atuação política engajada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A primeira vez que ouvi falar de Casaldáliga foi no ano de 2009. Quando me foram apresentados seus textos, imediatamente suscitou em mim a curiosidade e o desejo de estudá-los. A causa que defendia com tanto amor, foi o ponto chave para minha paixão, por reconhecer que o mundo precisa tanto de pessoas dotadas deste amor gratuito pelo próximo. O desejo de conhecer sua história e seu percurso apossou-se de mim.

Não foi fácil, pois a dificuldade de desligar-me da figura pública e contestadora para mergulhar em seus versos e enxergá-lo apenas como poeta, tornou-se tarefa espinhosa para mim, pois os elementos externos a ele vieram, não só influenciar como prejudicar o trabalho, visto que a todo instante me deparava com o desejo de colocar o Casaldáliga engajado em primeiro plano, esquecendo-me de aspectos fundamentais do meu objeto de estudo que eram os poemas. Mas com insistência, determinação, leituras e orientações, fui amadurecendo e acertando alguns pontos.

Assim, procurei por todas as fontes possíveis o material que me serviria de *corpus* de análise, para desvendar o que estivesse ao meu alcance e enfrentei o desafio com grande responsabilidade, pois atualmente, muitos já escrevem sobre ele. Assim, resolvi fazer um apanhado de sua trajetória de vida para melhor compreender seus textos, pois ler os poemas isoladamente não me daria subsídio para compreensão geral de sua produção intelectual. Fez-se necessário, então, ler vários escritos, como as cartas, sermões, diários, enfim, o conjunto da obra e leitura de vários teóricos, para melhor compreensão do todo.

Desta maneira foi possível responder algumas questões, sobretudo, quanto ao engajamento aliado à religiosidade, percorrendo caminhos que nos conduzissem a uma melhor compreensão da religião/religiosidade, a questão política com os conflitos de terra, Estado-Igreja, a Teologia da Libertação, o Sagrado e outros pormenores.

Compreendemos, assim, que o sentido de engajamento presente na poesia de Casaldáliga se dá pelo desvendar da realidade nua e crua, cujo processo possibilita um despertar da consciência crítica do leitor dos poemas. Aliado a esse engajamento está intrínseca a religiosidade nata do poeta e desta religiosidade surge o apelo emocionado, e isto, de certa forma nos estimula a uma tomada de atitude, ou, no mínimo a repensar posturas diante dos reveses que se instalam à nossa frente e cai na “vala comum”, como se fosse normal.

Pudemos perceber que o poeta tenciona, por meio da proposta estética, uma mudança social, já que sua postura ética e religiosa vem ao encontro desta proposta estética,

configurando-se numa poesia de cunho social e engajado, construindo um diálogo político, social, histórico e religioso ao mesmo tempo.

Constatamos que a maioria de seus poemas é um grito de liberdade em favor daqueles que não têm vez e nem voz, os esquecidos pelo poder político e explorados pelo próprio homem e levantam questões associadas à terra, por entender que o terreno e o celestial, só serão possíveis quando os homens se unirem, lutando pela mesma causa, ainda que para isso seja necessária uma revolução.

Em suma, um convite à reflexão e ação, já que sua poesia condena toda forma de opressão. Aliada à religiosidade, Casaldáliga faz de sua poesia uma pregação de Libertação por meio do engajamento e da religiosidade explícita, em que, não basta ao ser humano apenas ser, mas, fazer-se partícipe; posicionando-se, denunciando um mundo inoperante, lembrando-nos e alertando-nos a um tempo de conscientização dos direitos universais do homem.

Octavio Paz (2012) dirá que a poesia é metamorfose, mudança, operação alquímica, e por isso é limítrofe da magia, da religião e de outras tentativas para transformar o homem e fazer “deste” ou “daquele” esse “outro” que é ele mesmo. Foi nessa perspectiva transformadora que enxergamos Casaldáliga que, além de militante e teólogo da libertação prima pela liberdade dos excluídos, marginalizados e explorados neste mundo, sobretudo, na América Latina, onde há tanta carência e espoliação.

REFERÊNCIAS DO AUTOR

CASALDALIGA, Pedro. **Águas do tempo**. Cuiabá: Ed. Amazônia/Fundação Cultural de Mato Grosso, 1989.

_____. **A cuia de Gedeão**: poemas e autos sacramentais sertanejos. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. **A igreja da Amazônia contra o latifúndio e a opressão social**. São Félix do Araguaia: s.n., 1970.

_____. **Antología personal**. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

_____. **Antologia retirante**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. **Cantigas menores**. Goiânia: Projornal, 1979.

_____. **Cantigas menores**. Goiânia: Ed. da UCG, 2003.

_____. **Cartas marcadas**. São Paulo: Paulus Editora, 2005.

_____. **Carta Pastoral: Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social**. São Félix do Araguaia: s.n., 1971.

_____. **Clamor elemental**. Salamanca: Editorial Sígueme: 1971.

_____. **Com Deus no meio do povo**. São Paulo: Paulinas. 1985.

_____. **Creio na justiça e na esperança**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1978.

_____. **Juventude com espírito**. São Paulo: Centro de Capacitação da Juventude, 1996.

_____. BARREDO, Cerezo. **Murais da libertação**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Na procura do reino**. São Paulo: FTD, 1988. (Antologia de textos 1968-1988).

_____. **TierraNuestra, Libertad**. Buenos Aires: Ed. Guadalupe, 1974.

_____. **Antología personal**. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

_____. **Antologia**1971.

_____. **A cuia de Gedeão: Poemas e autos sacramentais sertanejos**. Petrópolis - RJ: Editora Vozes Ltda, 1982.

_____. **Sonetos Neobíblicos Precisamente**. São Paulo, SP: Musa Editora, 1996.

_____; et al. **Missa da Terra sem Males**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença Editora Ltda, 1980.

_____. **Versos Adversos: Antologia**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

_____. **Quando os dias fazem pensar: Memória, Ideário, Compromisso**. São Paulo: Ed. Paulinas, 2007.

_____. **Misa de laTierrasin Males**. Madrid: Editorial Nueva Utopia, s/d.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, João Ferreira. **A Bíblia Sagrada**. São Paulo: Sociedade Trinitariana do Brasil, 2002.

ALMEIDA, Alexandre Moreira, Stroppa, André. **Religiosidade e Saúde**. Capítulo Publicado em:Saúde e Espiritualidade: uma nova visão da medicina Mauro Ivan Salgado & Gilson Freire (Orgs.).Belo Horizonte: Inede, 2008. (pp.: 427-443).

ARISTÓTELES. **Poética**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

AZEVEDO, Dermi. **Desafios estratégicos da Igreja Católica**. Lua Nova, São Paulo, n. 60, 2003.

ALVES, Rubem. **O que é Religião?** São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1984.

BACHELARD, Gaston. **A Poética do espaço**. (trad. Antônio da Costa Leal e Lídia do Valle Santos Leal) In: *Col. Os Pensadores*. 3. ed. São Paulo, Abril, 1988.

BARROS, Rosana Andrade. **A religiosidade, a espiritualidade e a prática clínica psicológica**. Artigo publicado no I Encontro Internacional de Educação e Espiritualidade, I Encontro Brasileiro de Formação Humana, VI Encontro de Filosofia da Educação do Norte e Nordeste. Instituto de Formação Humana, UFPE, 2012.

BORGES, Durval Rosa. **Rio Araguaia corpo e alma**. São Paulo – SP: Ibrasa, 1987.

BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

_____. **Dialética da colonização**. São Paulo: Cia das letras, 1992.

_____. **História Concisa da Literatura Brasileira**. São Paulo: Cultrix, 2006.

BOFF, Leonardo. **Mística e Espiritualidade**. São Paulo: Sextante, 1994.

_____. **Jesus Cristo Libertador**. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. **Quarenta anos da Teologia da Libertação**. [s. n. : s.l.], 2011.

_____. **Teologia da libertação, balanços e perspectivas**. São Paulo. Ática, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BRIGHENTI, Agenor. **Raízes da epistemologia e do método da Teologia da Libertação**. O método ver-julgar-agir da Ação Católica e as mediações da teologia latinoamericana. 1993. 544 p. Tese (Doutorado) em Teologia e Ciências Religiosas. Universidade Católica de Louvain, Bélgica.

BRUNEL, Pierre (Org.). **Dicionário de mitos literários**. Trad. Carlos Sussekind, Rio de Janeiro: Editora UnB – José Olympo, 1997.

CHAUI, Marilena. **Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2002.

CAMILO, Rodrigo Augusto Leão. **A Prelazia de S. Félix do Araguaia e a luta social durante o Regime Militar**
<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/387/322>. Acessos em 12 e junho de 2013.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. 9 ed. Rio de Janeiro: Itatiaia Ltda, 1981.

CASALDÁLIGA, Pedro e TIERRA, Pedro. **Missa dos Quilombos**. Milton NASCIMENTO. Disco longplay: Philips Cassete: Ariola, São Paulo 1982.

_____. **A literatura e a formação do homem**. In: Ciência e cultura. São Paulo: USP, 1972.

_____. **O estudo analítico do poema**. 5.ed. – São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

_____. **Vários Escritos**. 5ª ed. Rio de Janeiro, 2011.

CODO, Wanderley. **O que é alienação**. 2ª ed. Editora Brasiliense, 1985.

DENIS, Benoît. **Literatura e engajamento: de Pascal a Sartre**. São Paulo: EDUSC, 2002.

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro Instituto Antônio Houaiss. Ed. Objetiva, 2006.

DUSSEL, Henrique. **Método para una filosofia de laliberación: superação anléctica de la dialéctica hegeliana**. Salamanca: Sigueme, 1974.

DERRIDA, Jaques. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. **Mito e realidade**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ESCRIBANO, Francesc. **Descalço sobre a terra vermelha: A vida do bispo Pedro Casaldáliga**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2000.

FIORIN, José Luiz. **Elementos da análise do discurso**. 6ª ed. São Paulo: Contexto, 1997.

FORCANO, Benjamín et al. **Pedro Casaldáliga: As Causas que Imprimem Sentido à sua Vida - Retrato de uma Personalidade**. Madrid: Editora Ave Maria, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro : LTC Editora, 1989.

- GIBELLINI, R. **A Teologia no século XX**. São Paulo: Loyola, 1988.
- GUADARRAMA, **Humanismo en el pensamiento latinoamericano**. Loja editorial universitária de laUniversidad Nacional de Loja, 2006.
- GUTIERREZ, Gustavo. **A teologia da libertação**. São Paulo: Loyola, 2000.
- HILGERT, Luíza Helena. **Engajamento e literatura em Sartre**. UNIOESTE. XVI Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Uniãoeste, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**, vol. I e II, Trad. de Marcia de Sá Cavalcante. 4º ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro Salles. **Dicionário Houaiss de língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- HUNHOFF, Elizete D'Alcomune. **O tempo: fator de identidade nas obras de Florbela Espanca e de Cecília Meireles**. Tese de doutoramento. USP. São Paulo, 2008.
- JUNG, Carl Gustav. **Estudos sobre psicologia analítica**. Petrópolis: Vozes, 1978. (Obras completas de C. G. Jung v. VII)
- KRISTEVA e CLEMENT, Julia e Catherine. **O feminino e o sagrado**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- LEFEBVRE Henry. **Para compreender o pensamento de Karl Marx**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- LÖWY, M. **Marxismo e teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez, 1991.
- MAGALHÃES, Hilda Gomes Dutra. **História da Literatura de Mato Grosso: séc. XX**. Cuiabá: Unicen Publicações, 2001.
- MARX, Karl e Engels. **Manuscritos Econômicos e Filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- MARTINS, Edilson. **Nós, do Araguaia**: Dom Pedro Casaldáliga, bispo da teimosia e liberdade. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. **A militarização da questão agrária no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- _____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução Rogério Fernandes. 3ª ed. São Paulo. Ed. VMF Martins Fontes, 2010.
- MONDIN, Battista. **Antropologia Teológica**. S. Paulo: Paulinas, 1979.

NORONHA, CejanaUiara Assis. **Teologia da libertação: Origem e desenvolvimento.** Fragmentos de cultura. Goiânia, v22, n. 2. P. 185-191. Jan/março de 2012.

OBATA, Regina. **O livro dos nomes.** São Paulo: Nobel, 2002.

OLIVEIRA, Ariovaldo U. - **A Fronteira Amazônica Mato-Grossense: Grilagem, Corrupção e Violência.** São Paulo: Tese de Livre Docência. Dep. de Geografia, FFLCH. USP, 1997.

PAZ, Octavio. **O arco e a lira.** Tradução: Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. **Signos em rotação.** Tradução: Sebastião Uchoa Leite. 3º edição, São Paulo, Perspectiva, 2006.

SAID, E. **Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993.** Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Edson Flávio. **Cercas malditas: Utopia e rebeldia na obra de D. Pedro Casaldáliga.** Dissertação de Mestrado. Tangará da Serra/MT: UNEMAT, 2011.

SARTRE, Jean Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica.** 10º ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Que é a literatura?** São Paulo: Ática, 1993.

SERBIN, Kenneth P. **Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura.** Tradução: Carlos Eduardo de Lins da Silva. 1ºed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Claudia Neves. **Igreja católica, assistência social e caridade: aproximações e divergências.** Sociologias, Porto Alegre, ano 8, nº 15, jan/jun 2006, p. 326-351.

SILVA, Maria Cristina Muller. **Representações do sagrado na poesia de Lila Ripoll.** Dissertação de Mestrado. Universidade de Caxias do Sul. RG, 2009.

SILVA, Rosana Rodrigues. **Imagens e formas de engajamento na poética de D. Pedro Casaldáliga.** XI Congresso Internacional da ABRALIC 13 a 17 de julho de 2008. Tessituras, Interações, Convergências USP – São Paulo, Brasil Tessituras, Interações, Convergências USP – São Paulo, Brasil.

SOUZA, Marinete Luzia Francisca. **Uma abordagem da poética engajada de P. Casaldáliga.** Dissertação de mestrado. Cuiabá: UFMT, 2007.

SOUZA, Ney. **Entre a contestação e a convivência. Censura ao jornal O SÃO PAULO durante o regime militar (1964-1985).** ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.

SUSIN, L. C. (org.) **O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina.** São Paulo: Loyola-Soter, 2000.

TAVARES, Hênio. **Teoria literária.** 10ª edição. Belo Horizonte, 1991.

VALÉRIO, Mairon Scorsi. **Entre a cruz e a foice: Dom Pedro Casaldáliga e a significação religiosa do Araguaia.** Campinas- SP: [s.n], 2007.

VASCONCELOS, José Mauro. **... longe da terra.** 10ª edição. São Paulo: Melhoramentos, 1989.

ANEXOS

Obras de Pedro Casaldáliga publicadas no Brasil:

- *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*, (Carta pastoral), reprografada, São Félix do Araguaia, 1971.
- *Creio na justiça e na esperança*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1977.
- *Antologia retirante*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978.
- *Cantigas menores*, Projornal, Goiânia, 1979.
- *Missa da terra sem males*, (Com Pedro TIERRA), Editorial Tempo e Presença, São Paulo, 1980.
- *Missa da terra sem males*, Livramento, São Paulo, 1980.
- *A cuia de Gedeão: poemas e autos sacramentais sertanejos*, Vozes, Petrópolis, 1982.
- *Com Deus no meio do Povo*, Paulinas, São Paulo, 1985.
- *Nicarágua, combate e profecia*, Vozes, Petrópolis, 1986.
- *Francisco Jentel, defensor do povo do Araguaia*, (Com DUTENE, A., e BALDUINO, T.), Paulinas, São Paulo, 1986.
- *Na procura do Reino. Antologia de textos 1968-1988*, FTD, São Paulo, 1988.
- *Águas do Tempo*, Ed. Amazônida, Cuiabá, 1989.
- *Opção pelos pobres hoje*, (com BOFF, CODINA, GIRARDI, LOIS, NOLAN, PIXLEY, SOBRINO, VIGIL). Edições Paulinas, São Paulo, 1993.
- *Espiritualidade da Libertação*, (com José Maria VIGIL), Vozes, Petrópolis, 1993, 2ª 1993, 3ª: 1994, quarta: 1996.
- *Sonetos Neobíblicos Precisamentente*, Editora Musa, São Paulo, 1996.
- *Juventude com Espírito*, CCJ, Centro de Capacitação da Juventude, São Paulo, 1996.
- *Espiritualidade e Mística*, (com BEOZZO -org.-, BARROS, CAVALCANTI, SAMPAIO e SCHWANTES), CESEP-Paulus, São Paulo, 1997.
- *Nossa espiritualidade*, Paulus, São Paulo, 1998.
- *Ameríndia, Morte e Vida*, (com Benedito PREZIA, org., e Pedro TIERRA), Vozes, Petrópolis, 2000.
- *Cantigas menores*, Editora da Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003.

- *Orações da caminhada*. Prólogo de Frei Carlos Mesters. Verus Editora, Campinas, 2005
- *Murais da libertação*. (Com BARREDO, Cerezo.) Loyola, São Paulo, 2005.
- *Cartas marcadas*, Paulus, São Paulo, 2005.
- *Quando os dias dão o que pensar*, Paulinas, São Paulo, 2006.
- *Versos Adversos - Antologia*, Editora Fundação Perseu Abramo, São Paulo, 2006.

Biografias:

MARTINS, Edilson, **Nós, do Araguaia**. Pedro Casaldáliga, o bispo da Teimosia e Liberdade, Prólogo de Leonardo Boff, Edições Graal, Rio de Janeiro, 1979.

ESCRIBANO, Francisc. **Descalço sobre a terra vermelha**, (tradução de Carlos Moura). Editora da UNICAMP, São Paulo, 2000.

Livro-Homenagem:

FORCANO, Benjamim... [et al.] **Pedro Casaldáliga: as causas que imprimem sentido à sua vida – Retrato de uma personalidade**. Trad.: Alda da Anunciação Machado. Editora Ave Maria, São Paulo, 2008.