

## A mística encarnada de Pedro Casaldáliga

**Marília Murta de Almeida \***

*Al final del camino me dirán:  
— ¿Has vivido? ¿Has amado?  
Y yo, sin decir nada,  
abriré el corazón lleno de nombres.*

Pedro Casaldáliga

### Resumo

Este texto busca traçar uma interpretação da trajetória do bispo Pedro Casaldáliga, por meio de sua obra poética, sob a luz da reflexão de Michel de Certeau sobre a mística e sobre a religião. O místico, segundo Certeau, ocupa um não-lugar de errância em que permanentemente busca por aquele que é o objeto do seu desejo, o Único que não se deixa fixar em nenhuma representação e em nenhum lugar. Nessa busca, se dá um movimento entre a presença pressentida e a ausência sempre reafirmada. Procuro aqui mostrar que Pedro Casaldáliga realiza esse movimento, mas deixando-se ficar em *um* lugar que é, ao mesmo tempo, a instituição religiosa e a terra em que viveu por mais de 50 anos.

**Palavras-chave:** Mística, lugar, poética, Pedro Casaldáliga, Michel de Certeau.

---

\* Possui mestrado em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em 2009; atualmente doutoranda em teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) em Belo Horizonte.

## Abstract

This text seeks to trace an interpretation of Bishop Pedro Casaldáliga's trajectory, through his poetic work, illuminated of Michel de Certeau's reflection on mystique and religion. According to Certeau, the mystic occupies a non-place of a kind of peregrination in which he constantly seeks the One who is the object of his desire, the One who does not allow himself to be fixed in any representation and anywhere. In this search, there is a movement between the presence envisaged and the absence always reaffirmed. I try to show that Pedro Casaldáliga makes this movement, but staying in *one* place that is, at the same time, the religious institution and the land in which he lived for more than 50 years.

**Keywords:** Mystic, place, poetics, Pedro Casaldáliga, Michel de Certeau.

## Introdução

O discurso sobre a mística parece despertar sempre um efeito em quem o recebe, seja de desconfiança ou desqualificação, seja de atração e encantamento, o que faz com que seja muito difícil refletir sobre a mística sem cair em uma dessas duas valas que obscureceriam o pensamento. Michel de Certeau, em seu *A Fábula Mística* (2015), trata de analisar o estatuto da mística nos séculos XVI e XVII, a partir de seu lugar de historiador, mas também de religioso interessado nos caminhos da instituição católica. O percurso do livro, ainda que muitas vezes nos enrede no entrelaçamento dos temas e argumentos, não escorrega na obscuridade, e nos ajuda a perceber o lugar/não lugar da mística em nossa história.

Neste breve artigo, busco refletir sobre a prática de vida do bispo Pedro Casaldáliga a partir da proposta de Michel de Certeau, com destaque para a problemática do lugar da mística, das figuras que a encarnam, da ruptura que ela pretende provocar, ou que provoca de fato, e dos possíveis frutos que ela possa gerar. A imagem de Pedro, que nos deixou há pouco, me acompanhou ao longo dos últimos meses, tempo em que estivemos estudando a mística, com Certeau, e não será sem esforço de contenção que desenvolverei esta reflexão, pois sua vida e seu trabalho me emocionam e me convocam para uma vida a ser vivida como que em um compasso acima do que tenho sido capaz até aqui.

## 1. A mística e o bispo

Michel de Certeau, na introdução da *Fábula Mística*, localiza a procura do místico como aquela que se dirige ao Único, àquele que, sendo Um, não se deixa representar por nenhum outro, o que faz com que seus possíveis mensageiros sejam sempre insuficientes para o buscador. Tal procura tem sua “questão essencial” na “possibilidade de ouvir e de se fazer ouvir: questão da oração, ou da contemplação” (CERTEAU, 2015, p. 7). Essa procura infinita, porque impossível de ser saciada enquanto estivermos longe do Único – e essa distância é a condição mesma de nossa vida na terra –, faz com que a experiência do místico seja sempre marcada pela dor. A *presença* não é jamais absoluta na experiência vivida, e o que se deseja é a presença absoluta. O místico, deste modo, não deixa jamais de apontar com criticidade a *presença* que nos é possível (Ibid.). Presença que é ao mesmo tempo ausência, por sua insuficiência, e é exatamente essa ausência que gera a sede que põe a busca em movimento. O místico não para de procurar, e a procura é o que faz dele um místico.

Mas a procura não é feita só de ausência, de modo a podermos inverter a afirmação acima e dizer que é a presença de algum modo sentida que põe a busca em movimento. São os traços da presença desejada que fazem com que Michel de Certeau possa dizer sobre os místicos que

Eles delimitam seus relatos com o “quase nada” de sensações, de encontros ou de tarefas diárias. O fundamental é para eles indissociável do insignificante. É o que dá relevo ao anódino. Algo muda no cotidiano. O discurso místico transforma o detalhe em mito; ele se agarra nisso, ele o exorbita, ele o multiplica, ele o diviniza. Ele faz disso sua historicidade própria. Esse *pathos* do detalhe (que se junta às delícias e aos tormentos do apaixonado ou do erudito) marca-se inicialmente no fato de que o minúsculo recorta uma suspensão de sentido no *continuum* da interpretação. Um brilho mantém a atenção em pausa. Instante extático, clarão de insignificância, esse fragmento de desconhecido introduz um silêncio na proliferação hermenêutica. Assim, pouco a pouco, a vida comum se torna a ebulição de uma inquietante familiaridade – uma frequentação do Outro (CERTEAU, 2015, p. 13).

A expressão “frequentação do Outro” nos dá a medida exata do que seria, portanto, a vivência mística experimentada como presença não permanente, mas que se torna o centro vital a partir do qual o místico vive. Essa frequentação faz com que mínimos traços do cotidiano se tornem para ele divinizados, ou melhor, faz com que ele os divinize ao dizer da frequentação. Ou seja, é o discurso que se produz a partir da experiência que delimita o espaço da mística. Discurso que é do próprio místico e que inaugura um campo que passa a ser objeto de estudo e pesquisa.

Todavia, na medida em que essa presença (quase) vivida se passa na interioridade não compartilhável da pessoa do místico, o discurso que a partir daí se produz só pode ser recebido como ficcional, como fabulação. Quer dizer, é o ouvinte/leitor que “deporta” o discurso místico para o mundo da fábula (CERTEAU, 2015, p. 19), como a garantir que o que não pode ser comprovado só possa ser escutado como não verdadeiro.

Pensemos então em Pedro Casaldáliga. Sua presença em São Félix do Araguaia é conhecida principalmente por sua ação que foi sempre corajosa frente aos desmandos e injustiças dos poderosos da região, o que a marcou, desde o início, como política, como se pode ler na recente biografia de Ana Helena Tavares, *Um bispo contra todas as cercas* (TAVARES, 2020). Entretanto, tal inserção política só se entende plenamente quando percebemos a experiência de Pedro como marcada profundamente pela fé cristã, o que ele nos dá a ver através de sua obra poética. O poema, segundo Michel de Certeau, é lugar privilegiado da palavra mística, talvez o único em que ela encontra um estatuto de cientificidade, na medida em que se sustenta como objeto concreto para o estudo da mística (CERTEAU, 2015, p. 116). É, pois, por meio da sua poesia, que proponho que a mística seja uma das faces da obra de vida de Pedro Casaldáliga.

A poesia de Pedro<sup>1</sup>, se em alguns momentos parece ser apenas mais uma expressão de sua revolta e de seu posicionamento político, chegando a ser vista como mera arte engajada<sup>2</sup>, em muitos outros nos diz de sua experiência pessoal com Aquele que o põe em movimento. No poema “Memoria y víspera – 14 de agosto”, de 1971<sup>3</sup>, lemos:

Y me siento repleto de sentido,  
lleno de mil razones para estarme,  
aconchado en la paz de esta Vigilia  
tan poblada de amigos ya gloriosos,  
seguro del Amor que me conduce,  
transido de la muerte que reclamo...

(CASALDÁLIGA, 2006, p. 25)

O Amor, grafado com maiúscula, remete ao Único, ao Deus que é aquele que o conduz e que confere sentido e razões ao que faz. O que faz, entretanto, é aí descrito como vigília que realiza em companhia, e que diz de um anseio pela morte. Esse tema nos serve aqui de passagem para o outro lado da questão que levantamos com Michel de Certeau, a hesitação

---

<sup>1</sup> Permito-me aqui referir-me ao bispo pelo prenome Pedro, como faz Ana Helena Tavares em todo o seu livro.

<sup>2</sup> O que percebemos, por exemplo, na recusa de Carlos Drummond de Andrade a fazer o prefácio para um livro de poemas de Pedro, dizendo que “poetas de protesto não são poetas” (TAVARES, 2020, p. 126).

<sup>3</sup> Todos os poemas aqui considerados foram retirados de uma antologia publicada em 2006, em Madri. Ao final do volume, há a relação das publicações originais de onde foram retirados, o que nos permite saber o ano dessa publicação (CASALDÁLIGA, 2006, p. 133-134).

permanente, para o místico, entre a presença e a ausência do Único procurado. Se Pedro, em seus versos, fala do Amor que o conduz, e que é assim feito presença em sua vida, fala também do anseio e espera pela morte. Ainda que a letra do poema não seja aí explícita quanto a isso, tal anseio pela morte parece apontar para o lugar em que não houvesse mais hesitação ou ausência e em que o encontro com o Outro pudesse ser perene. Por enquanto, há apenas a certeza de uma presença que conduz, mas que não se deixa segurar.

No poema "Ocaso fluvial", também de 1971, que aqui copio inteiro, percebemos melhor a ausência que logo se desdobra em novo movimento da presença, através das imagens da luz e das trevas:

La luz no viene ya de parte alguna.  
Las formas monstruosas de las nubes  
se acumulan, fugaces, sobrepuestas.  
Baja la espuma en tenues salivazos.  
Los mosquitos, feroces,  
achicharran los nervios.

Ronca el motor, y el agua chapotea.  
Y un pájaro se quiebra en claros trinos.

La floresta se espesa, temerosa, cerrándose.  
Y cuelgan en el río  
las sombras de los árboles,  
pretéritos, inertes.  
Todos vamos entrando en las tinieblas.

El barquero adelgaza la mirada  
(¡hay tantas luces falsas en el agua dormida!).

Manuel pregunta a la guitarra vieja.  
Yo rezo el salmo ciento y treinta y ocho:  
"Ni las mismas tinieblas te van a ser oscuras...".

Una lengua de arena enfaja el río.  
Sopla, por fin, el viento  
descargando la atmósfera abrasada.  
Y un trino, sostenido, poderoso,

proclama a contratiempo la alegría.  
Tres colhereiros rosa se levantan,  
como llamas unísonas, diluidas en vuelo,  
igual que una palabra de tres sílabas  
que respondiera a mi interior llamada...

Recostado en el mástil del crucero  
me columpian el barco y la esperanza.  
Mis sandalias enfilan, descalzas, en la proa,  
no sé que singladuras.

¡Rio das Mortes, todo el día andado:  
bautizado en tus aguas primitivas,  
me renuevo, renazco, me descubro, me libro!  
(CASALDÁLIGA, 2006, p. 30-31)

A ausência completa de luz, e também o apontar dos riscos das falsas luzes, põe o poeta místico em oração. A referência ao salmo 138 (139, na Bíblia de Jerusalém), nos diz da impossibilidade de estar longe de Iahweh, ou, no vocabulário do poema de Pedro, de que as trevas sejam absolutas: "mesmo a treva não é treva para ti, tanto a noite como o dia iluminam" (Sl 139,12). Depois da oração, o vento reaparece trazendo consigo a alegria. Os pássaros se levantam como que a atender o chamado interior do poeta. E, ao final, a referência ao batismo, às águas da morte que renovam e propiciam a autodescoberta. As trevas são caminho para a renovação, a dor entrevista se desdobra em alegria de renascimento.

Por outro lado, o texto nos remete também às imagens da natureza, e do ser humano aí inserido, que remonta a uma outra dimensão da experiência de Pedro, e que podemos ler em muitos outros poemas. As trevas se dizem nas imagens das águas e do céu, a procura pela luz se diz nos movimentos exteriores do barqueiro, em contraste com o movimento orante do poeta, e a presença da luz é dita pelo vento e pelo voo dos pássaros.

Natureza que não é abstrata, que é vivida e dita em *um* lugar. As águas não são de um rio qualquer da memória ou da imaginação, são as águas do Araguaia, e com isso passamos a pensar sobre o *lugar* da mística.

## 2. O lugar

Para Michel de Certeau, a mística carece de um lugar, desde que foi exilada da instituição religiosa ao se tornar uma disciplina a ser estudada

ao longo dos séculos XVI e XVII. Esse é o fio condutor da *Fábula mística*, e é o que faz o autor buscar a mística, ou os místicos, em *outros* lugares e *outras* figuras, como que à “margem do cristianismo” (CERTEAU, 2015, p. 47).

No capítulo intitulado “A ciência nova”, Certeau nos faz acompanhar o que teria sido o surgimento da mística como ciência na passagem do século XVI ao XVII, em um processo em que a figura do “teólogo místico” teria dado lugar à “mística”, do mesmo modo em que, por exemplo, o “filósofo químico” deu lugar à “química”, no crescente processo de surgimento das ciências como disciplinas especializadas em campos próprios (CERTEAU, 2015, p. 169). Essa compreensão histórica, põe em relevo, para nós, que não tinha sido sempre assim – que o místico não esteve sempre fora –, ou seja, que a figura do teólogo místico existia, e assim a mística tinha corpo dentro da instituição religiosa. A nova ciência mística, ao contrário, é de saída uma ciência sem corpo, na medida em que forja uma distância entre si mesma e seu objeto.

Entretanto, essa história tem o seu preâmbulo. Michel de Certeau remonta ao século XIII, momento de efervescência de experiências pessoais e individualizantes do cristianismo, dos chamados “espirituais”, e em que a igreja instituída consolidou uma reação a essa movimentação. A partir do Concílio de Latrão, em 1215, “torna-se místico o que está fora da instituição” (CERTEAU, 2015, p. 129). Mas isso não põe fim à questão, pois a instituição buscará, por outro lado, rearticular em seu interior a relação com a “via mística”, de modo a não perder aquilo que ainda era sentido como vital à sua permanência. Segundo Certeau, o que está aí em questão é a busca por um corpo, o corpo místico pelo qual o místico procura obsessivamente (Ibid., p. 120), problemática que é correlata à fundação mesma do cristianismo sobre um corpo desaparecido, o corpo de Jesus (Ibid., p. 122).

Pois bem, se o místico que foi posto para fora da instituição, após o fechamento desta última em si mesma no século XIII, prossegue sua procura pelo corpo, a igreja passa a reafirmar-se como o corpo sacramental, o corpo do Cristo vivo. Assim, ao longo de dois séculos, a instituição seguiu trabalhando no sentido de articular em seu seio, através de uma ação pastoral, a linguagem privada da mística com a linguagem eclesial (CERTEAU, 2015, p. 133). É nesse contexto que tem lugar a figura do teólogo místico que tenderá a desaparecer da instituição depois do século XVII, instaurando a distinção entre mística e teologia (Ibid., p. 179).

Voltemos então ao nosso bispo. Se aceitamos que Pedro Casaldáliga viveu a mística em sua vida, entendida como uma experiência da *presença*, o que tento aqui assegurar por meio de sua obra poética, podemos seguir pensando sobre a face própria que a mística tomou em sua prática. Podemos pensar a experiência de Pedro em relação ao lugar em dois sentidos: ele nunca deixou a instituição católica e fez de São Félix do Araguaia uma morada permanente, como a enraizar-se no chão da terra.

Quando estava por ser nomeado bispo, quis não aceitar, e permanecer padre, por não ver sentido na hierarquia eclesial e não desejar se colocar em uma posição acima do povo. Foi, no entanto, convencido pelas pessoas que trabalhavam junto com ele de que seria útil para o trabalho que desenvolviam o título que lhe daria mais espaço e maiores possibilidades de ação dentro da instituição, além de maior proteção frente ao regime político ditatorial vigente no Brasil em seus primeiros tempos (CASALDÁLIGA, 1978, p. 44). Rompendo com algumas regras, entre elas a do sigilo em relação a uma nomeação futura, e impondo uma cara própria à celebração (Ibid., p. 45), Pedro tornou-se bispo e assim permaneceu até a sua morte. Fez de seu lugar na instituição o lugar próprio para o exercício da sua prática alicerçada em uma fé que parece não ter conhecido hesitação. Na série televisiva *Descalço sobre a terra vermelha*, vemos a cena em que o bispo, tendo sido chamado ao Vaticano, diz de maneira simples e direta ao cardeal Ratzinger que não tem nenhum problema de fé<sup>4</sup>.

Mesmo em meio a diversos momentos de conflito, Pedro nunca deixou a instituição e por meio dela firmou lugar à beira do rio Araguaia no estado do Mato Grosso, já aos quarenta anos de idade, depois de exercer várias funções na Espanha, sua terra natal, e de uma passagem pela Guiné, no continente africano (TAVARES, 2020, p. 37-57). Não há, portanto, errância na vida de Pedro. Mais de setenta anos na mesma instituição, mais de cinquenta anos na mesma cidade, a pequena São Félix do Araguaia, a vida inteira na mesma fé. Se há mística em Pedro, ela enraizou-se e fez da sua vida um lugar: o corpo de Pedro, o corpo da igreja, a terra de São Félix, as águas do Araguaia. A inquietude se revelava na ação incansável contra a injustiça e a favor do povo do seu lugar. Podemos pensar que a errância encontra sossego em Pedro porque ele sabe que *qualquer lugar é o lugar* para a frequentação do Outro. E com isso em mente podemos ler o poema "Nuestras vidas son los ríos", de 1971:

"Nuestras vidas son los ríos".  
¡Mi vida es este Araguaia!  
Como un hogar total,  
fatídico y dichoso.  
(...)  
Las familias que llegan, "retirantes";  
los enfermos que van a la deriva;  
las cargas, y las cartas temblorosas;  
las mujeres batiendo la colada indiscreta;

---

<sup>4</sup> Em 1988, Pedro Casaldáliga foi chamado ao Vaticano para uma entrevista com o Papa João Paulo II. Antes dessa entrevista, teve que passar por uma sessão diante do cardeal Ratzinger para uma "doutrina de fé". Podemos ver a recriação deste e de muitos outros momentos da vida de Pedro na citada série *Descalço sobre a terra vermelha* (FERRER, 2014).

los hombres en la popa; los hombres en el remo;  
y los niños bañándose,  
sumándose a las aguas, como peces.  
Y yo, por la mañana, lavándome del sueño  
con el espejo incandescente al sol de la otra orilla;  
yo, por la tarde, entrando,  
reverente, extranjero,  
vestido por la luz poniente y pura,  
en la liturgia de estas grandes aguas...  
(CASALDÁLIGA, 2006, p. 26-27)

O Araguaia é dito neste poema como um *lugar total*, lugar de plena manifestação da vida que é afinal o recanto daquele que o guia, e que ele chamou de Amor. Ele, estrangeiro, porque estrangeiro seria em qualquer parte, e reverente, ali se banha em águas litúrgicas, águas que se prestam à realização da liturgia de cada dia, que diz da acolhida aos rostos todos que por ele passam. O poema nos mostra essas figuras: os retirantes, os enfermos, os remadores, as mulheres e as crianças que nadam como peixes.

Para o exercício da fé que não lhe deixa, Pedro não precisa escolher um lugar, como lemos em “De México a Chiapas”, de 1989:

Manando leche y miel  
cualquier tierra sería  
promesa  
para mí,  
y para todos. (CASALDÁLIGA, 2006, p. 107)

Permanece no chão que o recebeu, e ali realiza sua liturgia. Leva a instituição consigo e a planta naquele chão. A prelazia de São Félix passa a atrair gente interessada em contribuir e fazer crescer aquela igreja que tem seu lugar junto do povo (TAVARES, 2020, p. 58-69). Talvez Pedro pudesse dizer que o *povo é o lugar da presença*.

A mística em Pedro se mostra a nós por sua palavra poética, mas esta aponta para os outros lugares onde ela também se realiza, de modo que o poético não é o seu único lugar. Deste modo, Pedro não é – inteiramente! – o místico descrito por Michel de Certeau que encontraria no poético seu lugar de errância e procura, sempre sem o descanso da duração do encontro. No final de sua *Fábula mística*, Certeau nos coloca frente à melancolia dessa procura sem fim:

Desse espírito de ultrapassagem, seduzido por uma intocável origem ou fim chamado Deus, parece que subsiste principalmente, na cultura contemporânea, o movimento de partir sem cessar, como se, por não mais pode fundar-se sobre a crença em Deus, a experiência guardasse somente a forma e não o conteúdo da mística tradicional. É, diz em um poema Nelly Sachs, *fortgehen ohne Rückschau*, "ir embora sem se virar para trás". E René Char: "Em poesia, não se habita senão o lugar que se deixa, não se cria senão a obra de que se separa, não se obtém a duração senão destruindo o tempo". Desancorado da "origem" de que falava Hadewijch, o viajante não tem mais fundamento nem fim. Entregue a um desejo sem nome, é o barco à deriva. A partir de então, esse desejo não pode mais falar a alguém. Ele parece transformado em *infans*, privado de voz, mais solitário e perdido que outrora, ou menos protegido e mais radical, sempre em busca de um corpo ou de um lugar poético. Ele continua, portanto, a andar, a se traçar em silêncio, a se escrever (CERTEAU, 2015, p. 482).

Pedro se escreve e se enraíza, ao mesmo tempo. Mas não basta o lugar, precisamos também conhecer a *figura* que realiza a mística.

### 3. A figura

Ao longo de todo o percurso de *A fábula mística*, Michel de Certeau localiza as *figuras* em que a mística encontra lugar. Para além da localização espacial, a mística precisa encontrar também *quem* poderá experimentá-la. Destaco aqui duas das figuras encontradas por Certeau, o *louco* e o *iletrado esclarecido*.

Logo ao início do livro, o autor nos põe diante da loucura como expressão imediata de uma realidade mística não reconhecida pela instituição e por quem a habita. A "loucura e as delícias" seriam os dois motivos que organizam uma certa "tradição" anterior à literatura mística que surge em meados do século XVI (CERTEAU, 2015, p. 47). Recorrendo à história de uma personagem narrada no século IV, e que ficou conhecida na literatura como "a idiota", o autor traça o perfil da figura paradigmática da louca, aquela que diz da "tradição que traça uma loucura às margens do cristianismo" (Ibid., p. 49). A idiota da história antiga, conhecida como a "história lausíaca" (Ibid., p. 50), é uma mulher que trabalha na cozinha de um convento de freiras e que acaba por ser reconhecida por um homem considerado santo, que é superior dentro da instituição da igreja e que visita a casa das irmãs a fim de encontrar aquela que vive lá e que lhe foi anunciada por um anjo como maior do que ele, por nunca ter se afastado de Deus (Ibid., p. 51-52). A mulher, considerada pelas outras que viviam com ela como uma espécie de rejeito, de lixo a ser rejeitado, passa ao lugar mais elevado, pela revelação feita por um *anjo* a um *superior*. Ela própria, que nem falava, não aceita a mudança de status que as companheiras tentam oferecer a ela, e abandona o convento (Ibid., p. 52). Aquela que

vive perto de Deus, expressão mais concreta da busca mística pela *presença*, não é capaz de falar de si, e nem de dar qualquer forma, na linguagem, do que seria aquela sua vivência. É sua própria existência que é revelada através da palavra do anjo (Ibid., p. 53-54).

Sua recusa em aceitar a mudança que as irmãs iniciam em relação a ela, diz da firmeza da mulher em relação a si mesma e ao que representa, mesmo que sem saber. Ela própria, sem nada dizer, funciona como uma espécie de denúncia do vazio da instituição. Os membros da instituição não a reconhecem, a não ser depois que a palavra que vem de *outro* lugar apontou para ela. Ela não se distancia de si mesma, ao mesmo tempo em que não se distancia de Deus. Com isso em mente, leiamos um trecho do poema "Nocturno", de Pedro Casaldáliga em 1971:

Ronda la casa, húmeda en mis huesos,  
el cencerro desnudo de un caballo  
que pace las tinieblas,  
desposadas las patas,  
dando lata y desvelo  
como un loco  
en protesta  
por las trabas del hombre.

Yo estoy entre la fiebre y el sueño quebradizo,  
colgado de la red, como en la espuma  
de un mar que nunca llega (CASALDÁLIGA, 2006, p. 36).

O cavalo surge aí como análogo ao louco, aquele que não compartilha a linguagem humana, ou a racionalidade, e que, ainda assim, tem o poder de protestar contra a ação humana. Em meio a esse protesto louco, Pedro se vê como que perdido entre a febre e o sonho, à espera do mar que nunca chega, e que é símbolo do encontro total com Aquele por quem procura. Temos assim, ao mesmo tempo, o motivo que nos permite ver ainda a errância do místico de Michel de Certeau, apesar do que dissemos acima sobre o *lugar*, e auto identificação de Pedro com a loucura selvagem do cavalo. Um louco que denuncia a injustiça e a hipocrisia que vê em torno de si, e que não tergiversa um só instante em relação ao que acredita ser a verdade do evangelho, ou, como está no título do poema que lemos em seguida, a "Pobreza evangélica", de 1971:

No tener nada.  
No llevar nada.

No poder nada.  
No pedir nada.  
Y, de pasada,  
no matar nada;  
no callar nada.

Solamente el Evangelio, como una faca afilada.  
Y el llanto y la risa en la mirada.  
Y la mano extendida y apretada.  
Y la vida, a caballo, dada.

Y este sol y estos ríos y esta tierra comprada,  
por testigos de la Revolución ya estallada.

¡Y «mais nada»! (CASALDÁLIGA, 2006, p. 36).

A faca afiada do evangelho é a única arma de Pedro, a única coisa que carrega consigo, e que possibilita a única ação que realiza. Caminha sem dar ouvidos ao que lhe dizem e que poderia ser contrário a essa ação, até mesmo quando a ameaça de morte o cerca. Pedro, de mãos vazias, tem um só intuito: não se calar diante da injustiça e trabalhar pela transformação da realidade concreta dos injustiçados, tendo como arma o evangelho, mesmo que isso pareça loucura aos que o veem. Assim ele seguiu adiante, como um louco caminhando entre nós, a nos mostrar talvez a loucura que é nossa, como a idiota vista pelas irmãs como uma louca entre elas, e que leva Michel de Certeau a dizer que se trata de algo que “é nosso segredo interior, uma loucura dentro de nós” (CERTEAU, 2015, p. 58).

A outra figura que trago do texto de Michel de Certeau é a do “iletrado esclarecido”, exemplificado por ele por um relato de Jean-Joseph Surin em uma carta datada de 1630 sobre um jovem iletrado com quem se encontrou em uma diligência (CERTEAU, 2015, p. 324-328). O iletrado, segundo Certeau, tem sido entendido tanto como aquele que tem um saber popular, quanto como o que não tem saber algum (Ibid., p. 324). O rapaz encontrado por Surin, e com quem ele conviveu por três dias, não tinha qualquer formação intelectual, mas vivia uma intensa relação com Deus, o que expressava sem qualquer dúvida ou hesitação, como podemos perceber nesse trecho do relato:

Ele me disse, entre outras coisas, que não abandonaria nenhuma só comunicação que Deus lhe tinha feito de si em uma comunhão pelo que os anjos no estado de glória e todos os homens lhe poderiam

dar conjuntamente. Ele me disse que uma alma disposta pela pureza era de tal forma possuída de Deus que ela mantinha todos os seus movimentos em seu poder, mesmo os do corpo, exceto alguns pequenos desvios pelos quais a alma peca: são suas próprias palavras.

Ele me disse que (...) a verdadeira oração consiste, não em receber de Deus, mas em lhe dar, e, depois de ter recebido, devolver-lhe por amor; que quando a tranquilidade da alma e o amor abrasado chegam ao arrebatamento, a fidelidade da alma deve ser então despojar-se de tudo, à medida que Deus se aproxima para enchê-la. (CERTEAU, 2015, p. 325-326)

A figura do iletrado, dessa forma, nos diz sobre a possibilidade de um contato direto com Deus sem que isso passe por qualquer mediação em forma de conhecimento. Se, certamente, não podemos dizer que Pedro Casadáliga tenha sido um iletrado, pois passou por formação teológica e filosófica, e nunca deixou de exercitar a leitura e a escrita, e nem de acreditar que a educação é uma arma para a libertação do povo (TAVARES, 2020, p. 92-100), podemos encontrar em sua obra poética uma espécie de nostalgia pelo que seria a união com Deus a despeito do conhecimento. Vejamos essa ideia em seu “Carta de navegar (Por el río Tocantins)”, de 1986:

“Leer las aguas” será siempre un sueño  
mayor que mis estudios. No consigo  
leerme por debajo, serme dueño,  
tenerlas todas, a la vez, conmigo.

Flotan sombras de mí, maderas muertas.  
Pero la estrella nace sin reproche  
sobre las manos de este niño, expertas,  
que conquistan las aguas y la noche.

Me ha de bastar saber que Tú me sabes  
entero, desde antes de mis días;  
que en Ti voy siendo la verdad que hago;

que has puesto en mis tesoros y en mis llaves  
Tus luminosos ojos por vigías  
iy que eres mi Camino de Santiago! (CASALDÁLIGA, 2006, p. 73).

Pedro espera das águas do rio que lhe digam o que seus estudos não conseguiram lhe dizer. As figuras da natureza, como já vimos, são para ele meios de ligação com Deus, a quem se dirige diretamente na segunda parte do poema. A ele basta que Deus saiba de si e que n'Ele possa existir, sendo aquele que vive em Deus e que permite que Deus nele viva. É Deus o seu caminho para si mesmo e para o próprio Deus, e é esse o único saber que o interessa, como era também para o jovem de Surin.

Pedro, caminhando às margens da loucura e do não saber, segue em seu lugar, que é o Araguaia, mas também a igreja. Mas não o faz sem gerar nesse lugar um movimento.

#### **4. Sobre os (possíveis) frutos**

Manter-se em um lugar, para Pedro Casaldáliga, não significa submeter-se aos modos de existência desses lugares. Assim, não se submeteu nem às práticas sociais que imperavam em São Félix do Araguaia quando lá chegou, e nem às práticas ortodoxas da Igreja Católica (TAVARES, 2020, p. 60-64). Sua prática se aproxima talvez do que Michel de Certeau chamou de "ruptura instauradora" em seu *La debilidad de creer* (CERTEAU, 2006). Antes, porém, de entrarmos nesse texto inspirador, voltemos mais uma vez à *Fábula mística*.

Parece haver, por parte da instituição, dois medos relativos às práticas desviantes dos místicos. Um deles, que me parece legítimo, diz respeito ao risco da perda do corpo e de que o lugar do poético seja o único possível para o místico que já não encontra lugar no mundo para si, para sua experiência e para sua palavra poética que, assim, se torna vazia. Sobre isso falamos acima, mas resta ainda sublinhar que uma tal prática não pode ser considerada cristã, na medida em que o cristianismo requer inserção no mundo, o que Pedro não deixou jamais de fazer.

O outro medo diz respeito aos lugares de poder da instituição, o que podemos ver nas considerações de Michel de Certeau sobre os "pequenos santos da Aquitânia", jesuítas que, em meados do século XVII, "reivindicam uma 'pureza' espiritual, no próprio seio da instituição que tem esse discurso que lhe dá um lugar social" (CERTEAU, 2015, p. 385), tal como antes fizera João da Cruz na ordem dos carmelitas. Entretanto, os *pequenos santos* não têm o êxito que João da Cruz tivera com a criação da ordem dos Carmelitas Descalços, o que leva Michel de Certeau a dizer que "onde João da Cruz ganhou, eles perdem" (Ibid., p. 385-386).

Nesses movimentos, fica patente o descompasso entre o pretendido pelos *santos* – palavra que equivalia, naquela época, ao que hoje chamamos de místico (CERTEAU, 2015, p. 385) – e o que predominava na instituição. No caso dos pequenos santos da Aquitânia, a instituição os fez "obedecer, calar-se ou partir" (Ibid., p. 386), deixando claro que não tinham poder algum, ou tão pouco poder quanto a *idiota* do convento (Ibid., p. 386-387).

Pedro Casaldáliga, igualmente seguindo o que considerava o mais verdadeiro na fé cristã, se põe também em conflito com a instituição. Todavia, ainda que passando por momentos de tensão frente às autoridades da igreja (TAVARES, 2020, p. 182-184), conseguiu manter-se nela, sem precisar obedecer, calar-se ou retirar-se. Ou talvez obedecendo o suficiente para manter vivo seu trabalho, porém nada calando. *Nada calar* tem aí o sentido de ser uma voz que não cessa de denunciar, e chegamos mesmo a ler em seu diário que “coonestar a injustiça é um pecado demasiadamente católico. A igreja é responsável desde séculos. Deve reconhecê-lo e chorar, e se há de converter” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 43).

Mas cabe agora perguntar-nos se a prática de Pedro gerou na igreja e na terra em que viveu a transformação desejada por ele, ou seja, se instaurou algo novo, em movimento próximo ao que Michel de Certeau chamou de “ruptura instauradora”. Compreendemos no texto de Certeau que a ideia da ruptura que instaura é considerada pelo autor como fundante do cristianismo, pois refere-se ao corpo de Jesus desaparecido e a busca permanente pelo corpo que se inicia desde então. Desta forma, esse movimento entre a consciência de uma ausência e a procura do que possa preenchê-la será a mola da igreja que se instaura com a pretensão de ser, ela mesma, esse corpo. Entre essa pretensão e a consciência de não o ser, o cristianismo segue em sua trilha mais genuína, aquela que se faz de uma prática e, ao mesmo tempo, de uma crítica a essa prática, como podemos ler nas palavras do autor:

Um acontecimento está implicado em todas as partes, mas em nenhuma “apreendido”. Jesus é o Outro. É o desaparecido vivente (“verificado”) em sua Igreja. Não pode ser o objeto possuído. Sua presença permitiu que o seguissem, mas sua desapareição é a condição de uma *objetivação* plural (a Igreja) que deixa a ele a posição de *sujeito*, na mesma medida em que é o autor, e ao mesmo tempo o faltante e a permissão.

Sem a particularidade de sua existência histórica, nada do que fez possível se transmitiria. Sem a *superação* dessa singularidade através da multiplicidade de expressões necessárias umas às outras, mas nunca suficientes, nenhuma marca objetiva poderia ter o sentido que lhe dá a fé. Essa dialética da particularidade e sua superação define a experiência Cristã, levada alternativamente a explicitar sua relação com um lugar (uma igreja, uma doutrina, uma sociedade, uma linguagem científica, etc.) e a *criticá-la* em virtude das novas práticas da fé. (CERTEAU, 2006, p. 229)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Tradução minha de: “Un acontecimiento está implicado en todas partes, pero en ninguna ‘aprehendido’. Jesús es el Otro. Es el desaparecido viviente (‘verificado’) en su Iglesia. No puede ser el objeto poseído. Su presencia permitió lo que lo sigue, pero su desaparición es la condición de una *objetivación* plural (la Iglesia) que le deja la posición de *sujeito* en la misma medida en que es el autor, a la vez el ‘faltante’ y el ‘permiso’.  
Sin la *particularidad* de su existencia histórica, nada de lo que hizo posible se transmitiría. Sin la *superación* de esa singularidad a través de la multiplicidad de expresiones necesarias unas a otras pero nunca suficientes, ninguna marca objetiva podría tener el sentido que le da la fe. Esta dialéctica de la particularidad y su superación define la experiencia cristiana, llevada alternativamente a explicitar su relación con un *lugar* (una iglesia, una doctrina, una sociedad, un lenguaje científico, etc.) y a *criticarla* en virtud de las prácticas nuevas de la fe.”

Uma nova prática de fé é, portanto, o que gera o movimento que rompe e instaura, e esse seria o movimento, por excelência, da experiência cristã. A prelazia de São Félix do Araguaia foi criada e cresceu sob a liderança de Pedro Casaldáliga, e se tornou lugar de permanente prática e crítica. No seio da Igreja Católica brasileira, em um momento histórico em que as lideranças católicas nacionais se alinhavam com a luta contra um governo antidemocrático, Pedro e a prelazia tiveram a proteção e a aliança suficientes para manterem-se em atividade (CASALDÁLIGA, 1978, p. 118-119) mas hoje a realidade é outra. Como nos escreve, neste ano de 2020, o Papa Francisco em sua nova encíclica, em nosso tempo “vemos como reina uma indiferença acomodada, fria e globalizada, filha duma profunda desilusão que se esconde por detrás desta ilusão enganadora: considerar que podemos ser onnipotentes e esquecer que estamos todos no mesmo barco” (FRANCISCO, 2020, p. 8-9, n. 30). Deste modo, a força sistêmica de um modo de vida tornado global e imperativo e que não deixa de proteger os grandes e poderosos, põe em risco aquela realidade que foi a esperança de muitos, por muito tempo. Nesse sentido, lemos parte do depoimento do Padre Júlio Lancelotti, ao responder a Ana Helena Tavares sobre qual seria o legado de Pedro:

Ele é mais um combatente. Ele é mais um derrotado. Fracassado. Crucificado. Ressuscitado. (...) Dom Pedro não busca ganhar. Ele está do lado dos que perdem. Nesse sentido, os que colonizaram, conquistaram e dominaram o Brasil, eles ganharam. Os fracassados e os derrotados são os indígenas, e é desse lado que Dom Pedro está. (TAVARES, 2020, p. 209).

E sobre o fracasso, que é sentido pelo crente como um abandono por parte de Deus, lemos mais um poema de Pedro, “¿Por qué me has abandonado?”, de 1996, quando já se aproximava dos 70 anos de vida:

Los muertos piden paz inútilmente:  
somos hijos y padres de la guerra.  
Piden en vano credencial de gente  
los muchos condenados de la tierra.

Moloc yergue su altar y su pantalla  
sojuzgando señor el mundo entero.  
Calla, de miedo, la verdad. Y calla  
degollado el amor, como un cordero.

Y Tú, ¿no dices nada?, ¿no te enteras?,  
¿pides más cruz aún?, ¿más sangre esperas?,

¿no sabes imponerte, Amor frustrado?

¿Qué más le exiges a la pobre fe?

¡Dios mío y nuestro y de Jesús,

¿por qué una vez más nos has abandonado?! (CASALDÁLIGA, 2006, p. 123).

Vemos nessas linhas o cansaço da fé que ainda assim se dirige àquele que é seu desejo e seu fim. Cansaço também de um corpo que já não aguenta testemunhar e sentir a dor e o sangue continuamente derramado diante dos seus olhos. Percebemos também a identificação do autor com aqueles com quem escolheu viver e que amou até o fim, os “condenados da terra”. Se no título o abandonado é dito em primeira pessoa do singular, um “eu”, no último verso vemos o plural ocupar esse lugar, que passa a ser de um “nós”. Pedro nunca quis ser um, ou, antes, quis ser um com o povo.

E assim podemos talvez ainda crer que o fracasso seja semente, como disse Reimont Otoni em seu depoimento sobre o legado de Pedro (TAVARES, 2020, p. 210), e que a ruptura gerada por Pedro possa certificar sua verdade ao descobrirmos, no futuro, o que por ela terá sido instaurado, e que seria o fruto daquilo que lemos em outro soneto, “Mi cuerpo es comida”, publicado juntamente com o que acabamos de ler – que diz da fé que se cansa – e que nos mostra o outro lado da experiência de Pedro, a fé incansável:

Mis manos, esas manos y Tus manos  
hacemos este Gesto, compartida  
la mesa y el destino, como hermanos.  
Las vidas en Tu muerte y en Tu vida.

Unidos en el pan los muchos granos,  
iremos aprendiendo a ser la unida  
Ciudad de Dios, Ciudad de los humanos.  
Comiéndote sabremos ser comida.

El vino de sus venas nos provoca.  
El pan que ellos no tienen nos convoca  
a ser Contigo el pan de cada día.

Llamados por la luz de Tu memoria,  
marchamos hacia el Reino haciendo Historia,

fraterna y subversiva Eucaristía (CASALDÁLIGA, 2006, p. 121).

Em uma experiência de vida que diz da união indissolúvel com Jesus Cristo, porque nele vive e repousa, Pedro se oferece como pão e vinho, do mesmo modo em que se alimenta do pão e do vinho que são a oferta do Cristo. Alimentando-se e oferecendo-se como comida, Pedro se faz completa hospitalidade. Hospitalidade simbolizada pela porta sempre aberta em sua casa, de modo que, "se um pistoleiro quisesse ir lá tomar café, não teria dificuldade" (TAVARES, 2020, 88). Hospitalidade que é dita por Michel de Certeau como a via de verdade para o cristianismo, em uma "teologia pudica e radical", em que o outro, o próximo, possa ser visto por cada um de nós como fonte de vida, para além de ser também ameaça de morte (CERTEAU, 2006, p. 263). Hospitalidade também evocada pelo Papa Francisco em seu chamado à fraternidade:

"A hospitalidade é uma maneira concreta de não se privar deste desafio e deste dom que é o encontro com a humanidade mais além do próprio grupo", de modo que possamos ser como as pessoas citadas por ele e que tinham a "capacidade de se transcender a si mesmas numa abertura aos outros" (FRANCISCO, 2020, p. 24, n. 90).

## **Conclusão**

Pedro Casaldáliga, em seu exercício de vida e fé, nos deixa um legado a ser ainda descoberto, ou mesmo construído. Encerro este texto na esperança de que o testemunho de sua presença possa ser para nós inspiração para a busca daquele que ele chamou de Amor. E também na expectativa de ter mostrado que sua trajetória pode ser lida como mística, sob a luz da reflexão de Michel de Certeau, mas uma mística que soube encontrar o seu lugar de enraizamento que, afinal, descobrimos ser *qualquer lugar*.

## **Referências**

CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1978.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Antología personal*. Madrid: Editorial Trotto, 2006.

CERTEAU, Michel de. *A fábula mística*. Séculos XVI e XVII. Volume I. Rio de Janeiro: GEN e Forense Universitária, 2015.

CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006. p. 191-266.

FERRER, Oriol. *Descalço sobre a terra vermelha*. Série televisiva. TV Brasil, 2014. Disponível em: <https://tvbrasil.ebc.com.br/descalcosobreaterravermelha>, acesso em 13/11/2020.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*: Sobre a amizade e a fraternidade social. Versão eletrônica disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html). Acesso em 25/11/2020.

TAVARES, Ana Helena. *Um bispo contra todas as cercas – A vida e as causas de Pedro Casaldáliga*. Petrópolis: Vozes, 2020.