

DOM PEDRO CASALDÁLIGA: UM INTELLECTUAL PRODUTOR DE IMAGINÁRIOS HISTÓRICOS

DOM PEDRO CASALDÁLIGA: AN INTELLECTUAL PRODUCER OF HISTORICAL IMAGINARIES

DOM PEDRO CASALDÁLIGA: UN INTELLECTUAL CREADOR DE IMAGENES HISTÓRICAS

Lizandro Poletto¹

Eduardo José Reinato²

DOI: <https://doi.org/10.46550/ilustracao.v7i8.778>

Aceito em: 20.08.2026

Resumo: Este artigo analisa a trajetória de Dom Pedro Casaldáliga como intelectual produtor de imaginários históricos no contexto amazônico e latino-americano. A análise compreende sua atuação pastoral, intelectual e simbólica como uma forma de intervenção na produção de sentidos sobre a Amazônia, seus sujeitos e suas experiências históricas. O estudo destaca o anel de tucum, o chapéu de palha e o remo como elementos de um arquivo simbólico e performativo da resistência. Esses objetos são interpretados como dispositivos de memória, pertencimento, representação e projeção de futuros possíveis. A reflexão também evidencia a atuação de Casaldáliga como intelectual orgânico da esperança, cuja prática articulou religião, memória, política, cultura e decolonialidade. Conclui-se que seu legado ultrapassa a dimensão religiosa e biográfica, constituindo uma intervenção duradoura no imaginário social e na consciência histórica de sujeitos historicamente subalternizados.

Palavras-chave: Dom Pedro Casaldáliga. Imaginário histórico. Memória. Intelectual orgânico. Decolonialidade.

Abstract: This article analyzes the trajectory of Dom Pedro Casaldáliga as an intellectual producer of historical imaginaries in the Amazonian and Latin American contexts. The analysis understands his pastoral, intellectual, and symbolic activities as forms of intervention in the production of meanings concerning the Amazon,

- 1 Pós-Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC/GO); Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás-PUC/GO; Mestre em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR); Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação no Mestrado Acadêmico do Centro Universitário Mais (UNIMAIS). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/9835489541775959>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2636-0165>. E-mail: lizandropoletto@facmais.edu.br.
- 2 Pós-Doutor em História pela Universidade Federal de Uberlândia; Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo; Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo; Especialista em História do Brasil pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; Graduado em História pela Universidade Federal de Goiás. Professor da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, desde 1986, onde atua como pesquisador na abordagem das seguintes temáticas: História das Independências da América; História das Cidades, História Cultural, História do Imaginário, e História da Cultura do Mundo do Trabalho e da Formação de Trabalhadores, Psicanálise e História. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9142540932437553>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6961-659X>. E-mail: eduardoreinato63@gmail.com.



its social subjects, and their historical experiences. The study highlights the tucum ring, the straw hat, and the oar as elements of a symbolic and performative archive of resistance. These objects are interpreted as devices of memory, belonging, representation, and projection of possible futures. The reflection also emphasizes Casaldáliga's role as an organic intellectual of hope, whose practice articulated religion, memory, politics, culture, and decoloniality. It concludes that his legacy transcends the religious and biographical dimensions, constituting a lasting intervention in the social imaginary and historical consciousness of historically marginalized subjects.

Keywords: Dom Pedro Casaldáliga. Historical imagery. Memory. Organic intellectual. Decoloniality.

Resumen: Este artículo analiza la trayectoria de Dom Pedro Casaldáliga como intelectual creador de imaginarios históricos en el contexto amazónico y latinoamericano. El análisis aborda su labor pastoral, intelectual y simbólica como una forma de intervención en la construcción de significados sobre la Amazonía, sus sujetos y sus experiencias históricas. El estudio destaca el anillo de tucum, el sombrero de paja y el remo como elementos de un archivo simbólico y performativo de la resistencia. Estos objetos se interpretan como dispositivos de memoria, pertenencia, representación y proyección de futuros posibles. La reflexión también pone de relieve la labor de Casaldáliga como intelectual orgánico de la esperanza, cuya práctica articuló religión, memoria, política, cultura y descolonialidad. Se concluye que su legado trasciende la dimensión religiosa y biográfica, constituyendo una intervención duradera en el imaginario social y en la conciencia histórica de sujetos históricamente subalternizados.

Palabras clave: Dom Pedro Casaldáliga. Imaginario histórico. Memoria. Intelectual orgánico. Descolonialidad.

Introdução

A trajetória de Dom Pedro Casaldáliga constitui uma experiência singular de atuação religiosa, intelectual, social e política no contexto amazônico e latino-americano. Sua presença histórica não pode ser compreendida exclusivamente a partir de sua condição de bispo, poeta ou representante da Teologia da Libertação, uma vez que sua atuação ultrapassou os limites institucionais da Igreja e alcançou dimensões relacionadas à memória, à cultura, à representação social e à construção de diferentes formas de compreender a realidade.

Ao longo de sua trajetória na Prelazia de São Félix do Araguaia, Casaldáliga construiu uma maneira própria de interpretar a Amazônia e de se posicionar diante dos conflitos sociais, econômicos, territoriais e culturais que atravessavam a região. Sua atuação esteve profundamente vinculada à experiência de povos indígenas, camponeses, posseiros, trabalhadores rurais, ribeirinhos e comunidades submetidas a diferentes processos de exclusão e violência.

A relevância de sua trajetória para a reflexão histórica encontra-se, sobretudo, na capacidade de transformar experiências sociais em linguagem simbólica. Casaldáliga não produziu apenas textos, poemas, cartas pastorais, homilias e manifestos. Produziu também imagens, gestos,

objetos, performances e formas de presença pública que passaram a constituir referências para a construção de determinadas representações da Amazônia e de seus sujeitos. Sua intervenção pode ser compreendida, portanto, como uma prática de produção de sentidos, na qual a dimensão religiosa se articulou à dimensão histórica, social, cultural e política.

A questão central que orienta este artigo parte da compreensão de que a história também é construída por meio de símbolos, imagens, memórias e práticas sociais. As sociedades não se relacionam com o passado exclusivamente por meio de documentos escritos ou de narrativas formalmente produzidas pelos historiadores. Elas também elaboram sua consciência histórica por intermédio de objetos, ritos, gestos, imagens, experiências coletivas e formas de representação que permitem preservar determinadas memórias, produzir identidades e estabelecer expectativas em relação ao futuro. Nesse sentido, a atuação de Casaldáliga apresenta especial relevância porque sua prática pastoral e intelectual foi acompanhada pela construção de uma linguagem simbólica capaz de conferir visibilidade a sujeitos e experiências frequentemente marginalizados pelas narrativas dominantes.

Essa perspectiva permite compreender que os símbolos utilizados por Casaldáliga não podem ser reduzidos a escolhas pessoais ou a elementos meramente estéticos. O anel de tucum, o chapéu de palha e o remo constituem elementos centrais de uma gramática simbólica que expressa determinada concepção de autoridade, comunidade, memória, território e história. Cada objeto, em sua materialidade e em sua utilização pública, contribui para deslocar representações tradicionalmente associadas ao poder religioso e para estabelecer outras possibilidades de identificação entre a autoridade episcopal e as populações amazônicas. A força desses símbolos decorre justamente da capacidade de ultrapassarem a experiência individual de seu criador e serem incorporados a processos coletivos de memória, reconhecimento e pertencimento.

O anel de tucum representa, nesse contexto, uma dimensão particularmente significativa da memória. Sua materialidade remete à floresta e às experiências das populações amazônicas, estabelecendo uma oposição simbólica aos signos tradicionais de riqueza e distinção associados à autoridade episcopal. Ao ser incorporado ao corpo, o anel transforma-se em uma forma de presença da memória no cotidiano. Sua utilização possibilita a atualização de experiências históricas relacionadas aos pobres, aos povos indígenas, aos trabalhadores rurais e às lutas pela terra. O objeto deixa, assim, de ser apenas um elemento material e passa a atuar como dispositivo de transmissão de uma determinada interpretação do passado e de compromisso com o presente.

O chapéu de palha, por sua vez, desloca a representação visual do episcopado. A substituição da mitra por um objeto associado aos trabalhadores, camponeses, vaqueiros e ribeirinhos modifica a maneira pela qual o corpo episcopal se apresenta publicamente. O gesto produz uma outra imagem da autoridade religiosa, marcada pela proximidade, pela identificação e pela participação. A autoridade não desaparece, mas adquire outro significado e passa a ser representada a partir de uma relação mais próxima com sujeitos historicamente colocados em

posições subalternizadas. O corpo de Casaldálga transforma-se, dessa maneira, em espaço de produção e disputa de significados.

O remo completa essa linguagem simbólica ao introduzir a ideia de travessia, movimento e ação compartilhada. Em vez de uma representação vertical da autoridade, o remo permite pensar a história como uma travessia coletiva, na qual diferentes sujeitos participam da construção de seus próprios caminhos. A imagem desloca o protagonismo individual e enfatiza a dimensão comunitária da ação histórica. O remo torna-se, nesse sentido, uma representação material de uma concepção de história construída pela participação, pela solidariedade e pela capacidade coletiva de enfrentar adversidades e produzir novos horizontes.

A partir desses elementos, este artigo propõe compreender Dom Pedro Casaldálga como um intelectual orgânico da esperança e como produtor de imaginários históricos. Sua condição de intelectual não decorre simplesmente da produção escrita ou de uma elaboração sistemática de conhecimentos, mas de sua capacidade de organizar experiências sociais, produzir formas de consciência, construir representações e disputar os sentidos atribuídos à realidade. Sua atuação contribuiu para que a Amazônia pudesse ser imaginada para além de uma representação fundada exclusivamente no desenvolvimento econômico e na exploração de recursos, apresentando-a como território de povos, memórias, culturas, espiritualidades, direitos e formas próprias de existência.

O artigo parte, portanto, da hipótese de que a atuação de Casaldálga produziu um imaginário histórico de caráter decolonial, no qual memória, resistência, espiritualidade, justiça social e esperança se encontram articuladas. Seus símbolos, discursos e práticas contribuíram para deslocar representações tradicionais e produzir novas possibilidades de reconhecimento dos sujeitos historicamente subalternizados. A análise busca demonstrar que sua ação intelectual não se restringiu à interpretação da realidade, mas envolveu a produção de condições simbólicas para que diferentes grupos pudessem reconhecer-se como sujeitos de sua própria história.

Nessa perspectiva, compreender Casaldálga como produtor de imaginários históricos significa reconhecer que sua contribuição ultrapassa sua biografia e seu pertencimento institucional. Seu legado permanece relacionado à capacidade de determinados símbolos, memórias e práticas continuarem produzindo sentidos no presente. O anel de tucum, o chapéu de palha e o remo constituem, assim, mais do que marcas de uma trajetória individual: representam elementos de uma memória coletiva em permanente atualização. Ao articularem passado, presente e futuro, esses símbolos possibilitam compreender a experiência histórica não como algo encerrado, mas como campo permanente de disputa, interpretação e construção de possibilidades.

O percurso desenvolvido neste artigo concentra-se, desse modo, na análise da dimensão simbólica da trajetória de Dom Pedro Casaldálga, procurando evidenciar como seus objetos, gestos, discursos e práticas contribuíram para a formação de um arquivo simbólico e performativo da resistência. Ao fazê-lo, pretende-se demonstrar que a história também pode ser produzida nos corpos, nos objetos, nas imagens e nas práticas coletivas, especialmente quando essas formas

simbólicas passam a organizar memórias, identidades e expectativas. A atuação de Casaldáliga revela, nesse sentido, uma maneira particular de transformar a experiência da violência e da exclusão em linguagem de resistência e, simultaneamente, de converter a memória das lutas sociais em possibilidade de esperança e de futuro.

Dom Pedro Casaldáliga: sua atuação

A atuação de Dom Pedro Casaldáliga não pode ser compreendida apenas no âmbito da ação pastoral ou da produção literária. Seu legado constitui uma sofisticada elaboração simbólica da realidade histórica amazônica. Ao longo de mais de cinco décadas de atuação na Prelazia de São Félix do Araguaia, Casaldáliga produziu um conjunto de imagens, metáforas, rituais e objetos que ultrapassaram sua dimensão religiosa para converter-se em dispositivos de memória coletiva. Nesse sentido, ele deve ser compreendido como um intelectual que produziu imaginários históricos.

Pedro Casaldáliga nasceu em 1928, em Balsareny, na Catalunha, em uma família de origem camponesa. A experiência europeia do período entre guerras, a Guerra Civil Espanhola e a formação claretiana contribuíram para a construção de uma sensibilidade marcada por austeridade, disciplina e abertura missionária. Contudo, a marca decisiva de sua trajetória seria produzida no Brasil, a partir de 1968, quando chegou à região de São Félix do Araguaia, no Mato Grosso (Poletto; Reinato, 2026a, p. 7).

Sua escrita, sua prática pastoral e seus gestos públicos constituíram formas de interpretação da história. Diferentemente do historiador acadêmico, que produz narrativas fundamentadas em procedimentos disciplinares, Casaldáliga elaborou uma narrativa histórica mediante símbolos. Sua produção poética, suas cartas pastorais, seus sermões e sua própria forma de viver transformaram-se em linguagem histórica, oferecendo às populações amazônicas outra maneira de compreender o passado, interpretar o presente e imaginar o futuro.

A trajetória de Dom Pedro Casaldáliga constitui uma das mais significativas expressões do compromisso ético e político da Igreja latino-americana com os setores historicamente marginalizados da sociedade. Sua atuação na região do Araguaia foi marcada pela defesa dos povos indígenas, dos trabalhadores rurais e das comunidades tradicionais diante das desigualdades sociais e dos conflitos fundiários (Poletto; Reinato, 2026b, p. 104).

Essa perspectiva aproxima-se da concepção de imaginário desenvolvida por Bronislaw Baczko (1985), para quem os imaginários sociais organizam a experiência histórica ao oferecer representações compartilhadas da sociedade. O imaginário não é mera fantasia, mas um campo de produção de sentido que orienta práticas, legitima projetos políticos e estrutura identidades coletivas. Casaldáliga compreendeu profundamente essa dimensão simbólica da ação social.

Sua produção intelectual construiu uma narrativa alternativa da Amazônia. Enquanto o discurso desenvolvimentista do regime militar representava a região como “fronteira vazia”, “terra sem homens” e espaço destinado ao progresso econômico, Casaldáliga apresentou outra narrativa histórica: a Amazônia como território de povos, memórias, culturas e espiritualidades violentadas pela colonialidade. Seu discurso reconfigurou o próprio imaginário sobre a região. Sob essa perspectiva, seus símbolos deixam de possuir função meramente religiosa. Eles tornam-se operadores históricos.

O anel de tucum como arquivo da memória insurgente

O anel de tucum talvez constitua uma das mais potentes criações simbólicas de Dom Pedro Casaldáliga. Produzido a partir da fibra de uma palmeira amazônica, ele rompe deliberadamente com o ouro associado à tradição episcopal. A substituição, contudo, não é meramente estética. É também uma operação de memória e, em sentido mais amplo, uma intervenção historiográfica.

Ao trocar o ouro pelo tucum, Casaldáliga desloca os referenciais materiais por meio dos quais a autoridade religiosa se representa e, simultaneamente, reinscreve no corpo uma outra narrativa histórica. Se o ouro remete à longa tradição de poder, riqueza e distinção construída pela Igreja ocidental, o tucum aproxima-se simbolicamente das populações indígenas, dos trabalhadores rurais, dos posseiros, dos ribeirinhos e daqueles que experimentaram a violência da concentração fundiária e da expropriação territorial. O objeto passa, assim, a condensar uma memória insurgente, fazendo do corpo um lugar de inscrição da história dos sujeitos que permaneceram frequentemente ausentes das narrativas oficiais.

Essa dimensão permite compreender o anel como um arquivo material da resistência. Entretanto, é necessário evitar uma compreensão do arquivo como simples depósito passivo do passado. O arquivo seleciona, conserva, ordena e disponibiliza determinadas experiências enquanto outras podem permanecer invisíveis, silenciadas ou esquecidas. Nesse sentido, o anel de tucum não apenas guarda uma memória: ele participa da disputa acerca daquilo que merece ser lembrado. Sua materialidade constitui uma escolha política sobre o passado. Ao fazer circular um objeto associado aos pobres, aos povos indígenas e às lutas pela terra, Casaldáliga contribui para deslocar o centro de gravidade da memória religiosa e social, introduzindo nela experiências que os discursos hegemônicos frequentemente relegaram à margem.

A reflexão de Diana Taylor (2003) permite aprofundar essa interpretação, desde que se preserve a distinção proposta pela autora entre arquivo e repertório. O arquivo corresponde às formas materiais de transmissão cultural relativamente duráveis documentos, objetos, imagens e outros suportes, enquanto o repertório envolve práticas incorporadas, gestos, performances, ritos e modos de fazer pelos quais conhecimentos e memórias são transmitidos corporalmente.

O anel de tucum situa-se, portanto, no âmbito do arquivo material; entretanto, sua força histórica não se esgota em sua existência como objeto. Ela se realiza plenamente quando o anel é colocado no corpo, reconhecido, oferecido, recebido, reproduzido e utilizado em contextos de

celebração, militância, pastoral e mobilização social. É nessa passagem do arquivo ao repertório que a memória deixa de ser apenas preservada e passa a ser performativamente atualizada.

Cada pessoa que utiliza o anel reinscreve essa memória no presente. O gesto aparentemente simples de colocá-lo no dedo pode funcionar como uma pequena performance de pertencimento e reconhecimento. O corpo daquele que o utiliza passa a carregar uma narrativa que o precede e que, ao mesmo tempo, pode ser reatualizada por sua própria ação. O anel torna-se, assim, uma espécie de operador de memória: faz lembrar determinadas experiências, convoca determinados sujeitos e estabelece uma continuidade simbólica entre diferentes momentos históricos. Sua força não reside apenas no que ele significa, mas na capacidade de produzir relações entre passado e presente.

É nesse ponto que a memória precisa ser compreendida em sua relação constitutiva com o esquecimento. Lembrar nunca significa recuperar integralmente o passado. Toda memória implica seleção, recorte e enquadramento. Ao preservar determinadas experiências, uma sociedade também estabelece aquilo que será relegado ao silêncio, à marginalidade ou ao esquecimento. A memória, portanto, é inseparável de relações de poder.

O que se recorda, quem pode lembrar, quais acontecimentos são monumentalizados e quais experiências permanecem invisíveis constituem questões fundamentalmente políticas. A escolha do tucum pode ser interpretada precisamente como uma intervenção nesse campo de disputas: ao fazer circular um símbolo vinculado aos sujeitos subalternizados, Casaldàliga contribui para combater o esquecimento histórico produzido por narrativas que privilegiaram os vencedores, os proprietários, as instituições e os agentes do poder.

Nessa perspectiva, o anel funciona como uma espécie de contra-arquivo. Ele não pretende simplesmente substituir um arquivo oficial por outro, mas produzir uma memória capaz de interromper a naturalização das narrativas dominantes. O que se encontra condensado em sua materialidade é a lembrança de conflitos que a história oficial frequentemente transformou em episódios periféricos: a expulsão de camponeses, a violência contra povos indígenas, a concentração da terra, a exploração dos trabalhadores e a destruição de formas comunitárias de existência.

O tucum torna visível aquilo que determinadas formas de poder procuraram tornar invisível. Sua memória é insurgente porque não apenas recorda; ela contesta o direito de determinados grupos de monopolizar a definição do passado.

Essa relação entre memória e esquecimento permite também compreender a dimensão decolonial do gesto. A colonialidade não opera somente pela dominação econômica e política, mas também pela capacidade de estabelecer quais histórias serão reconhecidas como universais e quais serão tratadas como particulares, periféricas ou sem importância.

A disputa pela memória é, nesse sentido, uma disputa pelo próprio direito de produzir historicidade. Ao converter o tucum em signo de autoridade e compromisso, Casaldàliga desloca a narrativa religiosa de uma tradição centrada em símbolos de poder europeu para uma

memória situada na experiência histórica latino-americana. O anel não apenas representa os subalternizados; ele contribui para reinscrevê-los no campo daquilo que deve ser lembrado.

Essa operação torna-se ainda mais significativa porque a memória inscrita no anel não é uma memória encerrada no passado. Ela possui uma dimensão performativa. Quando o símbolo reaparece no corpo de novos sujeitos, ele atualiza uma experiência histórica anterior e a coloca em contato com novos conflitos. O passado, nesse caso, não retorna como repetição mecânica, mas como possibilidade de reinterpretação. A cada novo uso, o símbolo pode adquirir novas camadas de sentido, sem perder inteiramente aquelas que constituíram sua trajetória. É justamente essa capacidade de atualização que permite pensar o anel como um arquivo vivo: materialmente estável, mas simbolicamente aberto.

A noção de sobrevivência das imagens, em Georges Didi-Huberman (2013), contribui para compreender essa temporalidade não linear. O símbolo sobrevive porque não pertence exclusivamente ao momento em que foi produzido. Ele atravessa diferentes tempos, reaparece em outras conjunturas e pode adquirir novas forças quando os conflitos que o originaram permanecem sem resolução.

A permanência do anel de tucum, portanto, não significa simplesmente a conservação de uma lembrança de Casaldáliga. Significa a sobrevivência de questões históricas que continuam interpelando o presente. A concentração fundiária, a violência contra os povos originários, a desigualdade social e a devastação ambiental fazem com que a memória condensada no objeto permaneça aberta e politicamente disponível.

Nesse sentido, o esquecimento não deve ser entendido apenas como ausência de lembrança, mas como uma dimensão ativa da própria disputa pela memória. O anel adquire força justamente porque se contrapõe a formas de esquecimento socialmente produzidas. Ele lembra aquilo que determinadas narrativas prefeririam esquecer e torna presente aquilo que a história oficial frequentemente relegou às margens. Sua função não é apenas conservar uma memória já estabelecida, mas impedir que determinadas experiências desapareçam do campo da inteligibilidade histórica.

É possível, portanto, compreender o anel de tucum como uma tecnologia simbólica contra o esquecimento. Sua materialidade permite conservar uma experiência; sua circulação possibilita transmiti-la; sua incorporação corporal transforma essa transmissão em performance; e sua atualização em novos contextos mantém aberta a disputa sobre o significado do passado. Arquivo, repertório e performance articulam-se, assim, em uma mesma dinâmica: o objeto conserva, o corpo atualiza e a comunidade reinscreve.

A força histórica do anel reside justamente nessa passagem da coisa ao gesto, do objeto à memória e da memória à ação. O tucum não é apenas lembrança de uma experiência de resistência; ele pode converter-se em uma forma de participação nessa resistência. É por isso que sua dimensão simbólica ultrapassa a biografia de Casaldáliga.

Uma vez incorporado por outros sujeitos, o objeto deixa de pertencer exclusivamente ao seu criador e passa a integrar uma memória coletiva em permanente reconstrução. O que sobrevive, nesse movimento, não é somente a imagem de um bispo que escolheu a fibra da palmeira em lugar do ouro, mas uma determinada concepção de história: aquela em que os sujeitos subalternizados reivindicam o direito de lembrar, de narrar e de projetar o futuro.

O anel de tucum pode ser compreendido, finalmente, como um ponto de encontro entre memória, esquecimento e performance. Ele conserva uma memória insurgente, confronta os mecanismos sociais do esquecimento e produz, por meio de sua incorporação, uma performance de pertencimento e compromisso. Sua permanência demonstra que a memória não é apenas aquilo que resta do passado, mas aquilo que determinadas comunidades continuam escolhendo atualizar. Nesse sentido, o arquivo simbólico de Casaldáliga não é um lugar onde o passado repousa; é um dispositivo pelo qual o passado continua sendo disputado no presente. O anel permanece porque a história que ele condensa ainda não terminou.

O chapéu de palha como descolonização do imaginário episcopal

A opção de Casaldáliga pelo chapéu de palha constitui talvez um dos gestos mais radicais de sua prática simbólica. Ao abandonar a mitra episcopal, ele não rejeita apenas um adorno litúrgico. Ele desloca o próprio lugar de enunciação do poder religioso. O chapéu pertence ao trabalhador, ao camponês, ao vaqueiro, ao ribeirinho, ao indígena. Mais do que uma escolha estética, trata-se de uma intervenção na gramática visual da autoridade.

É justamente nesse ponto que as reflexões de Pierre Bourdieu (1989), sobre o poder simbólico permitem aprofundar a interpretação. Para o sociólogo francês, o poder simbólico atua na capacidade de produzir e impor formas de percepção, classificação e representação do mundo social, fazendo com que determinadas significações sejam reconhecidas como legítimas. Os sistemas simbólicos não apenas expressam uma realidade social previamente constituída, mas participam ativamente de sua construção, contribuindo para estabelecer aquilo que pode ser reconhecido como legítimo, autorizado e socialmente válido (Bourdieu, 1989, p. 9-10).

Essa perspectiva permite compreender a mitra e o chapéu de palha como objetos pertencentes a universos simbólicos distintos. A mitra não é simplesmente um elemento do vestuário episcopal. Ela condensa uma longa história de autoridade, hierarquia e distinção. Seu uso inscreve o corpo do bispo em uma determinada estrutura de reconhecimento: aquele que porta a mitra é imediatamente identificado como alguém autorizado a falar e a representar uma instituição religiosa. O chapéu de palha, ao contrário, inscreve o corpo episcopal em outro universo social e simbólico. Ao utilizá-lo, Casaldáliga desloca deliberadamente os signos pelos quais sua autoridade pode ser percebida e reconhecida.

A contribuição de Bourdieu (1989) torna-se ainda mais significativa quando se considera que a eficácia do poder simbólico depende da capacidade de produzir determinadas formas de percepção e reconhecimento. A representação não é, portanto, um elemento secundário da

autoridade: ela participa de sua própria constituição. O gesto de Casaldáliga opera precisamente nesse terreno.

Ao apresentar-se publicamente com o chapéu de palha, ele produz uma outra imagem possível do bispo e, simultaneamente, desloca os critérios pelos quais sua autoridade religiosa pode ser reconhecida. O bispo já não aparece prioritariamente como representante de uma instituição distante, hierárquica e europeizada; aparece como alguém que pretende compartilhar o espaço social, material e simbólico daqueles que historicamente estiveram em posições subordinadas.

Nesse sentido, a escolha do chapéu não elimina o poder simbólico do episcopado; ela o reconfigura. Casaldáliga continua sendo bispo e, portanto, continua ocupando uma posição institucional dotada de significativo capital simbólico. O que se modifica é a maneira pela qual esse capital é apresentado, convertido e reconhecido. Em vez de reforçar a distância entre autoridade e povo, o gesto procura transformar a própria autoridade em instrumento de aproximação, identificação e denúncia.

Há, portanto, uma espécie de inversão simbólica. Aquilo que tradicionalmente funcionava como marca de distinção da mitra, a vestimenta episcopal, a solenidade ritual e a distância hierárquica agora é substituída por um signo associado aos trabalhadores e aos grupos subalternizados. O corpo do bispo torna-se, assim, espaço de disputa pela representação legítima do poder religioso.

Essa dimensão é particularmente importante na perspectiva bourdieusiana porque as relações simbólicas não são separáveis das relações de força que estruturam o mundo social. Os sistemas simbólicos participam tanto da produção do conhecimento e da comunicação quanto dos processos de legitimação das posições sociais e das formas de dominação. Por isso, aquilo que poderia parecer apenas uma escolha cultural, estética ou pessoal pode adquirir efeitos políticos profundos. O símbolo não se encontra fora da relação de poder: ele constitui uma de suas formas de expressão, reconhecimento e reprodução (Bourdieu, 1989, p. 10-12).

Nesse sentido, o chapéu de Casaldáliga pode ser interpretado como uma tentativa de deslocar os mecanismos tradicionais de distinção presentes no campo religioso. A autoridade episcopal, normalmente marcada por signos que reforçam sua excepcionalidade, passa a ser representada por um objeto associado à vida cotidiana das populações pobres da Amazônia. O bispo não deixa de ocupar uma posição de autoridade; procura, entretanto, redefinir aquilo que essa autoridade significa, quais sujeitos pretende representar e em nome de quem ela deve ser exercida.

A operação é ainda mais radical porque envolve o corpo. O poder simbólico não se manifesta apenas nos discursos pronunciados por Casaldáliga, mas também na maneira como seu corpo aparece publicamente. O chapéu transforma o corpo episcopal em uma espécie de texto visual. Antes mesmo que o bispo fale, o símbolo já comunica uma tomada de posição. O corpo vestido de maneira diferente produz uma diferença política.

A escolha de Casaldáliga pode, portanto, ser compreendida como uma disputa pela representação legítima da autoridade. Se determinados corpos foram historicamente associados ao comando, à civilização e à autoridade, enquanto outros foram classificados como inferiores, subordinados ou incapazes de produzir legitimidade, o chapéu introduz uma perturbação nessa distribuição simbólica. O corpo daquele que ocupa uma posição institucional elevada passa a incorporar signos daqueles que tradicionalmente ocupam posições inferiores na hierarquia social.

É nesse ponto que se estabelece uma relação particularmente fecunda entre Pierre Bourdieu (1989) e Aníbal Quijano (2005). A noção bourdieusiana de poder simbólico permite compreender os mecanismos pelos quais determinados signos, discursos, práticas e corpos adquirem autoridade e reconhecimento; a noção de colonialidade do poder, formulada por Quijano (2005), permite historicizar essas hierarquias, demonstrando como elas se articulam à permanência de classificações sociais produzidas pela experiência colonial.

A colonialidade não atua somente por meio da exploração econômica ou da dominação política. Ela também se manifesta na produção de hierarquias culturais, na definição de quais conhecimentos são considerados legítimos, quais corpos podem representar autoridade e quais modos de existência são reconhecidos como superiores. A perspectiva de Bourdieu permite compreender justamente os mecanismos simbólicos por meio dos quais essas hierarquias podem ser naturalizadas, reconhecidas e reproduzidas.

É nesse ponto que o gesto de Casaldáliga ganha sua dimensão decolonial. Ao abandonar a mitra e assumir o chapéu de palha, ele não simplesmente troca um objeto por outro. Ele desloca o regime de visibilidade da autoridade episcopal. Substitui o signo da distância pelo signo da proximidade; o signo da distinção pelo signo da identificação; o imaginário romano da autoridade pelo imaginário amazônico da partilha.

O chapéu, portanto, não é apenas aquilo que Casaldáliga usa. É aquilo por meio do qual ele procura dizer quem deseja representar. Sua força simbólica reside precisamente nessa ambiguidade: o chapéu continua sendo utilizado por um bispo, mas passa a significar outra maneira de ser bispo. O signo popular é incorporado por uma autoridade institucional para contestar a forma tradicional de exercício dessa autoridade. O poder simbólico, nesse caso, não desaparece; ele é deslocado, reconvertido e colocado a serviço de uma outra representação do episcopado.

Por isso, talvez seja mais preciso afirmar que Casaldáliga não recusou simplesmente o poder simbólico. Ele disputou seu significado. Transformou o próprio corpo episcopal em território de conflito entre diferentes regimes de representação. A mitra remetia a uma autoridade marcada pela distinção e pela distância institucional; o chapéu, ao contrário, procurava produzir uma imagem de autoridade fundada na proximidade com aqueles que historicamente haviam sido privados dos lugares legítimos de representação.

Seu chapéu converte-se, assim, numa crítica visual à colonialidade e, simultaneamente, numa prática de subversão simbólica. Ele torna visível uma outra possibilidade de autoridade religiosa: uma autoridade que procura legitimar-se não pela distância em relação aos subalternizados, mas pela aproximação com eles.

A radicalidade do gesto está justamente aí. Casaldáliga não abandona a posição de poder que ocupa; ele a coloca em crise por dentro. Usa a autoridade episcopal para questionar os próprios signos que historicamente conferiram legitimidade a essa autoridade. Seu corpo passa a funcionar como uma espécie de contra-imagem do episcopado tradicional: um bispo que procura fazer da proximidade uma fonte de legitimidade e da identificação com os subalternizados uma forma de ação política.

O chapéu de palha torna-se, desse modo, uma pequena peça de uma política maior de representação. Ele condensa uma disputa sobre quem pode aparecer, quem pode falar, quem pode representar e, sobretudo, qual corpo pode ocupar legitimamente o lugar da autoridade. É nesse sentido que o gesto de Casaldáliga pode ser lido como uma verdadeira operação decolonial: não apenas porque rejeita símbolos associados à tradição colonial, mas porque procura deslocar o próprio lugar social a partir do qual a autoridade é produzida, reconhecida e exercida.

A força do gesto está, portanto, menos na simples substituição de um objeto por outro do que na transformação do significado social da autoridade. O chapéu de palha torna-se um dispositivo de deslocamento simbólico: ao mesmo tempo em que reinscreve Casaldáliga no universo cotidiano dos trabalhadores, camponeses, ribeirinhos e indígenas, questiona as fronteiras que tradicionalmente separavam o representante da Igreja daqueles que deveriam ser representados por ela. Nesse movimento, o corpo episcopal deixa de ser apenas suporte de uma autoridade previamente instituída e passa a constituir-se como lugar de disputa pela produção de novos sentidos para o poder religioso.

Dom Pedro Casaldáliga como intelectual orgânico da esperança: o remo como filosofia da história

A compreensão de Dom Pedro Casaldáliga como produtor de imaginários históricos exige deslocar a noção convencional de intelectual, frequentemente associada ao especialista, ao acadêmico ou ao produtor sistemático de conhecimento. Em perspectiva gramsciana, a função intelectual não se restringe à elaboração erudita de ideias, mas envolve a capacidade de organizar uma concepção de mundo, produzir formas de consciência, articular experiências sociais dispersas e disputar a direção cultural e política de uma coletividade (Gramsci, 2001). O intelectual atua, assim, no terreno da hegemonia, isto é, no espaço em que diferentes grupos sociais procuram tornar suas interpretações da realidade socialmente reconhecíveis, legítimas e capazes de orientar práticas.

É nesse sentido que Casaldáliga pode ser compreendido como um intelectual orgânico das populações historicamente subalternizadas. Sua produção intelectual não se constituiu à

margem da experiência social, nem resultou exclusivamente de sua posição institucional como bispo. Ela emergiu do contato cotidiano com indígenas, camponeses, posseiros, trabalhadores rurais e comunidades ribeirinhas, convertendo experiências de violência, expropriação, resistência e esperança em linguagem política, religiosa e poética. Casaldáliga não apenas falou sobre esses sujeitos; produziu, junto a eles e a partir de suas experiências, formas de nomear o mundo, interpretar a história e imaginar possibilidades de transformação.

A dimensão gramsciana de sua atuação torna-se mais evidente quando se considera que sua intervenção não se limitou à denúncia da ordem social existente. Seu trabalho pastoral, seus poemas, cartas, homilias, manifestos e gestos públicos participaram da elaboração de uma concepção de mundo contra-hegemônica, capaz de disputar os sentidos atribuídos à Amazônia, à terra, à Igreja, à pobreza e à própria ideia de desenvolvimento. Enquanto o discurso desenvolvimentista apresentava a Amazônia como fronteira econômica, espaço vazio a ser ocupado e reserva de recursos destinada à expansão do capital, Casaldáliga contribuiu para construir outra inteligibilidade: a Amazônia como território de povos, memórias, espiritualidades, modos de vida e direitos historicamente negados.

Sua ação intelectual pode ser entendida, portanto, como uma forma de guerra de posição no campo da cultura. A disputa pela terra, pela dignidade e pelos direitos sociais era também uma disputa pela linguagem capaz de conferir significado a esses conflitos. Produzir outra imagem da Amazônia significava disputar a hegemonia sobre sua própria definição histórica. Nesse movimento, Casaldáliga transformou experiências particulares de sofrimento e resistência em referências coletivas, contribuindo para que sujeitos historicamente subalternizados deixassem de aparecer apenas como objetos da ação estatal, religiosa ou econômica e passassem a reconhecer-se como sujeitos de direitos, de memória e de história.

É justamente nessa passagem da experiência à elaboração simbólica que a atuação de Casaldáliga se articula à produção de imaginários históricos. Sua intervenção não consistiu apenas em formular uma crítica política, mas em criar símbolos, narrativas, imagens e performances capazes de organizar uma determinada visão de mundo. O imaginário, nesse contexto, não deve ser compreendido como fantasia ou representação descolada da realidade, mas como dimensão constitutiva da vida social, na qual os grupos elaboram imagens de si, interpretam seu passado, atribuem sentido ao presente e projetam horizontes de futuro. Casaldáliga atuou precisamente nesse espaço de produção de significações, convertendo experiências sociais em formas compartilhadas de percepção e ação.

Por isso, a categoria gramsciana de intelectual orgânico permite compreender Casaldáliga para além da figura do “bispo dos pobres” ou do “poeta da Teologia da Libertação”. Sua originalidade reside na capacidade de organizar culturalmente uma experiência histórica. Ele transformou a dor em narrativa, a memória em identidade, a denúncia em consciência política e a esperança em horizonte histórico. Seu trabalho intelectual foi inseparável de uma prática de

elaboração simbólica na qual a religião, a poesia, a política e a memória se encontraram para produzir uma outra representação da Amazônia e de seus sujeitos.

É nesse sentido que proponho compreendê-lo como um intelectual orgânico da esperança: não apenas aquele que interpreta a experiência dos subalternizados ou denuncia as estruturas de dominação, mas aquele que participa da construção de uma concepção de mundo capaz de transformar a experiência da opressão em consciência histórica e possibilidade de futuro. Sua atuação demonstra que a disputa pela hegemonia também se realiza no campo dos símbolos, das imagens, dos corpos e das memórias. Ao produzir e fazer circular novos signos de autoridade, pertencimento e resistência, Casaldáliga contribuiu para instituir um imaginário histórico no qual os sujeitos subalternizados poderiam não apenas recordar sua experiência, mas reconhecer-se como protagonistas da história e imaginar outros futuros possíveis.

Sua atuação ultrapassou, portanto, as fronteiras institucionais do episcopado e da Teologia da Libertação. Por meio de cartas pastorais, poemas, homilias, manifestos, celebrações e gestos públicos, Casaldáliga produziu uma interpretação alternativa da Amazônia brasileira. Em oposição à representação desenvolvimentista que a concebia como fronteira econômica, reserva de recursos naturais e território destinado à expansão do capital, construiu outra inteligibilidade histórica: a Amazônia como território de povos, memórias, espiritualidades, modos de vida e direitos historicamente negados. A disputa, nesse caso, não se restringia à posse da terra, mas alcançava os próprios regimes de significação mediante os quais a terra, os sujeitos e a história eram nomeados e reconhecidos.

É nesse terreno que a categoria de poder simbólico, em Bourdieu (1989), permite aprofundar a análise. Os sistemas simbólicos participam da produção das formas pelas quais o mundo social é percebido, classificado e reconhecido como legítimo. O poder não se exerce apenas pela coerção ou pelo controle material, mas também pela capacidade de instituir representações que se tornam socialmente reconhecíveis.

Casaldáliga compreendeu, ainda que não necessariamente nesses termos, que a disputa política pela Amazônia implicava igualmente uma disputa pelos símbolos capazes de representar seus sujeitos e suas experiências. Sua intervenção consistiu em deslocar os signos tradicionais da autoridade religiosa e fazê-los funcionar em favor de outra concepção de Igreja, de poder e de sociedade.

O anel de tucum, o chapéu de palha e o remo constituem, nesse sentido, mais que objetos pessoais: conformam um arquivo simbólico da resistência. O anel de tucum, ao substituir o ouro episcopal por uma matéria associada à floresta e às populações amazônicas, reorienta a representação da autoridade religiosa em direção à opção pelos pobres e à solidariedade com os povos originários. O chapéu de palha desloca o corpo episcopal da estética hierárquica e europeizada para o universo visual dos trabalhadores, camponeses e ribeirinhos.

O remo, por sua vez, ao substituir o báculo como emblema da ação pastoral, introduz a ideia de travessia, esforço compartilhado e participação comunitária. Esses objetos condensam,

portanto, uma concepção política da religião e uma determinada leitura da história: a autoridade deve aproximar-se dos sujeitos subalternizados e a história deve ser narrada a partir daqueles que tradicionalmente foram excluídos de seus lugares de protagonismo.

O chapéu de palha adquire, nesse conjunto, particular densidade. Sua força não reside apenas na simplicidade material, mas na capacidade de reconfigurar a visibilidade do poder episcopal. Casaldáliga não abandona sua posição institucional; desloca, entretanto, os signos por meio dos quais essa posição é reconhecida. A mitra remetia à distinção, à solenidade e à distância hierárquica; o chapéu introduzia proximidade, identificação e pertencimento. O gesto produz, assim, uma espécie de inversão simbólica: o corpo que ocupa uma posição elevada no campo religioso passa a incorporar signos daqueles que ocupam posições subalternizadas no campo social. A autoridade não desaparece; é reconvertida. Trata-se, portanto, de uma disputa pela legitimidade da própria representação da autoridade religiosa.

Essa dimensão simbólica permite aproximar Bourdieu da crítica de Aníbal Quijano (2005) à colonialidade do poder. Se a colonialidade produz e naturaliza hierarquias que atravessam economia, política, conhecimento e representação, a intervenção de Casaldáliga pode ser compreendida como uma tentativa de desorganizar alguns dos códigos culturais que sustentam essas hierarquias.

Ao substituir símbolos associados à tradição institucional europeia por objetos vinculados às experiências amazônicas, ele não realiza apenas uma opção estética ou pastoral: intervém no regime de visibilidade mediante o qual determinados corpos são autorizados a representar o poder. O corpo episcopal torna-se, assim, lugar de disputa entre diferentes formas de autoridade e diferentes regimes de reconhecimento.

A potência histórica desses objetos também pode ser compreendida a partir da distinção de Diana Taylor (2003) entre arquivo e repertório. O legado de Casaldáliga não se conserva apenas em documentos escritos, mas também em gestos, objetos, ritos e práticas incorporadas que continuam transmitindo memória. O anel, o chapéu e o remo constituem repertórios capazes de atualizar uma determinada experiência histórica sempre que são retomados em celebrações, manifestações, encontros pastorais e movimentos sociais. Não se trata, portanto, de símbolos encerrados no passado, mas de formas incorporadas de transmissão histórica. Sua sobrevivência demonstra que a memória pode operar para além dos arquivos institucionais, mantendo-se ativa nos corpos e nas práticas coletivas.

É nesse ponto que a reflexão de Georges Didi-Huberman (2013) sobre a sobrevivência das imagens permite compreender a persistência histórica desses símbolos. As imagens sobrevivem aos contextos que lhes deram origem porque carregam temporalidades heterogêneas e podem reaparecer quando novos conflitos as tornam novamente significativas.

O arquivo simbólico produzido por Casaldáliga permanece politicamente operante porque condensa conflitos que não foram historicamente resolvidos: concentração fundiária, violência contra povos indígenas, expropriação territorial, devastação ambiental e permanência

de estruturas coloniais. Sua força não deriva, portanto, apenas da memória de seu criador, mas da capacidade de seus signos de reaparecerem em conjunturas nas quais as contradições que lhes deram origem permanecem abertas.

Casaldáliga pode, assim, ser compreendido simultaneamente como intelectual orgânico e produtor de imaginários históricos. Sua intervenção não consistiu apenas em interpretar a realidade, mas em disputar as categorias mediante as quais essa realidade poderia ser percebida. Ao produzir símbolos, narrativas e performances, construiu uma contra-hegemonia cultural capaz de reorganizar a experiência histórica de sujeitos subalternizados e conferir-lhes novos lugares de representação. Nesse sentido, sua prática aproxima-se daquilo que Gramsci concebe como disputa pela hegemonia: uma luta que se realiza também no interior da cultura, da linguagem, da religião e da memória.

A originalidade de Casaldáliga reside, portanto, na articulação entre memória e expectativa, entre denúncia e imaginação política. Seu arquivo simbólico não apenas preserva experiências de resistência; ele produz horizontes de possibilidade. O passado das lutas amazônicas é mobilizado como experiência capaz de orientar a construção de futuros alternativos.

Por isso, mais do que um intelectual orgânico dos subalternizados, Casaldáliga pode ser definido como um intelectual orgânico da esperança: alguém que transformou a experiência histórica da violência em linguagem de resistência e converteu objetos, imagens, ritos e performances em dispositivos de produção de novos sentidos para a história.

Sua contribuição ultrapassa, desse modo, a história institucional da Igreja e a própria Teologia da Libertação. Ao reorganizar os signos da autoridade, produzir repertórios de memória e disputar a representação histórica da Amazônia, Casaldáliga instituiu um imaginário no qual espiritualidade, justiça social, memória e decolonialidade se articulam. Seu legado não constitui apenas patrimônio religioso ou memória biográfica.

Trata-se de uma forma de intervenção na própria consciência histórica, pela qual sujeitos historicamente subalternizados deixam de aparecer como objetos da história e passam a reivindicar-se como seus protagonistas. É nessa passagem — da representação à autorrepresentação, da memória à expectativa e da denúncia à produção de mundos possíveis — que se encontra a dimensão propriamente histórica e política de sua obra.

Um arquivo simbólico da resistência latino-americana

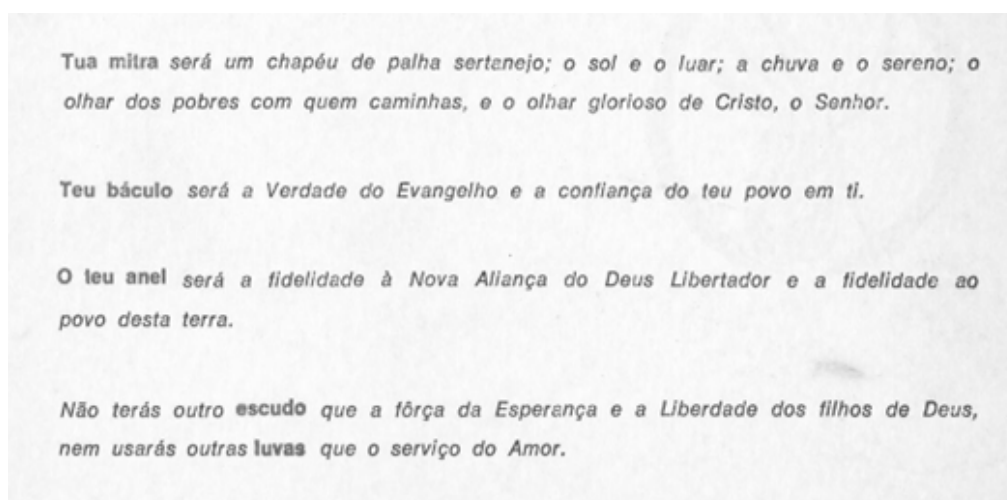
Tomados conjuntamente, o anel de tucum, o chapéu de palha e o remo constituem aquilo que proponho denominar arquivo simbólico da resistência latino-americana. Não se trata, contudo, de um arquivo documental, encerrado em objetos destinados à conservação de um passado. Trata-se de um arquivo performativo, cuja potência histórica reside precisamente na capacidade de ser reiterado, incorporado e atualizado por diferentes sujeitos e em diferentes contextos. Esses objetos preservam experiências históricas, mas, ao mesmo tempo, produzem memória, organizam identidades, orientam sensibilidades e mobilizam formas de ação

política. Sua eficácia não está apenas naquilo que representam, mas naquilo que fazem quando incorporados a práticas, ritos, celebrações, manifestações e experiências coletivas.



Arquivo Prelazia de São Felix do Araguaia

É nesse sentido que a noção de performance permite compreender de maneira mais precisa a ação histórica de Casaldáliga. Seus objetos não funcionam como signos estáticos de uma identidade já constituída; tornam-se dispositivos por meio dos quais determinadas experiências são reiteradas e atualizadas. O anel de tucum, o chapéu de palha e o remo não apenas remetem aos pobres, aos trabalhadores, aos povos indígenas e às comunidades amazônicas: quando mobilizados em contextos coletivos, fazem reaparecer uma determinada concepção de Igreja, de autoridade, de justiça e de história. A performance, nesse caso, não é simples representação de uma realidade anterior, mas prática capaz de produzir presença, memória e reconhecimento.



Arquivo Prelazia de São Felix do Araguaia

Dom Pedro Casaldáliga acolhida a todos (os mais simples até os mais abastados) com a máxima atenção e deferência. Ele sendo uma autoridade na Igreja Católica, ele se igualava na

sua simplicidade e humanidade. Podemos ver nas insígnias (mitra, anel, báculo e escudo) sinais, símbolos do poder episcopal porem para Dom Pedro não representava poder temporal, mas sim, elementos de interação comunicativa com a comunidade ribeirinha e sertaneja. O gesto de Casaldáliga adquire, assim, uma dimensão performativa porque transforma o corpo, os objetos e os espaços religiosos em lugares de atualização de uma determinada experiência histórica.

Essa perspectiva aproxima-se da concepção de Diana Taylor (2003), para quem a memória cultural não se conserva exclusivamente em documentos e arquivos institucionais, mas também em repertórios corporais constituídos por gestos, ritos, práticas e performances. O legado de Casaldáliga pode ser compreendido justamente nessa articulação entre arquivo e repertório: seus objetos funcionam como condensadores materiais de memória, enquanto os corpos que os retomam, os gestos que os reinscrevem e as práticas coletivas que os atualizam constituem o repertório por meio do qual essa memória permanece socialmente ativa. O arquivo, portanto, não está separado da performance; ele encontra nela uma das condições de sua sobrevivência histórica.

É também nessa perspectiva que a reflexão de Georges Didi-Huberman (2013) sobre a sobrevivência das imagens (*Nachleben*) ganha particular força. As imagens não permanecem restritas ao momento histórico em que foram produzidas; sobrevivem, reaparecem e adquirem novos sentidos quando são reativadas em outras conjunturas. O mesmo ocorre com os símbolos de Casaldáliga. Sua permanência não decorre simplesmente da conservação material do anel, do chapéu ou do remo, mas da capacidade desses signos de reaparecerem em novos contextos, incorporados por novos corpos e vinculados a novas experiências de luta. Cada reaparição constitui, nesse sentido, uma atualização performativa da memória.

O arquivo simbólico de Casaldáliga é, portanto, simultaneamente material e corporal, visual e performativo, memorial e político. Seu funcionamento depende da possibilidade de que aquilo que foi condensado em um objeto seja novamente incorporado e colocado em circulação. O símbolo deixa de ser apenas vestígio do passado para tornar-se prática de atualização do passado no presente. É nessa passagem que a memória adquire força política: aquilo que foi vivido é reiterado, mas nunca de maneira absolutamente idêntica, pois cada performance reinscreve o símbolo em novas circunstâncias e produz novas possibilidades de significação.

Essa dimensão performativa permite ainda aproximar Casaldáliga de Ernst Bloch (2005) e de seu princípio esperança. O que esses objetos atualizam não é apenas a memória de uma experiência passada, mas também a expectativa de um futuro ainda não realizado. O anel, o chapéu e o remo são simultaneamente memória e projeto: conservam marcas das lutas históricas e, ao serem performativamente reativados, projetam a possibilidade de continuidade dessas lutas. A performance transforma, assim, a memória em expectativa. O passado não é simplesmente lembrado; é colocado novamente em ação para produzir um futuro possível.

É justamente nessa articulação entre arquivo, repertório e performance que se encontra a dimensão mais original da ação de Casaldáliga. Sua intervenção histórica não se limitou à

produção de textos ou à formulação de discursos políticos e religiosos. Ela envolveu a construção de uma linguagem corporal e material por meio da qual determinada concepção de mundo pudesse ser vista, reconhecida e reiterada.

O corpo episcopal, seus objetos, seus gestos e suas formas de presença pública constituíram uma espécie de cena política na qual se disputavam os sentidos da autoridade, da Igreja, da terra e da própria história amazônica. A performance, nesse caso, não ilustra o pensamento de Casaldáliga: ela é uma das formas pelas quais esse pensamento se realiza historicamente.

É nesse ponto que a hipótese central deste artigo pode ser formulada: Dom Pedro Casaldáliga não foi apenas um bispo comprometido com os pobres, nem somente um poeta da Teologia da Libertação. Foi um intelectual orgânico da esperança que produziu um imaginário histórico decolonial por meio de um arquivo simbólico e performativo composto por objetos, gestos, textos, imagens e práticas corporais. Ao transformar esses elementos em repertórios de memória e ação, Casaldáliga reorganizou formas de representação da Amazônia, deslocou os signos tradicionais da autoridade religiosa e ofereceu aos sujeitos historicamente subalternizados novos lugares de reconhecimento, memória e protagonismo histórico.

Sua originalidade reside, portanto, menos na criação de símbolos isolados do que na capacidade de convertê-los em performances culturais capazes de atualizar experiências históricas e produzir comunidades de reconhecimento. O anel, o chapéu e o remo não são apenas marcas da memória de Casaldáliga; são dispositivos pelos quais sua memória continua sendo encenada, incorporada e disputada. Nesse movimento, o legado deixa de ser somente aquilo que permanece de um passado e passa a constituir uma prática do presente. A memória torna-se performance; a performance transforma-se em política; e a política, por sua vez, reabre o horizonte da história.

Dom Pedro Casaldáliga como produtor de imaginários históricos

A trajetória de Dom Pedro Casaldáliga desafia interpretações que o reduzem à condição de bispo, poeta ou militante da Teologia da Libertação. Embora essas dimensões sejam fundamentais para compreender sua atuação, elas não esgotam a densidade histórica de sua obra. Casaldáliga pode ser compreendido como um produtor de imaginários históricos, isto é, como um agente capaz de intervir nos sistemas simbólicos por meio dos quais uma coletividade representa a si mesma, interpreta seu passado, organiza seu presente e projeta possibilidades de futuro.

Nessa perspectiva, o imaginário não deve ser confundido com fantasia, ilusão ou simples representação mental. Trata-se de uma dimensão constitutiva da vida social, na qual símbolos, imagens, valores, identidades e expectativas adquirem eficácia histórica e orientam práticas coletivas. Em Baczko (1985), a imaginação social constitui um espaço no qual as sociedades elaboram imagens de si, distribuem papéis, estabelecem identidades e disputam representações capazes de conferir legitimidade a determinadas ordens sociais. O imaginário, portanto, não está fora da realidade: participa de sua produção e de sua transformação.

É justamente nessa dimensão produtiva que a atuação de Casaldáliga adquire singularidade. Sua intervenção não consistiu somente em denunciar as desigualdades da Amazônia, mas em disputar as imagens por meio das quais a região, seus habitantes e sua própria história eram socialmente compreendidos. Enquanto o discurso desenvolvimentista do Estado apresentava a Amazônia como fronteira econômica, reserva de recursos naturais e território destinado à expansão do capital, Casaldáliga elaborou uma representação alternativa: a Amazônia como território de povos, memórias, espiritualidades, modos de vida e direitos historicamente negados.

Sua ação intelectual incidiu, portanto, sobre aquilo que Baczko (1985) identifica como uma dimensão fundamental do imaginário social: a capacidade de uma coletividade produzir uma imagem de si mesma e, a partir dela, estabelecer posições, identidades, valores e horizontes de ação.

A noção de intelectual aqui empregada aproxima-se, por sua vez, da concepção gramsciana de intelectual orgânico. Para Gramsci (2001), os intelectuais não devem ser compreendidos apenas como especialistas ou produtores acadêmicos de conhecimento, mas como agentes envolvidos na organização da cultura e na elaboração de concepções de mundo. Casaldáliga exerceu essa função ao transformar sua experiência pastoral em intervenção cultural e política.

Suas cartas, poemas, homilias, manifestos, celebrações e gestos públicos constituíram práticas de produção de sentido por meio das quais buscou construir uma outra inteligibilidade histórica da Amazônia. Sua atuação pode ser compreendida, assim, como uma forma de produção contra-hegemônica do imaginário, pois não apenas contestava a ordem existente, mas procurava instituir outras imagens de sociedade, de Igreja, de terra, de autoridade e de futuro.

Essa dimensão aproxima Baczko (1985) de Gramsci (2001) de maneira particularmente fecunda. Se a hegemonia envolve a capacidade de determinados grupos de tornar sua visão de mundo socialmente reconhecível, a disputa pelo imaginário constitui uma dimensão fundamental dessa luta. O poder não se limita, portanto, ao controle das instituições ou dos recursos materiais; envolve também a capacidade de definir quais imagens do mundo serão reconhecidas como legítimas. O imaginário social torna-se, nesse sentido, um campo de disputas. A historiografia tem justamente explorado essa dimensão ao aproximar Baczko (1985) de Bourdieu (1989), mostrando que os sistemas simbólicos podem constituir arenas nas quais diferentes grupos disputam a produção e a hierarquização das visões de mundo.

É nesse campo de disputa que devem ser compreendidos o anel de tucum, o chapéu de palha e o remo. Esses objetos deixam de ser simples elementos da experiência cotidiana de Casaldáliga para constituir uma linguagem material mediante a qual um novo imaginário social é produzido. Eles condensam experiências históricas, valores éticos, identidades coletivas e expectativas políticas.

Mais do que representar uma realidade previamente existente, participam de sua construção simbólica. O anel desloca a representação da autoridade episcopal do ouro para a fibra da floresta; o chapéu desloca o corpo do bispo da estética hierárquica para o universo dos

trabalhadores e camponeses; o remo substitui a imagem vertical do báculo pela metáfora da travessia compartilhada. Cada objeto institui uma determinada relação entre poder, memória, território e comunidade.

O anel de tucum adquire, nesse conjunto, uma importância particular porque materializa uma disputa pela memória. Sua utilização reinscreve no corpo uma narrativa histórica associada aos pobres, aos povos indígenas, aos camponeses e aos trabalhadores submetidos à violência da concentração fundiária e da expropriação territorial. O objeto pode ser compreendido como um arquivo material de experiências que os discursos dominantes frequentemente relegaram ao esquecimento.

Mas sua eficácia não decorre apenas de conservar uma memória: ela reside na capacidade de atualizar essa memória e transformá-la em pertencimento, reconhecimento e ação. O anel torna-se, assim, simultaneamente arquivo e repertório, articulando a dimensão material da memória à sua atualização corporal e performativa, conforme a distinção proposta por Diana Taylor (2003).

O mesmo ocorre com o chapéu de palha. Ao deslocar a mitra episcopal, Casaldáliga não apenas modifica sua aparência; altera a gramática visual da autoridade. O gesto produz uma nova imagem do bispo e, com ela, uma nova possibilidade de imaginar a própria autoridade religiosa. O corpo episcopal passa a ocupar simbolicamente o espaço daqueles que tradicionalmente foram representados como subordinados. A performance do corpo, portanto, participa da produção do imaginário: ela torna visível uma outra forma de autoridade e contribui para instituir novas relações entre Igreja, povo, território e poder. A ação simbólica não apenas comunica uma concepção política; ela ajuda a produzi-la socialmente.

O remo completa essa gramática simbólica ao introduzir uma imagem de história fundada na travessia e na ação coletiva. Ao substituir o báculo como emblema da autoridade pastoral, ele desloca a representação do pastor que conduz verticalmente seu rebanho para a comunidade que atravessa conjuntamente as águas da história. A metáfora implica uma alteração no próprio sujeito da história: em lugar do herói individual, emerge o coletivo; em lugar da condução unilateral, a participação; em lugar da passividade, a ação compartilhada. O objeto torna-se, assim, uma forma material de imaginar a história a partir dos sujeitos que tradicionalmente foram excluídos de seus lugares de protagonismo.

Esses símbolos configuram, portanto, uma verdadeira pedagogia do imaginário. Eles não apenas preservam experiências passadas, mas ensinam a percebê-las de outra maneira. Produzem categorias de identificação, organizam afetos, estabelecem modelos de ação e oferecem imagens possíveis de futuro. É justamente nesse ponto que a reflexão de Baczkó (1985) encontra a de Ernst Bloch (2005): o imaginário não se limita à representação do que existe, mas participa da elaboração do que ainda não existe.

O princípio esperança permite compreender como imagens, símbolos e utopias podem transformar experiências do presente em antecipações de possibilidades futuras. O anel, o chapéu

e o remo são, nesse sentido, objetos de memória e dispositivos de expectativa: recordam lutas passadas enquanto projetam formas possíveis de justiça, solidariedade e transformação social.

A dimensão temporal do imaginário torna-se ainda mais evidente quando articulada à reflexão de Georges Didi-Huberman (2013) sobre a sobrevivência das imagens. Os símbolos não permanecem presos ao momento histórico em que foram produzidos. Eles atravessam diferentes temporalidades, reaparecem em novos contextos e podem adquirir novas significações. O imaginário produzido por Casaldáliga sobrevive porque os conflitos que lhe deram origem permanecem abertos: concentração fundiária, violência contra povos indígenas, desigualdade, devastação ambiental e permanência de estruturas coloniais. Cada reaparição desses símbolos constitui uma atualização de sua potência histórica. A imagem sobrevive porque o conflito também sobrevive.

Nesse sentido, a categoria de imaginário histórico permite ir além da ideia de memória coletiva. A memória preserva e atualiza experiências do passado; o imaginário, entretanto, articula passado, presente e futuro, oferecendo aos sujeitos esquemas simbólicos para interpretar sua experiência e projetar possibilidades. É essa capacidade de articular temporalidades que torna a ação de Casaldáliga historicamente significativa. Ele não apenas preservou a memória das lutas amazônicas; reorganizou sua inteligibilidade e vinculou essa memória a um horizonte de expectativa. Produziu, assim, uma forma de consciência histórica na qual recordar o passado implicava também imaginar outro futuro.

É nesse ponto que proponho compreender Casaldáliga como produtor de um imaginário histórico decolonial. Sua ação não consistiu simplesmente em substituir símbolos europeus por símbolos amazônicos, nem em construir uma estética religiosa alternativa. Tratou-se de uma intervenção mais profunda na ordem das representações: uma tentativa de deslocar os lugares a partir dos quais a Amazônia podia ser imaginada, narrada e politicamente significada. Ao transformar objetos, gestos, performances, poemas e ritos em dispositivos de memória e expectativa, Casaldáliga contribuiu para instituir uma outra imagem da Amazônia e de seus sujeitos.

Sua originalidade histórica reside, portanto, na capacidade de transformar a experiência social em imaginação política. O intelectual orgânico da esperança não é apenas aquele que interpreta o mundo dos subalternizados, mas aquele que participa da elaboração das imagens mediante as quais esses sujeitos podem reconhecer-se como comunidade, interpretar sua história e projetar seu futuro. Casaldáliga produziu, nesse sentido, mais do que símbolos de resistência: produziu condições imaginárias para a resistência.

O anel de tucum, o chapéu de palha e o remo constituem, assim, elementos de um arquivo simbólico e performativo que continua a produzir efeitos porque permanece inscrito em um imaginário histórico em disputa. Sua força não está simplesmente em representar Casaldáliga, mas em tornar possível a atualização de uma determinada concepção de mundo. Cada vez que esses símbolos são retomados, novas relações são estabelecidas entre memória,

identidade, território, espiritualidade e futuro. O imaginário, nesse movimento, deixa de ser apenas representação e torna-se prática instituinte.

Dom Pedro Casaldáliga pode ser compreendido, finalmente, como um intelectual orgânico da esperança e produtor de imaginários históricos decoloniais. Sua obra demonstra que a disputa pela história também se realiza no campo das imagens, dos símbolos, dos corpos e das expectativas. Ao produzir e fazer circular novos signos de autoridade, memória e pertencimento, Casaldáliga deslocou as formas tradicionais de representação da Amazônia e criou repertórios capazes de sustentar outras maneiras de lembrar, agir e imaginar. Seu legado constitui, portanto, não apenas um patrimônio religioso ou político, mas uma intervenção duradoura no imaginário social: uma tentativa de fazer com que aqueles que foram historicamente representados pelos outros pudessem passar a imaginar-se como sujeitos de sua própria história.

Considerações finais

A análise desenvolvida ao longo deste artigo permite compreender que a trajetória de Dom Pedro Casaldáliga ultrapassa significativamente os limites de uma interpretação centrada exclusivamente em sua condição de bispo, poeta ou representante da Teologia da Libertação. Sua experiência histórica revela uma atuação muito mais ampla, marcada pela capacidade de produzir sentidos, reorganizar representações, construir memórias e elaborar novas possibilidades de compreensão da realidade amazônica.

Nesse sentido, compreendê-lo como produtor de imaginários históricos significa reconhecer que sua intervenção ocorreu não apenas no campo religioso, mas também no campo da cultura, da memória, da política, da representação e da consciência histórica.

A principal contribuição de Casaldáliga encontra-se na capacidade de transformar experiências sociais concretas em formas simbólicas capazes de produzir reconhecimento e pertencimento. Sua atuação junto aos povos indígenas, camponeses, posseiros, trabalhadores rurais e comunidades ribeirinhas não se limitou à denúncia das situações de violência e desigualdade.

Ela envolveu também a construção de uma linguagem por meio da qual esses sujeitos pudessem ser percebidos como protagonistas de suas próprias experiências históricas. Ao deslocar determinadas representações sobre a Amazônia, Casaldáliga contribuiu para questionar imagens consolidadas que apresentavam a região prioritariamente como espaço de exploração econômica, ocupação territorial e expansão de projetos de desenvolvimento.

Sua atuação produziu, assim, uma outra possibilidade de imaginar a Amazônia. Em lugar de um território concebido fundamentalmente como fronteira econômica ou reserva de recursos, emerge uma representação marcada pela presença de povos, culturas, memórias, espiritualidades, modos de vida e direitos.

Essa mudança de perspectiva não constitui apenas uma alteração discursiva. Ela interfere na maneira pela qual os sujeitos se reconhecem, interpretam sua experiência e projetam seu futuro. Produzir uma nova imagem da Amazônia significa também disputar os sentidos atribuídos àqueles que nela vivem e às relações sociais que nela se desenvolvem.

Nesse processo, os símbolos assumem importância fundamental. O anel de tucum, o chapéu de palha e o remo constituem elementos de uma linguagem material e corporal por meio da qual Casaldáliga expressou uma determinada concepção de Igreja, autoridade, sociedade e história. Esses objetos não funcionam como simples acessórios de uma trajetória religiosa.

Eles participam da elaboração de uma determinada visão de mundo e tornam visíveis escolhas éticas, políticas e sociais. Sua força histórica encontra-se justamente na capacidade de condensar experiências complexas em formas materiais que podem ser reconhecidas, compartilhadas e atualizadas por diferentes sujeitos.

O anel de tucum representa, nesse conjunto, uma das expressões mais significativas da relação entre memória e resistência. Ao substituir o ouro por uma matéria vinculada à floresta e às populações amazônicas, o símbolo desloca os referenciais tradicionais associados à autoridade episcopal. Mais do que representar simplicidade, o tucum passa a carregar uma memória relacionada aos sujeitos historicamente subalternizados e às experiências de luta pela terra, pela dignidade e pelo reconhecimento. Sua permanência demonstra que a memória não depende exclusivamente de documentos ou registros institucionais. Ela também pode sobreviver em objetos, corpos, gestos e práticas sociais.

A força do anel está precisamente em sua capacidade de ultrapassar a experiência individual de Casaldáliga. Quando incorporado por outros sujeitos, ele deixa de ser apenas um objeto associado à sua trajetória e passa a integrar processos coletivos de identificação. A memória que nele se concentra pode ser atualizada em diferentes contextos, estabelecendo relações entre experiências do passado e conflitos do presente.

O objeto transforma-se, assim, em um arquivo vivo, cuja significação não está definitivamente encerrada. Cada utilização pode produzir novas interpretações sem necessariamente eliminar os sentidos historicamente acumulados.

O chapéu de palha, por sua vez, revela uma intervenção igualmente profunda no campo das representações. A substituição da mitra por um objeto associado à vida cotidiana de trabalhadores, camponeses, vaqueiros e ribeirinhos modifica a maneira como a autoridade episcopal se apresenta publicamente. O gesto produz uma inversão simbólica: um sujeito situado em uma posição institucional elevada passa a incorporar visualmente elementos associados aos grupos socialmente subordinados. Dessa maneira, o corpo episcopal transforma-se em espaço de disputa pela representação legítima da autoridade.

Essa operação demonstra que a autoridade não é construída apenas por meio de cargos, instituições ou discursos formais. Ela também depende dos símbolos que tornam determinadas posições socialmente reconhecíveis. Ao modificar esses símbolos, Casaldáliga modifica também

a maneira pela qual sua própria autoridade pode ser percebida. O chapéu de palha produz uma imagem de autoridade fundada na proximidade, na identificação e na participação. O gesto não elimina sua condição episcopal, mas redefine o significado social dessa condição, colocando-a em relação direta com os sujeitos aos quais pretendia servir e representar.

O remo completa essa gramática simbólica ao introduzir uma concepção de história baseada na travessia coletiva. A imagem do remo desloca a representação vertical de uma autoridade que conduz unilateralmente e estabelece uma representação na qual diferentes sujeitos participam do movimento histórico.

A travessia pressupõe esforço, participação, cooperação e direção compartilhada. Nesse sentido, o remo pode ser compreendido como uma metáfora material de uma concepção de história na qual os sujeitos historicamente marginalizados deixam de ser percebidos como objetos da ação de outros e passam a ocupar o lugar de protagonistas.

A articulação desses três símbolos permite identificar a existência de um verdadeiro arquivo simbólico da resistência. Trata-se de um arquivo que não se limita à conservação passiva de experiências do passado. Ao contrário, sua característica fundamental é a capacidade de produzir atualização. O anel conserva e transmite memória; o chapéu reorganiza a representação da autoridade; o remo projeta a ideia de travessia e ação coletiva. Juntos, esses elementos constituem uma linguagem por meio da qual passado, presente e futuro podem ser relacionados.

Essa característica permite compreender a dimensão performativa do legado de Casaldáliga. Os símbolos adquirem força não apenas por aquilo que significam, mas também por aquilo que fazem quando são incorporados a práticas coletivas. Quando um objeto é utilizado em uma celebração, em uma manifestação, em uma atividade pastoral ou em uma experiência comunitária, ele deixa de ser apenas representação e passa a atuar como prática de memória. O passado é atualizado no presente e, ao mesmo tempo, pode adquirir novos sentidos diante de novas circunstâncias históricas.

A permanência desses símbolos demonstra também que o legado de Casaldáliga não está encerrado em seu tempo histórico. As questões que atravessaram sua atuação permanecem presentes em diferentes formas: desigualdade social, conflitos territoriais, violência contra povos indígenas, concentração fundiária, marginalização de populações, devastação ambiental e permanência de estruturas de hierarquização.

Por essa razão, os símbolos produzidos e utilizados por Casaldáliga continuam apresentando capacidade de interpelação. Sua sobrevivência não decorre apenas da importância biográfica de seu criador, mas da permanência dos conflitos históricos que lhes conferiram significado.

Nesse aspecto, a noção de imaginário histórico torna-se fundamental. O imaginário não deve ser entendido como fantasia ou como realidade secundária. Ele participa da maneira como grupos sociais interpretam sua experiência, constroem identidades, selecionam memórias e projetam expectativas. Casaldáliga atuou justamente nesse espaço de produção de significados.

Ao elaborar imagens alternativas da Amazônia e de seus sujeitos, contribuiu para a construção de uma outra consciência histórica, capaz de articular memória, resistência e esperança.

É nesse ponto que sua caracterização como intelectual orgânico da esperança ganha maior densidade. Sua função intelectual não se restringiu à elaboração de ideias ou à produção de textos. Ela esteve relacionada à capacidade de organizar experiências sociais, produzir uma concepção de mundo e contribuir para que sujeitos historicamente subalternizados pudessem reconhecer-se como participantes da história. Sua produção intelectual emergiu da experiência concreta e retornou a ela sob a forma de linguagem, símbolos, práticas e possibilidades de ação.

A esperança, nesse contexto, não deve ser compreendida como expectativa abstrata ou como simples sentimento individual. Ela constitui uma dimensão histórica e política que nasce da capacidade de imaginar aquilo que ainda não está realizado. A memória das lutas passadas, quando articulada à expectativa de transformação, deixa de ser apenas recordação e passa a constituir força de intervenção no presente. O legado de Casaldáliga apresenta justamente essa característica: recordar as experiências de resistência significa também manter aberta a possibilidade de transformação.

A dimensão decolonial de sua atuação pode ser percebida nessa capacidade de deslocar lugares tradicionais de representação. Ao incorporar símbolos amazônicos ao corpo episcopal, ao valorizar experiências de sujeitos subalternizados e ao produzir outra representação da região, Casaldáliga questionou determinadas formas de hierarquização cultural e simbólica. Sua prática não se limitou a denunciar desigualdades materiais; procurou também interferir nos modos pelos quais determinados sujeitos eram representados, reconhecidos e autorizados a falar sobre sua própria experiência.

A importância de sua trajetória reside, portanto, também na passagem da representação à autorrepresentação. Os sujeitos historicamente representados por instituições, governos, discursos religiosos ou projetos econômicos passam a ser percebidos como sujeitos capazes de narrar, lembrar, interpretar e projetar sua própria história. Essa transformação constitui uma das dimensões mais relevantes de seu legado, pois implica uma mudança no próprio lugar atribuído aos sujeitos sociais no interior da narrativa histórica.

Dessa forma, o legado de Dom Pedro Casaldáliga não deve ser compreendido somente como patrimônio religioso, biográfico ou institucional. Sua trajetória constitui uma experiência de produção cultural e histórica que permanece aberta a novas interpretações. Os símbolos que produziu e mobilizou continuam capazes de estabelecer relações entre memória, identidade, território, espiritualidade, resistência e esperança. Eles demonstram que a história não se encontra apenas nos grandes acontecimentos ou nos documentos oficiais, mas também nos objetos cotidianos, nos corpos, nos gestos e nas práticas por meio dos quais as comunidades preservam e atualizam suas experiências.

Conclui-se, portanto, que Dom Pedro Casaldáliga pode ser compreendido como um intelectual orgânico da esperança e como produtor de imaginários históricos de caráter decolonial.

Sua originalidade encontra-se na capacidade de transformar a experiência social em linguagem simbólica e a memória das lutas em possibilidade de futuro. O anel de tucum, o chapéu de palha e o remo sintetizam essa operação: são objetos que preservam memórias, reorganizam representações, produzem pertencimentos e projetam expectativas. Mais do que símbolos de uma trajetória individual, constituem dispositivos de uma memória coletiva em permanente reconstrução.

A principal conclusão deste estudo é, assim, que a disputa pela história também ocorre no campo dos símbolos. Quem pode ser lembrado, quem pode representar, quem pode falar e quem pode ser reconhecido como sujeito histórico são questões que ultrapassam o domínio estritamente documental e alcançam a dimensão do imaginário. Casaldáliga compreendeu e praticou essa dimensão de maneira particular, fazendo de sua própria presença pública um espaço de produção de sentidos.

Seu legado permanece justamente porque não oferece apenas uma memória do passado, mas uma possibilidade de relação com o presente e com o futuro. Ao articular denúncia e esperança, memória e expectativa, resistência e imaginação, Casaldáliga produziu condições simbólicas para que sujeitos historicamente subalternizados pudessem reconhecer-se como protagonistas. Nesse sentido, sua obra e sua trajetória demonstram que produzir imaginários também significa produzir possibilidades históricas.

Assim, compreender Casaldáliga como produtor de imaginários históricos é reconhecer a profundidade de uma atuação que transformou símbolos religiosos em linguagens sociais, objetos cotidianos em dispositivos de memória e gestos pessoais em práticas coletivas de representação. Sua trajetória permanece historicamente significativa porque os conflitos, as desigualdades e as disputas de memória que atravessaram sua experiência continuam presentes. O arquivo simbólico que construiu permanece, portanto, aberto, vivo e sujeito a novas apropriações, permitindo que sua memória continue sendo não apenas lembrada, mas também interpretada, atualizada e transformada em horizonte de esperança.

Referências

- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund *et al.* **Anthropos-homem**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985. p. 296-332.
- BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg**. Rio de Janeiro: Contraponto; Museu de Arte do Rio, 2013.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- POLETTTO, L.; REINATO, E. J. A teologia do chão e do rio: práxis profética, eclesiologia da libertação e poética da resistência em Dom Pedro Casaldáliga. **Revista Tópicos**, Rio de Janeiro,

v. 4, n. 35, p. 1-26, 2026a.

POLETTTO, L.; REINATO, E. J. O anel de tucum como símbolo de resistência e compromisso social no legado de Dom Pedro Casaldáliga. **Revista Eletrônica Amplamente**, v. 5, n. 3, jul/set, p. 104, 2026b.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

TAYLOR, Diana. The archive and the repertoire: performing cultural memory in the Americas. Durham: Duke University Press, 2003.