

En tierra de nadie:
La conversión poé(li)tico-religiosa del obispo
Pedro Casaldáliga en Brasil

Pía Paganelli¹

Resumen: En el presente trabajo, el análisis en contrapunto de los diarios y escritos autobiográficos del obispo español Pedro Casaldáliga entre 1976 y 1983 permite reconstruir los procedimientos narrativos que el género autobiográfico brinda para dar cuenta de la nueva mirada religioso-poética del intelectual a partir de su llegada a Brasil. En una abierta crítica al desarrollismo implantado en la región amazónica a partir del gobierno de facto instaurado en Brasil en 1964, su obra da cuenta del costo social que las políticas agrarias impusieron sobre las poblaciones indígenas de la región. Los problemas de la Tierra, el oprimido (indígena, campesino, *posseiro*), y la integración continental latinoamericana revisten la mirada anticapitalista del poeta que recupera las reflexiones de la Teología de la Liberación en su opción preferencial por los pobres, en su reivindicación del cristianismo primitivo, en su politización del Evangelio, y en la encarnación histórica del proceso de liberación, con una fuerte influencia de la pedagogía liberadora de Paulo Freire.

Palabras clave: Teología de la Liberación; Iglesia y política; literatura religiosa; literatura autobiográfica.

Abstract: The present investigation tries to analyze three of Pedro Casaldáliga's diaries and autobiographies written between 1976 and 1983, in order to see how the narrative procedures of the autobiographic genre contribute to build the new poetic and religious perception the Spanish bishop had since his arrival to Brazil. In open criticism to the policies of economic development introduced

¹ Licenciada en Letras (UBA), becaria del CONICET (Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), doctoranda en Letras (Universidad de Buenos Aires, Argentina). piapaganelli@yahoo.com.ar

in the Amazonian region by the Brazilian military government in 1964, Casaldáliga's autobiographic literature represents the social costs the agricultural policies had over the native populations, as well as the problem of the land, the oppressed (native population, rural workers, *posseiro*) and the continental integration of Latin America. The influence of Liberation Theology (the influence of socialism ideas, the preference for the poor, the demand for early Christianity, the Bible's politicization, the importance of the historic process of liberation) and the experience Casaldáliga had in the Amazonian region contribute to create his conversion to an anti-capitalist thinking, with great influence of Paulo Freire's liberating pedagogy.

Keywords: Liberation Theology; Church and politics; religious literature; autobiographic literature.

Mi primera sensación fue de distancias. Las distancias... yo soy yo y mis distancias.

No sólo distancias geográficas, sino también culturales, pastorales...

Esto es Tierra de nadie.

Pedro Casaldáliga

Frente a las limitaciones y riesgos del desarrollo capitalista que seguía el modelo del populismo desarrollista de Juscelino Kubitschek, los militares brasileños orientados por los Estados Unidos, implantaron el Estado de Seguridad Nacional el 31 de marzo de 1964, con el objetivo de profundizar el sistema capitalista que le permitiera a Brasil reinsertarse en la nueva división internacional del trabajo. El régimen dictatorial instaurado en Brasil no puede ser caracterizado como un régimen fascista "clásico", pero sus objetivos en política económica tienen fuertes semejanzas con el fascismo italiano: las fuerzas productivas de la industria se desarrollaron intensamente gracias a la intervención del Estado para favorecer la consolidación y la expansión del capitalismo monopolista; la estructura agraria fue transformada, siendo predominantemente capitalista; la camada militar-tecnocrática que se apoderó del aparato estatal limitó la acción del capital privado, y cultivó cierto consenso entre las capas medias logrando una modernización que conservaba elementos de "atraso".

Entre 1968 y 1973, se dio un gran crecimiento económico conocido como el milagro brasileño, que sin embargo entró en crisis en 1974 generando mayor desigualdad social, un aumento considerable de la deuda externa, una "favelización" de las ciudades, y precarización de las condiciones de vida de los sectores populares: "Fue sin dudas, milagroso en sus lucros, para el imperialismo, que se sirvió a su antojo de las potencialidades brasileñas y realizó aquí el

máximo lucro con una continuidad y una tranquilidad ahora llegando a su fin” (WERNECK SODRÉ, 1984:132).

La región amazónica fue la más “privilegiada” por las acciones gubernamentales de Brasil en el proceso conocido como “Colonización” que se propuso como sustituto de la Reforma Agraria.² A comienzos de la década de 1970, el gobierno militar implementó una política de ocupación de la región, por considerarla área vacía, a través de la promoción de Proyectos de Colonización y Agropecuarios que favorecieron al capital extranjero con grandes extensiones de tierras e incentivos fiscales para expandir las nuevas fronteras agrícolas. Este desarrollo del capitalismo en la región rural trajo como consecuencia grandes conflictos sociales, en tanto casi todas esas tierras que quedaron concentradas en unas veinte empresas, pertenecían a diversos poblados indígenas.

Pedro Casaldáliga, sacerdote español de la orden de los claretianos, llega a Brasil en 1968 para instalarse definitivamente en la conflictiva región de São Félix de Araguaia (Nordeste del Estado de Mato Grosso, Brasil) en 1970, donde un año más tarde es consagrado obispo. La experiencia del Tercer Mundo es una marca implacable en su producción literaria, que se desplaza de una literatura de tipo religioso intimista producida en España, hacia otra que politiza lo religioso, que se funda no ya en una reflexión religioso-trascendente sino en una reflexión religiosa, histórica y social.

En el presente trabajo, el análisis en contrapunto de sus diarios y escritos autobiográficos (*Yo creo en la Justicia y la Esperanza*, 1976; *La Muerte que da sentido a mi credo*, 1977; y *En rebelde fidelidad*, 1983) permite reconstruir la mirada religioso-poética del intelectual religioso comprometido, no sólo con la causa social de la región amazónica, sino también con uno de los movimientos más originales nacido en América Latina: la Teología de la Liberación. Aún más, teniendo en cuenta un país como Brasil en el que la Iglesia Católica se convirtió

² A mediados de los años sesenta, a diferencia de la ocupación precedente de espacios en el país, la colonización de la Amazonia contó con un intenso apoyo del Estado a través del establecimiento de: infraestructura, transporte y comunicaciones (TRANSAMAZÓNICA), programas especiales de colonización (PIN, PROTERRA); incentivo a la ocupación productiva (POLAMAZONIA); créditos agrícolas y subsidios fiscales. El sentido global de las políticas era la ocupación de la región para su integración a la vida económica del país sin ninguna preocupación por sus características naturales y culturales. Ver: ALMEIDA, Anna L. Ozorio; SANTOS, Charley F. Velloso. “A Colonização Particular na Amazônia nos Anos 80” – Texto para discussão nº208, IPEA, 1990; HÉBETTE, Jean; ACEVEDO, Rosa. *Colonização para Quem?* Universidade Federal do Pará – NEA, ano I, n. 1, 1979 (série Pesquisa); IANNI, O. *Ditadura e Agricultura*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1979.

en el último bastión de resistencia civil frente a la dictadura militar, inaugurando un tipo de movilización social y popular cimentado en las bases, que dio lugar a movimientos populares de comunidades cristianas (La Confederación Sindicalista Radical, el movimiento de campesinos sin tierras (MST), la asociación de barrios pobres, el Partido de los Trabajadores y la Coordinación Nacional de Movimientos Populares).

“El verbo se hizo carne” (Juan 1:14) o la carne se volvió verso

Los primeros años de obispado en São Félix de Araguaia son materia de relato para Dom Pedro Casaldáliga. En la forma de autobiografía inicialmente, la escritura se fragmenta a partir de la utilización de la estructura de diario que comienza a invadir el relato autobiográfico. Los sucesos se sobrevienen incansablemente, dando lugar a un tipo de escritura del yo, en donde ya no cabe el relato unificado de los primeros años de vida del religioso, sino que se cede lugar a la proliferación de acontecimientos y reflexiones que suponen el día a día de la batalla cotidiana en el Tercer Mundo. Se puede afirmar entonces que la experiencia del Tercer Mundo impacta de lleno en la producción literaria del poeta español a la manera de una conversión, no sólo en su prosa autobiográfica sino en su poesía también, marcando un verdadero punto de inflexión en el tipo de contenidos y procedimientos utilizados.

Treinta años sin volver a Cataluña que han cambiado definitivamente su vida, que lo han convertido en una figura tan admirada y venerada como perseguida y criticada. Me pregunto qué le habrá podido dar esta tierra para que este sacerdote crecido en el ambiente de la posguerra española, en el seno de una familia de derechas, haya devenido uno de los símbolos de la iglesia revolucionaria de América Latina (ESCRIBANO 2010: 10).

En su libro dedicado a la escritura autobiográfica, Sylvia MOLLOY (1996) ensaya una definición del género autobiográfico para lo cual subraya, como Hayden White, el principio constructivo que articula los sucesos de este tipo de textos:

[...] decir que la autobiografía es el más referencial de los géneros –entendiendo por referencia un remitir ingenuo a una “realidad”, a hechos concretos y verificables– es, en cierto sentido, plantear mal la cuestión. La autobiografía no depende de los sucesos sino de la *articulación* de esos sucesos, almacenados en la memoria y reproducidos mediante el recuerdo y su verbalización (MOLLOY 1996: 16).

Mientras Molloy propone discutir una definición del género, Paul de MAN (AA. VV. 1991) afirma, en cambio, que no resulta fácil hallar una definición teórica de la autobiografía. Esta problemática respecto de la definición de la autobiografía en tanto género constituye desde mediados del siglo pasado uno de los ejes de discusión más recurrente de la reflexión teórica en torno del género. Si retomamos la intervención de Paul de Man, es interesante resaltar su afirmación respecto de que a diferencia de lo que ocurre en las discusiones teóricas que giran en torno de otros géneros como la tragedia o la novela “y que gozan de “gran valor heurístico””, los debates alrededor de la autobiografía “resultan terriblemente estériles”. Y con un tono que raya el escepticismo se pregunta:

¿Estamos tan seguros de que la autobiografía depende de un referente, como una fotografía depende de su tema o un cuadro (realista) depende de su modelo? [...] y, puesto que la mimesis que se asume como operante en la autobiografía es un modo de figuración entre otros, ¿es el referente el que determina la figura o al revés?” (AA.VV. 1991: 113).

Si dejamos de lado las diversas tendencias respecto de la interpretación de los problemas teóricos de la autobiografía como género, se puede afirmar que el matiz autobiográfico de los textos puede ser entendido a partir del concepto de “pacto autobiográfico” desarrollado por Philippe Lejeune. En su exposición acerca de los problemas teóricos de la autobiografía, Lejeune afirma que es en las narrativas del yo donde se establece una relación de identidad entre narrador y autor, pactada en este caso entre narrador/autor y lector. Lejos de abandonar el desafío de hallar una manera más satisfactoria de definir el género, el teórico francés opone la biografía y la autobiografía frente a las demás formas de la ficción. En el caso de las primeras, se trata de textos referenciales que a la manera del discurso científico o histórico intentan informar sobre una “realidad” exterior al texto, y es por esto que atraviesan una “prueba de verificación”. En tanto el propósito de ambos tipos textuales no reside en la “mera verosimilitud, sino en el parecido a lo real” y tampoco en “el efecto de realidad”, sino en “la imagen de lo real”, Lejeune sostiene que “todos los textos referenciales conllevan [...] un *pacto referencial*, implícito o explícito, en el que se incluyen una definición del campo de lo real al que se apunta y un enunciado de las modalidades y del grado de parecido a los que el texto aspira” (AA.VV. 1991: 57).

El primer libro autobiográfico de Casaldáliga editado en 1976 bajo el título *Yo creo en la justicia y la esperanza*, de la colección *La vida que da sentido a mi credo*, es seguido por una segunda parte en 1977, *La muerte que da sentido a mi credo. Diario 1975-1977*, propiciado por la pública acusación del

Arzobispo de Diamantina (Mina Gerais) Dom Geraldo Proença Sigaud³ quien en el “Documento Sigaud” lo tachaba de subversivo, guerrillero, indeseable, comunista y blasfemo. Su tercer diario, *En Rebelde Fidelidad. Diario 1977-1983* (1983), cierra el ciclo de los años más turbulentos en la relación Iglesia-Estado en la región Amazónica brasileña con un relato estructurado en forma estrictamente de diario, a diferencia de los anteriores, pero repitiendo la estructura tipo *collage*.

El carácter de texto-collage que caracteriza a los tres relatos como forma de articulación del material narrativo se pone en evidencia a partir de la inserción de documentos públicos, cartas, y artículos de periódicos que se intercalan con fragmentos de diario, de poesías, de relatos cronológicos de los hechos, y reflexiones teológicas y pastorales producidas a partir de la interacción comunitaria. Esto señala por un lado la artificiosidad del género autobiográfico y por otro lado, la importancia que asume la circulación de información en un contexto en el que, frente a la deficiencia del sistema judicial, el debate en los medios de comunicación (nacionales o extranjeros) asume el carácter de debate judicial. El segundo libro se estructura, por ejemplo, en términos de denuncia-respuesta, al citar fragmentos de las diversas acusaciones y respuestas públicas (en forma de carta, de artículo o de documento) que circularon por los medios en aquella época, especialmente en el periódico *Alvorada* fundado por la Prelacia en 1970 (gran documento histórico de las luchas emprendidas por la Prelacia en aquella época).

Tomando en consideración los títulos se puede observar la representación que el narrador quiso imprimir a su trayectoria como intelectual y religioso: de una actitud profundamente esperanzadora en sus primeros años de obispado en Mato Grosso, en los últimos dos relatos se desplaza primero hacia una actitud de cierta resignación marcada por las incesantes amenazas de muerte y expulsión (muerte/credo) durante los momentos más álgidos de represión en la zona, y luego propone una síntesis superadora que reside en una actitud de resistencia rebelde y militante. El último diario está conformado por siete cuadernos bajo

³ El 29 de octubre de 1946 fue electo Obispo de Jacarezinho por el Papa Pio XII y en 1960 Arzobispo de Diamantina. Fue llamado para el Combate contrarrevolucionario realizado contra el comunismo, luego del Concilio Vaticano II del cual participó activamente, y fundó en 1963 el Coetus Internationalis Patrum como consejo de Pensamiento Conservador para oponerse a los obispos progresistas. Durante el Concilio llevó una petición firmada por 213 padres al Cardenal Amleto Cicognani, pidiendo la condenación del marxismo, el socialismo y el comunismo. Fue uno de los fundadores de la Sociedad Brasileña de Defensa de la Tradición, la Familia y la Propiedad (TFP) y sostuvo duras discusiones con los obispos progresistas como Dom Helder Cámara.

un título contradictorio, la fidelidad que parecería contraponerse a la idea de rebeldía, en este relato se convierte en sinónimo de la nueva iglesia que predica vivir “la subversión de la Fe”, en tanto que politiza el mensaje evangélico y le devuelve su carácter anticapitalista y subversivo: “En ascética fidelidad. Rebel-des según el Evangelio” (CASALDÁLIGA 1983: 47).

La autobiografía asociada a la idea de credo, permite que las circunstancias de vida justifiquen la formación ideológica y doctrinaria del religioso, poniendo en evidencia algo que Casaldáliga señalará con coherencia a lo largo de su vida: la idea de que toda práctica y toda creencia deben necesariamente desprenderse de la vida misma, de la existencia concreta, así, la vida deviene testimonio y compromiso. Por ello no es casual que se haya dedicado al género autobiográfico, en la medida en que cabe aclararlo: sus relatos deben ser leídos sin ingenuidad pues hay en ellos un “pacto referencial” tal como señala Lejeune. Esto es así porque aportan información sobre una realidad “exterior” al texto que al ser asumida por una primera persona, pone en evidencia la intencional búsqueda no de verosimilitud, sino de la construcción de cierta imagen de lo “exterior” y que por tanto se presta a ser “verificada”. Sin embargo, en la autobiografía el proceso de verificación no debe dar como resultado un parecido exacto con el referente, ya que es el único género que relata algo que sólo él puede decir: la intimidad (LEJEUNE, 1991). Por lo tanto, el pacto referencial debe mantenerse y partiendo de esta posición teórica es que se puede afirmar que los relatos autobiográficos de Casaldáliga construyen la trayectoria de la intimidad del autor/narrador para legitimar su práctica intelectual y militante en una dialéctica que hace que lo externo dependa de la disposición interna de los procedimientos de ficcionalización:

El arte, y por tanto la literatura, es una transposición de lo real hacia lo ilusorio por medio de una estilización formal, que propone un tipo arbitrario de orden para las cosas, los seres, los sentimientos. En ella se combinan un elemento de vinculación a la realidad natural o social, y un elemento de manipulación técnica, indispensable a su configuración e implicando una actitud de gratuidad (CANDIDO 2006:63).

El primer diario de Casaldáliga, *Yo creo en la Justicia y la esperanza*, se encuentra dividido en cinco capítulos que reconstruyen su formación intelectual y religiosa en la medida en que debe legitimarse como figura pública. En el primer capítulo recorre sus primeros años en España, su marcado origen de derecha y la marca indeleble que dejaría la guerra civil española después del asesinato de su tío sacerdote a mano de los rojos. No es inocente la filiación que Casaldáliga delinea en estos primeros años, realiza una doble opción que determina su vida adulta: la opción por la poesía en primer lugar, y posterior-

mente la opción por la vida misionera, dos decisiones que abrirían a aquel religioso de origen español y conservador, al mundo.

Su permanente actividad periodística de intervención en el presente histórico se produce de forma paralela a su actividad religiosa, y es lo que le vale varias demisiones y la definitiva opción por el trabajo pastoral en Mato Grosso. La autobiografía se expande a partir de la llegada a Brasil, en este punto del relato comienzan a incorporarse fragmentos del diario que permiten poner en escena las reflexiones interiores del religioso en torno a las condiciones absolutamente novedosas frente a las que se encuentra: “Quizás, escribía, porque aquí voy a necesitar más que nunca el diálogo interior en medio de tantos silencios” (CASALDÁLIGA 1976: 10). En este pasaje se observa con nitidez el relato de la intimidad como referente propio del género autobiográfico, y de un tipo de intimidad signada por la actividad política y misionera que gira en torno al problema de la tierra. No se producen reflexiones teológicas de gran envergadura, por el contrario, en la primera parte llamada “La vida que ha dado sentido a mi credo”, proliferan episodios descriptivos de censura, represión y violencia social, que a medida que vayan acentuándose, irán repercutiendo a nivel textual con mayor incorporación de fragmentos del diario y episodios introspectivos estructurados a partir de preguntas retóricas. La fragmentariedad del relato y la estructura de *collage* como herramientas de representación narrativa son asumidas por Casaldáliga tanto en su primer diario – “No hay modo de escribir con un poco de continuidad este diario asmático...” (CASALDÁLIGA 1976: 50)– como en el segundo: con un último capítulo que vuelve al diario, nuevamente caracterizado como intermitente: “Estoy recogiendo los latidos atrasados de mi Diario” (CASALDÁLIGA 1977: 32). Se trata de un relato descriptivo y de denuncia, que no elimina las marcas afectivas del discurso sino que hace de éstas su pivote central, otro recurso que forma parte del pacto de lectura que propone este autor/narrador/personaje: “Me estoy exaltando otra vez” (CASALDÁLIGA 1976:75); “Uno tiene, entre otras, esta pasión de la ira” (CASALDÁLIGA 1976:78).

La Segunda Parte “El Dios y Padre de nuestro señor Jesucristo” narra su primer contacto con la religión, las primeras lecturas. Lo que se observa es un cambio de la religión vivida en términos ritualistas y trascendentes, hacia un acercamiento más profundo y despojado vinculado con el mensaje de la Liberación vivido en términos históricos. De esta manera la evolución de su sentimiento religioso se encarna en la figura histórica de Jesús, padre del proyecto emancipador y gestor del Hombre Nuevo. El concepto de Hombre Nuevo, central para la Teología de la Liberación, aparece en el cuarto capítulo titulado “La causa del Hombre Nuevo”, en donde aborda el comienzo de su conversión hacia la causa socialista, al pasar de una formación de derecha hacia una identificación con tesis políticas de izquierda: “A mí, la vida diaria –a la luz de la Fe, el diario y creciente contacto con los pobres y oprimidos –por el impe-

rativo de la Caridad— me han llevado a la comprensión de la dialéctica marxista y a una metanoia política total” (CASALDÁLIGA 1976: 80).

La primera “conversión” de Casaldáliga se produce en España en sus estancias en Sabadell, Barcelona y Madrid, durante el régimen falangista, y frente a la falta de libertades. Posteriormente su contacto con África lo acerca al Tercer Mundo y conduce a una percepción antiimperialista que identifica capitalismo con colonialismo. Extiende esta idea incluso al colonialismo eclesiástico y teológico. Defiende al cristianismo como una doctrina revolucionaria, como una actitud política que no acepta reformismos funcionales al capitalismo: “Celso, el filósofo pagano del siglo III, decía que los cristianos por su modo de vivir habían levantado un ‘grito de rebeldía’. Eran los subversivos radicales, los guerrilleros del Reino” (CASALDÁLIGA 1983: 5). De ahí que identifique cristianismo con socialismo, en la medida en que ambos proyectos confluyen en un proyecto utópico, la creación del Hombre Nuevo o Reino de Dios:

Quien se niega a construir aquí abajo el mundo del Hombre Nuevo con los materiales de la Política que de aquí y ahora dispone, está castrando su Fe en la Praxis de la vida social que es política [...] El Evangelio es la subversión de los intereses, porque es la demolición de los ídolos [...] la socialización del mundo puede ser un intento real de vivir en sociedad cristianamente. Y creo que la sociedad capitalista es la negación radical de ese intento. El capitalismo no puede ser cristiano. El socialismo, sí (CASALDÁLIGA 1976: 78).

No casualmente en esta tesis del Hombre Nuevo y su vínculo con el socialismo, el capítulo se cierra con una poesía dedicada al mártir Che Guevara como profeta de la “violencia del amor” y la defensa de un nuevo humanismo que no reside en una concepción trascendente sino en la actualización histórica de la figura de Jesucristo Resucitado.

La evolución de la fe religiosa de este narrador protagonista, va de la mano de sus experiencias en tierra nueva así como de su vivencia en torno a la institución eclesiástica. Posteriormente a la Guerra civil española, sus lecturas fueron delineando un perfil de profunda crítica a la institución, pero una crítica ligada al deseo de transformación desde dentro. Casaldáliga deja en evidencia de manera soslayada que en este relato el pacto de lectura debe dirigirse en un sentido: el de fundar una tradición de rebeldía en su pensamiento y compromiso eclesiástico, en la medida que escribe desde un presente de absoluta crítica que debe legitimar: “Me fui haciendo radical. Y, sin embargo, nunca pensé propiamente en dejar el Instituto. Nunca, desde luego, pensé en abandonar el Sacerdocio. [...] la revolución era preciso hacerla ‘desde dentro’” (CASALDÁLIGA 1976: 62). Por ello reivindica el Concilio Vaticano II, al cual denomina una “pri-

mavera en la Iglesia” en tanto implicó un “mérito cristiano de desmitificar a la Iglesia como institución [...] Y fue capaz de entonar, aunque tímidamente, aquel ‘*mea culpa*’ que hacía siglos se le pedía a la Iglesia” (CASALDÁLIGA, 1976: 63). En consecuencia, rechaza la verticalidad que detenta el Vaticano, su burocracia y poderío económico y defiende un tipo de iglesia particular, anclada en el mundo y alimentada del diálogo fraterno entre la cúpula y el clero. Una iglesia menos curial y más evangélica.

La mirada anticapitalista del intelectual religioso

Todos los grandes proyectos acaban siendo etnocidas, en esta Amazonia legal.

Y todos ellos, como los grandes crímenes, se fraguan en silencio

Casaldália

El problema de la tierra

El primer capítulo del primer libro autobiográfico es el que presenta contenidos paralelos a los expuestos en los últimos dos, en tanto primeras aproximaciones a problemáticas que posteriormente irán profundizándose. El ambiente frente al cual se encuentra el religioso al llegar a la región del Mato Grosso es un espacio desolado y abandonado absolutamente por el Estado, donde las reglas son diferentes: “Nacer, matar, morir, esos sí, eran los derechos básicos [...] A veces parece que no existimos” (CASALDÁLIGA 1976: 11). Los primeros fragmentos del diario ponen en escena la dramática batalla que emprende el obispo contra el Latifundio. La propiedad de la Tierra aparece como preocupación central, como eje de su lucha, en tanto es desencadenante de un sistema que comienza a avizorar como realmente injusto y que es la contratara del proyecto “desarrollista” brasileño. El problema de la violencia en la región viene asociado para Casaldália, con el proceso de despojo de tierras al que se ven sometidos los habitantes del Mato Grosso tanto por las grandes empresas (Suiá-Missu, Codeara), como por la construcción de la carretera BR-80 que destruye el Parque Nacional del indio: “Y a medida que íbamos llegando me invadía el deber, la amargura, la fuerza solidaria del problema de la tierra. Esa palabra crecía en mí como un crimen, como un programa. Se hacía santa y urgente como el Evangelio” (CASALDÁLIGA 1976: 14).

La autobiografía de Casaldália abre el relato a episodios concretos que tomaron gran resonancia pública, hay en este procedimiento un afán de resignificar la memoria oficial en torno a estos hechos. Tales son los casos del enfrentamiento del Padre Jentel del poblado de Santa Terezinha que defendió a los indios contra el avance de la empresa Codeara, y del padre João Bosco, asesinado al reclamar por los malos tratos que habían recibido dos campesinas. Casaldália utiliza ejemplos del contexto mundial para pensar la situación de su

región, a la cual describe con un “Vietnam casero”, compara el cerco aplicado a las tierras como un “pequeño muro de Berlín en la floresta”, y a la resistencia del pueblo como una “pequeña Primavera de Praga”. Este recurso de estilo opera a manera de relocalizar el conflicto del Mato Grosso dentro de una problemática mundial de violencia social que responde a políticas “desarrollistas” del capital frente a la emergencia de un modelo alternativo en pleno contexto de Guerra Fría.

Otro recurso que se repite en los tres relatos es la asignación de características humanas al latifundio, en tanto despojado de responsables concretos, deviene el gran enemigo a combatir. El latifundio es criminal, invade, y se contrapone al estado de pureza intocada en el que aún se conserva la selva amazónica: “sentí de nuevo cómo proliferan las *fazendas*, con qué prisa. Lo cercan todo, lo invaden todo” (CASALDÁLIGA 1976: 26); “¡Sólo Falta ya que un día esas omnipotentes *fazendas* decidan cercar el cielo, para echar sus bueyes a pastar nubes!” (CASALDÁLIGA 1976: 42). El problema de la Tierra trae aparejado una serie de problemas sociales. Aparece entonces la situación de los peones, perseguidos y exiliados, una población de trabajadores migrantes, el problema del alcoholismo y la prostitución.

Paralelamente se suceden las primeras lecturas de cuño marxista, aunque de manera poco sistemática.⁴ Pero se advierte en la escritura una toma de posición cada vez más permeada por estas ideas, en una crítica profunda al sistema capitalista y su carácter idolátrico: “Yo no podré dudar nunca de la radical maldad de las estructuras opresoras (del capitalismo). Ni podré dudar nunca de una legítima lucha de la clase oprimida por libertarse. ¡No será un gobierno opresor quien libre a los oprimidos! Creo también más firmemente cada día que es necesario desmitificar la propiedad privada” (CASALDÁLIGA 1976: 17). A medida que avanza el relato se ponen de manifiesto ideas más sistemáticas en torno a la denuncia del latifundio desde una perspectiva anticapitalista, que engloba también la denuncia de la gran estructura que sostiene al Capital: dictadura, latifundio, colonialismo externo e interno, asistencialismo que anestesia la conciencia crítica.

Esto le permite denunciar los costos sociales ocultos detrás del proyecto modernizador de la Amazonia (Proyecto “Poloamazonia”: 15 polos de desarrollo pecuario y minero para el área de la Amazonia legal) como el pasaje de los *posseiros* (agricultores rurales) del régimen de esclavitud al de paro forzado frente a la mecanización del campo, poblaciones indígenas exterminadas y no integra-

⁴ Aclara todo el tiempo que no es especialista, y por tanto reflexiona desde la praxis: “Como no soy especialista en Historia eclesiástica menos aún lo soy en Economía política. Me callo pues, y que hable el tiempo” (CASALDÁLIGA 1976: 52).

das al proceso productivo, desaparición de medianos y pequeños productores y concentración de tierras: “El Capitalismo, vetero o neo, con guantes o sin, es inexorable. En él los pequeños solamente cuentan en la medida en que sirven anónimamente al mecanismo del engranaje todopoderoso” (CASALDÁLIGA 1976: 52).

El segundo libro autobiográfico concluye con un balance general sobre la situación de la región a la cual describe como “nuevo genocidio” –sociológico, por lo menos – (CASALDÁLIGA, 1977: 33) al referirse a la destrucción de los Parques indígenas del Araguaia y del Xingú por la construcción de rutas, las políticas desiguales de financiamiento que hicieron que los pocos *posseiros* que habían logrado permanecer en sus tierras no consiguieran sobrevivir, la falta de asistencia sanitaria, las presiones violentas de los grandes terratenientes, la precarización laboral del trabajador rural que pasó de ser *posseiro*, a peón y finalmente a *boia-fria* (trabajador contratado por el día), la contracara desintegradora y el choque cultural que supuso el desarrollo del turismo, que denuncia con participación de capital del Vaticano.

El último relato autobiográfico narra diferentes episodios de violencia y represión frente a la cada vez mayor resistencia indígena, en donde, el debate en torno a una reforma agraria se hace urgente y pivote central de la CPT (*Comissão Pastoral da Terra*).⁵ La reforma agraria que la CPT defiende no es el mero reformismo propuesto por el capitalismo, sino una reforma que implique la decisión colectiva de los sectores populares unidos y organizados por los diversos sindicatos, en función de una alternativa “socialista, brasileña, latinoamericana”:

Una reforma agraria real sólo puede arrancar de la tierra: de las bases populares del campo. Pero será para toda la humana ciudad. No basta ya sólo la “alianza campesino-obrera” sino el bloque hermano popular campo-ciudad. La gran clase popular, politizada, organizada, con militante. La democracia del pueblo, que es la única verdadera democracia” (CASALDÁLIGA 1983: 46).

En relación a esta temática, el relato, que opera con diferentes materiales narrativos a manera de *collage*, incorpora documentos públicos sancionados desde la Prelacia. Al hacerlo, no sólo cita fragmentos del documento sino que lo

⁵ La *Comissão Pastoral da Terra* fue fundada en 1975 durante el *Encontro Pastoral da Amazônia* convocado por la Comisión Nacional de Obispos Brasileños (CNBB), para dar respuesta a los graves problemas que sufrían los trabajadores rurales inicialmente en la zona de la Amazonia, pero luego extendida a todas las regiones del país.

ubica en el contexto de producción y recepción. El primer documento que se presenta es el de 1970 “Esclavitud y Feudalismo en el Norte de Mato Grosso”, el cual describe la situación de esclavitud y violencia a la que se encuentran sometidos los peones rurales. Censurado por la jerarquía eclesiástica, enemistado con los terratenientes locales, el documento sienta las bases para el primer acercamiento del intelectual religioso al pueblo: “Fue hora de opción” (CASALDÁLIGA 1976: 12).

El segundo documento que cita, vivido como una “pastoral-denuncia”, es aquel con el que asume el obispado: “Una Iglesia de Amazonia en conflicto con el Latifundio y la marginalización social”, famoso por las repercusiones que derivaron en el auge de la represión por parte de la Policía Federal en la región. Posteriormente, cita el documento del Encuentro General de la Pastoral de la Prelatura de Diciembre de 1972, en donde se definen las líneas básicas de la pastoral comprometida: “por causa del evangelio e interpelada por la realidad local, opta por los oprimidos, y, en consecuencia, define su pastoral como evangelización liberadora” (CASALDÁLIGA 1976: 31). La palabra del Evangelio atravesada por la realidad social, orientará la acción pastoral en los puntos centrales que configuran la situación de opresión (la superstición y el fatalismo, el analfabetismo, el latifundio capitalista), que serán combatidos desde la encarnación de la pobreza, la denuncia profética y la educación liberadora.

En Julio de 1973, incorpora otro documento importante: “Operaciones de la Policía Militar y otras fuerzas Armadas en el área de la Prelatura de San Félix, MT”, que define a la figura del oprimido en la región Amazónica (con quien se identifica a partir del pronombre personal Nosotros inclusivo), constituida por *posseiros*, peones e indios. El documento denuncia la persecución policial, la difamación, la tortura a sacerdotes y campesinos, y la represión en un país “económicamente desarrollista y humanamente opresivo”. Sin embargo, la contra cara de dicha persecución resulta en la purificación interior de aquel que resiste cristianamente, el perfeccionamiento de la causa evangelizadora, la radicalización de la prédica: “El fuego de la persecución es un bautismo inapreciable” (CASALDÁLIGA 1976: 37).

En octubre publica el documento “La Prelatura de San Félix entre el proceso y la solidaridad” que reivindica la solidaridad del pueblo en tanto resistencia colectiva frente a la violencia del régimen, y como construcción “para instaurar progresivamente –en esta primera fase, terrestre y conflictiva, de su Reino– la Vida nueva de los hijos de Dios, todos iguales y libres con aquella libertad con que Cristo nos liberó” (CASALDÁLIGA 1976: 39). La creciente radicalización de la pastoral de la Iglesia avanza de manera paralela a la creciente violencia estatal, a casos de corrupción, a campañas de difamación pública de los religiosos sostenidas en base a torturas de inocentes con falsas declaraciones, y a operaciones asistencialistas para neutralizar la acción del clero.

En junio de 1974 publica otro documento llamado “La Causa y la Esperanza continúan” que sostiene la postura de la Prelacia frente al desenlace del proceso del Padre Jentel, liberado después de un año de prisión y extraditado a su país de origen. El documento sostiene que la lucha continúa, porque el problema de la tierra sigue intacto, a pesar del asistencialismo y gestiones diplomáticas que negocian con los poderosos, abandonando la verdadera justicia: “El Evangelio no es diplomacia” (CASALDÁLIGA 1976: 45). El documento finaliza con citas del Evangelio que reivindican el proyecto liberador de Jesús:

Es el Espíritu de Jesús libertador quien quiere a su Iglesia comprometida en la total liberación del hombre. Es Él quien exige de esta pequeña iglesia de San Félix un pertinaz y arriesgado compromiso con el hombre marginado –*posseiro*, indio o peón–, que constituye el Pueblo y hace la Historia Humana de estos *sertões* (CASALDÁLIGA 1976: 46).

Actividad Pastoral

El tono cada vez más comprometido y de denuncia de los documentos pastorales, reproducen la gradual radicalización del religioso en torno a ideas como la Violencia. La concepción de Paz es pensada en términos de una paz militante y comprometida con la justicia social, de ahí la cita al Che Guevara en paralelo a la palabra de Jesús: “*Es preciso endurecerse, sin perder nunca la ternura*, decía el Che” [...] “No he venido a traer la paz sino la guerra”, “Mi paz os dejo... no como el mundo la da”. “La Paz de la Pascua” (CASALDÁLIGA 1976: 23). Tanto es así, que su visión de la Paz implica la aceptación de ciertos planteos de la guerrilla que azota la región amazónica.⁶ Así, frente a una violencia institu-

⁶ La guerrilla de Araguaia (activa entre 1966-1974) fue un brazo armado del Partido Comunista de Brasil que se instaló en la región del río Araguaia (Goiás, Pará y Maranhão) para combatir a la dictadura militar e instaurar un régimen comunista en el país a través de la lucha en la zona rural y luego urbana. Combatieron más de 50 guerrilleros y la mayoría murió. La escasa información disponible sugiere que el ejército sabía de la rebelión y de los ataques que planificaban. Por más de un año, el ejército y tres columnas rebeldes libraron algunos enfrentamientos y emboscadas. No existen, empero, archivos oficiales sobre la muerte de los rebeldes, ni siquiera sobre la propia insurgencia. La gran mayoría de sus integrantes fueron duramente reprimidos durante los últimos años de la dictadura militar, muchos de los cuales aún permanecen en calidad de “desaparecidos”. Los detalles de lo sucedido con la guerrilla de Araguaia recién comenzaron a tomar estado público veinte años después de la masacre perpetrada por las FFAA brasileñas, empero aun impune gracias a la Ley de Amnistía. Ver: MORAIS, Taís; SILVA, Eumano. *Operação Araguaia: os arquivos secretos da guerrilha*. São Paulo: Geração Editorial: 2006.

cionalizada que por su persistencia se vuelve “natural” para las víctimas, la práctica pastoral enfrenta un desafío: abandonar el paradigma eurocéntrico para captar las necesidades e idiosincrasias populares. Los tres relatos señalan con insistencia la preocupación del religioso por actualizar de manera permanente las prácticas pastorales, de ahí la proliferación de encuentros, programas, documentos y debates pastorales.

Por esto mismo también, Casaldáliga apela al método de alfabetización de Paulo Freire, y se preocupa por la religión y la cultura popular. La praxis pastoral comenzará a marcar la agenda de la reflexión teológica de Casaldáliga, señalando la tierra como primera problemática: “Nadie tenía tierra propia. Nadie tenía un futuro asegurado. Todo el mundo era ‘retirante’, emigrante de otras áreas del país ya castigadas por el latifundio [...] y atravesaron un día el Araguaia como quien pasa el Mar Rojo en busca de la Tierra Prometida” (CASALDÁLIGA 1976: 10). Desde el inicio de la función pastoral, le atribuye a su labor una función liberadora, por ello critica duramente a la Conferencia de Puebla de 1979 en la medida en que continúa desatendiendo problemáticas centrales.

Ahora bien, lo que se pone en evidencia en la obra de Casaldáliga es una reflexión siempre vinculada al trabajo pastoral, antes que una teorización sistemática. Dos polos de una misma estrategia renovadora de la iglesia, por un lado la Teología de la Liberación en tanto reflexión teórica, por el otro, la pastoral de la liberación, ambos polos se nutren de la praxis, reflexionan a partir de ella y pretenden crear prácticas acordes:

Al lado de la Teología de la Liberación —y sirviéndose de ella, porque la teología debe ser una servidora del Pueblo de Dios— está, debe ser, la pastoral popular de la liberación, la auténtica pastoral de las comunidades eclesiales de base. Así como también, para que se trate de un teologizar cristiano, la Teología de la Liberación debe dedicarse cada día con más apasionada entrega a la cristología de la liberación (CASALDÁLIGA 1983: 13).

La experiencia-verbo, como materia de relato, se hace carne en las últimas autobiografías de Casaldáliga, y la pastoral como reflexión de la realidad social asume características populares: “La Pastoral, propiamente dicha, se va haciendo más ‘popular’ al mismo tiempo que se hace más crítica (La Religiosidad Popular, sus pros y contras, está en la hora de la reflexión pastoralista de América Latina y ha llegado también aquí)” (CASALDÁLIGA 1976: 43). La reflexión sobre la Teología de la Liberación implica desde el Mato Grosso una reflexión centrada en el “aquí y ahora” de la Iglesia de São Félix. Por eso Casaldáliga recupera de dicha corriente su aporte en torno a la revalorización de la religión popular como problemática concreta de la región, más aún, vinculada al problema del indio que también reorientará las políticas pastorales:

La religión popular se caracteriza por lo que ella tiene y la nuestra no tiene, y por lo que ella no tiene de la nuestra. Dicho, sociológicamente hablando. Para El pueblo no existe religión popular; existe La Religión. La religión del pueblo sólo se explica relacionándola con la “religión oficial”. La religión popular es una forma de resistencia cultural. Esa religión popular no es residual; es histórica [...] El modo de vida va creando el modo de pensar la vida (CASALDÁLIGA 1983: 9).

Los primeros trabajos en la Prelacia van cobrando organicidad a partir de la conformación de grupos, de comunidades no sólo de trabajo pastoral con los habitantes de la región, sino con otros religiosos de la misma línea ideológica que operan como grupos de estudio y reflexión sobre las prácticas pastorales con el fin de renovarlas en un contexto de renovación institucional. De estas agrupaciones nacerán las Comunidades de Base que se hacen imperativas frente a la vastedad del territorio y el abandono estatal. La Comunidad de Base es percibida como germen de la nueva iglesia, como concreción del Reino de Dios en la historia. El Reino de Dios se cimienta sobre el trabajo cooperativo y popular. Esta nueva organización en pequeñas comunidades apunta a la integración cultural a partir de la valorización de los elementos de la religiosidad popular, políticas de Educación y Sanidad, el diario “Alvorada” que opera a manera de cohesión eclesial y compromiso: “Debemos ser agentes politizadores (politizando el conflicto bruto), creando pueblo, mejor dicho, ayudando al pueblo a hacerse políticamente pueblo” (CASALDÁLIGA 1983: 10).

Por lo tanto, dicha pastoral es renovadora en la medida en que para Casaldáliga debe nutrirse de las bases: “Realmente, la unidad viene por las bases, desde el pueblo y sus causas” (CASALDÁLIGA 1983: 38). Es fundamental el énfasis que pone en la actividad pastoral, en la medida en que implica una forma de organización y politización de los sectores populares fundamental para llevar adelante un proyecto emancipador. Por ello recupera de Gramsci la idea de la dirección consciente: “la organización popular es un campo de batalla sumamente estratégico en orden a la sociedad nueva que soñamos. Porque organizar es hacer poder” (CASALDÁLIGA 1983: 66). A su vez, reivindica como modelo de resistencia popular aquel desarrollado en la Guerra de Canudos que lee de manera insuficientemente rescatada en la novela de Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del Mundo*. De esta manera la pastoral, que se encuentra en constante reactualización, va abriéndose a la dirección popular: “ya el equipo no será más un organismo de última instancia pastoral. El pueblo, por los animadores de las comunidades, asume de hecho el mando” (CASALDÁLIGA 1983: 77).

A partir de 1982 Casaldáliga comienza a vincularse con el movimiento obrero del ABC paulista, y por tanto, señala la necesidad de articular una pasto-

ral urbana ya que observa que la Iglesia se presenta descolocada respecto a la ciudad moderna, y mejor preparada para enfrentar las problemáticas rurales. Por ello se rescatan las incipientes prácticas desarrolladas en el ámbito urbano periférico: favelas, asociaciones de barrios, comunidades cristianas populares, reivindicaciones y servicios comunitarios, publicaciones, etc. El creciente movimiento obrero liderado por el sindicalista Luis Ignacio “Lula” da Silva, comienza a aparecer en el diario de Casaldáliga como nuevo actor político que teje relaciones con el mundo del trabajador rural.

El problema del Indio

El indio, además de estorbar, no interesa, no existe.

Casaldáliga

Sin embargo, a causa de que su labor pastoral se encuentra atravesada por la realidad amazónica, su reflexión central girará en torno al indio y al trabajador rural. De ahí la constitución de una Pastoral Indígena que suscita el debate en torno a la propiedad privada, y que se funda en el manifiesto sobre la dramática situación de los pueblos indígenas del Brasil de 1974 titulado “Y-JUCA-PIRAMA” (El indio: aquel que debe morir), al cual describe como manifiesto de su fe indigenista.

La causa del Indio es entendida en términos bíblicos desde el episodio de la Pasión, ejemplificada por el episodio de la Colonia indígena Meruri atacada por hacendados armados en julio de 1976 que produjo el asesinato de un cura y varios indios. Dicho episodio representa para Casaldáliga la nueva mirada que la Teología de la Liberación instaló sobre el oprimido, no como aquel ser pasivo que soporta la opresión, sino como aquel que se defiende y resiste, y se autolibera producto de un proceso de concientización, y el rol de la nueva iglesia aliada a la causa: “Ya el misionero no moría ‘matado’ por el indio, como en las antiguas historias. Moría por el indio, armado en la totalidad de su ser y de sus derechos, no visto apenas como un alma que salvar. Moría por la tierra del indio que estaba siendo invadida” (CASALDÁLIGA 1977: 10).

Los dos hitos fundamentales de su actividad pastoral en aquella época, a saber, el encuentro de Iglesias de la Amazonia Legal sobre problemas de la tierra que dio lugar a la creación de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) y la Primera Asamblea Misionera indigenista organizada por la CIMI (Consejo Indigenista Misionero) que propuso las líneas fundamentales para una pastoral indígena, le valieron las acusaciones de comunista, subversivo, y amenazas de expulsión del país y hasta intentos de asesinato, que establecen una tradición en la práctica de represión de la dictadura en la región con la expulsión del Padre Francisco

Jentel años antes: “Pienso que no es de asombrar que se quiera expulsar del Brasil a un obispo que, al fin y al cabo, es extranjero, cuando se expulsa tan fácilmente de su hábitat ancestral a los más legítimos habitantes de esta tierra” (CASALDÁLIGA 1977: 7).

El segundo diario se cierra con un reclamo urgente: la incorporación, en la Asamblea Episcopal Latinoamericana de 1979, del problema del indio ausente en Medellín, como un problema continental: “Medellín se olvidó (!) de los 30 millones de indios de América Latina, a pesar de la lúcida postura con que miró y asumió el Continente” (CASALDÁLIGA 1977: 34). Así, el reclamo de una Iglesia del Tercer Mundo, hace que la visión continental vaya ganando terreno en Casaldáliga por sobre la visión estrictamente nacional de los primeros escritos.

A partir de 1980 el tercer relato explica la creación y difusión de dos obras fundamentales de Casaldáliga: La *Missa da Terra Sem Males* dedicada al Indio, y la *Missa dos Quilombos* dedicada a la población negra, las dos caras de una misma problemática, la opresión: “Con los indios, en busca de la tierra sin males, con los negros, en el propósito de reconstruir el quilombo de la libertad fraterna, caminamos hacia el Reino” (CASALDÁLIGA 1983: 40). Con lo cual se pone en evidencia que las preocupaciones que surgen a nivel pastoral se hacen carne en su producción literaria. Tanto es así que en 1982 se produce un contacto próximo con Paulo Freire y su modelo de educación liberadora aplicado a la población indígena de la región:

Ni la sociedad ni la Iglesia educaron al indio como indio [...] Paulo Freire nos daba un consejo final: el coraje de ser humildes reconociendo que siempre pisamos el suelo indígena con pies de dominadores. Y otro consejo aún: nadie estando aquí llega allí a no ser partiendo de aquí. El lugar social y cultural – la voluntad de inculturación y de encarnación– marcan la sinceridad de todo educador y de todo misionero (CASALDÁLIGA 1983: 58).

La Patria Grande

Hay en Casaldáliga una presencia recurrente del proyecto de la Patria Grande, que se radicaliza especialmente en su último relato autobiográfico superando la visión regional de los primeros años en Brasil: “Toda esta sangre no es muda, y se está transformando en un clamor continental por la justicia [...] América Latina está pasando por el fuego y por la sangre. La Iglesia de América Latina ha llegado a la hora del testimonio” (CASALDÁLIGA 1977: 19). Esta perspectiva no sólo está marcada por su vivencia concreta en América Latina, sino también por el viraje en sus lecturas y formación intelectual.

Sus primeras lecturas se encuentran permeadas por los teólogos europeos que influyeron en las ideas renovadoras presentes en el Concilio Vaticano II como Karl Adam, Schamus, Guardini, Congar, Journet, Chenu, Bernhard Haring, Rahner, Schillebeeckx, José María González Ruiz (teólogo español de mayor influencia en la Iglesia del Vaticano II (1962-1965), y Fernando Sebastián (teólogo español de origen claretiano difusor de las ideas del Concilio Vaticano II en España). Ya en el segundo relato autobiográfico se comienza a percibir una mirada crítica en torno al paradigma europeísta de esta teología y en el último diario se asiste cada vez más a lecturas de la nueva teología latinoamericana como las de Leonardo Boff, Jon Sobrino y Gustavo Gutiérrez (a quien caracteriza como “teólogo incaico de la liberación”), Frei Betto y la reivindicación de la figura de Bartolomé de las Casas. Sin embargo, no se trata de lecturas sistemáticas, sino motivadas por la praxis. De hecho, la aproximación a categorías marxistas parece hacerse de manera más intuitiva que erudita.

A partir de 1980, el diario se hace eco de los acontecimientos en Centroamérica: el asesinato de Monseñor Romero en El Salvador, y la Revolución Sandinista en Nicaragua. De ahí la frecuente aparición de la figura del Mártir y la esperanza de liberación puesta en dicha región: “Jesucristo, el Libertador que salva, salve con la fuerza de su cruz gloriosa esta querida y sufrida Centroamérica, cintura del Continente, eje de la liberación que esperamos, que haremos” (CASALDÁLIGA 1983: 25). La identificación con la región también se produce a partir de la problemática indígena compartida. De ahí la lectura de Mariátegui, al defender una idea continental: “La pastoral indigenista ha de ser continental” (CASALDÁLIGA 1983: 27). El contacto con noticias de otros países latinoamericanos acentúa la idea de Patria Grande por oposición al imperialismo, ya que comienzan a tejerse relaciones intelectuales con otros países como por ejemplo con el argentino Pérez Esquivel y las Madres de Plaza de Mayo, lo cual al mismo tiempo le permite opinar sobre la guerra de Malvinas y las políticas imperialistas norteamericanas e inglesas:

A la larga, pienso yo que en las Malvinas el mayor derrotado es el imperialismo yanqui y, el segundo, el colonialismo inglés. América Latina –recontrándose como un todo y sintiendo común el enemigo– acaba siendo la gran victoriosa. Así sea. [...] Latinoamérica como un cuerpo viviente –herido, cálido, hermoso, futuro (CASALDÁLIGA 1983: 57).

Lo llamativo es que dichas noticias conviven de manera paralela con los sucesos de la región amazónica, sin relacionarse con lo que sucede en el resto del Brasil, lo cual pone en evidencia el aislamiento regional acentuado por la censura y la represión, que hacen más fácil el acceso a la información internacional que a la nacional. La censura y la represión se prolongan aún en el proce-

so de apertura democrática que comienza a avizorarse en 1982, y se critica firmemente al carnaval y al mundial de fútbol como opiáceos funcionales al régimen.⁷ El proyecto continental gana terreno en el pensamiento de Casaldáliga para cerrar el último diario en febrero de 1983 con una plegaria a Dios en nombre de toda América Latina como el continente de la opresión, por su liberación, a favor del advenimiento del Reino Nuevo:

Hagamos, sí cenizas nuestro viejo corazón en pecado. Reduzca Dios a cenizas todo ese imperio de lucro y prepotencia que mantiene a sus pobres en la opresión. Deposita señor, con tus propias manos, blandas cenizas de misericordia en la cabeza humillada de nuestro continente. Que tu fuego calcine toda violencia, toda represión, toda tortura, todo miedo. Derrama el fuego de tu Espíritu sobre las luchas de nuestros pueblos. Renueva con tus llamas los ojos de los niños exiliados de Guatemala y El Salvador. Enjuga con el calor de tu mano las lágrimas de las Madres de Plaza de Mayo que lloran a sus hijos desaparecidos. Ilumina con la luz de tu presencia todos nuestros pasos por los caminos de la liberación siempre hacia la Pascua (CASALDÁLIGA 1983: 84).

En Tierra de Alguien

Leer relatos autobiográficos, por su misma especificidad, lleva a poner al descubierto la operación de narrativización que esconden. Es decir, en la medida en que autor y narrador se identifican, la imagen que de éste aparece surge a partir de un pacto de lectura en el cual el lector debe ser crédulo pero no cómplice. Casaldáliga construye su propia imagen de intelectual en estos escritos autobiográficos, la elección de episodios y documentos carecen de inocencia, pero marcan sí la profunda conversión que significó en su vida su condición de sujeto migrante: su llegada a Brasil, y la posterior relación-apropiación del resto de los países de América Latina. Es tal vez esta misma condición de desarraigado la que lo aproxima en una relación de identidad a los sujetos colectivos a los que dirige su prédica: indios, *posseiros*, trabajadores rurales, también víctimas del desarraigo forzado de sus propias tierras y la prédica centrada en la reivindicación de la propiedad como símbolo de identidad. La lucha por la restitución de la propiedad de la tierra en manos de sus dueños originarios remite al valor identitario de la misma y en Casaldáliga puede pensarse como su propia lucha por la pertenencia.

⁷ Casaldáliga señala la censura de la película *Para frente, Brasil* (1982) dirigida por Roberto Farias, que denuncia los entretelones de la dictadura en pleno contexto festivo del Mundial.

Por ello, sus relatos autobiográficos permiten reconstruir la mirada anticapitalista del intelectual religioso que evidencia una “conversión” a partir de su llegada a Brasil. Pensar en la obra de Casaldáliga es pensar en la articulación entre experiencia y literatura, en la medida en que la experiencia de vida, la Praxis, es el núcleo que posibilita su relato. Esta relación literatura-experiencia permite comprender dos articulaciones presentes en el material autobiográfico de los tres relatos. Por un lado explica la estructura fragmentaria tipo *collage* que marca la manera en la que la escritura acompaña el ritmo acelerado de los acontecimientos políticos, con el afán de reproducir verdades-relatos mutilados por la censura. Por otro lado, reproduce la tesis central de Casaldáliga, para quien la palabra es efecto de la praxis, es acto segundo, es evidencia de compromiso y por tanto denuncia: la carne se hace verso. De ahí que la relación indivisible y coherente entre la palabra y la acción (lo cual justifica la escritura de relatos autobiográficos), conduzca a una legitimación del intelectual religioso en tanto profeta, que se politiza en la medida en que da testimonio con su vida-palabra de la realidad del pueblo oprimido.

El viraje hacia una mayor incorporación de voces en los relatos, reproduce esta reivindicación de lo popular como forma de organización política, en la cual opera primero el intelectual religioso como amalgama concientizadora, que conducirá en un segundo momento, a la autoliberación del oprimido. De la resistencia subjetiva se observa el pasaje hacia una resistencia militante y colectiva, de una mirada trascendente, se observa un pasaje hacia una visión religiosa depurada y anclada en lo histórico como proyecto liberador. En esta conversión que la experiencia que vive en América Latina marca con fuego, el intelectual religioso va esculpiendo su mirada en torno a la realidad social, va radicalizando su credo-vida, y se va aproximando al socialismo por su visión anticapitalista, antiidolátrica, antiimperialista y centrada en una reforma moral que conducirá, a través de la resistencia popular organizada, a la conformación del Hombre Nuevo, encarnación histórica de Jesucristo Resucitado.

Referencias Bibliográficas

AA.VV. *La Autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental. Revista Anthropos*. Barcelona: Ed. Anthropos, Suplementos 29, 1991.

CANDIDO, Antonio (1976). *Literatura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Yo creo en la justicia y la esperanza*. Bilbao: Desclée de Brower: 1976.

_____. *La muerte que da sentido a mi credo*. Diario 1975-1977, Bilbao: Desclée de Brower, 1977.

_____. *En rebelde fidelidad*. Diario 1977-1983, Bilbao: Desclée de Brower, 1983.

ESCRIBANO, Francesc. *Descalzo sobre la tierra roja*. Vida del obispo Pedro Casaldáliga. Barcelona: Ediciones Península, 2000.

LEJEUNE, Philippe. El pacto autobiográfico. In: *La Autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental*. Revista *Anthropos*, Barcelona: Ed. Anthropos, Suplementos 29, p. 47-61, 1991.

MOLLOY, Sylvia; *Acto de presencia*. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

WERNECK SODRÉ, Nelson. *Vida e morte da ditadura*. 20 anos de autoritarismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1984.

WHITE, Hayden. El valor de la narrativa en la representación de la realidad. In: _____. *El contenido de la forma*. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1992, p.17-39.