

UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA
MESTRADO EM LINGUÍSTICA

EDINETH SOUSA FRANÇA SILVA ALVES

“MEU PADIM SEGURA O TACHO QUE A QUENTURA VEM DE BAIXO”:
O POLITICO, A EDUCAÇÃO E A ARTE NA CONSTITUIÇÃO DA REGIAO DO
ARAGUAIA

CÁCERES – MT
2016

EDINETH SOUSA FRANÇA SILVA ALVES

**“MEU PADIM SEGURA O TACHO QUE A QUENTURA VEM DE BAIXO”:
O POLITICO, A EDUCAÇÃO E A ARTE NA CONSTITUIÇÃO DA REGIAO DO
ARAGUAIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística, da Universidade do Estado de Mato Grosso, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Linguística, sob a orientação da professora Dra. Ana Maria Di Renzo.

CÁCERES – MT
2016

© by Edineth Sousa França Silva Alves, 2016.

Alves, Edineth Sousa França Silva

“Meu padim segura o tacho que a quentura vem de baixo”: o político, a educação e a arte na constituição da região do Araguaia. / Edineth Sousa França Silva Alves. Cáceres/MT: UNEMAT, 2016.

108f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado de Mato Grosso. Programa de Pós-Graduação em Linguística, 2016.

Orientadora: Ana Maria Di Renzo

1. Análise de discurso. 2. Língua - francesa. 3. Araguaia - movimentos. 4. Araguaia - resistência. 5. Arte – movimento cultural. 6. Educação. I. Título.

CDU: 81'42(817.2)

Ficha catalográfica elaborada por Tereza Antônia Longo Job CRB1-1252 – Biblioteca Regional de Cáceres.

EDINETH SOUSA FRANÇA SILVA ALVES

**“MEU PADIM SEGURA O TACHO QUE A QUENTURA VEM DE BAIXO”:
O POLITICO, A EDUCAÇÃO E A ARTE NA CONSTITUIÇÃO DA REGIAO DO
ARAGUAIA**

BANCA EXAMINADORA

Dra. Ana Maria Di Renzo (Orientadora – PPGL/UNEMAT)

Dra. Judite Gonçalves de Albuquerque (Membro Interno – PPGL/UNEMAT)

Dra. Mónica Graciela Zoppi-Fontana (Membro Externo – IEL/UNICAMP)

APROVADA EM: 23 / 09 / 2016.

Minha mãe é poeta

Minha mãe é uma mulher tão bela, vejo nela a poesia.
Da lista de sete filhos só ela que estudou.
Foi o último ovo do ninho, por pouco não se criou:
Minha vó tinha 45 anos, na época que a gerou.
É Socorro, é França, é um exemplo de determinação.
E com as rimas do dia-a-dia criou eu e o meu irmão.
Fez da nossa vida um poema, dos mais inusitados que vi.
Rimou as durezas da vida com os sonhos de professora.
Misturou a fé em Deus, com amor, esperança, tristeza e canção.
E assim fomos declamando a vida. Ela, eu e o meu irmão.
Minha mãe é mesmo poeta!

À
Socorro França,
professora e poeta do Araguaia.

AGRADECIMENTOS

A gratidão é um gesto revestido de valores simbólicos, tais como: respeito, carinho, reconhecimento e amabilidade. Entretanto, nem mesmo a sabedoria salomônica foi capaz de produzir esse gesto com eficiência.

Segundo relatos bíblicos, quando Salomão se propôs a agradecer ao rei Hirão por tê-lo servido durante vinte anos, acabou sendo injusto e ingrato.

Em outras palavras, eu diria que é a “falta de saber fazer”. E diante disso, mesmo sabendo que as palavras não trazem em si um sentido alocado e que o meu gesto de agradecimento pode produzir efeitos e interpretações insuficientes, ou mesmo ineficientes, deixo registrado os meus agradecimentos a Deus, a amigos, familiares, colegas, professores e a tantas outras pessoas que colaboram comigo durante o percurso de estudo que me permitiu a sistematização desta dissertação.

Agradeço primeiramente a Deus por sua soberania e pela graça derramada em minha vida. E, semelhantemente ao que disse o salmista Davi, devo dizer: “Que darei eu ao Senhor pelos benefícios que ele me tem feito?”. (Sl. 116:12).

Agradeço à UNEMAT não apenas por comportar grande parte do meu percurso formativo, mas por representar a oportunidade de as pessoas trilharem seus caminhos, um tanto quanto mais alicerçadas em reflexões, inquietações, utopias e incertezas, próprias do universo da academia universitária. De forma mais que especial, agradeço ao professor Dr. Carlos Maldonado (*in memoriam*), sem ele a Unemat no Araguaia não seria uma realidade. Agradeço também ao professor Me. Luiz Antônio, o Tunico, como carinhosamente o chamamos, pela competência, compromisso e amor que empreende na gestão do Campus no Araguaia.

As reflexões e, sobretudo, a desconstrução de saberes e as utopias que produzi no trajeto da Licenciatura em Letras e de uma pós-graduação *lato sensu* que cursei na UNEMAT, contribuíram para que eu pudesse fazer parte do Programa de Pós-Graduação em Linguística (PPGL). Ser acadêmica do PPGL representa para mim a realização de um sonho dantesco e até exótico, na medida em que a própria graduação já se apresentava como algo grandioso.

E com a certeza de que não é possível mensurar a relevância desse Programa, agradeço a todas as pessoas que têm sua parcela de participação para que ele se tornasse tão forte na história da UNEMAT e dos linguistas de Mato Grosso. De maneira especial, agradeço ao professor Dr. Taisir Karim, atual coordenador e à

professora Dr.^a Ana Luiza Artiaga pelo belíssimo trabalho que desenvolveu na coordenação do Programa durante um percurso.

Em nome da “Cris” e do Júlio, agradeço a todos os funcionários do Programa. Cris e Júlio, no momento em que estiveram na secretaria, se dedicaram a cuidar dos papéis, sempre revelando terem a certeza de que eles representavam vidas e a realização de sonhos, por isso eram sempre muito atenciosos e eficientes. O meu muito obrigada a eles por tudo o que fizeram por nós, especialmente pela amizade carinhosa que construímos.

À Dr.^a Ana Di Renzo, Magnífica Reitora, peço licença para chamá-la apenas de professora. Professora Ana, a quem não quero tão somente agradecer por tudo o que ela fez e faz pela Universidade do Estado de Mato Grosso, especialmente no PPGL. À ela, quero também pedir perdão. Perdão, porque desde o momento em que se tornou minha orientadora a tenho desorientado com minhas inquietações, dificuldades, desorganização e "falta de saber fazer". Certamente Deus a recompensará por ter permanecido me acompanhando até aqui, com a sua valiosa orientação, sempre com carinho e atenção. Construímos uma amizade linda!

Agradeço à Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) pela parceria firmada com o PPGL/UNEMAT, o que me possibilitou em 2015, numa “Missão de Estudo”, participar de uma conferência com a Dr.^a Sandrine Reboul-Toré, da Université Sorbonne – Paris III e um diálogo agradável e produtivo com as doutoras, Cláudia Pfeiffer e Mónica Zoppi Fontana. A elas, o meu muito obrigada. À Professora Mónica Zoppi Fontana, também agradeço pelo privilégio de tê-la como leitora do meu texto. Suas contribuições foram muito importantes para a qualidade desta dissertação.

Meus agradecimentos também aos professores, Dr. Eduardo Guimarães e Dr.^a Eni Orlandi, pelo carinho e cuidado que tiveram comigo durante o período em que estive na UNICAMP.

Obrigada à professora Dr.^a Judite Albuquerque pelas aulas de Francês que, voluntariamente, ofertou ao Programa. Neures e eu, acreditamos que pela eficiência da professora e a fé em Deus era possível entregar ao PPGL um certificado de proficiência naquela língua. E assim, o fizemos. Meus agradecimentos à professora Judite vão além da contribuição das valiosas aulas de Francês, agradeço também pela forma carinhosa com que sempre me acolheu em sua casa; as longas e agradáveis horas de conversa sobre o Araguaia e as peripécias daquele lugar. É uma honra tê-la como leitora do meu trabalho, sobretudo, pelo que ela representa no

contexto do funcionamento do político, da educação e da arte no Araguaia. Por essa razão, agradeço-a em nome de toda a região.

De forma especial quero agradecer à professora Dr.^a Sulemi Fabiano (UFRN), por ter me acompanhado durante a graduação e especialização na UNEMAT. Pela amizade querida que construímos durante a orientação e por ter me incentivado constantemente a cursar um mestrado.

Agradeço a todos os meus professores do Programa. Não é possível mensurar a importância deles no meu percurso formativo. Embora, de cada um eu tenha tentado extrair um pouco de suas especificidades marcantes. A professora Dr.^a Leandra Inês, exímia pesquisadora; Dr.^a Leila Bisinoto nos ensinou que é possível aprender a rigidez da gramática em meio a uma aula divertida; Dr.^a Neuza Zattar nos revelou o tempo todo que organização e sabedoria precisam caminhar juntas. Dr.^a Olímpia Maluf irradiava amor ao mesmo tempo em que competentemente ensinava a teoria; Dr.^a Gislaine Carvalho, nos ensinou que pesquisa precisa de método e técnica, por isso nos apresentou o Goldvarb; Dr.^a Jocineide Karin e Dr.^a Valéria Cardoso demonstraram o tempo todo que serenidade e inteligência é mesmo uma combinação encantadora e, por fim, o professor Dr. Albano Dalla Pria, um dos homens mais inteligentes que vi e que nos revelou que o utilitarismo é uma armadilha que nós mesmo construímos.

Agradeço a todos os meus colegas, em especial à Maíra, Tadeu, Elaine Franco e José Roberto. Um abraço carinhoso a cada um deles.

Obrigada também a Neures, por ter sido mais que colega de curso. Juntas compartilhamos reflexões teóricas, alegrias e dificuldades. Ela foi bênção do céu em minha vida; me suportou e cuidou de mim em todo o tempo, com suas orações e com sua amizade. Só Deus pode retribuir tudo o que ela fez por mim.

Sou grata à cidade de Cáceres por ter me proporcionado a acolhida de famílias muito queridas, como a de Flávio e Ivanete; Romildo e Edineia; José Antônio e Maura; Mauro e Délia; Silvério (*in memorian*) e Eneid; Guilherme e Eldir (*in memorian*); Dona Inês; pastora Vilma e toda a família Batista Nacional.

Agradeço aos meus pais. São quatro: Luiz e Célia; Socorro e Adalton, e também a minha avó, D. Santinha (*in memorian*), que às vésperas dos 100 anos ainda tinha lucidez o suficiente para se preocupar comigo e com os meus estudos. Eles são exemplo de tudo de bom que vejo nas pessoas. Minha mãe, Socorro França, é minha maior inspiração e foi ela e o meu pai Adalton que cuidaram das minhas duas filhas

nos períodos em que estive há mais de mil quilômetros de casa, durante os dois anos de curso.

Obrigada ao meu esposo, Renato Alexandre e minhas filhas, Brenda e Mari Alexandre, por me ensinarem a cada dia que sem amor nada seríamos.

Agradeço à Célia, Dagoberto, professora Socorrinha, Rosário, Edson Flávio e Lourdes Jorge, meus amigos intelectuais, que ora ou outra me ajudaram com a escrita.

Em nome do Pr. Cássio e Pr.^a Alessandra, agradeço à família Batista Nacional de Confresa, pelas constantes orações em meu favor. De forma especial, agradeço à Ivonira Barros e Luisa Aquino.

Finalmente, agradeço aos poetas e professores do Araguaia pela história de luta e resistência que teceram em seus poemas e afazeres, especialmente Fernanda (*in memorian*) e Cascão; Edésio Guimarães; Edilson e Valdo Silva.

De forma mais que especial, agradeço ao bispo Pedro Casaldáliga, pela luta e inspiração constante exercidas no Araguaia, desde os tempos da “terra vermelha”, tingida de sangue e poeira, até esse momento de solo manchado pela tinta preta do asfalto e o verde do agro(tóxico negócio) que atende pelo nome de “progresso”.

Apenas Rio

Incha-se a terra
no pé da serra
brota a corrente

Córrego, ribeirão, riacho
não sou fêmea nem macho
apenas rio...
Dê-me o nome que quiser
de bicho, de flor ou de mulher
apenas rio...

Caminho de anta

Tapirapé

Céu dos Carajá

Araguaia

Brinco de roda
faço lago
devagar, ligeiro escorro
vala por entre morros
apenas rio...

Vou traçando a minha trilha
abro os braços faço ilhas
quando me canso
escorro em mim mesmo
faço remanso
apenas rio...

danço ao som do vento
faço banzeiro

Apenas rio...
dando salto
sou cachoeira
apenas rio...

A mãe natureza
me encheu de beleza
vestido de matas
enfeitado de peixes e outros animais
apenas rio...

Sou palco das estrelas
caminhos do sol
em mim a lua se mergulha
apenas rio...

Rio que chora
A imensa ferida
do lixo atômico
que agoniza e implora aos donos de tudo
respeitem a vida

Rio lúdico e erótico
com passos exóticos
caminha, caminha
apenas rio...

(Valdo Silva)

RESUMO

Nesta dissertação, inscrita na área de concentração: Estudo das relações entre língua, história e instituição; na linha de pesquisa: Estudos e análise dos processos discursivos e semânticos, apresentamos uma análise do funcionamento do político, da educação e da arte na constituição da região do Araguaia. Tomamos como objeto o movimento cultural e artístico desencadeado no período de 1970 a 1990, como forma de resistência ao processo de expansão do capitalismo, instaurado a partir de políticas desenvolvimentistas e civilizatórias, dirigidas pelas elites governamentais e sustentadas por mecanismos de atuação do latifúndio e do agronegócio. A resistência às políticas de “integração e segurança nacional” empreendida pela população sustentou suas ações na constituição da arte e da educação como instrumentos de novas formas de Poder. A aliança da igreja católica, na Prelazia de São Félix do Araguaia, com a população de indígenas, posseiros e peões, produziu uma identidade coletiva que foi determinante no enfrentamento físico e ideológico contra a opressão do latifúndio. Nosso trabalho de análise pauta-se em pressupostos teóricos da Análise de Discurso de linha francesa e parte de uma dimensão factual para se chegar ao histórico-ideológico, isto é, ao discurso. A peça de teatro *“Meu Padim segura o tacho que a quentura vem por baixo”* ou *A Corajosa História da Igreja que Trocou a Escada, a Galhofa e a Fortuna pela Enxada, a Farofa e a Borduna* foi o corpus escolhido para analisar, numa perspectiva discursiva, as manifestações políticas e ideológicas funcionando nos movimentos de resistência do Araguaia. Olhando para a história daquela região e estabelecendo uma leitura a partir da política de acontecimentos da língua, colocando uma em relação à outra para investigar gestos de significar tanto pela memória quanto pelo silêncio que ela evoca.

Palavras-chave: Língua. Discurso. Arte. Educação. Araguaia.

RÉSUMÉ

Dans cette thèse, c'inscrit dans l'area de concentration : L'étude des relations entre la langue, l'histoire et la institution, dans la ligne de recherche : Études et de l'analyse de les process discursive et semanthique, nous vous présentons une analyse sur le fonctionnement d'un politique, de l'éducation et de l'art dans la constitution de la région d'Araguaia. Nous avons prit comme exemple, le mouvement culturel et le mouvement artistique déchainé dans la période de 1970 à 1990. Comme forme de résistance au procès de l'expansion du capitalisme qui a était établi à partir de la politique qui est souvent bien développé et civilisé. Ces politiques sont dirigés par les élites gouvernementales et soutenus par le mécanisme de l'actuation du latifundium, dans le travail de l'agriculture. La résistance aux politiques "de l'intégration et sécurité nationale", entrepris par la population a soutenu ses actions dans l'action de l'art et de l'éducation reconnu comme instruments pour des nouvelles formes de Pouvoir. L'alliance de l'église catholique à Prelazia de São Félix do Araguaia, avec la population indigènes, les possesseurs sans documentation et quelques travailleurs de l'agriculture ont organisés des identités collectifs, ce qui a était une grande aide pour faire face contre l'oppression physique et idéologique par rapport au latifundium. Notre programme de travail est de faire des hypothèses théoriques, comme l'Analyse de Discours de la ligne française à partir d'une dimension factuelle, pour arriver à l'historique et à l'idéologique, ça vaut dire, le discours. Dans la pièce de théâtre: "*Meu padim segura o tacho que a quentura vem por baixo*" ou "*A corajosa historia da igreja que trocou a Escada, a Galhofa e a Fortuna pela enxada, a Farofa e a Borduna*", c'était le corpus choisi pour faire l'analyse, d'une perspective discutable, dans les manifestation politique et idéologiques qui fonctionne au mouvement de résistance d'Araguaia. En regardant l'histoire cette région et en établissant une lecture des évènements de la langue, en mettant une langage face à l'autre pour comparer l'importance de la mémoire autant que l'importance du silence que s'évoque.

Mots-clés: Langue. Discours. Art. Éducation. Araguaia.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mapa da Microrregião Norte Araguaia	22
Figura 2 – Imagem da capa da Peça Meu Padim	80

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
DO NÃO DIZER AO DITO, PELA POLÍTICA, PELA EDUCAÇÃO E PELA ARTE	13
CAPÍTULO I	20
PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, “UMA IGREJA QUE TROCOU A ESPADA, A GALHOFA E A FORTUNA PELA ENXADA A FAROFA E A BORDUNA”	20
1.1 A Região do Araguaia	20
1.2 O latifúndio: a invasão determinando a (re)ocupação do espaços no Araguaia .	29
1.3 Do ventre ortodoxo e no seio da opressão, “Descalça sobre a terra vermelha”, nasce e cresce uma Igreja-Povo	40
CAPÍTULO II	55
OS EFEITOS DA “IGREJA” – PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA – NA INVENÇÃO DA ESCOLA NECESSÁRIA	55
CAPÍTULO III	69
EM MEIO AOS CONFLITOS A ARTE ENCONTRA O POLÍTICO E SUSTENTA A LUTA..	69
3.1 A arte na região do Araguaia	70
3.2 O Movimento do Político, da Educação e da Arte que constituíram o Araguaia em funcionamento na peça “Meu Padim...”	81
3.2.1 A escada, a galhofa e a fortuna na ‘parceria’ com o tubarão, o escorpião e a traição...	84
3.2.1 O outro lado da história: personagens e a descida da escada	91
E DEPOIS DE MEDELLÍN?	97
REFERÊNCIAS	100
Monografias, dissertações e teses	106
Periódicos	107

INTRODUÇÃO

DO NÃO DIZER AO DITO, PELA POLÍTICA, PELA EDUCAÇÃO E PELA ARTE

Esta pesquisa e dissertação dão conta de um momento histórico da região Nordeste de Mato Grosso, a partir dos anos de 1970, entrando pelas décadas de 1980 e 1990, na região do Araguaia. Com o apoio incondicional da Prelazia de São Félix do Araguaia, desenvolveu-se ali um forte movimento de resistência aos movimentos políticos em prol da posse e uso da terra, considerando que o latifúndio se instalava vigorosamente na região amparado pelo governo, expulsando índios, posseiros e trabalhadores do campo.

A expressão “região do Araguaia” ou simplesmente “o Araguaia” é uma construção discursiva que corresponde especificamente, nesta pesquisa, à microrregião mato-grossense Norte Araguaia. Reunimos aqui acontecimentos que significam não só o espaço físico, mas, discursivamente, produzem sentidos outros, dado o movimento artístico e cultural que o resignificaram como lugar de resistência e de luta, tanto por meio de processos educacionais que fizeram da região uma referência não só na luta pela terra, quanto na criatividade pela qualidade da educação, como condição de permanência na região, apesar da agressiva invasão do latifúndio.

Tomando o funcionamento do político, a arte e a educação tornaram-se instrumentos de defesa e de luta e a região se organizou e se fortaleceu no sentido de enfrentar a invasão violenta do latifúndio que chegou amparado pelo poder público, como quem entra em terra de ninguém, instalando-se para dizimar índios e expulsar pequenos trabalhadores rurais, posseiros vindos, sobretudo, do nordeste à procura de terra para produzir e viver.

O aspecto abordado diz respeito tanto a educação popular como a educação escolar, abrangendo núcleos urbanos, populações do campo e povos indígenas. Escola, aqui, entendida como espaço de uma construção social, com a participação ativa das comunidades locais, levando em conta sua história, suas necessidades mais urgentes e a construção de um projeto social que desse conta de ajudar a entender e modificar o momento político nacional e local.

Uma escola que, necessariamente, não se enquadra em modelos oficiais que regularam as práticas escolares durante séculos e que até hoje são o esteio do fazer

educacional. Desse modo, a educação precisou ser construída para dar conta do projeto social que o movimento de resistência no Araguaia exigia como condição para se transformar.

Fundamentada em bases teóricas e metodológicas da escola freireana e em diálogo com o Teatro Político de Augusto Boal e Bertold Brecht, foram explorados recursos artísticos, sobretudo, teatrais, para exercer a prática da libertação da condição de oprimido a que estava assujeitada a maioria da população que vivia na região naquele período. A educação foi constituindo-se organicamente ligada às lutas de classe, que tinham como um dos principais motivadores o conflito agrário, e como importantes bandeiras a luta pelos direitos da terra e pela construção do conhecimento.

As práticas políticas, a difusão da cultura, da arte e da educação constituíram-se, sobretudo, pela influência e apoio da Teologia da Libertação que caracterizou o trabalho da Prelazia de São Félix do Araguaia, cujo bispo, D. Pedro Casaldáliga, recém chegado da Catalunha, Espanha, sua terra natal, entendeu que a missão da Igreja, no Araguaia, seria denunciar os crimes do latifúndio e ajudar o povo a perceber a própria força que teria, se unido, na luta por seus direitos.

D. Pedro fez-se ajudar nessa missão por um grupo de sacerdotes vindos da Espanha e de outras partes do Brasil, por um grupo de ex-seminaristas, professores, freiras, jovens idealistas que se uniram para estudar a região, entrar em contato com as lideranças locais e planejar ações que resultaram na organização de equipes que se distribuíram pelos povoados e sertões.

Duas organizações fortes surgiram na época, as Campanhas Missionárias para a alfabetização de adultos, que culminaram com a organização de escolas nos povoados e o Ginásio Estadual do Araguaia – GEA para a educação escolar na cidade de São Félix do Araguaia, na época, um distrito de Barra do Garças/MT, cidade mais próxima, que ficava cerca de 800 km.

A discussão e a prática da política participativa na escolha das ações a serem implementadas na região, na compreensão de uma política nacional e a apropriação da cultura, da arte e da educação foram os motores que impulsionaram as ações que fizeram da região um lugar de resistência, um espaço de criatividade, de organização inteligente voltada para a compreensão do momento político no país como um todo e na região, em especial.

Os governos militares estavam por toda parte e não cessavam de fazer “caça às bruxas”, procurando ligações por eles imaginadas entre o que acontecia na região de São Félix do Araguaia/MT e no sul do Pará, na guerrilha do Araguaia. Assim, no silêncio da arte, do teatro, da música, da poesia, o povo resistiu e se constituiu ao passo em que a própria região foi re-constituída.

Por essa razão, as manifestações culturais desenvolvidas no período não foram meras práticas, mas atividades discursivas que abrigaram sentidos nos equívocos e na opacidade da língua, num período histórico em que o país vivia sob a opressão e a vigilância da ditadura militar.

Propusemo-nos, por fim, a (re)ler essa história guiada por perguntas que ecoavam dentro de nós e também pelo medo que nos amedrontava de não sermos capazes de produzir uma (re)leitura coerente – já que produzir uma interpretação da história da constituição da região significava estudar a nossa própria constituição, dada por um funcionamento histórico e ideológico grafado pela relação com o lugar.

Mesmo sabendo que não é tranquilo o “desvencilhar-se” da identidade social produzida pelas relações simbólicas e ideológicas que nos mantém enraizados no objeto que decidimos recortar, empreendemo-nos a ler de um outro lugar, o lugar de analista, com olhar curioso, mesmo que terrivelmente atravessado por tudo o que nós queríamos saber: que lugar é esse que atende pelo nome de Araguaia? Como se dá o processo de interpelação que constitui simbólica e discursivamente sujeito e território (re)significados nas relações de força e produção social, expressas, sobretudo, pelo conflito agrário e a atuação da Prelazia de São Félix do Araguaia?

A Prelazia de São Félix do Araguaia, numa perspectiva política, histórica e ideológica fez funcionar pelo discurso da fé e da práxis religiosa, pela educação e pela arte, sentidos de resistência à condição de opressão imposta ao povo mais pobre da região.

Vale dizer ainda que houve uma vasta produção artística no Araguaia no período em que recortamos para nosso trabalho e elegemos para as análises, tentando saciar nossa inquietação, a peça de teatro “Meu Padim Segura o Tacho que a Quentura vem por Baixo” ou A Corajosa História da Igreja que Trocou a Escada, a Galhofa e a Fortuna pela Enxada, a Farofa e a Borduna, escrita por Cascão, em 1981, após um laboratório com artistas populares integrantes da *Trupe: Companhia de Teatro Arroz cum Abroba*.

A seleção da peça “Meu Padim” como um dos principais *corpus* desta dissertação dá-se com o objetivo de compreender, pela interpretação, o funcionamento da língua na relação com a história e os efeitos do político, na educação e na arte, isto é, na constituição da região, tecidos na peça enquanto discurso.

A interpretação que realizamos do *corpus* de análise nos permite pensar, por exemplo, como a língua se entrecruza com a história e constitui-se como material significativa. Também é preciso compreender que os sentidos produzidos pela peça teatral, “meu padim ...” e pelos movimentos instalados na educação, dentre eles, a criação do ginásio, escorrem como as águas de rio em busca do mar, pois é no movimento dos sentidos que a língua se (de)forma e constrói percursos que se dão a ler.

Foi assim, entre rios de sentidos e de lágrimas que a nossa pesquisa foi ganhando corpo. Efeito de nosso debruçar sobre a análise discursiva da peça e de movimentos educacionais como gestos fundadores que dão visibilidade a Região do Araguaia como lugar de resistência.

Nosso trabalho investigativo utiliza princípios e procedimentos teóricos e metodológicos da Análise de Discurso (AD) de linha francesa, desenvolvida por Michel Pêcheux na França e por Eni Orlandi no Brasil. É parte de duas primícias linguísticas básicas: a primeira de que há um funcionamento ideológico que determina a elaboração do material selecionado – o *corpus* constitutivo das análises. A outra, de que é necessário presentificar o contexto sócio-histórico e as condições de produção que dão conta de sua elaboração e circulação, que de igual modo, nos faz interpretar de um modo e não outro.

Ao historicizarmos os acontecimentos que sustentaram a produção de que trata esta pesquisa, há necessariamente que atualizar, pelo discurso, fatos de um tempo passado e, em função disso, mobilizarmos o conceito de memória, silêncio e resistência. E, no gesto inevitável de imputar autoria a tais produções, gera-se como um efeito de circunscrição, a constituição de sujeito(s)-autor(es) que fala(m) a partir de um determinado lugar, o “Araguaia”.

Entretanto, o que nos interessa pensar a partir do *corpus* de análise é o efeito de sentido produzido pelas manifestações culturais na região desenvolvidas por determinados sujeitos, como também os movimentos sociais na educação e seus efeitos de sentido na formação das pessoas. E o modo como o silêncio, conceito

fundamental para nossa reflexão, constitui-se como espaço de funcionamento ideológico nos gestos de resistência amparados pela arte e pela educação como manifestação da indignação, cujo efeito recai na formação política dos seus atores.

Diante disso, interessa-nos pensar não somente o sujeito produtor, mas, sobretudo, o efeito de sentido que seus dizeres produziram nas relações com os movimentos de resistência no Araguaia, dada a relação “língua/sujeito/sentido” funcionando no discurso (Orlandi, 2002a).

Segundo Orlandi, “O discurso tem sua regularidade, seu funcionamento que é possível apreender se não opomos o social e o histórico, o sistema e a realização, o subjetivo ao objetivo, o processo ao produto”. (2013, p. 22). O que implica em dizer que apreendemos o funcionamento discursivo e o acontecimento do significante na medida em que não se estabelece oposições assimétricas entre a língua e o modo como ela se realiza, entre conteúdo e forma, entre estrutura e acontecimento. Ao contrário, parte dessa relação dicotômica para operar no jogo que se estabelece justo nessa relação e não na oposição.

Nosso texto está organizado em três capítulos. No primeiro, intitulado *Prelazia de São Félix do Araguaia, “uma igreja que trocou a espada, a galhofa e a fortuna pela enxada a farofa e a borduna”*, abordamos questões em torno da língua como mediadora das relações sujeito e história, discurso e sentido. Em nosso caso, sustentadas por reflexões sobre o funcionamento ideológico da tríade Estado, Escola e Igreja, enquanto “Aparelhos Ideológicos de Estado” (ALTHUSSER, 1985), e sobre os sentidos que textualizam a espacialização do Araguaia, a partir de processos metafóricos e deslizamentos de sentidos, impressos nos gestos de nomeação, designação e (re)escritura. (ORLANDI, 2004; GUIMARÃES, 2005 e KARIM, 2013).

Tratamos do Araguaia fazendo uma abordagem sócio-histórica a fim de compreendermos o(s) sentido(s) que se impõe(m) ao dizer ‘sobre’ e a partir desse lugar. O conteúdo dessa discussão no primeiro capítulo traz contribuições permeadas pela geografia, geopolítica, geopoética, história e linguística, mais especificamente do ponto de vista semântico e discursivo. Para tanto, exploramos o conceito de *espaço e território* (PFEIFFER 2001; SANTOS, 1988 e MOREIRA, 2002; CASTELLS, 2014), com o intuito de apresentar simbolicamente a delimitação do espaço da região.

Nossa reflexão parte do que diz Orlandi (2004), a respeito do imbricamento sujeito e território. Para tanto, tomamos a noção do político, para pensar na textualização da arte e educação em discursos de resistência e luta no Araguaia e

mobilizamos a noção de formações imaginárias e de “interdiscurso, enquanto memória, e não [apenas] um referente específico que relaciona a palavra à coisa” (GUIMARÃES, s.d.). Assim, na medida em que a região vai sendo reescriturada, os sentidos e designações vão se reformulando e significando nas práticas sociais e nos sujeitos.

Refletimos também sobre a noção de “Igreja do Araguaia” que foi possível formular a partir de gestos interpretativos acerca dos mecanismos ideológicos postos em funcionamento na práxis de atuação da Prelazia de São Félix do Araguaia. Desse modo, pensando no jogo de forças que se dá entre o imaginário que se tem historicamente formulado sobre Igreja, sobre a relação Igreja/Estado e povo, bem como a Teologia Romana versus Teologia Latina, compreendemos a metáfora: a troca da escada, galhofa e fortuna, pela enxada, farofa e borduna.

No segundo capítulo, *Os Efeitos da “Igreja” Prelazia de São Félix do Araguaia na Invenção da Escola Necessária*, dedicamo-nos às análises e interpretações produzidas acerca do entrecruzamento discursivo entre Igreja e Escola no Araguaia; entre Teologia da Libertação e escola freireana. Assim, discutimos um pouco sobre formulações teóricas de Paulo Freire e o materialismo histórico de Karl Marx.

Nesse capítulo é possível traçar uma leitura da resistência produzida pelos sujeitos do Araguaia frente ao conflito pela terra instaurado na região e significados na constituição de uma escola que pudesse sustentar os projetos de sociedade que o movimento popular político, religioso e artístico delineava a cada dia.

No capítulo III, *Em meio aos Conflitos, a Arte encontra o Político e Sustenta a Luta*, analisamos a peça teatral “Meu Padim, Segura o Tacho que a Quentura vem por Baixo” ou A Corajosa História da Igreja que trocou a escada, a galhofa e a fortuna, pela enxada, a farofa e a borduna.

Abordamos o modo como a “resistência” pela “sobrevivência” (ORLANDI, 2015) se constituiu pelo político e pelo ideológico e produziu uma “identidade” (ORLANDI, 2002b e ZOPPI-FONTANA, 2003) dos sujeitos no Araguaia. Falamos também da arte política através dos estudiosos que nos auxiliaram nessa compreensão: CASCÃO, 1995; BOAL, 1991 e MAQUÊA 2014.

Pela natureza da peça e pela escolha que dela fizemos como nosso *corpus* de análise, tornou-se fundamental o conceito e a relação entre autor/ator, voz/corpo, bem como a questão do teatro social comunitário, da cena enunciativa, o público e a própria

cultura popular como lugar de laço social que sustenta os sentidos de resistência. (CASCÃO, 1995).

Por diversas vezes, no exercício de análise, especialmente no terceiro capítulo desta dissertação, foi possível flagrar nos gestos de interpretação formações discursivas e elementos que se mostraram estruturados num jogo de relações opostas, entre o que foi dito, o que foi silenciado e o que foi interdito; entre as formas de dominação e opressão imputadas e as resistências produzidas. Não havendo propriamente uma separação estável entre eles, mas um diálogo reflexivo/produtivo e necessário.

Em todo o trabalho realizamos um austero estudo sobre a língua e o discurso. Por entender que a língua constrói sentidos numa relação necessária com o sujeito e a história, que produz gestos de interpretação acerca de seu papel na sociedade, enquanto lugar de resistência e autonomia, é que possibilitou aos sujeitos da microrregião Norte Araguaia se constituírem e se consolidarem simbolicamente pela arte e pela educação em sujeitos protagonistas de sua própria história.

Um Araguaia que não cabe na própria singularidade e que eclode na pluralidade discursiva, poética e simbólica, na forma de lugar, na língua em funcionamento, na memória discursiva.

CAPÍTULO I

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, “UMA IGREJA QUE TROCOU A ESPADA, A GALHOFA E A FORTUNA PELA ENXADA A FAROFA E A BORDUNA”

E chamo a Ordem de mal, e ao Progresso de mentira.
(CASALDÁLIGA, 1974)

1.1 A Região do Araguaia

Desde a construção da proposta deste estudo, deparamo-nos com o fato de que situar o Araguaia enquanto espaço geográfico, político, religioso e cultural se apresentava como uma ação complexa, uma vez que essa demarcação é também a de um universo discursivo, simbólico, identitário e político. Como diz Di Renzo (2012: 14), “limites e fronteiras são, muito antes que territoriais, linguístico-imaginários [...] justamente por isso se diz que fronteiras se dão no espaço do imaginário”, assim, o Araguaia ao qual nos referiremos repetidas vezes nesta pesquisa, é o espaço imaginário que constitui a microrregião Norte Araguaia.

Apresentar uma localização para o “Araguaia” em nosso trabalho é também entendê-lo como espaço que se constitui como um referente (do qual se fala) e, ao mesmo tempo, como elemento de condições de produção (a partir do qual se fala).

Ao falar da região do Araguaia, no decorrer da sistematização da pesquisa, estamos nos referindo ao que se compreende como área de atuação da Prelazia de São Félix do Araguaia – microrregião do Norte Araguaia, no nordeste mato-grossense. Por isso, sentimos também a necessidade de compreender os deslocamentos de sentidos e apagamento de muitos outros que fazem com que este espaço seja designado como “o Araguaia”.

Numa dimensão geográfica, Norte Araguaia fica aproximadamente a 1000 km de distância da capital de Mato Grosso, Cuiabá. É uma microrregião definida

oficialmente pelo Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE) desde 1989, na “Divisão Regional do Brasil em Mesorregiões e Microrregiões Geográficas”¹.

Até o início dos anos 1970, a região possuía apenas o município de Luciara e alguns pequenos povoados ou “patrimônios”, como a população da região os nomeava. Desse modo, havia o patrimônio de Santa Terezinha e de Porto Alegre do Norte, que pertenciam a Luciara e os patrimônios de São Félix do Araguaia, Pontinópolis, Cascalheira, Santo Antônio e Serra Nova, que eram vinculados ao município de Barra do Garças. (MORENO e HIGA, 2005; SCALOPPE, 2012).

Na divisão geográfica apresentada pelo IBGE em 1989, o nordeste mato-grossense ficou constituído por três microrregiões: Norte Araguaia, Canarana e Médio Araguaia.

Dessa maneira, a microrregião Norte Araguaia ficou constituída pelos municípios de Luciara, Porto Alegre do Norte, Ribeirão Cascalheira, Santa Terezinha, São Félix do Araguaia e Vila Rica. E Barra do Garças ficou distribuído na microrregião Médio Araguaia.

Como efeito de memória, a região se mantém por algum tempo sendo designada como Médio Araguaia, possivelmente pela representação do município de Barra do Garças como referência. Entretanto, é possível que a relação que se estabeleceu para essa designação da região não seja apenas como efeito de sentido dado pela divisão em microrregião (na Médio Araguaia) na medida em que há também uma troca entre o artigo feminino “a” pelo masculino “o” – o Médio Araguaia – dando abertura à interpretação de uma localização que pode também ter como referência o posicionamento do rio, ou seja, uma relação hidrográfica e não geográfica. Como exemplo, temos até hoje o campus da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT) nomeado como Campus do Médio Araguaia, embora esteja situado no município de Luciara, localizado na microrregião Norte Araguaia.

É importante destacar que, segundo dados da *Divisão Regional do Brasil em Mesorregiões e Microrregiões Geográficas*, foram utilizados três critérios como referência para a nomeação das microrregiões: aporte tradicional, aporte de hierarquia urbana e aporte de contingente populacional urbano.

¹ Em 1989 o IBGE aprova, através da Resolução PR-51 de 31/07/89, publicada no Suplemento do Boletim de Serviço da Instituição, a divisão geográfica do país em mesorregiões e microrregiões. (BRASIL, 1990).

Pelo primeiro critério, a nomeação da microrregião Norte Araguaia segue a denominação do município mais tradicional ou antigo, e que tinha tido expressão na articulação do espaço, ou seja, São Félix do Araguaia. O aporte de hierarquia urbana recai também sobre São Félix do Araguaia cujo argumento se sustentou em um estudo feito pelo IBGE, Regiões de Influência das Cidades, em 1987. (BRASIL, 1990).

Entre meados dos anos 1980 e início de 1990, os povoados ou “patrimônios” foram elevados à categoria de cidade e atualmente a microrregião Norte Araguaia é composta por 15 (quinze) municípios: Alto Boa Vista; Bom Jesus do Araguaia; Canabrava do Norte; Confresa; Luciara; Novo Santo Antônio do Rio das Mortes; Porto Alegre do Norte; Querência; Ribeirão Cascalheira; Santa Cruz do Xingu; Santa Terezinha; São Félix do Araguaia; São José do Xingu; Serra Nova Dourada e Vila Rica.

Vejam os um mapa da microrregião Norte Araguaia:

Figura 1 – Mapa da Microrregião Norte Araguaia



FONTE: <http://prosaepolitica.com.br>

Na perspectiva discursiva da AD francesa, a qual nos filiamos, temos o “espaço discursivamente, isto é, como um lugar atravessado pela memória, atravessado por um conjunto de gestos de interpretação, onde o sujeito se inscreve historicamente, tomando sentidos.” (cf. PFEIFFER, 2001: 32). Daí, dizermos que a constituição e a demarcação espacial do “Araguaia” é resultado de sentidos produzidos nos discursos

de resistência pela posse da terra, num momento de muitos conflitos agrários. Foi a partir destas discursividades que a significação da região foi sendo construída simbólica e politicamente, como explicitaremos mais adiante.

Araguaia vem da relação com o rio que margeia as cidades. Partimos, então, do “rio” para falar da região do Araguaia e “remaremos” este percurso guiados pelas reflexões de Guimarães (2005) acerca de espaço, da relação entre designação/nomeação, da relação entre designação/referência e reescrituração. Também pelas contribuições teóricas de Milton Santos (1988) e Ruy Moreira (2002), geógrafos brasileiros, que nos fornecem dimensões conceituais de espaço e território, das quais nos serviremos, dentre outras, no decorrer do texto.

O rio Araguaia denomina duas microrregiões brasileiras, Norte Araguaia e Médio Araguaia, banhando cinco estados: Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Goiás, Pará e Tocantins. Nas suas margens foram surgindo vários municípios, cujos nomes têm sido reescriturados, justapostos ou aglutinados para batizar nomes de cidades e povoados, além daqueles que comportam em seus nomes a palavra Araguaia, mesmo não sendo banhados pelo rio.

Segundo dados do Caderno da Região Hidrográfica do Tocantins-Araguaia – Plano Nacional de Recursos Hídricos (BRASIL, 2006), o rio Araguaia possui 2.600 km de extensão e uma grande planície aluvial (terreno às margens do rio) com aproximadamente 6.250.000 ha, incluindo a Ilha do Bananal com 350 km de comprimento e 80 km de largura, sendo a maior ilha fluvial do mundo.

A ilha se constitui em mais de 1000 km² entre os rios Araguaia e Javaés, uma reserva de preservação permanente que inclui o Parque Nacional do Araguaia com cerca de 1/3 da área total e o restante, integrando o Parque Indígena do Araguaia em que habitam os Karajá.

Conforme a Divisão Hidrográfica Nacional², a Bacia do Araguaia se subdivide em cinco áreas ou vazões: Alto Araguaia; Rio das Mortes; Médio Araguaia; Cantão do Araguaia e Baixo Araguaia, sendo que, nesta última, está situado o espaço de que trata a nossa pesquisa.

Apesar da extensa dimensão fluvial e aluvial, o Araguaia para os habitantes da microrregião Norte Araguaia, do ponto de vista discursivo e semântico, assume outras proporções e simbolicamente significa a “região Araguaia”, construindo sentidos

² Resolução CNRH, Nº 32, de outubro de 2003. (BRASIL, 2006).

próprios e produzindo um deslocamento interpretativo como efeito de um apagamento dos outros espaços específicos, para constituir um único, “a região do Araguaia” reescrevendo todas as demais cidades.

É o rio posto como materialidade significativa, como diz Motta (2013a):

O que mobiliza sentidos nesse processo discursivo são os deslizamentos, os processos de metaforização, a transferência de sentidos que atravessam o processo discursivo do rio [...] e que tem a ver com a historicidade, a memória, o interdiscurso, naquilo que se silencia entre palavras. (MOTTA, 2013a: 62).

Compreendemos que esse gesto de significar o Araguaia dá visibilidade a um sentido de pertencimento coletivo de um povo a uma região/espaço e produz processos de afirmação de identidade a partir do lugar e da nomeação.

Com base em Guimarães (2005), podemos interpretar a nomeação Araguaia como produto de um efeito ideológico de univocidade, de singularidade, ou seja, é como se não houvesse outro espaço com esse nome. Segundo o autor, há uma história enunciativa que leva a determinada nomeação e, nesse processo, constitui-se uma relação de designação e referência a partir do nome.

E, assim, a partir do fato semântico de que as coisas são referidas enquanto significadas e não enquanto simplesmente existentes, podemos considerar que é possível referir porque as coisas são significadas e não simplesmente existentes. [...] E é isso que torna possível a referência.” (GUIMARÃES, 2005: 10).

Compreendemos, pelas contribuições do autor, que a existência das coisas se dá a partir do momento em que são significadas e não o inverso e, por isso, tem-se a possibilidade de serem referenciadas. Nesse sentido, podemos dizer que é necessário conceber a língua numa perspectiva discursiva para que se compreenda que a nomeação Araguaia traz em si um funcionamento semântico-enunciativo tomado por uma memória que produz uma designação que referencia, de modo “inequívoco”, a identidade social de um lugar. (GUIMARÃES, 2005 e KARIM, 2013).

Portanto, o que precisa ser compreendido é o funcionamento ideológico inerente ao gesto de nomear, é o modo de significar, é como afirma Di Renzo (2012: 118), “o ressoar de sentidos guardados por uma memória, é um passado historicizado e presentificado pelo discurso”. Logo, o Araguaia é um acontecimento no sentido em que o tomamos neste estudo. Um discurso que, ao estruturar-se, se reestrutura. É um

acontecimento cujos efeitos de sentidos unem os sujeitos na indistinção de fronteiras e na delimitação e demarcação do território, pois esta significação se dá no coletivo.

Por outro lado, também esse coletivo de sujeitos precisa ser compreendido na mesma dimensão simbólica que constituiu “o Araguaia” na forma de se textualizar e na amplitude de sentidos que são instaurados com e a partir dessa espacialização.

Falamos de espacialização ancorados na perspectiva de materialidade histórica e não física (cf. Guimarães, 2005). Isto é, falamos do Araguaia enquanto lugar historicamente determinado.

Ou seja, não consideramos o espaço físico, que tem uma palavra na língua para referi-lo, e depois os episódios históricos que ali ocorreram. Para nossa posição, o espaço do homem só é espaço enquanto historicamente determinado, e a linguagem o designa neste processo histórico. (GUIMARÃES, 2005: 43-44)

Posto que o Araguaia do qual falamos está situado numa dimensão discursiva e ideológica, foi necessário recolocar a questão do espaço como o fez Guimarães para uma compreensão também do ponto de vista físico e geográfico, deixando claro ao leitor a noção de espaço que orienta nossas reflexões.

Para Milton Santos (1978), a noção de espaço é construída no seio das discussões acerca das mudanças sociais e da mundialização do espaço geográfico a partir das novas formas de produção social, cultural e econômica impostas pela lógica do capitalismo. Segundo ele:

O espaço não é nem uma coisa, nem um sistema de coisas, senão uma realidade relacional: coisas e relações juntas. [...] Não é o espaço, portanto, como nas definições clássicas de geografia o resultado de uma interação entre o homem e a natureza bruta, nem sequer um amálgama formado pela sociedade de hoje e o meio ambiente. O espaço deve ser considerado como um conjunto indissociável de que participam, de um lado, certo arranjo de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais e, de outro, a vida que os preenche e os anima, ou seja, a sociedade em movimento. (SANTOS, 1978: 10).

De acordo com o autor, a própria geografia enquanto ciência se produzia com objetivos e interesses cada vez mais voltados para o universo econômico. E, já naquela conjuntura em que ele apresentou essas reflexões, destacava a necessidade de uma rediscussão da própria geografia na medida em que ela precisava ampliar

suas perspectivas e construir categorias mais sistêmicas e analíticas frente ao que ele definiu como “Metamorfozes do Espaço Habitado”.

É ainda na perspectiva de uma “geografia dos espaços” que dizemos que a diferença entre a definição aqui apresentada para “Araguaia” e a dimensão atribuída pelos sujeitos que ali vivem tem a ver com o que Santos (idem) e Moreira (2002) conceituaram sobre espaço.

Para Moreira (2002), “o espaço nasce na forma inicial do lugar” visto que, ao localizar as coisas, se constitui um lugar que constituirá um espaço e este constitui a sociedade, pois é a partir do vivido (lugar) que se constrói o conceito (espaço). (p. 50). É o conflito de referências que se instaura entre o *lugar* e o *espaço* que faz com que surja esta ou aquela unidade espacial.

Também Castells (2014), apresenta uma reflexão semelhante:

O espaço é um produto material em relação com outros elementos materiais – entre outros, os homens que entram também em *relações sociais determinadas*, que dão ao espaço [...] uma forma, uma função, uma significação social. Portanto, ele não é uma pura ocasião de desdobramento da estrutura social, mas a expressão concreta de cada conjunto histórico, no qual uma sociedade se especifica. (CASTELLS, 2014: 182).

Apresentar “o Araguaia” enquanto espaço, atribuir-lhe uma forma é também levar em consideração a proposta de Castells (idem) acerca de um debate sobre a teoria do espaço, pois, segundo ele, ao inscrever o espaço num plano teórico, necessariamente devemos situá-lo como parte integrante de uma teoria social geral.

É pela relação entre o espaço e a sociedade que emergem diversos modos de os sujeitos do Araguaia significarem esse lugar e serem significados por ele. Por isso, há quem diga que Araguaia é rio, Araguaia é gente, Araguaia é um povo, Araguaia é força, Araguaia é luta, Araguaia é terra de Casaldáliga, Araguaia é Prelazia.

Geralmente são construídas imagens que descrevem o Araguaia tecido por uma multiplicidade de significados que reverbera sentidos de conflito e fragilidade postos pelas relações de produção social e, ao mesmo tempo, pela força e resistência que constituem sua singularidade. Tal aspecto é descrito sintética e claramente na poética vigorosa de Pedro Casaldáliga:

Nosso Araguaia querido,
Praia dos homens-canoas
Divisa do Cativoiro,

Giro da Bandeira Verde,
 Porteira do Latifúndio
 Banzeiro da indignação
 Guerrilha de Ventanias,
 Mar Vermelho da Esperança
 Nosso Araguaia querido. (CASALDÁLIGA, 1979).

Eis aí o Araguaia em toda a sua ternura e acolhimento, com seus contrastes chocantes desde a praia dos homens-canoa ao giro da bandeira verde do padrinho Pe. Cícero, anunciando uma esperança ativa. Mas, o Araguaia é também a porteira do latifúndio e o banzeiro da indignação, uma vez que fora marcado pelas grandes lutas e injustiças em prol da posse da terra.

Essas e outras discursividades que regulam a relação do Araguaia e seus sujeitos costumam demarcar, em suas textualidades, processos de identificação e pertencimento. Nesse espaço é que emerge o discurso da resistência que, por vezes, chega a construir um universo onde as relações entre os sujeitos são ressignificadas, pois é homem e rio se constituindo na luta pela terra e pela permanência nela.

O rio remete à força incontornável das águas, à beleza, à fertilidade e ao sujeito que resiste, que luta e subverte a ordem de um poder capitalista e avassalador que tentava se estabelecer na região, e nesse processo duro, de permanente resistência, a arte é assumida na região como uma potencial forma de escuta e de denúncia dos mecanismos de opressão. Nesse sentido, o sujeito Araguaiano é forte, irreverente faz malabarismos, canta, faz poesia, faz teatro. Surgiu, assim, em 1981, a peça *“Meu Padim segura o tacho que a quentura vem por baixo” ou A corajosa história da igreja que trocou a escada a galhofa e a fortuna pela espada a farofa e a borduna*³.

Escrita e apresentada, inicialmente, para comemorar os dez anos da Prelazia de São Félix do Araguaia, a peça rodou 2500 km na semi deserta região do Nordeste do Mato Grosso, levando aos diversos povoados e pequenas cidades a consciência crítica, e a um só tempo, retratando amarguras e semeando esperança (CASCÃO, 1981: 01).

Entre muitas outras formas artísticas de expressão vividas na região, escolhemos trazer para análise a peça “Meu Padim” por representar a possibilidade de envolver uma gama de outras expressões artístico-literárias e de lançar mão de uma diversidade maior de recursos linguísticos e cênicos, dando visibilidade ao que

³ Em alguns casos adotaremos apenas parte do título da peça, cujo nome é constituído de título e subtítulo.

se pretendia registrar por meio do corpo, dos gestos, das palavras e do silêncio que emerge tanto da própria discursividade, enquanto processo de significação – aquele que “escorre por entre a trama das falas” – quanto o que era descartado no ato de dizer. (ORLANDI, 2002a :34).

Até o início do século XX, a região era habitada por populações indígenas Xavante, Karajá, Kaiapó e Tapirapé que viviam, sobretudo, às margens do rio Araguaia. O território dos Xavante se estendia entre as margens do rio das Mortes e parte da área definida como terra de Marãiwatsédé, limites com o rio Araguaia e o rio Suiá-Missu, onde posteriormente foi formado o povoado de São Félix do Araguaia.

Os Tapirapé e Karajá viviam às margens dos rios Tapirapé e Araguaia, espaço onde foram formados os povoados de Porto Alegre do Norte, Canabrava do Norte e Santa Terezinha, área também habitada pelos índios Kaiapó.

De acordo com Soares (2004), os Kaiapó representavam uma ameaça aos Karajá e Tapirapé, estes últimos quase chegaram a ser extintos após terem sido atacados pelos Kaiapó em Tãpi'itãwa, a grande aldeia dos Tapirapé, naquela época.

Já nas primeiras décadas do século XX começaram a surgir os primeiros não-índios, camponeses nordestinos vindos diretamente do Maranhão, do Pará, do Ceará e do Piauí, quase sempre passando pela Ilha do Bananal. Alguns estudos sobre a região apontam relações de conflito e de alianças entre os índios e os novos moradores que foram se instalando na região.

Os migrantes chegaram ao decorrer de todo o século XX. Nas primeiras décadas, sertanejos que fugiam de outras regiões, especialmente de Estados do Norte e Nordeste, ocuparam terras indígenas ao longo da margem do rio Araguaia, formando vários patrimônios, entre eles, São Félix do Araguaia e Santa Terezinha. [...] O nordeste de Mato Grosso era, até então, ocupado por índios Xavante, Carajá, Tapirapé e Kaiapó. (SCALOPPE, 2012: 59)

Chegam também na região, por volta dos anos 1950, quatro irmãs da Fraternidade Irmãzinhas de Jesus⁴, cujo objetivo era trabalhar com os índios Tapirapé. A organização da fraternidade católica era de origem francesa cujo trabalho se estendeu em várias aldeias, uma delas é Tapi'itawa, no estado de Mato Grosso. Em

⁴ A Fraternidade Irmãzinhas de Jesus foi fundada pela irmã Madalena de Jesus. Chega ao Brasil em junho de 1952, mesmo período em que a congregação se expandia no mundo todo. Sobre a origem e atuação das Irmãzinhas de Jesus, ver Kathryn Spink. O Chamado do Deserto: biografia de ir. Madalena de Jesus. Editora Loyola, 1997.

1964, também vem para a região dois padres franceses da Prelazia de Conceição do Araguaia-PA, Pe. Francisco Jentel e Henrique Jaquemar.

E, a partir da segunda metade do século XX, há uma nova reordenação dos espaços no Araguaia, determinantemente marcada pela chegada do latifúndio que irá imprimir, pela lógica perversa do capitalismo, novas relações de força e novas formas de poder e de confrontos linguísticos, políticos e ideológicos.

1.2 O latifúndio: a invasão determinando a (re)ocupação do espaços no Araguaia

Alvorada na terra e na vida da gente,
Sol quente e chuva brava sobre o Araguaia,
O Araguaia traz tudo em seu banzeiro,
Basta saber olhar.
O verão seco da perseguição
Machucou, doeu e ensinou.
Mas quem tem coragem e Esperança está de pé.
Alvorada vem dizer que a vida continua.
Alvorada é um momento de palestra para nós,
Que fazemos parte do povo de Deus,
Que se arranchou neste sertão, entre o Araguaia e o Xingu.
(CASALDÁLIGA, 1974)

Em meados do século XX essa região passou a fazer parte de estratégias políticas de “ocupação” dos espaços no Centro-Oeste brasileiro e na Amazônia, apresentadas sob a ótica de desenvolvimento econômico do país e de segurança nacional. Desse modo, além da gestão de governos militares, passou a ser gerida por órgãos de planejamento regional: a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) e Superintendência de Plano e Valorização da Amazônia (SPVEA), que depois deram origem à Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM).

Nos anos 60, o Governo Federal adotou uma série de medidas para estimular a ocupação da região Amazônia. [...] criou, em 1966, o Banco de Crédito da Amazônia (Basa) e a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam) para implementar a Operação Amazônia e também para estimular a criação de programas e o desenvolvimento de projetos. O objetivo era, segundo o governo, dar sustentabilidade à integração da Amazônia ao restante do país. (SCALOPPE, 2012: 64).

Por meio de uma atuação do Estado que pretendia através desses instrumentos trazer o “progresso” para aquela parte do país, a região foi representada em anúncios e em propagandas governamentais como terra vazia. Para tanto, foram adotadas medidas políticas de colonização do estado; criadas legislações agrárias com o fim específico de beneficiar a concessão de terras para estrangeiros e para empresas de capital privado.

Como efeitos dessa atitude, “este projeto de desenvolvimento do Governo Federal ignorou os direitos constitucionais das sociedades indígenas, as suas terras imemorais e, também, da população não indígena que habitava, há décadas, o vale do Araguaia.” (SOARES, 2004: 100). Nesse sentido, tinha-se um projeto revestido por uma representação de progresso não apenas da região, mas também da nação que acabou por produzir uma forte migração para esta parte de Mato Grosso e a implantação de empresas colonizadoras e de empreendimentos latifundiários voltados para exploração agropecuária.

Em todos os casos, envolveu a apropriação de grandes áreas, quase sempre incidindo sobre terras já habitadas por posseiros e indígenas. Assim, famílias inteiras foram expulsas de suas terras e outras, insistentemente, resistiram e travaram luta contra os fazendeiros que apareciam ostentando títulos das propriedades.

A partir daí, configura-se uma nova ordem na/da política local, produzindo como efeitos de sentido a desintegração dos habitantes da região do Araguaia que passam a sofrer violência de toda ordem: violência de direitos, sob a forma de expropriação de suas terras; violência simbólica expressa nas novas formas impostas de organização social; violência física, significada no espancamento, no estupro, no trabalho infantil, na morte e ocultadas na representação de desaparecidos, fugitivos. E, sobretudo, na violência ideológica materializada na aculturação pela presença marcante de novas formas-sujeito: o fazendeiro; o patrão; “o gato”⁵; o peão; a prostituta; o sem-terra; o grileiro, entre outros.

Como afirma Di Renzo (2005),

Em nome da integração do *corpo da Pátria*, amansava-se o sertão e sua gente – chamados de incivilizados em comparação ao homem branco ocidentalizado – através do uso da violência física, simbólica e ideológica. Abriam-se estradas, mapeavam com precisão a nova geografia, explorava-se a fauna e a flora

⁵ De acordo com Souza (2009: 23), o “gato” é uma espécie de funcionário “contratado por fazendeiros/latifundiários para aliciar os peões e vigiá-los nas fazendas para onde foram enviados”.

[...] E num só tempo, impunham valores morais, inculcava-se novas formas de pensamento, enfim, dizimavam moralmente os nativos, fazendo-os abortar seus costumes, culturas e religiosidade. (DI RENZO, 2005: 207)

É possível afirmar que a discussão em torno da reorganização de espaços habitados pelo ser humano faz funcionar o sentido de conflitos, de confrontos, de imposições, de dominação. O que nos toca, de maneira especial, ao analisar uma leitura do movimento de (re)ocupação dos espaços no Araguaia, é a compreensão de que a (des)ordem expressa nas disputas entre os indígenas, os posseiros, os latifundiários e os peões foi constituída no jogo inevitável de produção e movência de sentidos, dados no ponto de encontro entre língua, história e sujeito. Daí chegarmos à conclusão de que os confrontos e a leitura que deles se fizeram/fazem são, necessariamente, linguísticos, políticos e ideológicos.

Casaldáliga afirmou em entrevista⁶ ao jornal *Quem tem Medo da Democracia* que o clima na região era de terror e que, “*estavam de um lado os índios, os posseiros, os peões... Do outro, os fazendeiros, a polícia, o governo, o Estado*”. A fala do bispo materializa duas formações discursivas em relação de oposição que dão visibilidade às relações de força: de um lado, os populares representados por índios, posseiros e peões, e de outro, os fazendeiros que falam do lugar do Estado. Segundo ele: “Logo, quase bem no início, já percebemos que a luta seria essa. Se nos posicionávamos do lado do povo, entrávamos em conflito com a política oficial”, que estaria sempre contrária às necessidades daqueles. (in: TAVARES, 2012).

Casaldáliga ao falar das categorias *governo, polícia e Estado*; ou ainda, de *latifúndio e política oficial* (como ele define), diz, em ambos os casos, que são elas a própria representação do Estado. Desse modo, polícia, latifúndio, governo e política oficial operam práticas e discursos a partir da mesma formação discursiva, formulando dispositivos de coerção, de exploração e opressão, ao mesmo tempo em que imputam políticas de silêncio pela força e poder que vão dando sentidos e constituindo um imaginário social no Araguaia.

Dito de outro modo, a atuação perversa do latifúndio no Araguaia é uma ressignificação de práticas políticas de funcionamento do Estado. Logo, em nome da civilização e do progresso, consolida-se o capital, cujas formas de organização

⁶ Entrevista concedida à Ana Helena Tavares. Jornal “Quem Tem Medo da Democracia” – QTMD. Em 21/10/2012.

despertaram nos posseiros reações fortes de teimosia e resistência, talvez sua única condição para sobrevivência naquela época. A título de exemplificação utilizamos excertos do *Alvorada*, um periódico produzido e em circulação na região desde 1970:

Porto Alegre, que se sentiu abalado pela presença ameaçadora da Frenova, que ano passado derrubou sua escola, vai se refazendo e reanimando. O professor Altair está ensinando na nova Escola que o povo levantou. (*Alvorada*, 05 mar. de 1972).

É possível dizer que o gesto de derrubar a escola, apontado pelo *Alvorada* como um fato que aconteceu no ano de 1971, no povoado de Porto Alegre, é apenas um de tantos outros que foram usados pelos fazendeiros para amedrontar os posseiros e forçá-los a sair de suas terras. Entretanto, as informações contidas no jornal também abrem para pensar na ausência do Estado expressa na falta de compromisso político-administrativo com aquela situação, uma vez que os próprios moradores reconstruíram a escola derrubada. A resistência aparece na atuação social dos posseiros que elaboram suas práticas mesmo sem a presença do Estado e, desse modo, seguem animados, constroem e reconstróem escola, e se fortalecem constantemente para seguir na luta.

A edição de fevereiro de 1974 do jornal *Alvorada* também traz marcas linguísticas que demonstram essa relação de ausência/presença do Estado na figura do latifúndio:

O distrito de Santo Antônio está ameaçado de ser absorvido pela fazenda ‘Mureré’ – dos Abdalla –, dirigida pelo gerente sr. Décio Felipe. Na Barreira Amarela, de um lado, a fazenda “Mureré” abriu picada comendo todas as roças do povoado; de outro lado, uma nova fazenda só deixa fora de sua picada três casas de posseiros.

Os posseiros da Azulona, depois de tantas arbitrariedades sofridas de parte do sr. Meloni e da Polícia, estão completamente cercados pela fazenda “Agropasa” que recentemente vem comprando do senhor Meloni aquelas terras.

A “Frenova”, tantas vezes em luta com Porto Alegre, passou para os donos da “Sapeva”. Em que ficará aquele simples protocolo inicial que se fez entre Porto Alegre e os anteriores donos da “Frenova”? As inúmeras famílias expulsas pelo falecido Domingos Marques, tem perdido as casas e benfeitorias de vários anos, estão se agrupando no povoado de São Sebastião. Para fazer o quê? Em que terra? E com que garantias? (*Alvorada*, fev. de 1974, p. 3)

Pontinópolis está preocupado – Além dos vários poderosos, não posseiros, – gerente e administrador da Suiá-Missu, etc –, que vêm

ocupando as terras do Patrimônio, agora ocupou 100 alqueires da Impuca Grande, o sr. Bertoldo, cunhado do prefeito de Barra do Garças. Ele veio a Pontinópolis como enfrentante do Grupo Escolar. Construir o Grupo é uma velha dívida da Prefeitura, e faz anos que há uma verba reservada para esse fim. O sr. Bertoldo, então, não estaria fazendo ao povoado nenhum favor gratuito. Por outra parte, ele é fazendeiro em Goiás e dono de hotel. É justo que a pouca terra de Pontinópolis seja para os muitos posseiros que precisam dela. (Idem).

É a fazenda que quer engolir o distrito, para tanto, demarca e cerca áreas, destruindo todas as roças do povoado. É o capital que chega e toma para si o direito dos posseiros; que ameaça; que atira e que mata.

No Ribeirão Bonito e na Cascalheira continuam chegando pretensos “donos” das terras, ameaçando, atirando, queimando. (Idem).

Somente em Santa Terezinha quase todos os posseiros têm seus lotes demarcados. Faltam apenas 20. Mas mesmo assim nenhum título de propriedade chegou às mãos de algum morador. (Idem).

Mas, ao mesmo tempo, é o Estado que emitiu títulos de propriedade, que financiou projetos, que perdoou impostos, que permitiu a vinda de estrangeiros. Isto é, na contradição, tem-se as relações de força legitimadas pela instituição Estado.

É a força repressiva do Estado jurídico e capitalista que controla os sujeitos e administra territórios através do aumento de impostos, de políticas ambientais e de uma série de proibições que dificultam a permanência de indígenas e ribeirinhos na terra. Ou seja, é o Estado que, conseqüentemente, determina quando, onde e quem deve habitar os espaços.

Os moradores da Ilha do Bananal veem subir os impostos e, depois de uns 10 anos de proibições e licenças oficiais, ainda hoje não sabem para onde ir. (Idem).

Na medida em que o latifúndio ampliava e diversificava sua forma de atuação no Araguaia, as práticas de resistência dos primeiros moradores também eram reelaboradas e cada vez mais davam demonstração de união, organização e coragem por parte dos menos favorecidos, que juntos se opunham à lógica impressa pelo avanço do capitalismo na região.

Dentre outras ações, resolvemos destacar uma de extrema relevância frente ao combate às injustiças: a elaboração e circulação desse jornal Alvorada. Este veículo de comunicação foi produzido pela Prelazia de São Félix do Araguaia para

divulgar as ações da Igreja, mediar o diálogo com outras dioceses e, principalmente, dar voz aos populares e suas causas.

Com a proposta de “informar formando”, o jornal contribuiu para que questões políticas, econômicas e sociais da região e do mundo fossem socializadas, debatidas e, sobretudo, denunciadas.

Segundo Scaloppe (2012: 83), “o Alvorada surgia como um novo ator social, com o desafio de incentivar o debate e discussões que iam além da problemática local, que colocaria a Prelazia de São Félix no cenário nacional”. Tanto foi assim que declarou Casaldáliga:

O jornal informa sobre a realidade social, política, econômica, cultural e religiosa da região. É um jornal que tem a preocupação de formar, informar e emitir opinião na defesa dos povos indígenas, dos lavradores e da preservação do meio ambiente. Suas causas são as causas do povo latino-americano e de todos que lutam pela construção de uma sociedade solidária, justa e fraterna. (CASALDÁLIGA apud SCALOPPE, 2012: 100)

É importante ressaltar que o Alvorada foi apenas um de outros tantos meios que a população no Araguaia usou para denunciar às autoridades políticas e eclesiais tanto do Brasil quanto de Roma e também de outros países da América Latina e da Europa, como eram as “treitas” do governo e dos latifundiários no nordeste de Mato Grosso, isto é, “*tornar conhecido o que estava ocorrendo aqui na região, em termos de violação, violação dos direitos humanos, em todas as escalas que você possa imaginar*”⁷. (SCALOPPE, 2012: 90-91).

No auge da censura e interdição impostas pela ditadura militar, o Araguaia registra a primeira denúncia de trabalho escravo no Brasil através do documento “Escravidão e Feudalismo no Norte de Mato Grosso”, produzido por Pedro Casaldáliga que, até então, era padre na Prelazia de São Félix do Araguaia. Por essa relação fez o documento chegar à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Em 1971, no ato de sua sagração a bispo daquela Prelazia, Casaldáliga registrou outra denúncia que causou grande repercussão nos jornais de circulação nacional, a Carta Pastoral “Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social”.

⁷ Entrevista de José Pontim, concedida à Scaloppe, em março de 2008. Tratava-se de um jovem militante da Pastoral, um dos primeiros a chegar a São Félix para trabalhar nas campanhas missionárias.

As denúncias de Casaldáliga publicizaram e colocaram em evidência o descaso do governo brasileiro para com a população, primeira desbravadora da região do Araguaia, bem como as conspirações estabelecidas com a elite agrária do país que possibilitaram que direitos fossem negados e direitos fossem produzidos através de títulos de propriedade. Nessa direção, outros documentos duvidosos também foram expedidos por órgãos governamentais e cartórios que, como efeito de sentido, davam a aparência de legitimidade ao que era ilegítimo.

Segundo Casaldáliga, em entrevista concedida ao escritor Escribano,

Há muitas prelações aqui no Brasil que viveram situações muito mais duras que a nossa, mas não escreveram. Nós, em São Félix, somos muito mais conhecidos em toda parte porque tivemos a preocupação de publicar tudo o que íamos vivendo. É como dizia Jesus, uma maneira de gritar de cima dos telhados. (CASALDÁLIGA apud ESCRIBANO, 2014: 59)

Na época, Casaldáliga lançou mão da poesia, de cartas pastorais e textos publicados em revistas, livros, jornais e até imprensa alternativa para divulgar entre a própria população e denunciar à outras partes do país e até do exterior, a opressão, a maldade e a violência que sofria a população pobre do Araguaia: indígenas e ribeirinhos que foram expulsos de suas terras; trabalhadores rurais que passaram a ser peões das fazendas e que sofreram abusos de toda ordem; áreas públicas que foram vendidas; outras que foram consideradas como terras devolutas, o que de fato não existia na região. (CASALDÁLIGA, 1971 e 1979).

Barrozo (2007) afirma que a disputa pela terra no Araguaia significava não somente as concepções acerca do uso da terra, mas também as divergências de interesses, o principal elemento motivador dos conflitos. Segundo ele,

Ocorreram vários conflitos pela posse da terra, tendo, de um lado grandes empresários atraídos pelas vantagens fiscais e financeiras oferecidas pela SUDAM, e, de outro, agricultores familiares, que estavam à procura de terra para se reproduzir como camponeses, ao longo dos anos 70 e 80. [...] duas concepções diferentes que disputavam o mesmo espaço. (BARROZO, 2007: 37)

Também Soares (2004), em outras palavras, situou o conflito por terra na região do Araguaia como um conflito que se dá no campo ideológico. Segundo ele:

Nos conflitos ocorridos nesta região do Araguaia, estavam em confronto também, diferentes práticas e representações sobre a terra: sociedades indígenas, posseiros e fazendas/empresas capitalistas. [...] diferentes práticas e representações culturais que são concorrentes. (SOARES, 2004: 8).

Tanto as práticas de Casaldáliga quanto as formulações de Barrozo e Soares dão visibilidade às fronteiras que se instauram entre latifundiários empoderados pela relação com o estado e os desempoderados pela exclusão dos direitos à terra e à cidadania, dando origem às formas-sujeito peão, posseiro, índio.

Para Casaldáliga, o que se tinha naquela conjuntura “era uma atitude que continuava a política toda da colonização” (In. TAVARES, 2012), o que significa dizer que, até hoje, o que se concebe como estrutura fundiária no Brasil, é efeito dos sentidos que sustentou as marcas do modelo civilizatório e do progresso instaurados no país desde os tempos do Brasil colônia.

Sabe-se que, historicamente, a noção de propriedade é significada a partir de pré-construídos que, pelo interdiscurso, se operacionaliza nas relações estabelecidas. E, cientes de que “o interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada” (ORLANDI, 2013: 31) compreendemos que resulta daí, a noção de propriedade como condição de poder que o acesso à terra no Brasil sempre significou: lugar de conflitos, injustiças, desigualdades e hierarquização no âmbito cultural, político e econômico, lugar do lucro revestido pelo capitalismo. Basta atentar para o que aponta as condições de produção, os critérios de distribuição de renda que até hoje estão vigentes no Brasil e do elevado número de pessoas em precárias condições de vida.

Todas essas discursividades são atravessadas por formações ideológicas que fazem funcionar os sentidos de um ideário do direito à terra, elaborado pela maior parte da elite “proprietária” do país.

Um dos casos de conflito entre posseiros e latifundiários na região que teve grande repercussão no país ocorreu em Santa Terezinha, envolvendo a Companhia de Desenvolvimento do Araguaia (CODEARA), indígenas e posseiros, na disputa por área: terras de ocupação imemorial dos índios e lotes rurais habitados há mais de 50 anos por posseiros.

Em 1966, ignorando meio século de permanência das famílias na terra, o governo emitiu título de propriedade para a CODEARA, uma fazenda ligada ao Banco de Crédito Nacional (BCN), sendo destinada pela União uma área de 196.497,19 há.

A partir daí estendeu-se um grande conflito que culminou em um confronto armado entre funcionários da fazenda, juntamente com policiais militares e os posseiros. Em decorrência, veio a repressão por parte do governo e o conflito por terras no Araguaia passou a ser significado como lugar da desordem “comunista”, da *Guerrilha do Araguaia* – discurso oficial do governo da época, que passa a associar lideranças da Prelazia de São Félix do Araguaia como os principais responsáveis:

Em setembro e outubro de 1972 o Exército realizou em São Félix do Araguaia a Ação Cívico-Social. Era um treinamento antiguerrilha [...] O exército tinha associado a resistência armada dos posseiros de Santa Terezinha às ações da guerrilha organizada pelo PC do B (Partido Comunista do Brasil) no sul do Pará. No ano de 1973 a repressão aumentou com a ocupação definitiva de São Félix pelo Exército, Aeronáutica e Polícia Militar. Toda região foi controlada, as casas vasculhadas, os posseiros espancados [...] Por fim, oito pessoas foram presas (seis agentes pastorais, uma professora, um líder posseiro) e levadas ao Quartel do Exército em Campo Grande, lá foram torturados para confessarem ligações entre a Prelazia e a Guerrilha. (VALERIO e RICARDO, 2014: 128)

A situação desencadeada a partir daí foi determinante para a prisão do Pe. Francisco Jentel, um missionário francês que chegou em Santa Terezinha em 1964, vinculado à Prelazia de Conceição do Araguaia. Em 1972, já pertencente à Prelazia de São Félix do Araguaia, foi acusado de violação à Lei de Segurança Nacional em virtude do confronto dos posseiros com a polícia e funcionários da Codeara. Chegou a ser condenado a dez anos de prisão por um Tribunal Militar, porém, após cumprir um ano da pena em um quartel do exército em Campo Grande, ele foi absolvido pelo Supremo Tribunal Militar, sendo libertado e extraditado para a França.

Em 1985, passados mais de dez anos, a edição de março/abril do *Alvorada* dá destaque ao que acontecera em Santa Terezinha:

O 3 de março é uma data muito especial para Santa Terezinha. Dia de festa. Nesse dia, se deu a conquista do pedaço de chão onde hoje está Santa Terezinha. Não resta dúvida: hoje existe a cidade porque o povo venceu! [...] foi no dia 03 de março de 1972 que se deu o enfrentamento armado. O povo resistiu organizado. Deu-se o tiroteio. Depois veio a repressão. Os posseiros tiveram de se esconder vários meses na mata. Mas... a vitória foi do povo que ao final ganhou a ‘cidade’ e as posses (*Alvorada*, mar/abr, 1985).

Apesar de ter sido veementemente contestada por diversas vezes a ligação da Prelazia, “no período da ‘Guerrilha do Araguaia’, plena Ditadura Militar, o bispo D. Pedro foi preso, juntamente com vários agentes de pastoral e padres que sofreram torturas terríveis. (BORGES, 2000: 18).

Em entrevista ao jornal “Quem tem medo da Democracia”, Casaldáliga afirmou que outras pessoas da região também foram torturadas acusadas de serem cúmplices, mas, segundo ele:

Aqui não teve guerrilha. A guerrilha foi no sul do Pará e no Norte de Goiás. Só que para a repressão nós éramos guerrilha. Porque não conseguíamos entender que uns estrangeiros se enfrasassem nesse mundo onde não tinha comunicação de jeito nenhum. Infraestrutura nenhuma... e rapazes novos que deixassem os estudos, o emprego e viessem para cá para não ganhar nada praticamente, só podiam ser guerrilheiros ou respaldo da guerrilha. Por isso tivemos a repressão em cima... Sempre. (In. QTMD, out. de 2008)

E Casaldáliga segue afirmando: “eu não sou guerrilheiro. Só sou guerrilheiro da poesia e do evangelho”. (Eco Tour, 5. ed., 2000).

Em Santa Terezinha, apesar de os posseiros não terem recebido nenhum título de propriedade em suas mãos até o início do ano de 1974, quase todos os posseiros estavam com os seus lotes demarcados naquele período e alguns anos depois conquistaram definitivamente o direito à terra.

As sociedades indígenas também tiveram grande perda do que restava de suas propriedades. Um dos conflitos mais expressivos envolvendo territórios indígenas foi com os índios Xavante de Marãiwatsédé, uma disputa que durou mais de quatro décadas.

Ainda na década de 1930, em 1934, dois missionários salesianos que chegaram à região com a missão de impor o cristianismo foram mortos pelos Xavante de Marãiwatsédé, na região do rio Suiá-Missu. Um ano depois, uma aldeia inteira de Xavantes da Marãiwatsédé chegou a ser dizimada através de uma expedição punitiva organizada por Bento Costa. (DUROURE e CARLETTI, 1936; GIACCARIA e HEIDE, 1972; SOUZA, 1953; SILVA, 1992).

Em 1966, ano em que também teve o conflito dos índios e posseiros contra a CODEARA em Santa Terezinha, cenário das políticas progressistas do governo brasileiro da época, os Xavante foram transferidos da terra indígena de Marãiwatsédé para o município de Barra do Garças.

De acordo com Silva (1992): “Os sobreviventes xavante do rio Suiá-Missu, aldeia *Marãiwatseté*, foram transferidos, doentes e muito desnutridos e após constantes conflitos com os brancos, em aviões da Força Aérea Brasileira, em missão da qual participaram padres salesianos”. (p. 372)

O território Xavante de Marãiwatsédé passou a ser considerado, a princípio, como pertencente à fazenda Suiá-Missu – Liquifarm Agropecuária Suiá-Missu; depois chegou a ser considerado como propriedade de fazendeiros da região que possuíam títulos expedidos indiscriminadamente pelo Departamento de Terras e Colonização Estadual. (cf. SILVA, 1992; SOARES, 2004).

Ao longo de quase quatro décadas estendeu-se um conflito pelas terras de Marãiwatsédé entre os Xavante, grileiros e fazendeiros, até que os indígenas conquistaram legalmente o direito de retornar ao seu território. Direito que foi documentado de forma pública e solene em 1992 na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento Sustentável (ECO). Essa Conferência foi realizada no Rio de Janeiro-BR e por essa razão passou a ser definida como RIO-92 ou ECO-92.

Nesse percurso em que historicizamos os efeitos de sentidos constituídos, fazendeiros e grileiros foram identificados pela mídia nacional e em documentos oficiais como intrusos. Nem por isso, no intervalo do tempo em que se estendeu a disputa jurídica, simbólica e ideológica, fazendeiros e grileiros deixaram de se autoneostrar ora como posseiros, ora como sem-terra.

Por diversas vezes no Araguaia, e não apenas em território do povo Xavante, ideologicamente aparece o fazendeiro se colocando no discurso do posseiro, produzindo uma movimentação dos sentidos através de um funcionamento metafórico como recurso de argumentação. É possível compreender os processos de significação da autodenominação indevida feita pelos fazendeiros como um modo de “ressignificar a designação de invasão, revestindo-a com a noção de ocupação”. (INDURSKI, 1999). Nessas condições de produção, o fazendeiro assume no discurso a condição de ocupante das terras indígenas e tenta apagar a imagem de maledicente, de invasor, de intruso, na medida em que posseiro é aquele que tem o direito à posse, assim como o sem-terra.

Dessa forma, pela historicização dos sentidos constituídos no Araguaia, tomamos o modo como a colonização da região se deu, isto é, na lógica perversa do

capitalismo. No entanto, fortemente marcada pelas formas de como resistiam seus habitantes.

1.3 Do ventre ortodoxo e no seio da opressão, “Descalça sobre a terra vermelha”, nasce e cresce uma Igreja-Povo

A presença da Igreja Católica no Araguaia, de forma mais constante, até os anos finais da década de 1960, se dava somente através do trabalho realizado por dois padres franceses, Francisco Jentel e Henrique Jacquemar, e as freiras Irmãzinhas de Jesus, Genoveva,⁸ Clara e Denize. Que vieram a partir de contato com os dominicanos franceses. Depois veio também a irmã Odile, todos ligados à Prelazia de Conceição do Araguaia-PA.

Já no final dessa década, 1968, com a chegada dos padres espanhóis, Pe. Luzón e Pe. Pedro Casaldáliga, a presença da igreja inicia um novo marco significativo e forte nas relações sociais e representações institucionais. Isto se deu pela união da igreja com a população local de retirantes, posseiros, índios e peões trabalhadores das fazendas. Um trabalho sistemático de educação de base pela alfabetização de adultos, que, fundamentada, sobretudo, em Paulo Freire inicia e dá sustentação à uma sólida estrutura para as organizações populares no campo, nos povoados e pequenas cidades. Nasce assim os sindicatos de trabalhadores rurais, clubes de mães, clubes de jovens e de crianças, nasce o Ginásio Estadual do Araguaia – GEA⁹.

A formação política começa a representar um confronto com as relações de feudalismo e escravidão, impostas pela grave problemática, que se aprofunda pela rápida e agressiva expansão do latifúndio. Discursivamente, vamos compreendendo, pelo efeito de pré-construído, como as relações de força e de poder vão se alterando.

Ao se estabelecerem na região, os religiosos da Prelazia de São Félix do Araguaia, em uma missão evangelizadora, perceberam diversas e precárias condições de vida da população que davam conta de um mosaico regional composto pela pobreza e exploração, tanto humana quanto dos recursos naturais. Nessas condições, aconteciam os assassinatos que materializavam a negligência do Estado,

⁸ Sobre as Irmãzinhas de Jesus, ver *O Renascer do Povo Tapirapé*: diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld, 1952-1953. São Paulo: Editora Salesiana, 2002.

⁹ Faremos uma abordagem maior desse assunto no próximo capítulo.

cujos efeitos de sentido ganhavam visibilidade ao viverem aqueles cidadãos na extrema vulnerabilidade econômica, social e cultural.

Dentre as condições de produção em que se davam os acontecimentos, o conflito pela terra era certamente a mais grave das condições sociais que se instalava na região, uma vez que envolvia fazendeiros, peões, posseiros, indígenas. Uma exploração sustentada em ações que vão desde a posse ilegal das terras, à legalização fraudulenta da posse da terra, à expropriação das famílias do campo, à concentração fundiária, à expulsão e ao assassinato de peões e posseiros, bem como à exploração de mão de obra do peão colocando-o em situação análoga ao trabalho escravo.

Diante disso, houve um redirecionamento das ações da igreja e a manutenção das famílias no campo passou a ser uma das suas principais bandeiras de sua atuação social. Conforme assinalado por Valério e Ribeiro (2014):

As estratégias de enfrentamento com o latifúndio acabaram por se tornar a base pastoral da Prelazia que a cada conflito, ou ataque, solidificava ainda mais seu discurso de defesa dos oprimidos e confirmava a representação profética de si na figura de D. Pedro Casaldáliga. (VALÉRIO E RIBEIRO, 2014: 133).

De acordo com os autores, a aliança da igreja com os oprimidos foi mediada pelo Bispo emérito Dom Pedro Casaldáliga. Um padre natural da Espanha que enfrentou a repressão da ditadura militar no Brasil e, desde sua chegada à região, em 1968, até os dias atuais, recebeu diversas ameaças e, ao longo das décadas de 1970 e 1980, chegou a ser ameaçado de expulsão do país. Em função da sua concepção de igreja, presenciou prisões e torturas de agentes pastorais e outros colaboradores populares, bem como o assassinato do padre João Bosco Burnier.

Burnier foi assassinado em 1976, no povoado de Ribeirão Bonito, onde atualmente é o município de Ribeirão Cascalheira. De acordo com Leite (1994: 38), na ocasião,

Em visita à prelazia, ele vai com Dom Pedro Casaldáliga participar dos festejos da padroeira do lugar. Tentando interceder, juntamente com D. Pedro, por duas mulheres que estavam sendo torturadas pela polícia militar, Pe. João é assassinado por um soldado na porta da delegacia.

Conforme Araújo (2014: 168), Burnier teria sido morto no lugar de Pedro Casaldáliga, pois “O assassinato de Padre João Bosco, ocorrido na localidade de Ribeirão Cascalheira, em Mato Grosso, quando na oportunidade o ‘matador’ pensava ter assassinado o bispo Pedro [...] não foi a única tentativa de assassinato” empreendida contra ele.

A relação estabelecida entre o bispo e a população pobre do Araguaia produziu uma identidade político-cultural e religiosa que gerou um efeito de confiabilidade, de firmeza, segurança e proteção, expresso em distintas discursividades elaboradas ao longo dos anos, sobretudo, em virtude das questões políticas e religiosas que os sustentam. Nesse sentido, a afirmação expressa em diversas situações e atuações do bispo – “minhas causas valem mais que minha vida” – tornou-se uma de suas expressões mais conhecidas.

Essa é uma discursividade que nos direciona à formulação de sentidos que dão conta de um imaginário da luta por terra empreendida na região e do posicionamento assumido por Casaldáliga, enquanto igreja. Aí entra em jogo a filiação a uma formação discursiva muito específica: a Igreja em defesa do povo oprimido. Gesto que o coloca em risco de morte, mas que marca uma posição-sujeito constituída em suas ações e convicções, políticas e ideológicas. Certas compreensões sustentaram uma relação de aliança com o povo oprimido e de resistência ao Estado, bem como ao modo de produção capitalista que vem se consolidando cada vez mais na região pela presença do latifúndio e pela força econômica que ele representa através do avanço do agronegócio.

Nota-se, a partir daí, uma relação que se dá numa contradição se considerarmos o imaginário historicamente construído da relação entre povo e Igreja; entre Igreja e Estado; entre Estado e povo.

Historicamente, tem-se a separação entre igreja e sociedade, esta última na condição de pobre e oprimida, cuja relação sempre foi mediatizada por discursividades antagônicas de força, poder e autoridade, funcionando por processo de didatização, tal qual o funcionamento do *discurso pedagógico e religioso* (ORLANDI, 1996). É uma relação que se dá na verticalidade própria de processos hierárquicos do pedagógico e religioso, enquanto formas de discurso, isto é, sempre há imagens sociais que representam, de um lado, o que é dotado de saber e, do outro, o que precisa apreender esse saber, a partir de quem legitimamente possui autoridade para tal.

E, nesse sentido, a Igreja tem sido constituída pela imagem social do professor, aquele que ensina – na medida em que a sociedade é guiada pela imagem social do aluno – e a autoridade e poder que sustentam suas ações para com o povo são, de certo modo, inquestionáveis, pela representação de Deus como ser supremo, como sendo o responsável por delegar poderes à igreja.

Diante disso, assim como o professor que “é uma autoridade na sala de aula e não só mantém, como se serve dessa garantia dada, pelo seu lugar na hierarquia” (ORLANDI, 2014: 18), a Igreja sempre se posicionou como responsável por

garantir que os homens sejam solidários, humanos, iguais, disciplinarizando os comportamentos, construindo um modelo de cidadania pela presença obrigatória da educação religiosa. Não basta somente a cultura, é preciso manter o discurso religioso, pois é ele quem mantém a ordem. Valores como ‘fé, esperança, caridade, amor, arrependimento, regeneração, piedade’ produzem, inevitavelmente, um sujeito cristão, temente, comportado, urbanizado, regrado, disciplinado, acima de tudo, sujeito normatizado. (DI RENZO e DURIGON, 2014: 51).

Deste modo, a Igreja tradicional opera, quase sempre, a partir do lugar de quem tem autonomia para disciplinarizar as pessoas, enquanto condição para a manutenção da ordem e de um certo modelo de cidadania, como afirmam as autoras, até porque o discurso religioso como diz Orlandi é “aquele em que fala a voz de Deus”. (ORLANDI, 1996: 243). Daí seu caráter de autoridade, logo, da obediência.

É ao Estado que cabe o papel de definir os padrões de normatização social, é ele quem determina um parâmetro oficial. Desse modo, entende-se que a relação Igreja/Estado, ao contrário da relação Igreja/povo, se estruturou paritariamente como também se consolidou ao longo dos anos por mútua cooperação, ainda que, em dados momentos, tenha sido marcante a separação de ambos.

Diversos acontecimentos na história de uma nação produzem um efeito de evidência dessa separação, como, por exemplo, se pode ver no período entre o Brasil colonial à instituição da República. Tomamos as contribuições de Di Renzo (2012) acerca da expulsão dos jesuítas naquele período:

Com a expulsão dos jesuítas tem-se a separação Igreja e Estado, acontecimento que não produz rupturas. Ao contrário, vão possibilitar o fortalecimento da aliança cada vez maior entre ambos, pois à Igreja compete a formação do cidadão calcada na moral cristã, o que de

certa forma permite que ela exerça um controle social. (DI RENZO, 2012: 61).

Assim, continua a autora,

Com a expulsão dos jesuítas e a criação do Estado brasileiro, a relação Igreja x Estado é afetada de forma bastante singular. Ou seja, não há uma dominação total e definitiva por uma ou outra forma de poder, mas uma associação entre quem detém o poder de criar escolas como forma de atingir o progresso – o Estado – e quem detém a tecnologia do saber ensinar – a Igreja. (Op. Cit.: 65).

Percebe-se, a partir da fala da autora, que o que se instaura entre Igreja e Estado é uma certa relação de dependência, o que acaba por produzir um efeito de horizontalidade que não confere um caráter de ruptura. Ao contrário, nos permite ler uma relação de completude entre ambos.

Possivelmente seja esta estreita relação entre Igreja e Estado que faz com que a relação Estado e sociedade se dê de forma muito semelhante ao que pontuamos acerca da completude que leva a complementação nas formas de individualizar os sujeitos. Ou seja, a imposição de uma forma sobre a outra conseqüentemente, a sujeição de uma em relação à outra, na mesma perspectiva didático-religiosa é que, com a mesma força ideológica, produz o efeito de controle social através de uma eficiente dominação e alienação.

Para Louis Althusser (1985), a Igreja está entre as instituições que fazem funcionar, em seu conjunto de práticas e rituais, um mecanismo ideológico básico, isto é, a sujeição dos sujeitos sociais, e é isso que faz com que ela se constitua como Aparelho Ideológico de Estado (AIE).

Althusser nos fala que, assim como a Igreja, há uma série de outros AIE que funcionam sob a forma de instituições e que, de igual modo, propalam de forma mais ou menos sutil, mais ou menos explícita, uma ideologia. São eles:

AIE religiosos (o sistema das diferentes Igrejas); AIE escolar (o sistema das diferentes “escolas” públicas e privadas); AIE familiar; AIE jurídico; AIE político (o sistema político, os diferentes Partidos); AIE sindical; AIE de informação (a imprensa, o rádio, a televisão, etc...); AIE cultural (Letras, Belas Artes, esportes, etc...). (Op. Cit: 68)

Segundo o autor, todos os AIE operam tendo como objetivo principal a reprodução das relações de produção e se sustentam em relações de exploração, sobretudo, capitalistas, repressão e interpelação do sujeito através da ideologia.

Althusser também pontua que, “na Idade Média, a Igreja (aparelho ideológico de estado religioso) acumulava inúmeras funções, hoje distribuídas entre os diferentes aparelhos ideológicos do Estado, novos em relação ao passado que evocamos, particularmente as funções escolares e culturais”. (Ibidem: 75). Entretanto, é possível perceber que a Igreja no Araguaia, já no final do século XX, ainda desenvolvia funções ideológicas tanto na educação, quanto na família, no político, nas organizações sindicais, na mídia e na cultura.

Segundo Casaldáliga (1971), foi preciso reformular todo o trabalho da pastoral:

Sentíamos o impasse da situação religioso-pastoral do nosso povo. Faltava tudo: em saúde, em ensino, em comunicações, em administração e em justiça. Faltava no povo a consciência dos próprios direitos humanos e coragem e a possibilidade de os reclamar. E o que não faltava era gritante, acusador. (CASALDÁLIGA, 1971: 25).

A fala de Casaldáliga acerca da opressão que a “falta de tudo” representava para o povo no Araguaia e da necessidade de consciência dos problemas vividos, como condição para resistir e alterar a realidade, coloca no plano da evidência, a ausência de outros Aparelhos Ideológicos de Estado e abre a possibilidade para a leitura de um rompimento com sentidos cristalizados acerca da Igreja enquanto AIE: nesse caso, a Igreja em que ela própria é a agência de opressão e alienação das pessoas.

Para Althusser (1985), os AIE visam a disciplinarização dos sujeitos através dos sentidos atribuídos aos acontecimentos, conformando-os, sujeitos e sentidos para uma determinada sociedade. Contudo, é possível perceber na fala de Casaldáliga que a Igreja no Araguaia se propunha a reelaborar suas ações.

Nesse sentido, a Prelazia de São Félix do Araguaia, subvertendo a lógica de funcionamento dos AIE, desenvolve um trabalho evangélico pastoral de combate à opressão e subserviência que naturalizavam as relações delas decorrentes, sobretudo, aquelas face à estratificação social que individualizava os sujeitos.

Esse ressignificar da Igreja, reelaborado pela/na atuação da Prelazia de São Félix do Araguaia, é sustentado no *modus operandi* que é desencadeado na relação de defesa das causas do povo da região e de re-elaboração de mecanismos

ideológicos que permitiram a ela a consciência e poder na disputa inevitável que havia nas relações de produção social.

De todo modo, são as práticas, as formas de organização e atuação, moldadas pelas relações de produção social expressas nos diferentes AIE, as responsáveis pelos processos de individuação do sujeito.

Althusser também afirma que a Escola passou a ser o Aparelho Ideológico de Estado dominante: “De fato, a Igreja foi substituída pela Escola em seu papel de Aparelho Ideológico de Estado dominante. Ela forma com a Família um par, assim como outrora a Igreja o era”. (ALTHUSSER, 1985: 81).

Também Di Renzo (2005) nos fala da Escola nessa dimensão:

A escola enquanto principal instrumento de individualização dos sujeitos pelo Estado pela forma como ‘ensina’ a língua, regula não somente uma relação com os mecanismos de produção do saber que sobre ela se produz, mas estabiliza uma relação de poder pelo modo como sujeitos e sentidos se constituem a partir de uma materialidade linguística constituída a partir de pré-construídos, que funcionam na base da uniformização dos sujeitos e de suas ideias e ações. (DI RENZO, 2005: 302).

Em ambos os autores somos provocados a fazer uma reflexão sobre a complexidade posta nos processos de interpelação do indivíduo em sujeito e, outra vez de sujeito em indivíduo. Na medida em que os AIE lançam mão de mecanismos ideológicos que interpelam indivíduos em sujeitos e, concomitantemente, produzem um efeito de individuação do sujeito que vão moldando-o pela ótica do Estado, dando-lhe a forma e os contornos do “cidadão”, temente a Deus e obediente à pátria.

Para tanto, tem-se a compreensão do assujeitamento ideológico posto por Althusser (Op. Cit.) e do atravessamento social, conforme Orlandi (2012):

Não há corpo que não esteja investido de sentidos e que não seja o corpo de um sujeito que se constitui por processos de subjetivação nos quais as instituições e suas práticas são fundamentais, assim como o modo pelo qual, ideologicamente, somos interperlados em sujeitos. Dessa forma é que pensamos que o corpo do sujeito é um corpo ligado ao corpo social e isto também não lhe é transparente. (ORLANDI, 2012: 10).

É a interpelação jurídica posta como mecanismo de normatização dos processos de assujeitamento, por parte do Estado, que se materializa na forma de

Lei. Segundo Motta (2013b), a Lei se constitui pela articulação de mecanismos linguísticos e discursivos que corporificam e fazem funcionar um processo de individualização do sujeito.

Destarte, a Prelazia de São Félix do Araguaia não deixa de produzir um assujeitamento ideológico, haja vista que não deixa de ser Igreja, o que lhe confere condição para que também produza, pelas relações sociais que estabelece com o povo no Araguaia, um atravessamento social. E, ainda que reelabore sua concepção de Igreja, de igual modo, produz efeitos de sentidos no processo de interpelação jurídica que regula e individualiza os sujeitos daquela região.

É possível que essa (des)ordem em que se inscreve a Prelazia de São Félix do Araguaia seja sustentada pelo fato de, apesar de constituir-se organicamente por princípios teológicos, não ter como base os pressupostos da Igreja católica romana. Pelo contrário, participa na elaboração de novas referências para a Igreja que busca operacionalizar, mesmo na relação de dominação ideológica, práticas de libertação do ser humano em defesa dos pobres e em combate a todas as formas de opressão.

Nesse sentido, a Prelazia de São Félix do Araguaia, apesar de possuir ligações com a Teologia Romana, foi fundada em meio à consolidação da Teologia da Libertação e à produção de novas práticas discursivas, políticas e ideológicas, que se constituem, pelo efeito de uma sobre a outra, no catolicismo da América Latina.

Diversas leituras acerca da aproximação da igreja com os movimentos sociais, no final do século XX, apontam que, enquanto o país ensaiava ideais de liberdade, a Igreja Católica que estivera fortemente ligada com as questões sociais em muitas partes do Brasil, se propunha a uma nova forma de atuação, especialmente no Araguaia. Nesse caso, ela se despe de um conservadorismo (doutrinal e profético) e se reestrutura no progressismo (socialista e libertador).

As mudanças em torno de uma “renovação teológico-pastoral” foram tratadas no Concílio Vaticano II (1962-1965) e reforçadas na América Latina pelas conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979)”. (SANTOS, 2012: 276-277). Tais mudanças configuravam uma nova tendência do catolicismo denominada de Teologia da Libertação.

Considera-se como Teologia da Libertação, a “Expressão de um vasto movimento do cristianismo” (VALÉRIO, 2012: 163); “Lugar social: os esforços e as lutas dos cristãos para a liberação de qualquer tipo de opressão que se ergueu na história.” (DELL VALLE, 1996: 238).

Em resumo, a teologia da libertação é uma reflexão que, a partir da práxis e do esforço dos pobres e dos seus aliados, buscam na fé cristã e no Evangelho de Jesus Cristo, inspiração para o compromisso contra a pobreza e a favor da libertação total de todos os homens.” (CONCHA 1997: 1558).

De modo geral, essa perspectiva de mudança da práxis da igreja católica “não se apresentou de forma homogênea, tanto em seu pensamento teológico quanto em suas ações, nesse período. Percebe-se a divergência entre os setores mais conservadores e os progressistas”. (SANTOS, 2012: 278).

Vimos assim, por um lado, a igreja se posicionando em defesa do golpe militar, em nome de uma postura “anticomunista”, inclusive com implementação de ações de apoio ao governo. Vale destacar que, segundo Mariani (1998), em estudos sobre *Os comunistas no imaginário dos jornais 1922-1989*, há um direcionamento de sentidos que coloca em circulação imagens e significações negativas tanto para comunista quanto para comunismo, simultaneamente.

E, por outro lado, a igreja também foi firme em denunciar perseguições, prisões e práticas de torturas exercidas durante a ditadura militar. Incoesão intra-ecclesial atestada por diversos estudiosos da teologia da libertação, em meio aos quais Valério (2012), afirma que, em se tratando de defensores e detratores da teologia da libertação,

os primeiros reduziram seus inimigos conservadores a meros servos do capitalismo mundial na tradição cristã e da dominação secular do Ocidente. Os últimos construíram a ideia de uma teologia dessacralizada, cujo reducionismo político, convertido ao marxismo-leninismo, traiu sua vocação cristã para se tornar um agente da infiltração comunista na América Latina. (Valério 2012: 166).

Ainda, segundo o autor (op. cit.), o conflito intra-ecclesial foi de certo modo ocultado para ajudar a reforçar um discurso dicotômico de oposições assimétricas conceituais: Igreja Popular/Igreja Oficial; progressismo/conservadorismo; libertação/alienação e basismo/verticalismo.

Daí é possível perceber, operando formações discursivas diversas e antagônicas, de um lado, produzindo discursividades circunscritas em uma teologia propriamente latino-americana, definida por seus autores como concreta e dialética; associada às ações populares; aos pobres; aos ideais progressistas e revolucionários.

E, de outro, uma teologia europeia, classificada como abstrata e exógena, associada à oficial, importando-se em manter o *status quo* da miséria social, conservadora, doutrinal e reformista. Nesse sentido, “negando retoricamente inclusive uma característica institucional da Igreja Católica, a de criar possibilidades de convivência interna entre as mais diversas leituras, interpretações e práticas religiosas do catolicismo”. (VALÉRIO, 2012: 167).

Disso tudo, resulta, por fim, a origem de uma historiografia da Teologia da Libertação na América Latina sob efeito de uma literatura militante que produziu uma interpretação deste movimento, reduzindo estas análises a um embate bipolar e desvinculado da realidade.

No Araguaia houve uma intensa aproximação entre igreja católica e sociedade, associada ao trabalho mediado pelo Bispo Casaldáliga, um dos expoentes da Teologia da Libertação no Brasil, o que dá sustentação ao desenvolvimento da práxis evangelizadora e política da igreja católica em meio à participação nos problemas sociais e conflitos instaurados no Araguaia daquela época, sendo o mais expressivo deles, o conflito agrário.

Acreditamos que essa ligação da igreja com o povo, analisando discursivamente, gerou efeitos de sentido que constituem um espaço de resistência representado tanto pela mobilização popular através da propagação da arte/política/educação quanto pela prática religiosa na região. Indubitavelmente foi a participação e o convívio coletivos, fomentados por poetas, escritores, trovadores, religiosos, professores que, respectivamente, em seus discursos, traziam à tona problemáticas sociais da região e, ao mesmo tempo, estruturavam denúncias, militavam pela garantia de seus direitos e por mudanças no campo social da região e até mesmo do país. Essa prática coletiva foi constituindo a região Araguaia, cujos sujeitos, ao se apropriaram da resistência, assumiam uma identidade proativa e protagonista.

Possivelmente, pela relação com Dom Pedro Casaldálica, tais mudanças ensaiaram seus primeiros passos motivados pelos ideais da Teologia da Libertação e ao que Concha (1997) define como níveis de expressão da Teologia da Libertação: o primeiro, o mais básico e fundamental – nível popular –, depois o mais estratégico, que é o nível pastoral e, por último, o nível profissional, o qual organicamente está ligado aos níveis anteriores.

Esse movimento dos níveis de expressão da Teologia da Libertação, defendidos por Concha (op. cit.), se torna mais visível quando analisamos a arte, a formação política, o trabalho da pastoral e a educação desenvolvida na região. As ações partem do povo, é a voz do povo que se materializa em manifestações diversas para narrar a realidade cotidiana, denunciar, dizer da necessidade de mudança e propor mudança. Depois, do povo para a igreja e vice versa – nos festejos, nos cânticos, na liturgia – e, por último, a Escola, articulando povo e igreja na produção artístico-cultural e na formação de profissionais.

No jogo que se dá entre dominação ideológica e busca pela libertação, tem-se a produção de novas práticas discursivas, políticas e ideológicas que se constituem pelo efeito de uma sobre a outra. É a materialização, nas práticas discursivas, simbólicas, ideológicas e sociais, de uma tensão entre a Teologia Romana e Teologia da Libertação que, como efeito de sentido, produz discursividades muito singulares que circunscrevem e operacionalizam a resistência à opressão, ao mesmo tempo em que constitui nova identidade aos sujeitos sociais oprimidos: um povo que resiste e que luta.

Daí, a relação “povo” do Araguaia e igreja católica serem significados como fazendo parte, ideologicamente, da Teologia da Libertação, uma formação discursiva efeito de planos pastorais que projetavam, pelo intermédio da fé, o despertar de outras posturas nas pessoas: esperança e luta por uma história diferente.

E a “igreja do Araguaia”, enquanto materialidade significativa, tinha/teve na Prelazia de São Félix a constituição de uma forma-sujeito que, ao produzir suas discursividades, tecia a preocupação com a educação, com a formação política e com a participação social das pessoas. Um gesto que se traduz em resistência à condição primeira de sua condição enquanto AIE (cf. ALTHUSSER, 1985). É a própria igreja que resiste e luta em favor do povo: pobres, leigos, camponeses e indígenas, por melhores condições de sobrevivência e melhoria de vida. É o que afirmam Valério e Ribeiro:

Um processo de significação religiosa do Araguaia daqueles anos acabou por sacralizar os conflitos sociais e promoveu a fusão completa da esfera religiosa e da esfera política, se é que em algum momento estiveram separadas. Tal significação só pode ser percebida se levar em conta o aspecto subjetivo da experiência religiosa de Casaldáliga. (VALÉRIO e RIBEIRO, 2014: 133).

De modo semelhante ao trabalho pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia, coordenado pelo bispo Pedro, significado a partir da *sacralização de conflitos sociais* e da confluência de *religião e política*, como disse o autor, foi o trabalho desenvolvido por Dom Elder Câmara em Pernambuco. Como efeito, as ações pastorais e a conjuntura política fizeram com que os dois bispos fossem muito facilmente associados a comunistas e classificados como subversivos, sobretudo, pelo governo e pela mídia nacional da época.

Segundo Mariani (1998), a linguagem jornalística no Brasil ao longo dos anos entre 1922 e 1989, fez circular um imaginário dos comunistas que inclui, dentre outras formulações, a noção de subversivos da ordem social. É bem nessa perspectiva que se posicionaram tanto Casaldáliga quanto Dom Elder Câmara e que, de acordo com Araújo (2014), isso se deu a partir de

Grupos políticos que sentiram seus interesses ameaçados pelos discursos e práticas dessas autoridades religiosas e também por parte de alguns níveis hierárquicos do clero, eles foram considerados bispos comunistas. Para o Estado brasileiro, engenhado pelo autoritarismo, eles eram concebidos como padres subversivos porque contrariavam a ordem política vigente, ou seja, os poderes militaristas e conservador. (ARAÚJO, 2014: 157).

Casaldáliga tornou-se referência simbólica para as populações do Araguaia ao colocar sua vida à disposição do povo, ao despojar-se da ostentação própria da condição episcopal que lhe era conferida. Para isso, já em sua ordenação revelava os efeitos de sentido do seu posicionamento político e ideológico ao optar por um chapéu de palha e um anel de coco – feito de tucum, uma palmeira típica da região – no lugar da mitra e do anel de ouro, símbolos do poder e autoridade concedidos via sagração episcopal. E foi assim que o bispo Pedro, como é carinhosamente tratado na região, escolheu a borduna Karajá, em vez do báculo episcopal, passando a viver “Descalço sobre a Terra Vermelha” (ESCRIBANO, 2014).

Descalço sobre a Terra Vermelha é o título do livro escrito pelo jornalista espanhol, Francesc Escribano, possivelmente, a obra mais completa entre as narrativas biográficas de Casaldáliga.

A discursividade *Descalço sobre a Terra Vermelha* significou, ideologicamente, a lógica de vida do bispo e põe em circulação a atualização de uma memória coletiva do lugar que, segundo Paulo Miceli (2000), ele escolheu para viver:

Escolheu ficar naquele fim de mundo, envolvido com seus silêncios e distâncias, para começar uma luta sem recuos e sem fronteiras. No princípio, batalhou consigo mesmo, mas, logo depois, chamou para si as dores dos *esquecidos dos homens* e, com o trabalho de sua vida inteira, pôs-se em combate para impedir que se lhes usurpasse toda a dignidade. (MICELI, 2000, contracapa).

Quando Miceli diz “chamou para si as dores dos *esquecidos dos homens*”, está falando da opção de vida pastoral do bispo comprometido nos aspectos políticos e institucionais, em defender a nobreza da alma dos pobres contra as ambições cotidianas que faziam (e ainda fazem) parte da natureza humana.

É o Araguaia formulado na imagem de um ambiente simples, o *fim de mundo* – como diz Miceli –, que contrasta radicalmente com a representação simbólica do poder econômico, da força política e ideológica da igreja católica romana e toda a sua rede de hierarquia eclesiástica, incluindo os sujeitos episcopais em todo o mundo.

Desse modo, o bispo Pedro se constitui como sujeito numa FD que lhe permite enunciar de um outro lugar, de uma outra posição-sujeito. E ainda que não deixe de ser o bispo, não é “aquele lá”, isto é, o sujeito ideológico inscrito na representação da igreja católica romana.

Ao contrário, é ele o “bispo do Araguaia”, revestido dos símbolos sociais desse lugar de *terra vermelha*, tingido pela poeira da estrada de chão e regado com o sangue de mártir (cf. ESCRIBANO, 2014). É o mesmo suor e sangue do povo que deu contorno e uma nova forma ao lugar, passando a significá-lo, como foi pontuado por ele mesmo:

Con los años, y la nueva Teología en la Iglesia nueva, después del Vaticano II; con la experiencia cristiana de la lucha social; con la pobreza de ambiente y de espíritu que le han cincelado a uno en este Mato Grosso, también mi fe [...] se ha ido desnudando, más libre y verdadera. (CASALDÁLIGA, 1990: s. p.)

Sua fé, como ele mesmo define, tornou-se mais livre e mais verdadeira a partir de uma construção que envolve o estar no Araguaia e que é efeito do que foi vivenciado por ele desde que lá chegou. Entretanto, sua afirmação de que *con los años, y la nueva Teología e la Iglesia nueva, despues del Vaticano II*, resignificaram a fé e a prática religiosa a partir de um novo jeito de ser da Igreja. Dito de outro modo,

é uma reinvenção de si atrelada à uma reinvenção da Igreja, cujo efeito reinventa um novo jeito de ser povo.

Daí é possível interpretar essa fé *más libre y más verdadera* como um deslizamento de sentido que instaura uma posição sujeito atravessada pela formulação ideológica da teologia da libertação. Vale ressaltar que Casaldáliga chega ao Brasil orientado pela formação discursiva de direita, efeito de sua formação familiar, os Casaldáligas, legítimos franquistas da Espanha.

De acordo com Escribano (2014), “Casaldáliga nasceu e se fez homem na Catalunha mas, se é alguma coisa mais que isso, ele o é porque a encontrou aqui, ou porque lha deu este Brasil. Um país onde nunca faltaram motivos para chorar, nem causas pelas quais lutar”. (ESCRIBANO, 2014: 13).

Ainda segundo o autor, os anos vividos no Brasil mudaram substancialmente as concepções políticas e ideológicas que fizeram sentido na des-ordem de sua formação que, pelas relações de tensão e de contradição, constituíram um novo Casaldáliga. Assim, conforme Escribano, ao longo de sua vida como civil, o religioso católico claretiano da Espanha, hoje com mais de 70 anos e 30 de luta pelo povo, nos leva a indagar:

Trinta anos sem retornar à sua Catalunha natal, que mudaram definitivamente sua vida, que o converteram em uma figura tão admirada e venerada quanto perseguida e criticada. Pergunto-me o que esta terra lhe pôde dar, para fazer com que este padre crescido no ambiente de pós-guerra civil da Espanha, oriundo de uma família de direita, tenha se tornado um dos símbolos da Igreja revolucionária da América Latina. (Op. Cit.: 15)

A atuação de Casaldáliga é materializada por Escribano na formulação “desnudar da fé”, marcando como efeito de sentido interpretações outras, quer pessoais ou institucionais, as quais foram lha constituindo como representante de uma igreja encarnada nas questões sociais de uma sociedade oprimida, destituindo-o de uma igreja fundada em preceitos canônicos tais, como é metaforizado na peça que constitui o *corpus* principal de nossa pesquisa. No lugar da *escada*, a *galhofa* e a *fortuna*, D. Pedro escolheu a *enxada*, a *farofa* e a *borduna*.

Desse modo, a Prelazia de São Félix do Araguaia sustentou as ações do seu fazer religioso na luta social, cujas disputas ideológicas, sempre revestidas pela luta por terra, ressignificando e sendo ressignicadas pelas atitudes de um bispo que se

opunha (e se opõe) ao poder econômico e político, materializado na representação da Igreja Romana e nas formas-sujeito *fazendeiro* e *latifúndio*.

Até os dias atuais, Pedro Casaldáliga, um dos ícones da Prelazia de São Félix do Araguaia, continua residindo na cidade de São Félix do Araguaia, mesmo sem as obrigações institucionais com o Clero, uma vez que já se encontra “aposentado”. Entretanto, vale salientar que o termo *aposentadoria* não se aplica aos religiosos, mas estes ao cumprirem seu tempo pastoral até a idade de 75 anos – como é o caso, são levados a renunciar ao ofício de dirigir uma diocese. Ainda, assim, simbolicamente, continuam vinculados ao Colégio Apostólico.

Como efeito, a sua entrega ao trabalho sacerdotal constituiu vínculos afetivos, políticos e socioculturais com as populações pobres e, simbolicamente, instaurou uma relação físico-política com as águas do Araguaia. Desta forma, o bispo Pedro escolheu permanecer na região, ainda que a Nunciatura Apostólica tivesse planejado seu retorno para a Europa.

CAPÍTULO II

OS EFEITOS DA “IGREJA” – PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA – NA INVENÇÃO DA ESCOLA NECESSÁRIA

Em tudo nós damos nó,
porque a nossa casa é amarradinha de
cipó. (ALBUQUERQUE, 1984)

A educação no país produziu distintos imaginários ao longo dos tempos tanto pelas práticas de ensino e interações sociais quanto pelos efeitos de sentido que elas geraram. E a Escola passa a constituir-se pela lógica estatal, a favor de um ou outro modelo de sociedade, conferindo conotações semânticas específicas para a noção de “qualidade” do processo de produção do conhecimento.

Desde sempre a educação no Brasil esteve determinada pela noção de civilização como o modelo que justifica a produção do conhecimento científico, quase sempre sob a imposição dos pensamentos da Europa ocidental e, em grande parte da história, com o trabalho confiado a missionários religiosos.

Sendo assim, a determinação histórica de uma perspectiva europeia de civilização tem no discurso sua materialidade de funcionamento, isto é, “a ideologia não ‘aparece’ em um passe de mágica. Ela tem uma materialidade e o discurso é o lugar em que temos acesso a essa materialidade”. (Orlandi (1990).

Nesse sentido, a educação, constituída como discurso científico atravessado pelo discurso do missionário que, por sua vez, é interpelado pelo discurso religioso, produz seus efeitos através de mecanismos de institucionalização de sentidos. Desse modo, consolidar um projeto desenvolvimentista e civilizatório é ter o conhecimento científico como condição para (en)formar o sujeito cidadão, obediente à pátria e a

Deus, coerente com o imaginário de nação estabelecido. Decorre desta concepção o papel historicamente determinante da união do Estado e da Igreja.

No período que demarca o recorte temporal de nossa pesquisa, a educação é tida como instrumento de formação atravessada, sobretudo, pelo imaginário do progresso e da obediência que o regime militar impunha. Dadas as condições de grandes revoltas que também se estruturavam no país naquele período, muitos intelectuais empreenderam movimentos de contestação aos modos de funcionamento da Educação, produzindo em seus discursos uma movência de sentidos que diferencia substancialmente o imaginário de Escola.

Em todo caso, as condições de produção da educação no país se apresentam como premissas determinantes para que possamos estabelecer um olhar para o funcionamento das práticas educativas no Araguaia e tecer gestos de leitura e interpretação acerca das relações de produção social que as compunha. É a língua atravessada pela história se dando a ler, a produzir interpretações sobre os efeitos de sentido que vão se entrecruzando entre palavras, silêncio que foram corporificados nas práticas dos sujeitos.

E a leitura das condições sócio históricas da educação do Araguaia, nas três décadas finais do século XX, nos convocam, sobretudo, a pensar quem eram aqueles sujeitos envolvidos; qual a perspectiva que eles tinham de sociedade e de escola. E no mesmo sentido, também é necessário que se tenha uma clareza acerca da construção histórica da educação, dos avanços e desafios no cenário nacional e estadual, por terem sido espaços de significação acerca da educação na região.

O Araguaia, até metade do século XX, tinha em sua maioria, uma sociedade praticamente sem escolarização, onde o estudo representava um grande desafio, tanto quanto a vida naquele lugar.

A década de 1970 marca um período de graves conflitos no Araguaia¹⁰ e, no âmbito da Igreja na América Latina, esse é também um período de efervescência das discussões em torno da necessidade de uma reelaboração institucional, de modo que

¹⁰ Sobre conflito por terra no Araguaia, ver SOARES, Luiz Antônio Barbosa. *Trilhas e Caminhos: povoamento não indígena no vale do Araguaia-MT, na primeira metade do séc. XX*. 2004. (Dissertação) – UFMT, Cuiabá, 2004; SOUZA, Maria Aparecida Martins. *Retalhos de Vida: escravidão contemporânea nas agropecuárias do Araguaia (1970 - 2005)*. 2009. UFMT, Cuiabá, 2009; BARROZO, João Carlos. Incertezas no Araguaia: a enxada enfrenta o trator. In: *Política, Ambiente e Diversidade Cultural*. (VI Seminário do ICHS) / organização de Vitale Joanoni Neto. Cuiabá: EdUFMT, 2007.

a expansão do evangelho encarnado significasse para as pessoas a libertação de toda forma de opressão.

No seio dessas discussões, os jovens missionários padres, agentes pastorais e leigos, sob a coordenação de Pedro Casaldáliga, vão dando contornos à política de atuação da Prelazia de São Félix do Araguaia, que, segundo Casaldáliga (1974), tinha como causa as causas do povo: “os direitos básicos do povo da região, nunca atendidos, sempre desrespeitados, hipocritamente postergados com espantelhos de subversão e com assistencialismos baratos”. (Alvorada, julho de 1974).

As campanhas missionárias foram um importante instrumento para o trabalho que era desempenhado pela Prelazia. Nessas campanhas os agentes da pastoral ficavam dias ou meses nas comunidades realizando ações evangelizadoras, sobretudo, nas áreas de saúde e educação.

Uma das primeiras campanhas missionárias da Prelazia de São Félix do Araguaia foi realizada no patrimônio de Pontinópolis, a 125 km de São Félix do Araguaia. De acordo com Casaldáliga:

Foi nessas campanhas missionárias que nós descobrimos – e definitivamente – a problemática do nosso povo, o conflito social básico de uma região destinada oficialmente a ser latifúndio de gado bovino, área da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), onde a bosta do boi equivale a um carimbo de “integração nacional” e de desumana desintegração de índios, posseiros e peões. (CASALDÁLIGA, 1979b: 34).

A cada campanha missionária feita pelos religiosos, os problemas sociais da região se apresentavam com mais evidência. A saber, os efeitos de sentido produzidos pelo latifúndio que a cada dia alargava mais suas fronteiras e, conseqüentemente, produzia extremas desigualdades e injustiças sociais para com a população que já habitava a região.

Segundo Camargo (1997: 19), “ao chegar à região em 1968 o bispo espanhol D. Pedro Casaldáliga, logo percebe os graves conflitos de terra e a grande demanda educacional na região”. A partir daí, empreende uma luta pela criação do primeiro ginásio público local, inclusive contrariando “a orientação anti-estatal” da igreja que ele coordenava.

As disputas por terra foram sempre muito acentuadas na região, desde tempos imemoriais quando etnias indígenas brigavam entre si e, mais recentemente, na

invasão do latifúndio. A fim de se manterem, as classes populares demarcaram resistência à lógica do sistema de governo proposto pelas elites dirigentes do país. O projeto de nação, ensaiado desde a época do Brasil colônia, trazia consigo a representação de injustiças e desigualdades sociais, econômicas e culturais que ali se pretendia instaurar.

A partir de um movimento próprio de resistência, o povo começa a desenhar a luta em suas formas próprias de organização, pois tratava-se do pouco que lhes era assegurado pela presença da Prelazia. Assim, aos poucos, a educação vai se configurando como possibilidade de maior integração e transformação da realidade social da população.

Para Ferreira e Lopes (2004),

a violência, a exclusão social, a degradação ambiental, o descuido com as crianças, com os jovens, os índios, mulheres, negros, pobres e a desesperança do produtor familiar, celebram a fé na educação – importante vetor de construção da paz, da convivência solidária, da democracia e da justiça social. (FERRERIRA e LOPES, 2004: 170).

Ao considerar as condições de pobreza e de sujeição ao latifúndio, a Prelazia de São Félix do Araguaia viu na educação a possibilidade de romper com a ordem simbólica e social posta no Araguaia e, como afirmam Ferreira e Lopes, como condição para a *construção da paz, da convivência solidária, da democracia e da justiça social*.

Certamente, foi com essa *fé na educação*, como nos dizem os autores, que as ações educacionais desenvolvidas no Araguaia buscavam produzir efeitos de sentido capazes de desvelar a condição de opressão sob a qual viviam as pessoas e de sinalizar a necessidade de compreensão da vulnerabilidade social, cultural e econômica que essa opressão representava.

Logo, a fé na educação vai sendo constituída imbricada às representações e sentidos atribuídos ao fazer da Igreja. E a imagem de uma Igreja que (re)significava a voz e a força da população passava a fundir-se com a imagem que fora formulada para a educação, produzindo como efeito de sentido a permanência na terra e sobrevivência em meio às lutas.

O povo passou a significar a educação como condição vital da luta e da resistência e, conforme assinalado no jornal Alvorada (22 de maio de 1970), “O povo

esquecido, desesperançado, não pode mais esperar. Já bem dizia um sertanejo: ‘*a fome da cabeça é maior que a fome da barriga*’.” Metaforicamente, a educação é posta como o alimento capaz de manter a vida, de ampliar as condições de sobrevivência, de projeção de futuro.

Desde o início há, por parte da Prelazia, a compreensão de que a garantia de direitos ao povo da região necessariamente teria a formação das pessoas como um dos pontos determinantes para fortalecer a luta em prol da transformação da realidade social vivida.

Casaldáliga, na Carta Pastoral, *Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social*, fala da necessidade da educação escolar e da preocupação em construir uma educação que não fosse uma mera reprodução dos mecanismos ideológicos inerentes à escolarização, sobretudo, produzidos por parte da Igreja em outros tempos.

Contra os nossos primeiros propósitos – fruto da velha experiência educacional da Igreja, fruto da própria experiência pessoal – decidimos enfrentar o problema do ensino: e construímos o ‘Ginásio Estadual do Araguaia’ de São Félix. Pago, em oitenta por cento (80%) da importância, com donativos dos nossos amigos da Espanha, e sem nenhuma contribuição oficial da Prefeitura, do Estado ou do Governo Federal. Foi uma aventura quixotesca, necessária porém. (CASALDÁLIGA, 1971: 26)

Nota-se que, embora Casaldáliga afirme que havia a preocupação em não reproduzir os preceitos dogmáticos da *velha experiência educacional da igreja*, entretanto, deixa demarcado em seu dizer que, inevitavelmente *os primeiros propósitos* das campanhas missionárias foram regulados pelo atravessamento ideológico desses ideais doutrinários e das experiências pessoais que foram formuladas pelos missionários a partir daí. Contudo, a educação tanto no GEA quanto nas campanhas missionárias sempre tinham as condições sócio-históricas como base das ações, quais sejam, as de cunho libertador.

Sustentadas por formações ideológicas que colocavam em confronto escolarização *versus* formação, a educação no Araguaia foi se consolidando na identidade de cada comunidade e na necessidade de fortalecer a própria luta.

Criado em 1970, em São Félix do Araguaia, o Ginásio Estadual do Araguaia (GEA) foi a primeira escola da região. O que se tinha, até então, eram iniciativas de educação escolar nos povoados e nas comunidades indígenas através das

campanhas missionárias e de um outro morador que ia tentando repassar o pouco que sabia.

A criação do GEA, então, marcou o nascimento de uma escola de construção coletiva: “Que o Ginásio Estadual Araguaia, obra de todos nós, seja um dos esteios do nosso futuro”. (Alvorada, 22 de maio de 1970). Entretanto, para ser coerente com a luta, *um esteio do futuro*, como afirma um dos moradores da região, teria de ser inventada e não reproduzida a partir dos preceitos ditados pelo Estado.

E a invenção da escola necessária foi tecendo suas estruturas na arquitetura do povo, como é possível observar no relato de uma das professoras que atuou naquele período como agente pastoral da Prelazia:

Seu José Rodrigues começou a mexer com as minhas inquietações: *‘Minha filha, vamos lá pro Santo Antônio. Lá o bicho tá pegando, a fazenda cercou todo o patrimônio, colocou jagunços pra fazer medo no povo, tem gente querendo vender as terras e ir embora. Se não tiver uma boa escola pros meninos eles largam tudo e vão mesmo. A escola vai dar uma força, um motivo para ficar. Mas tem que ser boa’*. (ALBUQUERQUE, 2007: 16)

Sendo assim, a população local produziu um novo imaginário de Escola, que pudesse significar a “escola boa” traduzida por Seu José Rodrigues. Uma escola que não possuía um modelo a ser seguido e que se caracterizasse na contramão do que foi produzido durante séculos inteiros por missionários religiosos filiados à formação discursiva romana.

Essa escola foi delineando seus contornos a cada dia nas práticas educativas do GEA: “Este ginásio é o início de uma nova alvorada. É o despertar de um longo sono. O GEA é o centro irradiador de uma nova luz, que se alastrará por este sertão afora, como fogo em palha”. (Alvorada, 22 de maio de 1970). Uma escola que pretendeu desde o início sustentar-se na laicidade. Embora, em sua gênese, não tivesse a anulação do caráter doutrinário impresso pela religião cristã católica, preocupou-se constantemente com um cuidadosa reelaboração e reinterpretação daquele princípio.

Balizada por referenciais teóricos de Paulo Freire¹¹, a educação escolar passou a significar um exercício de luta e esperança, como tentativa de compreensão e superação da realidade vivida. E o fato de não possuir um modelo específico que pudesse produzir adaptações, determinou um processo contínuo de construção coletiva e de constante reelaboração a partir de si mesma. Sendo assim, constituiu-se por um entrecruzamento ideológico com a Escola Freireana e a libertadora, isto é, uma educação autêntica: “uma educação que liberte, que não adapte, domestique ou subjugue”. (FREIRE, 1979: 22).

De acordo com Marluce Scaloppe (2012):

Começavam a chegar a São Félix mais pessoas para atuar principalmente como professores. Primeiro, no Ginásio Estadual do Araguaia, construído pela Prelazia para implantar as primeiras séries do ensino fundamental, e depois em outras localidades. O método Paulo Freire foi adotado pela equipe e, junto com a alfabetização e evangelização, ia surgindo uma população mais consciente e politizada. (SCALOPPE, 2012: 70).

É possível perceber através das contribuições da autora que a prática de alfabetização, a partir das condições sócio-históricas, definida como “Método Paulo Freire”, juntamente com as práticas de evangelização, corporificavam um projeto de formação social que pretendia produzir consciência crítica nas pessoas, como efeito de sentido do trabalho reflexivo entre escola/igreja.

Esse fundamento epistemológico se apresenta com mais clareza na medida em que levamos em consideração as relações estabelecidas num jogo circular entre marxismo, Teologia da Libertação, Igreja/Escola freireana no Araguaia e os efeitos de sentido que essas relações podem produzir.

Casaldáliga afirma veementemente que a inspiração da Teologia da Libertação é o Evangelho de Cristo e o clamor dos pobres: “*E é mentira afirmar que a Teologia da Libertação se inspira no marxismo: a Teologia da Libertação se inspira no Evangelho e na pobreza. Mas, evidentemente, utilizamos categorias marxistas e, graças a Marx, temos entendido melhor o capitalismo*”. (In: ESCRIBANO, 2014: 44).

¹¹ Tendo em vista o recorte temporal de nossa pesquisa, acreditamos que provavelmente as obras de Freire que parametrizaram as ações educativas na região tenham sido: *A Educação como Prática de Liberdade* (1967); *Conscientização – Teoria e Prática da Libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire* (1979); *Pedagogia do Oprimido* (1987) e *A Pedagogia da Esperança* (1992). Porque essas foram as obras produzidas nesse período.

Ao considerarmos que a matriz da Pedagogia do Oprimido é o materialismo histórico de Karl Marx, é possível traçar uma relação entre a alienação posta por Marx e a opressão descrita por Freire. O alienado de Marx é o oprimido de Freire. Logo, temos uma relação entre duas formações discursivas que se entrecruzam entre o oprimido/alienado e a condição da libertação/consciência.

Assim como Freire descreve o oprimido atravessado socialmente por uma identificação com o opressor, o que faz com que ele não tenha consciência de que é possível deixar de ser oprimido, sem necessariamente converter-se em opressor, Marx classifica a opressão como mecanismo de alienação.

Para Freire, o oprimido só vai superar essa condição na medida em que ela for desvelada, ou seja, se tomar consciência de tal opressão. Todavia, Marx afirma que: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência”. (MARX, 2008: 47).

Em meio à experimentação exigida pelo processo de constante (re)construção é que se constituía a educação no Araguaia. Assim, foi se configurando de forma cada vez mais consistente a alfabetização de adultos, a inserção da educação escolar em comunidades indígenas e a preocupação constante com formação de professores. Um tripé que daria consistência a um princípio filosófico formativo que não se sustentaria em meras práticas de escolarização, mas na transformação das condições sociais.

A formação de adultos representaria condição para que as pessoas pudessem responder proativamente na luta, já que uma escola só para crianças e jovens como instrumento de defesa demandaria muito tempo para surtir seus efeitos. Conforme Albuquerque (2007):

Esperar pela contribuição dos ‘meninos’ seria tempo demais! Era preciso, certamente, de um núcleo de estudos com adultos. Eles embalariam o sonho tanto tempo sonhado de ‘aprender as letras e as contas’ e teriam espaço de discussão para pensar em conjunto e formular como deveria ser a escola do patrimônio. (ALBUQUERQUE, 2007: 23)

Sendo assim, a formação de adultos passou a ser um elemento de extrema relevância na luta por educação e nas outras tantas formas de resistência do povo no Araguaia.

Um dos primeiros professores no Araguaia com atuação na alfabetização de Adultos foi Antônio Carlos Moura.

Atuou nas Campanhas Missionárias, uma nova modalidade de Missões Populares, com duração de três a quatro meses. Ao lado do trabalho catequético-evangelizador, faziam alfabetização de adultos, discutiam noções básicas de saúde, os direitos à posse da terra etc. Moura dedicou-se prioritariamente à alfabetização de adultos. Na aldeia dos índios Tapirapé, realizou pesquisa, usando o método Paulo Freire, que serviu de suporte para implantar o curso de alfabetização dos indígenas desenvolvido pelo casal Eunice e Luiz Gouveia. (Revista da Arquidiocese. Ano XLIII – Nº. 2 março/abril 2000: 17)

Moura e Luiz Gouveia fizeram parte de um grupo de seminaristas claretianos que foram expulsos de um curso que faziam em Campinas-SP, e vieram para a região a convite do bispo Casaldáliga para trabalhar na missão da Prelazia de São Félix do Araguaia. Também as palavras de Luiz Gouveia dão visibilidade ao fato de que a alfabetização de adultos, tanto de indígenas quanto de não-índios, era feita com a preocupação de que eles se tornassem pesquisadores, ou seja, que tivessem condições de reconhecer e agir sobre seus problemas. Para isso, as contribuições de Paulo Freire se afirmavam como concepções teórico- ideológicas que sustentavam essa concepção.

Luiz Gouveia, em texto escrito para a Revista da Arquidiocese, conta um pouco do início da atuação dos missionários no trabalho de alfabetizar os adultos:

Eu vim para São Félix, em 1970, e, mais tarde, em 1972 o Moura fez um trabalho de pesquisa na aldeia Tapirapé para ser implantado um curso de alfabetização. Neste sentido, ele foi o pioneiro do trabalho de educação na aldeia Tapirapé. Foi ele que fez a primeira pesquisa etnográfica, a partir da metodologia do Paulo Freire, tentando descobrir as palavras-chaves, os temas geradores da aldeia. Ele passou três meses na aldeia juntamente com a Ilda, outra colega de trabalho dele. Este trabalho foi a base para a implantação da educação escolar na Aldeia Tapirapé. Foi através dele que eu e a minha esposa, Eunice Dias de Paula, tivemos contato com o pensamento do saudoso Paulo Freire. (GOUVEIA, 2000: 47).

A proposta de prover educação escolar nas comunidades indígenas se apresentou como o segundo pilar da educação na região. Seu princípio formativo não se limitava à mera preocupação com as práticas de escolarização, há tanto tempo empreendidas no funcionamento de aculturação ideológica desses povos,

presentificadas na relação índio e branco. A perspectiva era justamente romper com esses sentidos e produzir novas formas de combate às práticas de violência que essas comunidades sofriam por representar, desde sempre, um empecilho para o projeto desenvolvimentista do governo.

Por fim, tem-se a formação de professor como possibilidade de sustentar e potencializar os avanços sonhados pelo povo. Isso nos parece ser uma espécie de legitimação do imaginário de escola elaborado pela população, já que,

três anos depois desse começo, havia uma sala de aula em cada beira de rio, em cada serra ou povoado que se formava com o entusiasmo dos posseiros: Riozinho, São Joãozinho, Correntinho, Mureré, Serra do Roncador, Samambaia (Seu José Rodrigues tinha razão!). (ALBUQUERQUE, 2007: 23)

Nesse percurso damos visibilidade às condições sócio-históricas do Araguaia vão sendo significativamente alteradas pelos efeitos de sentido produzidos pelo funcionamento político da educação na região. Adultos deixam de ser analfabetos e passam a se constituírem num jogo circular entre o que se aprende e o que se ensina, sendo ora aluno, ora professor, ainda que leigo no jargão recorrente.

Na medida em que os adultos iam sendo alfabetizados, já iam somando forças no trabalho educativo dos missionários. Sendo assim, pequenos núcleos de ensino nos povoados começavam a se estruturar, contando com um quadro específico de 100% de professores leigos que, mesmo com pouca escolarização e sem habilitação para o exercício da “profissão”, exerciam o magistério com muita eficiência.

Em resposta à essa situação, mas de modo inovador, foi discutido e implantado um curso de magistério que garantiria aos professores formação e habilitação em nível fundamental, naquela época definido como “primeiro grau”.

Intitulado como “Curso de Capacitação de Recursos Humanos para o 1º Grau”, o curso foi articulado pela Prelazia e promovido de forma integrada entre Secretaria de Estado de Educação (SEDUC-MT) e Secretarias Municipais da região. Teve início em 1978 e duração de dois anos. Por sua singularidade e pela forma como foi tecendo sua relevância, chegou a ser noticiado no Diário de Cuiabá em 1979 como: *Novo Enfoque em Educação*. (Diário de Cuiabá, 1979: 63)

No decorrer do curso, os alunos que eram professores, faziam formação em serviço e coletivamente elaboraram um material didático regional específico para a alfabetização das crianças: a cartilha “... Estou Lendo!!!”.

Segundo Rodrigues (2012):

A cartilha nasceu em meio ao movimento do curso Capacitação para o exercício de magistério para o 1º grau. Teve como protagonistas todos os envolvidos no referido curso: agentes pastorais, professores do sertão e a professora Luiza Gobbi, professora do Estado de Santa Catarina, que foi convidada para assessorar o grupo. [...] Os textos eram criados conjuntamente com os alunos e, às vezes, esses textos eram adaptados de acordo com a norma culta, com alguns ajustes gramaticais e ortográficos. (RODRIGUES, 2012: 67)

Rodrigues desenvolveu uma pesquisa sobre esta cartilha e a partir de contribuições no campo da História Cultural e História dos Livros, fundamentada em um modelo proposto por Darnton (1990), elaborou o “circuito de comunicação” de “... *Estou Lendo!!!*”. Segundo ela, a questão da autoria é imputada a todos os envolvidos e sua trajetória constituiu, tanto quanto outros livros didáticos, um circuito de comunicação na região.

Depois do curso de “Magistério de 1º Grau” veio o projeto Inajá, nas edições I e II. Tratava-se de uma outra modalidade de magistério que assegurava habilitação e formação em “segundo grau”, que hoje corresponde ao Ensino Médio. Esse projeto, segundo Camargo (1997), era coordenado pela Secretaria de Estado da Educação e contou com a parceria da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP);

O nome dado ao curso traduz fortemente os movimentos de resistência da região e pode ser entendido como materialidade das formações ideológicas que regulavam o funcionamento da educação no Araguaia. Inajá é uma palmeira da região, forte e resistente.

Inajá, quando ela é derrubada e se faz a queimada, ela brota sem necessidade de se fazer nada. Ou seja, é uma palmeira que consegue morrer e voltar de novo a nascer, numa situação, num clima adverso, num lugar ruim, no meio do fogo, sem água, num tempo de seca... (CAMARGO, 1997: 17)

A força e resistência da Inajá também passaram a significar a força e resistência dos movimentos educacionais que ocorreram no Araguaia no final do século XX. Chegou a ser reconhecido pela UNESCO como um dos dez melhores trabalhos de Educação do Brasil e tornou-se “semente” de outros projetos educacionais.

Foi também o Inajá que, de acordo com Albuquerque e Gatti (1997), acabou servindo de base para a formação dos professores em nível superior:

A 'semente-Inajá' gerou também, em nível de terceiro grau, as Licenciaturas Plenas Parceladas, um Projeto de Formação em serviço e continuada; criado a partir das reivindicações dos concluintes do Projeto Inajá I, as Parceladas são cursos de Licenciaturas plenas oferecidos pela Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat) no interior do Estado, inclusivamente para professores em exercício do magistério. (ALBUQUERQUE e GATTI, 1997: 09)

Em outras palavras, Zattar (2008) também nos fala da relação do Projeto de Licenciaturas Plenas Parceladas com o Projeto Inajá:

Pode-se dizer que esse projeto foi gestado a partir de um cenário político-educacional instituído pelos alunos concluintes do Projeto Inajá que, desejando dar continuidade aos estudos, motivaram as autoridades locais que, juntamente com representantes da SEDUC e da FESMAT, traçaram planos alternativos de ensino que viessem contemplar esse município e os circunvizinhos, localizados na região nordeste do Estado de Mato Grosso e distantes geograficamente de municípios que ofereciam cursos de nível superior. (ZATTAR, 2008: 82).

Conforme a autora, o Projeto Parceladas foi implantado pela Fundação de Ensino Superior de Mato Grosso (FESMAT), hoje, Universidade do Estado de Mato Grosso. Teve início em julho de 1992, na cidade de Luciara, quando iniciaram os cursos de Licenciatura em Pedagogia, Letras e Matemática, o que resultou na instituição do quinto Núcleo Regional da FESMAT naquele município. Vale destacar que desde a sua fundação a FESMAT era coordenada pelo professor Carlos Alberto Reyes Maldonado.

Em fevereiro de 1993, foi instituída oficialmente a Universidade do Estado de Mato Grosso e Carlos Maldonado foi nomeado como primeiro reitor eleito da Universidade.

O professor Carlos Maldonado foi um importante parceiro da educação no Araguaia, na implantação do Núcleo Regional de Luciara e nos seus desdobramentos, por exemplo, estabelecendo parceria com as secretarias municipais de educação na região para realização de Mostras Regionais de Educação que aconteceram no período de 1997 a 2003. Essas Mostras, além de socializar o conhecimento, tinham o intuito de retomar as discussões em torno de um projeto regional de educação.

Em 1994, ainda sob a gestão de Maldonado, o Núcleo Regional de Luciara tornou-se um Campus da Universidade, nomeado como Campus Universitário do

Médio Araguaia. E em 2004, foram criados dois Núcleos Pedagógicos vinculados ao Campus, um em Confresa e outro em Vila Rica. Criou-se também o Núcleo de Ensino à Distância (NEAD), no município de São Félix do Araguaia, ligado à Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

As ações em torno da educação no Araguaia partiram de movimentos sociais e ganharam consistência nas práticas coletivas dos sujeitos da região. Mais tarde, como resultado de novas configurações políticas, econômicas, sociais e ideológicas, as ações coletivas passaram a representar perspectivas e iniciativas muito mais delimitadas na organização dos municípios. Algumas, inclusive rompendo completamente com propósitos iniciais, decorrentes de políticas neoliberais.

Em 1997, os municípios da região sentem a necessidade de retomar as discussões sobre a educação na filosofia de construção coletiva. A partir daí, uniram-se e articularam a instituição do Fórum de Educação do Araguaia (FEA), com representatividades das secretarias de Educação, da Prelazia de São Félix do Araguaia e da UNEMAT.

O FEA realizou, sob a coordenação da Secretaria Municipal de Educação de São Félix do Araguaia, cinco Mostras Regionais de Educação que, de acordo com Sousa (2014), contaram com a presença de Ministros do governo federal, dentre eles, o ministro da Educação, chegando a reunir 1500 participantes, incluindo pesquisadores, alunos, professores e universitários. Essas Mostras de Educação demarcaram novos espaços de debate e discussões coletivas e novas formas de resistência no Araguaia.

Para Sousa (Op. cit.),

Como forma de dar início as discussões, em função de um grande projeto Regional de Educação, a secretaria de educação de São Félix juntamente com o Fórum realizou a I Mostra Regional de Educação do Araguaia, evento que chegou a sua 5ª versão, reunindo mais de 1500 pessoas da região e do Estado e inclusive os Ministros da Educação Cristóvam Buarque e Marina Silva, do Meio Ambiente. (SOUSA, 2014: 15).

Segundo a autora, o Fórum de Educação do Araguaia deu início a um projeto regional de educação e mais uma vez, como nas primeiras iniciativas dos movimentos sociais em favor da educação do Araguaia, é possível ver um envolvimento coletivo

da região, fazendo circular sentidos de identidade coletiva atravessados por gestos de resistência.

Também Ferreira e Lopes (2004) nos falam do compromisso coletivo dos municípios da região com a educação como um exercício de esperança e um gesto de resistência:

A Mostra de Educação do Araguaia é o encontro que está na agenda da população da região. É um movimento que se afirma entre os educadores, administradores, políticos, pais, alunos e a prefeitura de São Félix do Araguaia, através da Secretaria Municipal de Educação, que orgulhosamente vem sediando, acolhendo e **promovendo junto com os municípios que circunscrevem a região, a construção de focos de resistência e de esperança** para o Brasil. (FERREIRA e LOPES, 2004: 170). (Grifos Nossos).

Ferreira e Lopes nos falam das ações do coletivo de profissionais da educação dos municípios da região e dão destaque aos desafios que motivam a persistência dos sujeitos do Araguaia. Nessa direção, nos apresenta outra experiência pedagógica desenvolvida na região, o Projeto Tybysirá, uma proposta de formação continuada para educadores do campo e de construção curricular para as escolas do campo no município de São Félix do Araguaia.

São muitas as ações que se traduziram no processo de construção da educação na região do Araguaia, materializando uma história coletiva. Se não fossem elas, todo o trabalho seria uma reprodução da própria opressão. Desse modo, as dificuldades, a resistência, a luta, foram significados por gestos e ações religiosas, políticas, literárias e educacionais que se materializaram através do teatro, das músicas, dos poemas, dos murais das igrejas, enfim, através do jeito de ser e de professar a fé e as práticas formativas das pessoas. E como efeito, acabaram construindo um contra-espço, um entre-lugar. É como se fosse a “Terceira Margem do Rio” (ROSA, 1994).

O rio é o Araguaia e a sua terceira margem é de um universo simbólico e discursivo, onde as dificuldades, a resistência e a construção de uma outra sociedade foram, sobretudo, poetizadas como forma de silenciar para dizer, de dizer para silenciar e, por fim, para fazer com que o sentido do silêncio pudesse ser interpretado. Como por exemplo, no poema Confissão do Latifúndio, de Casaldáliga:

Por onde passei,
 plantei
 a cerca farpada,
 plantei a queimada.
 Por onde passei,
 plantei
 a morte matada.
 Por onde passei,
 matei
 a tribo calada,
 a roça suada,
 a terra esperada...
 Por onde passei,
 tendo tudo em lei,
 eu plantei o nada. (Confissão do Latifúndio – Casaldáliga.)

Em “Confissão do Latifúndio”, silêncio e resistência se ressignificam substancialmente, se abrem a novos sentidos e revelam rupturas de diversas ordens, desde a personificação do latifúndio à *confissão* do que sempre foi negado: é resistência ao silêncio e o silêncio poético produzindo resistência.

CAPÍTULO III

EM MEIO AOS CONFLITOS A ARTE ENCONTRA O POLÍTICO E SUSTENTA A LUTA

Meu padim, que é da cidade
 Tem diploma e posição
 E estudou derne menino
 Sem perde uma lição
 Conhece o nome dos rio
 Que corre enriba do chão
 Sabe o nome das estrela
 Que forma a constelação
 Conhece todas as coisa
 Da história da criação
 Sabe rezá uma missa
 Causando admiração
 Vou fazê uma pergunta
 Me preste bem atenção:
 Pruquê não quê aprendê
 As coisa do meu sertão?
 [...]

Pelo jeito que eu tô vendo
 Meu padim é sabidão
 Vem passando a sua vida
 Só co'esses livro na mão
 Vivendo sempre na sombra
 Nas bancada do salão
 Parece que só se escora
 Na classe dos tubarão
 Aprendeu dá o batismo

Apreendeu fazê sermão
Só que ainda num aprendeu
A verdadeira lição
Que ensinou Jesus Cristo
Que num nasceu rico não.
(CASCÃO, 1981: 74)

A atualização sócio-histórica do movimento artístico-cultural na região do Araguaia, nas três décadas finais do século XX, constitui-se como um gesto de leitura e interpretação das condições de produção.

De todo modo, essa leitura específica da região necessariamente recupera formações discursivas e interdiscursos que referenciam o imaginário nacional e local no período recortado, o que só é possível de ser apreendido pelo funcionamento da memória e do silêncio como fundadores de sentido.

Olhar para essa história é se propor a pensar na política de acontecimentos da língua, que só somos capazes de apreendê-la quando a colocamos em relação à história. Um gesto mútuo de atribuir sentidos e um efeito necessário de significar tanto pela memória quanto pelo silêncio que ela evoca.

O fato de produzir uma peça de teatro para comemorar os 10 (dez) anos da Prelazia de São Félix do Araguaia demonstra a compreensão que agentes pastorais, professores, lavradores, movimento de mulheres e a própria igreja tem do poder da arte para discutir problemas políticos e sociais e resistir. É também uma forma silenciosa de extravasar um discurso contido e sempre presente no cotidiano duro diante dessas duas realidades: a ditadura militar fortemente presente na região e a extrema rapidez e violência da invasão do latifúndio, em nome do progresso da região.

O que nos interessa é o acontecimento discursivo, os efeitos de sentidos que a arte produziu nas relações com os movimentos sociais de resistência no Araguaia. É o que pretendemos fazer neste capítulo, em duas partes: a primeira, discutindo o funcionamento político e ideológico dos movimentos populares artísticos na constituição da região do Araguaia. E num segundo momento, tomamos como *corpus* a peça de teatro “Meu Padim [...]” que rodou a região do Araguaia, com muito êxito de público e debates, nos anos de 1981-1982.

3.1 A arte na região do Araguaia

Seja por uma tradição vivida no nordeste (a poesia improvisada na literatura de cordel), seja pela necessidade de rir, mesmo quando a dor toma conta do seu ser, ao ver o seu barraco queimado e sua plantação destruída, o povo desta região dedicou sempre um tempo considerável à arte, à dança, ao costume de contar e inventar piadas, ao desafio (o repente) metrificado em longas narrativas, ao hábito de celebrar a vida em grandes rodas de comida e bebida, fosse em dias de festa ou do trabalho em mutirão.

Bastava um pequeno grupo se reunir para dar início à alegria de contar histórias, fazer teatro representando a vida dura de cada dia, imitando a empáfia do fazendeiro, a humildade do posseiro, a altivez das mulheres, as brincadeiras das crianças.

Só para dar um exemplo, o gerente de uma fazenda, Florão do Mureré, o velho Décio, como era conhecido, já tinha tido o atrevimento de construir a sede da fazenda dentro do patrimônio de Santo Antônio do Rio das Mortes. Certa vez, o líder dos posseiros, seu Zé Rodrigues, um maranhense Cabra da Peste, conhecido pela sua paciência e teimosia, foi procurado pela polícia a mando do gerente da fazenda porque havia cortado a cerca que a fazenda mandara fazer, impedindo a estrada de acesso à sua roça. Seu Zé levou três dias para se apresentar. Ao saber que estava sendo procurado, fazia por onde a polícia saber que ele estava em São Félix e que estaria chegando por um dos três acessos para o patrimônio, ora pelo caminho do rio, ora pela estrada de rodagem, ora por dentro das terras de posseiros que cortavam caminho. E a polícia ia tentar encontrar seu Zé nessas entradas. E nada de achá-lo.

No terceiro dia ele se apresenta: _ “Soube que estão querendo falar comigo. Qual o assunto?” E a polícia: _ “O senhor cortou a cerca da fazenda. Sabe que cortar um arame é crime”. E ele, calmamente: _ “Eu não sei não senhor. Eu sei que crime é deixar meus fio passá fome. E essa estrada cortou o caminho pra minha roça”. E a polícia, já nervosa: _ “Mas o senhor podia passar debaixo do arame”. E o seu Zé: _ “É. Eu podia abaixar e passar. Mas o meu jegue num abaixa não”.¹²

Rindo, divertindo-se, firme como presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, seu Zé Rodrigues nunca foi preso e levou a luta pela terra até o fim, até ver a Fazenda Mureré sair tocando o seu gado, sem nenhuma indenização e por ordem da Justiça. Um dos pouquíssimos casos com esse tipo de vitória na região. Toda vez que

¹² Transcrição feita a partir de entrevista com um morador de Santo Antônio.

a fazenda ameaçava, o povo saía para a rua, fazia teatro, cantava, fazia serenatas, inventava rezas. A arte foi sempre sua maior forma de resistência.

Os acontecimentos são atualizados e historicizados a partir da memória. Todavia, “o passado, mesmo que realmente memorizado, só pode trabalhar mediando as reformulações que permitem reenquadrá-lo no discurso concreto face ao qual nos encontramos”. (ACHARD, 1999: 14).

Esse reenquadrar o ponto de convergência entre língua e história via “discurso concreto”, como define o autor, é o que Pêcheux (2015) formula como *acontecimento do discurso*, que diz respeito ao “ponto de encontro de uma atualidade e uma memória” (PÊCHEUX, 2015: 16).

É pois, na ordem do discurso, na relação do sujeito com a língua, com o simbólico e com a história, que, segundo Orlandi (2013), isto se dá:

Reunindo estrutura e acontecimento, a forma material é vista como acontecimento do significante (língua) em um sujeito afetado pela história. Aí entra a contribuição da Psicanálise, com o descolamento da noção de homem para de sujeito. Este, por sua vez, se constitui na relação com o simbólico, na história. (ORLANDI, 2013: 19).

É essa relação que procuraremos traçar ao analisar a historicidade do movimento da arte/cultura na região do Araguaia nas três décadas finais do século XX e analisar como o movimento de constituição da região aparece funcionando na peça “Meu Padim”.

Convém destacar que o que compreendemos por acontecimento tomamos de Pêcheux (2015), que define acontecimento do discurso como o “ponto de encontro de uma atualidade e uma memória”, lugar onde o acontecimento discursivo eclode sentidos e interpretações possíveis. É a partir desse lugar de confronto que se instaura, numa primeira instância, o sentido e que elabora o “novo”, o discurso. (PÊCHEUX, op. cit.: 16). Porém, isso só é perceptível se levadas em consideração as condições de produção do discurso.

São as condições de produção específicas que dão origem a cada um dos dizeres, os quais produzem discursividades interpeladas ideologicamente pela língua, funcionando em relação à história. E é a partir de tais condições que tivemos a possibilidade de produzir o gesto de significar o Araguaia em acontecimentos discursivos distintos, seja no âmbito econômico, político, cultural, artístico, jurídico, religioso.

Neste capítulo, trabalharemos, mais especificamente, a arte e a cultura local como formas fundamentais na dura lida de resistir à invasão do latifúndio:

Densidade de vida! Artimanhas de posseiros para permanecer em seu pedaço de terra: expulsos, voltam. Resistem. Cortam as cercas do latifúndio. Recomeçam de novo, sempre! Peões das fazendas são despejados na beira do rio, morrendo de malária... quantos foram enterrados anonimamente porque não conseguiram sequer dizer seu nome antes de morrer. O pé de pequi, no cemitério de São Félix do Araguaia, a todos recebia com sua sombra ampla e generosa. E as fazendas continuavam rasgando o ventre fecundo das matas, enchendo tudo de capim e de boi. (ALBUQUERQUE, 2007: 20).

Nos dedicamos a ler arte e a cultura local, as *artimanhas de posseiro*, como diz a autora, e suas tantas formas de resistências, não enquanto práticas sociais, mas enquanto práticas discursivas. O que chamamos de acontecimento discursivo e que é da ordem do funcionamento da língua, dado pelo entrelaçamento de sujeitos e vozes afetados ideologicamente e inscritos em formações discursivas diversas.

Para Orlandi (2002a), as formações discursivas são:

Diferentes regiões que recortam o interdiscurso (o dizível, a memória do dizer) e que refletem as diferenças ideológicas, o modo como as posições dos sujeitos, seus lugares sociais aí representados, constituem sentidos diferentes. O dizível (o interdiscurso) se parte em diferentes regiões (as diferentes formações discursivas) desigualmente acessíveis aos diferentes locutores. (ORLANDI, 2002a: 20)

Compreendemos a partir das contribuições da autora, que a formação discursiva é o lugar onde se articula o discurso e a ideologia, sendo governada por formações ideológicas sempre colocando em jogo mais de um discurso. Ou seja, são relações que se estabelecem entre um discurso e outro(s), ao que a autora define como interdiscurso, estabelece também relações de sentidos já realizados, imaginados ou possíveis.

Assim, instaura um mecanismo de funcionamento da língua que tem como base a concepção de formação ideológica, isto é, “constitui um conjunto complexo de atitudes e representações que não são nem individuais e nem universais, mas se relacionam” em confluência com o contexto sócio histórico da discursivização em questão, refletindo e regulando a formação discursiva. (PÊCHEUX e FUCHS, 1993: 166).

A formação discursiva é a unicidade do discurso, constituída pela pluralidade tanto ideológica quanto discursiva, tendo sempre a presença do outro, o que confere ao discurso um caráter de ser heterogêneo, uma vez que não é inédito, é sempre uma retomada de discursos que são reformulados e atravessados por outros.

Os diversos discursos que atravessam uma formação discursiva não se constituem independentemente uns dos outros, se relacionam e se formam de maneira regulada no interior do interdiscurso. É nesse jogo que irrompe o acontecimento discursivo. Entretanto, tem-se mesmo no acontecimento do discurso uma aparente estabilidade “linguisticamente descritível como uma série (léxico-sintaticamente determinada)” (PÊCHEUX, 2015: 53), mas que, de todo modo, há determinadamente equívocos, sentidos velados, o que Pêcheux (idem) classifica como lugar da interpretação.

É preciso levar em consideração que, ao historicizar os fatos de um período da história do Brasil, tem-se no discurso, ilusoriamente um equilíbrio, um efeito de concordância, dado pelo liame entre discursos e interdiscurso que podem representar discursivamente a repetição de um imaginário coletivo.

É o jogo que opera nesse imaginário que dá conta de que o país nas últimas décadas do século XX abrigava acentuadas desigualdades sociais e que esteve sob forte repressão política, dominação e luta de classes, as quais, de algum modo, não se encerraram com o fim da ditadura militar. Ao contrário, se reconfiguram permanentemente até os dias atuais.

Tomemos um poema escrito em 1984, de autoria de Valdo Silva, no qual é possível perceber a representação discursiva de um imaginário coletivo da nação naquele período, formulada a partir da imagem de um sujeito situado em um tempo e espaço, no qual se vê a representação do sujeito do Araguaia, naquelas condições de produção

Vinte e poucos anos
 E a vida por um fio
 Uma bala perdida
 Um punhal certo
 Uma doença crônica
 Fome de nascença
 Uma fera, uma peçonha
 A vida não vale o teu peso.

Lá no outro Brasil
 Homens brincam de fazer carta

Secretam a morte de milhões.

Valdo Silva, naquele período, morava no município de Santa Terezinha, trabalhava no Departamento de Agricultura e produzia seus poemas enquanto militava pelas causas sociais, juntamente com os agentes pastorais da Prelazia de São Félix do Araguaia. Até hoje é um dos poetas populares mais expressivos da região.

Sua escrita revela, de algum modo, a interpelação ideológica de um sujeito-autor que corporifica um imaginário da região naquele período, bem como do sujeito brasileiro, ainda que ambos pluralizados constituem sujeitos e “brasis” separados imaginariamente por uma demarcação de lugar, o “aqui” e o “lá”. Tem-se como efeito de sentido uma aparente relação de oposição entre sujeito do Araguaia e homens do “outro brasil”. Entretanto, instaura-se também, pelo uso da dêixis, um efeito de indistinção, o “lá” é o “aqui”: Araguaia é Brasil e o sujeito de *vinte e poucos anos* também está entre os milhões que morrem a partir das articulações feitas no período do governo militar. De acordo com Orlandi(2002b): “a indistinção é lugar de dois em um. Presença de dois no espaço de um: seja sentido, seja do sujeito, seja da língua. (ORLANDI, 2002b: 36).

E o Araguaia no poema, significado numa perspectiva de nação, é o “aqui”, representado por um sujeito de *vinte e poucos anos*, simples, marginalizado, vulnerável à violência: *a vida por um fio*. E, por conseguinte, já predeterminado a ser vítima da *bala perdida*; do *punhal certo*; da fome e da doença. São as condições de produção desse lugar que constitui ao sujeito uma existência sem préstimos, significada na pobreza, no sofrimento e no abandono, metaforizados na magreza. Sendo assim, nesse lugar de *fera* e *peçonha*, onde a fome é *de nascença*, a vida não vale o pouco que o sujeito pesa.

Enquanto se tinha concomitantemente um outro “brasil”, de letra minúscula e de sujeitos outros que, secretamente, sem a menor preocupação, como em uma brincadeira, faziam funcionar o acontecimento discursivo da ditadura militar no país: *Lá no outro brasil / Homens brincam de fazer carta / Secretam a morte de milhões*. É o imaginário coletivo do regime da ditadura militar no Brasil significando a morte de milhões de brasileiros.

O poema apresenta marcas linguísticas que circunscrevem o espaço em que o sujeito-autor se posiciona e uma memória do Brasil a partir da posição-sujeito que o constitui: é “um aqui” que ressoa “lá”, o “outro brasil”.

É um sujeito-autor constituído pela forma-sujeito militante nos movimentos populares do Araguaia naquele período, que se apropria-se da arte para denunciar as desigualdades sociais no país. Um Brasil escrito com letras minúsculas, diminuído pela violência e as injustiças na forma de poder, que colocavam em disputa sujeitos que poderiam facilmente morrer de bala perdida e os que tinham credencial para disparar a arma; os que morriam aos milhões e os que planejavam e omitiam essas mortes.

E esse período de ditadura militar no Brasil que ganha materialidade no poema de Valdo Silva, também é dito *secretamente*, já que, as condições de produção social do momento, em si mesmo, instauravam uma política do *silêncio local*, uma espécie de censura imposta pela opressão e repressão na figura do Estado e do latifúndio.

Segundo Orlandi (2013), é em função desse silenciamento que

numa ditadura não se diz a palavra ditadura não porque não se saiba, mas porque não se pode dizê-lo. As relações de poder, em uma sociedade como a nossa, produzem sempre a censura, de tal modo que há sempre silêncio acompanhando as palavras”. (ORLANDI, 2013: 83).

E o poema de Valdo Silva é recheado de silêncio, e não apenas de silêncio local, mas de múltiplos sentidos, da ordem da significância própria que há no silêncio, são as *formas do silêncio*, a sua materialidade simbólica específica, como nos diz Orlandi (Op. Cit.):

Distinguimos entre a) o silêncio fundador, aquele que existe nas palavras, que significa o não-dito e que dá espaço de recuo significante, produzindo as condições para significar; e b) a política do silêncio que se subdivide em: b1) silêncio constitutivo, o que nos indica que para dizer é preciso não-dizer (uma palavra apaga necessariamente as 'outras' palavras) e b2) o silêncio local, que se refere à censura propriamente (aquilo que é proibido dizer em uma certa conjuntura). [...] estar no sentido com palavras e estar no sentido em silêncio são modos absolutamente diferentes entre si. (Op. Cit.: 23-24).

Com base na autora, dizemos que há um funcionamento do *silêncio constitutivo* na expressão: “Lá no outro brasil / Homens brincam de fazer carta / Secretam a morte de milhões”, produzindo sentido num jogo entre palavras e silêncios, e silêncios das palavras, o que, de certo modo, reverbera sentidos de resistência ao “silêncio local” imposto.

Tanto a censura e a repressão quanto outras políticas do silêncio que funcionavam no contexto da ditadura militar, produziram fortes resistências através de movimentos populares combativos e contestatórios, de cunho político e social, que se apropriaram de recursos artísticos, especialmente do poema e do teatro para veicular as denúncias, construir estratégias e articulações em oposição ao sistema de governo e às mazelas sociais que se deram por e a partir dele.

Entendemos que a produção e apropriação da arte no Araguaia como resistência funcionou como produto de diversas formas de silenciar para dizer, ou melhor, dizer no silêncio. E isso só é perceptível na medida em que recuperamos um princípio essencial de funcionamento da linguagem e que é definido como fundamental à análise de discurso:

O de que a linguagem se funda no movimento permanente entre processos parafrásticos (o mesmo) e polissêmico (o diferente), de tal modo que a distinção se faz difícil: dizemos o mesmo para significar outra coisa e dizemos coisas diferentes para ficar no mesmo sentido. (ORLANDI, 2002a: 97-98)

Dizemos do silêncio não numa perspectiva de apagamento da história, não se trata do “não-dito”, mas do silêncio que emerge do próprio dizer, é a produção de sentidos que se dá no âmbito do funcionamento da língua. Pois como diz Orlandi: “há silêncio nas palavras, [...] elas são atravessadas de silêncio; elas produzem silêncio; o silêncio fala por elas; elas silenciam.” (Op. Cit.: 14).

E também dizemos de tal modo do silêncio que não pode ser relacionado à ausência de ação, uma vez que as discursividades que fomos tecendo até aqui apresentaram diversas marcas de postura reativa da sociedade brasileira e do povo no Araguaia, ainda que, no contexto da ditadura militar e da censura. Daí, silêncio não tem nada a ver com inatividade. Entretanto, essas ações precisam ser compreendidas do ponto de vista ideológico das relações de produção social e, nesse sentido, como preceitua Pêcheux (2012), implica em também considerá-las

do ponto de vista da *resistência* à reprodução, ou seja, da perspectiva de uma multiplicidade de resistências e revoltas heterogêneas que se entocam na ideologia dominante, ameaçando-a constantemente. Portanto, isso implica em considerar ideologias dominadas não como micro-organismos ideológicos pré-construídos com a tendência para desenvolver de tal forma que venham a substituir simetricamente a dominação da ideologia dominante. Em vez disso, implica em considerá-las como uma série de efeitos ideológicos que emergem da

dominação e que trabalham contra ela por meio das lacunas e falhas no seio dessa própria dominação. (PÊCHEUX, 2012: 96-97).

Em outras palavras, Albuquerque (2011), também nos fala que:

onde há poder e dominação há resistência; [...] como o poder, a resistência também opera, mesmo que de maneira difusa. E ainda como o poder é “produtivo”, a resistência também o é: quanto mais opressão, maior criatividade na maneira de fazer frente a esse poder; o mesmo movimento que produz a dominação produz também a resistência a ela. (ALBUQUERQUE, 2011: 185),

O que se compreende a partir da afirmação dos autores é que essa “contração” da sociedade em relação ao momento em que vivia o país e, em nosso caso específico, o Araguaia, emerge da própria dominação. É esta realidade que demarca a necessidade de uma divisão social frente ao totalitarismo do governo estabelecido no Estado brasileiro.

Dizemos que é na concretude do jogo entre dominação e reação e ideologia dominante *versus* ideologia dominada que, em diversas partes do Brasil, tem-se um desencadeamento de produção artístico-literária, encabeçada por artistas, intelectuais, religiosos, sindicalistas, jovens universitários. E no Araguaia, em Mato Grosso, isso não foi diferente.

Como efeito de sentido, as diversas ações reivindicatórias que se materializaram na luta pela terra, por saúde, educação, na afirmação de ideais de liberdade, em expressões políticas, religiosas e artísticas constituem-se como um gesto que traduz um fazer político ideológico. É como diz Maquêa (2014), “a palavra poética é ação política” (p. 150) e, “a poesia é espaço de liberdade e se torna, por excelência, o terreno da subversão do silêncio” (p.145).

Foi na dimensão do político ideológico que o movimento cultural no Araguaia articulou a criação de uma Associação Cultural denominada de “Arte Regional do Araguaia” (ARRAIA), legalizada no ano de 1984. E do mesmo modo em que a poesia se constitui como *terreno de subversão do silêncio*, como afirma Maquêa, a nomeação da Associação Cultural estabelece uma relação de resistência ao silêncio imposto na região.

Partimos da noção de que ARRAIA possui uma relação metafórica com o peixe arraia e o modo como ele se comporta. De acordo com a definição apresentada no endereço eletrônico da Ninha Bio,

As arraias são consideradas criaturas dóceis pela maioria dos especialistas, atacando apenas em autodefesa. A maioria dos ferimentos causados por arraias nos humanos ocorre nos tornozelos ou nas panturrilhas, quando alguém acidentalmente pisa em uma arraia enterrada na areia, fazendo o peixe assustado levantar sua perigosa cauda. (www.ninha.bio.br).

Se pensarmos nas condições de produção em que a associação ARRAIA é institucionalizada é possível tecer uma leitura do jogo que se dá entre confronto, silêncio e autodefesa, tanto em relação ao peixe quanto à Associação.

Na atuação de ambos há uma demarcação de identidade, que faz circular uma memória de que a presença do inimigo representa perigo. Por isso, necessariamente, deve produzir reação como medida de autodefesa. Desse modo, a resistência se apresenta como condição para sobrevivência. Entretanto, para Orlandi (2015)¹³, a sobrevivência vem antes da resistência, pois para você resistir tem que primeiramente existir.

Segundo a autora, há em funcionamento nos movimentos sociais e em movimentos da sociedade, uma teoria discursiva da resistência do sujeito. É resistência *versus* sobrevivência, que representam a lógica do confronto que há nas relações de produção social, sobretudo, no sistema capitalista. De todo modo, a resistência parte da dominação, da disputa nas relações de poder e da tentativa de alterar a ordem de funcionamento dos mecanismos ideológicos que interpelam e regulam os sujeitos. É nesse sentido – o da resistência – que a arte/cultura no Araguaia vai se consolidando nas últimas décadas do século XX.

Em 1980 o grupo de artistas populares do Araguaia cria a Trupe: Companhia de Teatro “Arroz cum Abroba”, quatro anos antes de conseguirem institucionalizar a ARRAIA. E 1985 instituíram o Teatro do Araguaia (TEAR).

Assim como ARRAIA movimenta sentidos que dão mostras da formulação de uma identidade e das condições de produção que davam sustentação à arte popular produzida no Araguaia, também precisamos pensar a nomeação desses grupos como espaços de significação.

A identidade, segundo Orlandi (2002b: 36-37), “é um movimento na história (e na relação com o social)”, é o social que atravessa e constitui o sujeito e a identidade. Dito de outro modo, Zoppi-Fontana (2003), também nos apresenta uma formulação

¹³ Texto transcrito de fala proferida pela professora Eni Orlandi, no ENELIN 2015, Pouso Alegre-MG.

interessante acerca de identidade. Segundo ela, a identidade se dá a partir de um funcionamento ideológico que, na ordem do real da língua e da história, inscreve o indivíduo em posições de sujeito, sendo estas, imaginárias, instáveis, provisórias, “descrevendo, a partir dos efeitos do interdiscurso nas formulações, as contradições que atravessam seus deslocamentos históricos, sua necessária incompletude”. (ZOPPI-FONTANA, 2003: 263).

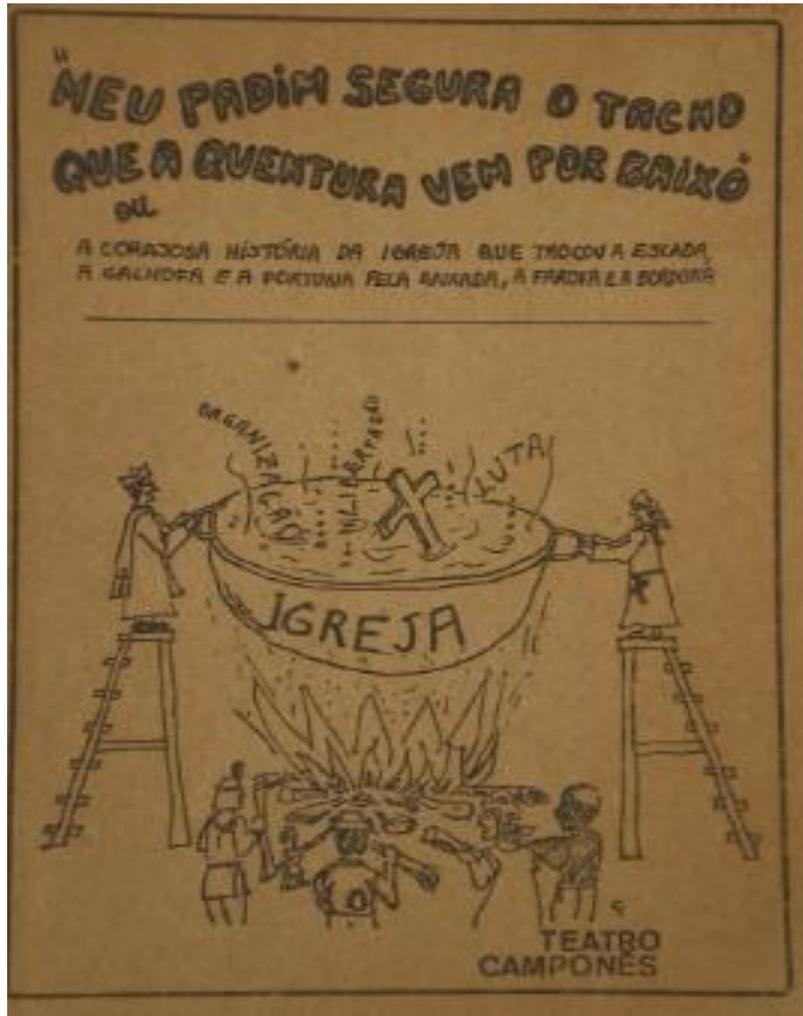
Assim, as discursividades que se materializam nas designações representadas na nomeação do grupo, no movimento cultural que os sujeitos desencadearam no Araguaia, revelam a produção, “contradições” e a “necessária incompletude” de uma identidade coletiva dos sujeitos.

Sendo assim, *Trupe, Arroz cum Abroba e Tear* partem de sentidos circunscritos no espaço mesmo da evidência e como efeito produzem sentidos outros pela metáfora do coletivo. É a trupe que traz em si o sentido cristalizado da união dos artistas; é o arroz e a abóbora, acoplados pela conjunção aditiva “com”, ainda que esta apareça ressignificada pelo uso sociolinguístico da região *cum*; e a união dos fios na representação do tear.

De todo modo, o que se tem pela metáfora do coletivo é a imagem da tessitura social, a junção de partes para compor o todo. Daí os sentidos se movem, se abrem a novas significações e dão margem à interpretação de que a união faz força: um grupo consegue ir mais longe; um fio é frágil e se rompe com mais facilidade, mas unido a outros, forma o tecido, que é forte e mais resistente. E é essa identidade coletiva, significada na fé, na união, na condição de “povo” que possibilitaria, com maior consistência, o enfrentamento das inúmeras desigualdades sociais que compõem as condições de produção da região.

Em 1981 o mesmo grupo, em comemoração aos dez anos da Prelazia de São Félix do Araguaia, produziu a peça: “Meu Padim Segura o Tacho que a Quentura vem por Baixo” – ou A Corajosa história da Igreja que trocou a escada, a galhofa e a fortuna pela enxada, a farofa e a borduna. No mesmo ano saiu a publicação da peça, pelo Centro Vergueiro de Cultura, em São Paulo.

Figura 06 – Peça “Meu Padim Segura o Tacho que a Quentura vem por Baixo” – ou a história da Igreja que trocou a escada, a galhofa e a fortuna pela enxada, a farofa e a borduna.



FONTE: CASCAÃO (1981).

3.2 O Movimento do Político, da Educação e da Arte que constituíram o Araguaia em funcionamento na peça “Meu Padim...”

O teatro social [...] é protesto político, é integrador social, é rito religioso. (CASCAÃO, 1995: 140)

Pela natureza do objeto em estudo, torna-se necessário uma contextualização das condições de produção, situando a peça “Meu Padim” num contexto imediato e, por outro, analisando o papel da arte na constituição da região Araguaia. Discutiremos a questão do teatro comunitário, do público e a própria cultura popular como lugar de resistência, de criação de estratégias, iluminando e dando sentido à dura luta cotidiana de posseiros, peões e indígenas.

O teatro é um lugar social e socializante. Nessa perspectiva, a arte política do teatro brechtiano e o teatro político de Augusto Boal foram base importante para as

peças produzidas na região do Araguaia e encenadas tanto lá quanto em outros espaços de Mato Grosso e até em outros estados do país.

A produção teatral era comunitária e envolvia as pessoas da sociedade: crianças, jovens, idosos, independente da escolaridade. Os temas dos teatros eram todos voltados para as questões de luta pela terra e imbricavam sentidos de religião, educação e política.

O funcionamento discursivo só será compreendido se não estiver em dissonância com a história e a sociedade, o processo e o produto. É a língua na sua forma material, encarnada na história para produzir sentidos, como afirma Orlandi (2013):

Há um real da história de tal forma que o homem faz história mas esta não lhe é transparente (...). Daí, conjugando a língua com a história na produção de sentidos, esses estudos do discurso trabalham o que vai se chamar a forma material (...) que é a forma encarnada na história para produzir sentidos: esta forma é, portanto, linguístico-histórica. (ORLANDI, 2013: 19-22).

É o que vamos analisar em “Meu Padim”, uma peça que reza sobre a história da igreja latinoamericana de meados do século passado até a década de 1980, quando foi escrita. A dramaturgia buscava lidar com a tensão que existia entre uma Igreja conservadora e a Igreja emergente da Teologia da Libertação e sua relação com o contexto da região.

A linha tradicional da Igreja esteve historicamente ligada às classes dominantes, desde a época da colônia, onde a espada e a cruz andaram irmanadas para dominar os povos indígenas que ocupavam da ponta sul do mapa até a América Central, transformando esses territórios distintos e multilíngues em um quintal de genocídio e exploração das coroas portuguesa e espanhola. Essa catequese religiosa visava transformar os povos aqui existentes em subservientes às elites locais.

A partir do Concílio Vaticano II e da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latinoamericano, realizada em Medellín, na Colômbia, no período de 24 de agosto a 6 de setembro de 1968, surge um conjunto de teólogos, religiosos e leigos que passam a representar uma Igreja dos pobres e a criticar o sistema dominante, a lutar por direitos, a (re)organizar a base da pirâmide social e a sonhar com uma pátria latinoamericana unida e na perspectiva socialista.

A trama dramatúrgica da peça “Meu Padim” tem personagens que representam a opressão, os que representam a classe trabalhadora e os que representam os povos

indígenas. Toda peça trata do conflito resultante da luta pela terra que se travava, de modo geral, no Brasil, porém, mais especialmente na região do Araguaia, em “Terra Brava”, nome fictício da cidade onde se passa a história. A expressão terra brava metaforiza uma compreensão que toma o espaço como causa de si, uma vez que é ela condição de sobrevivência para a maioria e de lucro para uma minoria.

A peça se traduz em uma linguagem popular, camponesa e bem particular do Araguaia. Foi escrita por Cascão, após um laboratório com artistas da região que faziam parte da *Companhia de Teatro Arroz cum Abroba*. A criação coletiva, materializada no texto do Cascão, dá ainda uma ideia da grande criatividade e talento artístico dos autores/atores expressos em um conjunto de recursos cênicos que inclui slides, dramatização, cenas mudas, jogral, músicas, declamação, improvisação, mamulengos, gravação, iluminação. Todo o trabalho é feito em mutirão, como se anuncia nas explicações preliminares do texto: “Todos engajados na luta: Igreja, Sindicato, Partido, Escola, Clube de Mães”. (pág. 1 do texto da peça).

A fim de melhor situar os leitores deste texto, descreveremos as condições de exibição da peça ao mesmo tempo em que tecemos algumas análises. No cenário havia duas escadas laterais num plano de fundo do palco, onde ficavam um padre e uma freira que, no início da peça, estão no topo dos seus degraus. Na medida em que a peça avançava e que a freira de nome Gertrudes Generosa, que também atua no palco começava a se sensibilizar com os trabalhadores, optando pelos oprimidos, a freira da escada começava a descer os degraus até se nivelar com o povo numa relação horizontal. O padre que atuava no palco juntamente com Gertrudes Generosa chamava-se o Rui das Rezas, e este por sua vez demorou mais para se sensibilizar com as causas sociais do povo de Terra Brava, o que só ocorre no final da peça com o assassinato do peão de fazenda, João do Mundo. E, em consequência de suas atitudes o outro padre permanece quase que o tempo todo da peça no topo da escada.

Na plateia, eram colocadas cercas de arame e placas com os seguintes dizeres: **FAZENDA LATE FUNDO: proibida a entrada de posseiros; PROJETO SUDÃO: 99,99% Incentivo do governo, 00,01% do proprietário; RETIRO DEUS ME LIVRE / FAZENDA LATE FUNDO: permitida a queimada.**

O narrador da peça era o personagem Medellin, representado por um palhaço que durante a narrativa fazia uma série de traquinagens lúdicas, circenses e dialogava com a plateia, procurando fazer um papel de distanciamento crítico – elemento criado, por Bertold Brecht, um dramaturgo alemão que fez toda uma produção de um teatro

crítico e dialético. Os atos cênicos da peça faziam o público entrar em catarse e Medellín trazia à racionalidade ao "parar o espetáculo" e provocar a reflexão em todos.

O título e o subtítulo da peça trazem elementos lúdicos e culturais da região: *Meu Padim segura o Tacho que a quentura vem por baixo ou a história da igreja que trocou a escada, a galhofa e fortuna pela enxada, a farofa e a borduna*. Uma metáfora que se espelhava no bispo Pedro Casaldáliga (*Meu Padim*), formado nos mosteiros europeus para defender os latifundiários da região e que se ordena bispo no interior do Brasil. Entretanto, com a atuação que escolheu fazer na região, passou a sofrer perseguições (*segura o tacho*) ao defender peões, posseiros e índios.

A peça, enquanto materialidade discursiva, revela uma série de rupturas e mecanismos de significação que colocam em circulação certos efeitos ideológicos, a partir da representação daquela que é protagonizada na história, a Igreja e seus sujeitos. Compreendemos, assim, que há a determinação de aspectos que formulam uma unidade entre Igreja e sujeitos, e mais, numa relação que ressignifica o conceito de Igreja.

Se pensarmos que a Igreja durante muito tempo esteve no topo na representação da pirâmide social enquanto o povo estava situado em outra extremidade, podemos dizer que esse sentido se rompeu nas representações e práticas da Igreja da Prelazia de São Félix do Araguaia. É uma Igreja que se constitui "por baixo" na pirâmide, junto com o povo: indígenas, crianças, mulheres camponeses, lavradores.

3.2.1 A escada, a galhofa e a fortuna na 'parceria' com o tubarão, o escorpião e a traição...

O fato de a peça ser constituída por um título "Meu padim segura o tacho, que a quentura vem por baixo" e um subtítulo "A corajosa história da Igreja que trocou a escada, a galhofa e a fortuna pela enxada, a farofa e a borduna" abre, pelo processo metafórico, para sentidos distintos, isto é, pela contradição que se flagra entre escada e enxada; galhofa e farofa e fortuna e borduna. Ideologicamente tem-se aí o funcionamento das formações discursivas que jogam com sentidos opostos que somente são possíveis de gestos de interpretação porque inscrevemos a língua na história. Ou seja, há um funcionamento que se dá pela interpretação para se trabalhar a espessura semântica do nome, levando em conta o contexto sócio-histórico e as

condições de produção, como diz Orlandi (2012: 24), “falamos a mesma língua, mas falamos diferente. Esse deslizamento, a metáfora, própria da ordem simbólica é o lugar da interpretação, da ideologia da historicidade”.

Desse modo, temos no jogo de sentido estabelecido entre título e subtítulo a metáfora da resignificação das convicções e práticas religiosas tanto do bispo Pedro Casaldáliga (*Meu Padim*) quanto a reconfiguração da própria Igreja. O uso da conjunção alternativa “ou”, ligando título e subtítulo da peça estabelece um processo de indistinção que sobrepõe sentidos entre um e outro, ou seja, entre bispo e Igreja.

O bispo é representado duplamente na peça por um padre em cima de uma escada e outro atuando no palco (Rui das Reza). Dadas às condições de produção em que ele coloca em circulação novas formulações ideológicas, vê-se obrigado a ter que *segurar o tacho*, expressão que remete à ideia de que é preciso resistir, aguentar firme, “segurar as pontas”. Tal qual a Igreja que, corajosamente, trocou *a escada, a galhofa e a fortuna pela enxada, a farofa e a borduna*.

A troca da Igreja significa a ruptura de uma aliança estabelecida há séculos com os ricos e poderosos na defesa dos seus valores e interesses que justificam certo modelo de sociedade. Trata-se de uma igreja corajosa que faz opções pelas práticas sociais dos menos favorecidos, que troca a galhofa pela farofa.

De todo modo, há na relação da língua com a história uma memória discursiva que textualiza e faz com que os sentidos possam ser outros, e isso é afinal a condição da linguagem, sua incompletude (cf. ORLANDI, 2013). Sendo assim, no trabalho de interpretação, numa outra leitura, o título também pode deslizar para o sentido de aviso do enfrentamento com o latifúndio. Uma resposta da classe oprimida ao latifúndio que, por décadas, a dilacerou.

A expressão “*Meu Padim*”, num processo de deriva, assume conotativamente um vocativo que formula a representação do latifúndio, com o qual se estabelece um afrontamento. E a Igreja coloca-se na posição da forma-sujeito índio, posseiros e peões e enuncia fazendo significar seu movimento de resistência: uma articulação da base que textualiza na peça teatral as condições sócio-históricas da luta pela terra, no Araguaia.

A forma como são nomeados os personagens também produz, na força dos sentidos, denominações que podem facilitar ao público específico a compreensão do todo que a peça representa.

Os personagens são apresentados ao público pelo narrador/palhaço Medellín, que é um arcanjo. De acordo com a literatura cristã, os arcanjos são seres celestiais que fazem parte de uma hierarquia da esfera espiritual composta também por anjos, serafins e querubins.

Os arcanjos são citados na Bíblia como seres espirituais dotados de autoridade e poder para lutar, “um anjo-chefe que comanda outros anjos”. (A Bíblia da Mulher, 2015: 1975). Diferente dos anjos que aparecem muito mais como mensageiros, os serafins e querubins representam adoradores ligados à exaltação da majestade e da grandeza de Deus quase sempre através de hinos¹⁴.

Semelhante ao arcanjo da literatura cristã, Medellín é um personagem que se apresenta na forma de palhaço e é dotado de autoridade em todo o desenrolar da peça, como no trecho a seguir em que o autor da peça o descreve: “Palhaço. Encarna o Evangelho. Gaita. Tem o poder de parar a cena e os personagens viram estátuas” (CASCÃO, 1981: 05). É Medellín que apresenta e dá vida tanto aos personagens quanto à trama da peça através de sua narração e, apenas ele, tem a liberdade de se dirigir ao público e dialogar com a plateia.

Ao retomar o processo sócio-histórico de constituição da região e das práticas religiosas da igreja católica do Araguaia é possível produzir um gesto de interpretação que nos permite perceber um atravessamento interdiscursivo que instaura um efeito de sentido na incorporação da Conferência dos Bispos realizado em Medellín (1968) no processo de nomeação do narrador-personagem, uma vez que essa conferência produziu rupturas em todas as ações da igreja. Nesse sentido, o gesto de nomear é político e diz tanto das ações do personagem da peça quanto das ações que foram desencadeadas a partir daquela Conferência. De acordo com Casaldáliga (1982), a Conferência de Medellín foi uma revelação, “abrindo a nova era da Igreja latino-americana” provocando repercussões públicas num contexto de repressão e de revolução no continente. (CASALDÁLIGA, 1982: 127-128).

A peça “Meu Padim” traz diversas marcas que remetem ao processo de reformulação da Igreja e da necessidade de resistência e luta para subverter a ordem do poder posta para a igreja católica romana que, despida do conservadorismo e da ortodoxia que a constituía, torna-se a partir de Medellín e Puebla, popular, socialista

¹⁴ Sobre anjos, arcanjos, serafins e querubins, ver *A Bíblia da Mulher: leitura devocional, estudo*. (Nova Tradução na Linguagem de Hoje). 2ª ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015.

e libertadora. Uma ressignificação genuinamente latino-americana e determinante a partir das Conferências.

A representação da Igreja Romana é posta desde o início da peça a partir dos atores padre e freira que permanecem inertes no alto da escada, cuja postura é reiterada já na primeira cena que apresenta a chegada do padre Rui das Rezas e da freira Gertrudes Generosa. Ambos, padre e freira, tanto quanto os dois representantes da igreja na escada, chegam num plano superior carregados nos ombros por um grupo de encaretados que cantam e dançam animando um comício em Terra Brava, momento em que afirma o prefeito em seu pronunciamento, “pur orde do nosso gunverno, mandei buscá esse casal de padre e freira mode vir morar mais nóis”. (p.08).

Entretanto, nem padre nem a freira parecem representar possibilidade de melhoria de vida para as pessoas pobres de Terra Brava. E o povo (na cena) assim produzia algumas observações: “pelo tipo de padre que eu vi... não fui muito com a cara dele” (p. 17); “lá no Maranhão, o povo diz que tem muito menino de oio azul, por conta dos padres estrangeiros que tinha no começo” (p. 17-18); Bah, da Igreja não espero nada (p. 38). Nota-se, então, a descrença instaurada pelo imaginário da igreja tradicional com algumas atitudes de Gertrudes Generosa e do padre. Espaço que se abre para as indagações e questionamentos feitos pelo arcanjo Medellín: “Nóis semeia a semente e é devagar que ela cresce. Tocamo o barco pra frente vamo ver o que acontece”. (p. 33).

Medellín alerta o público de que é preciso acreditar na mudança, mas também aponta a necessidade de ações para que as mudanças ocorram, “é preciso semear”. As traquinagens de Medellín, tanta arte, tanta “prosa”, prendem a atenção do público, contagiando-o com suas artimanhas circenses e em pouco tempo plateia e personagens já se veem afetados, como é possível perceber na fala de Francisca de Jesus: “Mas a gente não pode desistir no meio da estrada, temo que conquistá esse padre pro nosso lado”. (p. 27).

A representação de uma igreja apática com a situação de abandono e exploração vivida pela população de Terra Brava é materializada em muitas ações que são desencadeadas desde o início da peça, a partir da chegada de Rui da Rezas e de Gertrudes Generosa. Assim, passou-se a ter o atendimento ao público feito com hora marcada; o pobre que deixa de ser atendido para priorizar autoridades; o

batizado que é cobrado em dinheiro e o diálogo constante e estreito com o prefeito Gumercindo Vida Mansa e o fazendeiro Mister Grilo.

Medellín segue narrando sua história, deixando marcas de que é possível reverter a lógica estabelecida apesar de toda a rigidez que a constitui, e afirmava: Água mole em pedra dura tanto bate até que fura, pode até cair os queixo, mas esse padre entra nos eixo. (p. 55). [...] Num é possível minha gente, num sei o que cês acha, agora daqui pra frente esse Padre ou vai ou racha. (p. 68).

O nome de todos os personagens da peça são espaços de significação, que nos convoca à uma leitura cuidadosa e analítica, ora no plano da evidência, ora nos obrigando a produzir sentidos mesmo na opacidade da língua, nas fissuras em que a língua revela suas falhas. Ponto em que a “língua atinge a história”. (GADET e PÊCHEUX, 2010: 64). Segundo os autores, “é o próprio real da língua que, em alguns dos seus lugares, só pode ser descrito integralmente pela associação ao formalismo de termos que o subvertam. É a própria língua que só pode ser percorrida totalmente no olhar de um ponto que, como totalidade a desfaz”. (p. 151).

O padre, Rui das Rezas, de acordo com Medellín, é “santo que ninguém despreza” (p. 11). Aparece na peça fazendo alianças com a fazenda em troca de favores para a Igreja. E ora ou outra andava confuso entre perder as benesses do fazendeiro – andar de avião, um carro à disposição, lembrando os tempos em que era professor no Colégio Santo Agostinho, em São Paulo – ou se entregar totalmente na luta do povo contra a exploração.

A freira, “uma rosa”, como diz Medellín (p. 11). Desde o início, andava pelo povoado, tentando entender os problemas; logo tirou o hábito e passou a acompanhar a luta das mulheres. Torna-se professora na cidade de Terra Brava, alfabetiza adultos a pedido do presidente do Sindicato dos Trabalhadores. Suas atitudes no palco são determinantes para que a outra freira (a da escada), aos poucos, descesse todos os degraus da escada e para que houvesse coerência com o sentido de bondade e caridade materializado em seu nome: Gertrudes Generosa.

O prefeito, Gumercindo Vida Mansa, é um coronel, barrigudo, que aparece em cena trajado de terno. E o Mister Grilo, também chamado de tubarão, possui sotaque americano e é um estrangeiro dono de uma fazenda nas proximidades de Terra Brava, fazenda Late Fundo. De acordo com Medellín, “prá leva o Brasil embora / Mister Grilo é um dos tais / dono desses chão afora / quanto mais tem, mais qué mais. (p. 10).

A nomeação desses dois personagens tanto quanto suas respectivas atuações na peça produzem o efeito de atualização da história e memória das condições de produção da chegada e das práticas do latifúndio na região do Araguaia. Recuperavam formações discursivas e interdiscurso que referenciaram o imaginário do projeto de integração nacional empreendido nessa parte do Brasil pelo governo no regime militar como política de progresso e segurança do país, e os efeitos de sentidos que ele produziu.

A Fazenda Late Fundo, onde há também o Retiro Deus me Livre, aparece representada no cenário da peça através de um arame farpado com placas sinalizadoras que contém, além do nome da fazenda e do retiro, informações acerca do projeto que a financiou, da proibição da entrada de posseiros e da permissão para que possam ser feitas queimadas. E sempre que aparece citada na trama traz a representação de violência e injustiça com o povo de Terra Brava como, por exemplo, no texto a seguir: “Lá pra mata do Buriti a Late Fundo botou uma gurita com pistoleiros. Diz que vão fazê derrubada de qualquer jeito. E o pior é que é bem nos lote do Ciço e do cumpadre Bento”. (p. 35).

Tanto o tubarão Mister Grilo, “proprietário” da Fazenda Late Fundo quanto o prefeito Gumercindo Vida Mansa são a própria representação do Estado e da expansão do capitalismo em Mato Grosso com suas práticas de feudalismo e coronelismo significados na figura dos latifundiários e dos políticos.

A peça “Meu Padim”, portanto, faz circular sentidos que retomam grande parte da interpretação que produzimos no primeiro capítulo desta dissertação. A apropriação da terras dos índios e posseiros que já estavam na região; a legitimação dessa injustiça através de títulos de propriedades que foram emitidos indiscriminadamente; concessão de benefícios para os estrangeiros, sobretudo, pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM).

Estudos realizados por Scaloppe (2012) acerca do jornal Alvorada, no período de 1970 a 1984, apontam que

Os grandes proprietários de terra eram visto como opressores do povo e representados na figura de tubarão, escorpião, mão desproporcional, etc. Era sempre colocados de forma desproporcional aos peões e posseiros. Estes eram vistos como oprimidos, representados como peixe pequeno, uma “piaba”. (SCALOPPE, 2012: 113).

As considerações feitas pela autora são sustentadas tanto pelos escritos no jornal quanto pelos desenhos que havia nas edições analisadas, e demarcam a contradição e oposição de forças entre fazendeiros, grileiros (*tubarões*, *escorpiões*, *mão grande*) e posseiros e indígenas (*piaba*).

Grilo também é uma expressão popular que referencia o invasor das terras. Segundo Borges (2000: 104), “o ‘grileiro’ costuma assenhorear de uma terra que não é sua e através de meios escusos obtém os papéis oficiais, ou seja, os títulos de propriedade”.

Sendo assim, o tubarão Mister Grilo produz a imagem do estrangeiro e invasor (grileiro) que passa a compor o cenário do latifúndio no Araguaia e é significado na grafia do nome *Mister* (léxico da língua inglesa) *Grilo*, no sotaque americano e na descrição feita por Medellín: “pra levar o Brasil embora”, que marca o pressuposto de que Mister Grilo não é brasileiro, tanto pela ideia de retorno dada pela palavra “embora” quanto pela noção de retirada do Brasil para outro lugar: “levar o Brasil”.

A figura do grileiro sempre esteve presente no imaginário da violência e repressão desencadeadas no processo de conflito agrário no Araguaia, representando “domínios feudais, incentivos fiscais e favores oficiais”. (Poema “Terra” de Eugênio Alberto Lyra Silva¹⁵. In: OLIVEIRA, 1994: 45)

Os sentidos de violência e repressão também aparecem textualizados discursivamente na peça “Meu Padim” na representação da posição-sujeito Estado constituída na figura da polícia com o personagem “Zé Mandado”.

Zé traição é outro personagem que coloca em circulação sentidos que significam as muitas formas de violência do latifúndio. Zé traição é um jagunço que trabalha como pistoleiro para o grileiro/fazendeiro Mister Grilo. Sua atuação é marcada por violência física contra os posseiros de Terra Brava e contra os peões que por qualquer situação ousassem reclamar seus direitos ao patrão. A traição que ele representa contra o povo de Terra Brava é produto da violência simbólica que o assujeita. Zé é nascido do povo, seu nome também diz isso, mas a vida dura e sofrida uma hora se vê seduzida pelo brilho do capital. Zé passa para o outro lado, tanto quanto o Zé Mandado, e seguem na trama alienados (re)produzindo a opressão.

¹⁵ O poema *Terra* foi encontrado entre os escritos de Eugênio Alberto Lyra Silva. Ele era advogado do Supremo Tribunal Regional de Santa Maria da Vitória e de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, e foi morto no dia 22 de setembro de 1977 após ganhar na justiça a causa de um posseiro contra um grileiro.

3.2.1 O outro lado da história: os personagens e a descida da escada

Trabalhador perseguido
 Pela doença abatido
 Tem três favores reais:
 Trabalho escravo ao grileiro
 Miséria pro seu terreiro
 E terra para nunca mais.
 (SILVA In: OLIVEIRA, 1994: 45)

Os outros personagens que fazem parte da dramaturgia de “Meu Padim” aparecem representando um outro lado da história. A adjetivação composta em seus nomes, ainda que possua um *tecido de evidências* (PÊCHEUX, 1997), não pode ser tomada como transparente e também nos convoca à interpretação.

O casal, Tião Teimoso e Francisca de Jesus que, segundo Medellín, são posseiros dos destemidos (p. 11). Ele é Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Terra Brava, um “líder camponês consciente” e ela sempre “sóbria, aguerrida” (p. 05). Ambos representam a resistência dos sujeitos do Araguaia: ajudam a organizar associações, sindicatos, dirigem as reuniões do povo. Ainda que Medellín anuncie a necessidade de mudança, são eles que seguem animando o povo de Terra Brava e acreditando que a Igreja pode ser uma forte aliada – “só precisa chegá ela mais no eixo” (p. 31). Entretanto, as que as ações devem partir do povo. Segundo Tião Teimoso, não basta só esperar em Deus, pois “ele disse: faça a tua parte que eu te ajudarei. Se o cabra não age nada, não adianta ficar co’ a cara pra riba que Deus, ó, nem dá as hora”. (p. 46).

Francisca cada dia mais se aproxima da freira e em pouco tempo já conseguem envolvê-la nas causas sociais. A teimosia, organização, resistência e inteligência aparecem significadas em muitas das ações do casal na peça, como demonstra o texto: “No meio de cachorro a gente tem que latir”. (p. 37), ou seja, devemos resistir, no meio da guerra não podemos ser omissos, temos que reagir.

Tião e Francisca aparecem em várias partes da peça explicando para João do Mundo e Maria Lavadeira sobre os problemas com a fazenda, a perseguição aos posseiros, a exploração dos peões com trabalhos forçados, mal pagos, mal alimentados.

Francisca, que é de Jesus, segue pacientemente ensinando as coisas para Maria Lavadeira, ajudando o marido com a organização do Sindicato.

João do Mundo e Maria Lavadeira são recém chegados em Terra Brava, vieram do Maranhão com seus oito filhos. Ela lava roupa pra fora pra ajudar nas despesas da casa, é um pouco atrapalhada, como diz Medellín, “troca abroba por milho” (p.10). Casada com João do Mundo, peão nas fazendas de gado, um negro revoltado com as péssimas condições de trabalho, com a falta de pagamento e com discriminação dos negros. Na peça, acaba morto, desencadeando a conversão do padre.

A abordagem feita sobre a relação estabelecida com os índios no processo de conflito agrário, retratado na peça, aparece através da atuação enigmática de um ator-personagem que, em silêncio e caracterizado de índio, se apresenta no palco através de uma sombra projetada como pano de fundo do palco. A sombra dá visibilidade ao índio dançando enquanto uma voz gravada ecoa no ambiente enuncia:

Quando os portugueses chegaram ao Brasil em 1500, aqui já moravam cinco milhões de índios. Hoje são duzentos mil. Onde estão os verdadeiros donos do Brasil? Aos poucos foram sendo eliminados pelo branco. Foram sendo expulsos de suas terras. Foram sendo embebedados pela cachaça. Foram pegando sarampo do tori¹⁶. Foram sendo mortos pelas nossas balas. Eram cinco milhões. Hoje são duzentos mil. Eliminados, expulsos, embebedados, doentes. Mortos. Eram cinco milhões. Hoje são duzentos mil. (p. 50-51).

E, na medida em que a narração vai parando, o índio cai desfalecido no chão. A cena inicia através de um recurso de digressão instaurado a partir do momento em que Gertrudes Generosa, ao visitar a casa de Francisca de Jesus, observa uma decoração indígena na parede da sala e pergunta à posseira: “alguém na casa é descendente de índio”? Imediatamente Francisca de Jesus informa à freira que era filha de uma índia e a aldeia em que morou é onde atualmente está o retiro de gado da fazenda Late Fundo.

Impressionada com a resposta, a freira afirma à índia-posseira que ela certamente deve ter muitas histórias para contar!

Nota-se, pela fala da freira, que aos índios restou apenas, como afirma Orlandi (1990),

o privilégio de ter uma história, de fazer parte da História. E isso só é possível pela construção de um saber relatado, que faz *sobre* o índio, mas no qual ele não tem voz. É, pois, um dizer

¹⁶ Expressão usada pelos índios Tapirapé e Karajá da região para fazer referência ao não-índio.

que impõem o silêncio ao índio. Silêncio de que ele se servirá para resistir. (Orlandi,1990: 100)

A cena suscita um diálogo estreito com as observações da autora e circunscreve algumas indagações que nos convocam a produzir um outro gesto de leitura: onde estava/está o índio? Que efeitos de sentido a sombra, o silêncio e a dança do personagem fazem circular? O que restou/resta do índio?

Do índio sobra “uma decoração na parede” e “muita história para contar”. Foram eliminados pelo latifúndio. Os efeitos de sentido que ressoaram da política imposta pela fazenda “Late Fundo” foram tão perversos que lhes amedrontaram com seus latidos e puseram o gado no lugar da aldeia.

O índio-sombra funciona para nós enquanto a memória que como formulou Pêcheux (1999), nos permite ler os pré-construídos como um acontecimento na língua, nos possibilitando acessar os implícitos que a história guardou como condição do legível daqueles que não tem voz e que até hoje, além do “privilégio” dos relatos, definido por Orlandi (op. cit.), hora ou outra figuram em eventos oficiais apenas como uma dança, significada por uma memória estereotipada, dos exotismos, do humano posto como objeto.

A morte do índio na sombra é metáfora do modelo civilizatório da nação, que fez com eles fossem “Eliminados, expulsos, embebedados, doentes. Mortos. Eram cinco milhões. Hoje são duzentos mil.” (p. 51).

Sob a direção narrativa de Medellín, dá-se a evolução da peça: padre e freira vão descendo os degraus da escada e vão, aos poucos, tirando o hábito e a batina na medida em que Rui das Reza e Gertrudes Generosa começam a entender quem é o prefeito, o gerente da fazenda e os problemas sociais vividos pelos moradores de Terra Brava. Nesse sentido, a peça vai produzindo gestos de interpretação que ao mesmo tempo em que entretém, educa e reafirma a resistência.

A mudança de postura dos religiosos – descida da escada – significa a própria mudança da Igreja e a ruptura de uma aliança estabelecida há tempos com as classes sociais mais elevadas, deixando de cumprir com o evangelho que na sua história se ocupou dos oprimidos. É uma Igreja que se inscreve em outra ordem ideológica e, como efeito, abre mão da posição de comando hierárquico que lhe era concedida numa relação de verticalidade, *a escada*, e assume enxada.

O sentido da escada que funciona em “Meu Padim” mostra padre e freira descontentes por terem que viver em Terra Brava, como aponta o texto da cena: “Ger. Mosenhor, o que o senhor está achando do lugar? / Rui. (Amargo) Inóspito. Convenhamos irmã, este não é um local apropriado para pessoas cultas como eu morar. Mas temos que seguir ordens de nossos superiores”. (p. 19).

A posição-sujeito que os constitui faz circular falas cristalizadas e impõe uma dificuldade de romper com aquele imaginário romano de igreja. Desse modo, Gertrudes reclama pela dificuldade de “encontrar um litro de vinho especial pro padre celebrar a missa”. (p. 29). E se recusa a andar pela cidade porque, segundo ela, “ainda não tomei todas as doses das vacinas que precisa aqui na região”. (p. 30).

Quanto ao padre, deixa marcado em sua fala que Gumercindo Vida Mansa e o tubarão Mister Grilo “são meio vulgares, mas já temos garantido o dinheiro para a construção da Igreja”. (p. 32). Alerta Gertrudes Generosa de que é melhor não se envolver com as causas dos posseiros porque isso representaria ficar contra Gumercindo Vida Mansa e Mister Grilo: “Não podemos nos exaltar, temos que ser prudentes. A igreja precisa ser construída ainda esse ano, o bispo exigiu”. (p. 54).

Já quase no final da peça, Rui das Reza reitera, a partir de um diálogo com Tião Teimoso, as filiações ideológicas responsáveis por manter o outro padre ainda no alto da escada. Assim, afirma: “a igreja é neutra. Ela está acima dos planos terrenos. [...] nossa paróquia só deve satisfação ao bispo e à Santa Sé em Roma! [...] o senhor deveria saber que existem hierarquias, existem doutrinas, existem leis canônicas”. (p. 70).

Como podemos perceber, os sentidos são fugidios e escapam sempre (MALDIDIER, 2003) para acomodar-se em outros lugares, que só podem ser acessados pela interpretação que ultrapassa o campo do semanticamente estabilizado e atinge o campo do interdiscurso, onde os sentidos podem ser sempre outros. E a metáfora da igreja na *escada* também é recriada pelo posseiro quando diz: “é, já suntei isso. Soube que meu padim só tem viajado no avião da fazenda. [...] Discurpa, é que eu pensava que o povo fazia parte da Igreja de Jesus Cristo”. (idem).

O diálogo estabelecido entre o padre Rui das Reza e o posseiro Tião Teimoso traz marcas que denunciam o conservadorismo da igreja Romana, sustentado pelas *hierarquias*, *doutrinas* e leis canônicas. Valores que sustentam também a *escada*, a *galhofa* e a *fortuna* que a constitui no abstracionismo e que a coloca na condição de manter o *status quo* da autoridade da Igreja *versus* a miséria social, como aponta o

texto desta cena: “ah, duas pobrezinhas e mal trajadas? Eu que as mandei aí...” (p. 32)

No entanto, conforme anunciado no subtítulo da peça, a Igreja troca a posição de verticalidade, de forma que o menosprezo em relação ao sofrimento das pessoas e toda pompa eclesiástica que a estrutura romana lhe concede são revistos na vivência com o povo, chegando mesmo a reformular seus preceitos ideológicos.

É a relação de horizontalidade, ou seja, é na representação (cena) dos comentários do povo que se possibilita a plateia compreender que a extinção de etnias indígenas havia acontecido, como podemos ver nesse trecho da cena: “nunca parei para pensar nesse problema dos nossos índios” (p. 52) / “de onde eu vim nunca notei que o negro fosse humilhado” (p. 58). Momento também em que a necessidade de mudança era pungente: “minha cabeça está embaraçada” (p. 53) / “Mas isso não está certo” (p. 60) / “tomei coragem e resolvi sair pelas casas” (p. 45). E também que os saberes populares pudessem ser valorizados: “ah... é só tomar chá de olho de imbaúba com raiz de fedegoso. Peraí, agora não sei se é raiz de imbaúba com olho de fedegoso...” – p. 66-67. Em outra parte, a oportunidade de compreender que a discriminação com negro e todas as formas de opressão pudessem incomodar, como aponta a fala do padre Rui das Reza:

Irmãos, perdão se estivemos dormindo. [...] Mas agora estou descobrindo que dos poderosos só recebemos falsidade, humilhação e até bala. João do Mundo é um sinal. Ele nos renova o Cristo. Agora descubro com quem será meu compromisso: é com os fracos e oprimidos. (p. 82)

E a igreja ia se re-inovando, aliando-se aos pobres, aos peões, aos posseiros, aos lavradores e aos indígenas, os quais são significados na metáfora da *enxada*, da *farofa* e da *borduna*. Borduna também representa um instrumento de luta, uma expressão dos índios Karajá da Ilha do Bananal. É uma Igreja que se arma para vencer a opressão, é a união da base através de uma igreja-povo.

De todo modo, a compreensão dessa historicidade só é possível pelo funcionamento da memória, da história e do silêncio como fundadores de sentido. E a leitura de que a história da luta pela terra no Araguaia é materializada na peça “Meu Padim” ocorre na medida em que a atenção deixa de ser apenas para os elementos que permitem a atuação cênica: ator, figurino, cenário, enredo e se abre para os gestos de interpretação sobre as políticas locais, possibilitadas pelos acontecimentos

da língua que passaram a se constituírem em objeto de análise. É colocar a relação entre língua, sujeito e história como condição para atribuição de sentidos e para o efeito necessário de significar tanto pela memória quanto pelo silêncio que ela evoca.

Segundo Orlandi (op. cit., p. 15), “o não-um (os muitos sentidos), o efeito do um (o sentido literal) e o (in)definir-se na relação das muitas formações discursivas têm no silêncio o seu ponto de sustentação.” E para Di Renzo (2012, p. 14), “Ao historicizar a constituição da nossa própria história, a(s) memória(s) se apresenta(m) como a premissa principal para compreendermos as filiações em que nossos processos de significação ganharam essa forma e não outra: efeitos de uma materialidade histórica distinta”.

Essa “materialidade histórica”, como define a autora, dá-se por um jogo de linguagem que eclode entre memória e silêncio e que movimenta uma manobra que se formula na ilusão de um controle do discurso, posicionando-o como produto de uma seleção, de uma escolha. A esse respeito, também nos reportamos ao que disse Bethania Mariani (1998, p. 16): “Na prática cotidiana vamos aderindo, muitas vezes sem saber o porquê ou qual a memória que nos mobiliza, a tantos e diferentes gestos de dizer, fazer e significar, quase sempre imersos na ilusão de expressar sentidos ‘escolhidos’.”

Esta peça fora inicialmente encenada na comemoração de aniversário de dez anos da Prelazia de São Félix do Araguaia. Depois desse evento, “*Meu Padim*”, por diversas vezes foi apresentada em “Desobrigas Culturais” pelos sertões e povoados ribeirinhos da região. De acordo com Cascão (1981), a cada nova apresentação nos povoados, a equipe oferecia cursos de formação para o teatro, ensaios, palestras e filmes com discussão da temática da peça. Laboratórios para a criação de cenas, confecção de cenários e adereços:

Com os atores em cima do material de cena, e ambos em cima de uma camionete, rodou-se os vilarejos em duas “desobrigas culturais”. A comunidade já nos esperava com casas para alimentação e hospedagem. [...] Na divulgação da tarde, virávamos o povoado de pernas para o ar: fantoches, encaretados, uma gigantesca cobra [salamanta boi] com crianças, perna de pau, fogos, batuque e correrias: “Hoje tem espetáculo? Tem sim sinhô”. [...]. A audiência era grande. Conseguimos juntar de 500 a 1.500 pessoas por noite. Fizemos 21 apresentações. (Cascão, 1981: 02).

Desobrigas é um termo que faz referência a uma espécie de trabalho da igreja católica realizado por sacerdotes e/ou leigos nos locais onde não havia a Igreja enquanto instituição. Nessas desobrigas eram rezadas missas e ministrados os sacramentos da igreja: casamento, batizado, dentre outras práticas religiosas.

O gesto de denominar o acontecimento da peça como “Desobrigas Culturais”, revela, nessa prática discursiva, uma estreita relação simbólico-ideológica com o fazer da Igreja. É, de algum modo, dizer da legitimação das ações do grupo, é a institucionalização da arte-cultura na região através de uma relação que ressignifica o conceito de Igreja. É a própria Igreja fazendo desobriga, porém, cultural.

Assim, as desobrigas culturais evidenciaram a metáfora da dessacralização, da des-dogmatização da/na Igreja do Araguaia e, no processo de movência dos sentidos, como efeito, tem-se a transformação da realidade. Desse modo, enquanto a palavra desobriga representa o prover da religião, onde não havia padre, as desobrigas culturais, na medida em que ministravam várias atividades artísticas, se colocam na condição de prover libertação.

E DEPOIS DE MEDELLÍN?

Irmãos, o “teatro” acabou..., mas a vida continua. O que acabamos de ver e escutar, não é fantasia apenas. É a vida da gente, é a Fé da gente” (Casaldáliga apud Alvorada, agosto de 1975).

Ao encerrar esta dissertação, dois sentimentos me tomam: a certeza de ter aprendido muito sobre a região na qual nasci e na qual vivo e trabalho, e a sensação de ter muito ainda o que ler e pesquisar sobre a história desta região, palco de graves conflitos por terra entre índios, posseiros e latifúndio, com vistas a expansão do capitalismo, ligada aos grandes grupos econômicos, apoiados e assistidos por órgãos governamentais, entre eles, a SUDAM, e por outro lado, o massacre de grupos como indígenas e posseiros.

Enquanto discurso, essa peça teatral nos faz pensar pelo viés ideológico em uma (re)significação da região enquanto cenário de resistência organizada e a luta para quebrar “as velhas relações de pobreza e de dependência”, tendo em vista que o pretendido progresso e desenvolvimento não beneficiavam a classe trabalhadora que, depois dos povos indígenas, foi a primeira que chegou à região em busca de

terra para viver e trabalhar. Quase sempre motivada pela força local, orientada e assistida pelo bispo D. Pedro Casaldáliga e sua equipe de trabalho.

D. Pedro, que logo nos primeiros anos de sua chegada à região, gritou dos telhados, denunciando, em primeira mão no Brasil, a violência e a escravidão de trabalhadores, a invasão e destruição de casas, roças e criações; prisões de trabalhadores, agressões físicas e morais, assassinatos. Com a ressignificação progressista da Igreja Católica, o bispo Pedro Casaldáliga subverte a ordem da própria instituição que fundamentou não somente a práxis da Prelazia de São Félix do Araguaia, como erigiu também uma Escola que, mesmo no seio da Igreja, teve a laicidade como base da educação. Por isto, é ela instrumento de transformação e construção de autonomia das pessoas, já que se constituiu e se fundamentou na “libertação” do humano, isto é, se indignou diante da opressão.

A pesquisa nos fez compreender como foi se constituindo esta região que, de uma perspectiva identitária, simbólica e ideológica, acabou impondo aos sujeitos que nela habitam, o ser reconhecido como “o povo do Araguaia”. Estudamos como se deu a organização política, por meio de sindicatos, associações, clubes de mulheres, de jovens, de crianças. Como foram sendo montadas as estratégias de guerra, quando a agressão era armada, tendo como resposta uma defesa tão bem planejada, como foi em Santa Terezinha, num confronto com policiais e funcionários de uma grande empresa latifundiária.

Percebemos como o cuidado com a língua escrita foi uma preocupação política desde o início da organização dos trabalhadores, e isso nos faz pensar como disse Pêcheux, que a língua serve para comunicar e também para não comunicar. Assim, escrevia-se para comunicar, para registrar e para ler. Porém, muito se escreveu para não dizer, dizendo; para ler o não dito; muito se falou para enunciar a partir do silêncio. Assim, uma escrita da história para valorizar os saberes e, sobretudo, como mecanismo de formação política. No material de leitura a que tivemos acesso, principalmente nos documentos da Prelazia, era comum o registro da afirmação de pais e mães de família, trabalhadores ligados à luta, e mesmo cheios de sabedoria, afirmarem que não sabiam de nada porque não sabiam ler.

Albuquerque (2007) registra em sua tese de doutorado os efeitos de sentido produzidos a partir de um diálogo com um morador da região, seu Zé Rodrigues, que insistentemente confirmava a necessidade de ter uma boa escola no pequeno povoado, justificando a dureza que levava no fato de não saber nada e por não querer

aquela vida para os filhos. E fez chegar a nos um desabafo: “Ensinar as letras era a primeira proposta, porque nenhum trabalhador retirante queria para seus filhos a vida que levava ‘sem saber de nada’. Meu Deus, eu tinha ali um mestre, um sábio que me afirmava não saber de nada, por não saber as letras”. (p. 22).

Um olhar para a escrita foi determinante no outro aspecto pesquisado, e que se relaciona ao primeiro: é a questão da educação escolar. Na escuta do povo, a Prelazia, com muita precisão, entendeu outra necessidade urgente: não bastavam as escolinhas rurais. As “Campanhas Missionárias” possibilitaram a leitura de que não bastava a alfabetização de adultos nos patrimônios, de que era necessário um investimento ainda mais pesado, com muita organização e cuidado, para atender a juventude e as crianças. E se pensou na criação de um ginásio (Ensino Fundamental, hoje) atrelado a um imaginário de Escola necessária, coerente com a luta pela terra que era travada naquela região. Semelhante ao que Chassot e Knijnik (2007: 163) formularam acerca da educação no Movimento Sem-Terra: “uma educação que se processa na luta, para fortificar a própria luta”.

As mudanças efetivadas a partir do movimento educacional da região trouxeram em si efeitos ideológicos que balizaram as condições para que se estabelecesse o diálogo coerente com o que se propunha, tendo como escopo a formação popular, pastoral, profissional e política. Com isto, tem-se a compreensão religiosa e científica através da filosofia de Marx, uma vez que a base deu sustentação as ações de educação no Araguaia.

O Ginásio Estadual do Araguaia (GEA), criado em 1971, em São Félix do Araguaia, foi o ponto alto da educação na região. Com professores bem preparados, alegres, criativos, conquistaram a rapaziada para altas produções, utilizando a “Metodologia do Desafio”¹⁷. Estudando criticamente a região, passava-se facilmente a entender o mundo externo, distante, mas presente nas políticas oficiais, nas artimanhas do latifúndio, na análise crítica da situação real das populações locais, de índios e posseiros, perseguidos, expulsos de suas terras. O teatro local era legitimado no currículo, representando criticamente a própria realidade, as relações sociais entre empregados das madames e senhores, cenas do cotidiano no rio, nas roças, a situação dos peões de fazenda e seus senhores eram criadas e representadas para

¹⁷ Metodologia do desafio é uma expressão de Camargo, no livro: “Mundos Entrecruzados: formação de professores leigos”, o Projeto Inajá. (1997: 53).

o delírio das plateias. Peças da Literatura clássica eram estudadas no próprio contexto da sua produção, abrindo para leituras informativas, independentemente de estarem ligadas a uma ou outra matéria escolar.

Por fim, pelo viés discursivo, a peça *Meu Padim* abre para pensar o efeito de sentido da relação de pertencimento de sujeito e região, e compreendemos que o movimento cultural, político e de educação observado pela arte no Araguaia constitui de forma indelével a ideologia do povo norte araguaiano. E, para a pausa que agora pretendemos, pedimos licença para romper com as exigências tradicionais de que, nesta parte final do texto, quem fala é o autor. Para apresentarmos as considerações feitas pelo próprio autor da peça, Cascão¹⁸.

À época, “Meu Padim” era uma peça visceral que tratava de um momento em que o trabalho de base da igreja, através das Comunidades de Base – CEBS (*a quentura vem por baixo*), estava no auge. Depois disso ocorreu uma guinada da igreja à direita, com os papas que se seguiram, e essa perspectiva libertadora refluuiu. “Meu Padim” hoje, se reapresentado, seria visto como uma peça histórica, um retrato de um tempo que se foi, no mundo e na região. (CASCÃO, 2016).

REFERÊNCIAS

ACHARD, Pierre. Memória e Produção Discursiva do Sentido. In: **Papel da Memória**. ACHARD, Pierre [et al.]; tradução e introdução José Horta Nunes. – Campinas, SP: Pontes, 1999.

ALBUQUERQUE, Judite G. Luz e Treva, Autonomia e Resistência: discursividades presentes nos processos de educação escolar entre os índios do Rio Negro/MT. In: RENZO, Ana Di; MOTTA, Ana Luíza Artiaga R. da; OLIVEIRA, Tânia Pitombo de (Orgs.). **Linguagem, História e Memória** – discursos em movimento. Campinas: Pontes Editores, 2011.

ALBUQUERQUE, J. G. de. et al. ... **Estou Lendo!!!**. Cartilha. São Félix do Araguaia: [s.n.] 1984.

ALBUQUERQUE, J. G. de. e GATTI, D. A. Apresentação. In: CAMARGO, Dulce M. P. de. **Projeto Inajá**: uma experiência com professores leigos no Médio Araguaia. Campinas, SP: Editora Alínea, 1997.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado**: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros

¹⁸ Entrevista realizada por email (junho de 2016).

de Castro: Introdução Crítica de J. A. Guilhon Albuquerque. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ARAÚJO, M. do Socorro de S. Política e Religião: estética de ser e de fazer. In: BRASETE, Maria Fernanda; MENDES, Olga Maria Castrillon e MAQUÊA, Vera (Orgs.). **Literatura, Política, Religiosidades**. Cáceres-MT: UNEMAT Editora, 2014.

ARIOVALDO, U. de Oliveira. **A Geografia das Lutas no Campo**. 6ª ed. São Paulo: Contexto: 1994.

BARROZO, João Carlos. Incertezas no Araguaia: a enxada enfrenta o trator. In: **Política, Ambiente e Diversidade Cultural**: (VI Seminário do ICHS) / organização de Vitale Joanoni Neto. Cuiabá: EdUFMT, 2007.

BENVENISTE, Émile, **Problemas de Linguística Geral I**. Tradução de Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri; revisão do Prof. Isaac Nicolau Salum – 4ª ed. Campinas, SP: Pontes, 1995.

BÍBLIA. PORTUGUÊS. **A Bíblia da Mulher**: leitura devocional, estudo. (Nova Tradução na Linguagem de Hoje). 2ª ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015.

BOAL, Augusto. **Teatro do Oprimido e Outras Poéticas Políticas**. 6. ed. Rio de Janeiro-RJ: Editora Civilização Brasileira S. A., 1991.

BRASIL. Ministério da Economia, Fazenda e Planejamento. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Divisão Regional do Brasil em Mesorregiões e Mcorregiões Geográficas**. v.1. Brasília-DF, 1990.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. **Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável**: Território Rural do Baixo Araguaia – Mato Grosso. Brasília-DF, 2006.

CAMARGO, Dulce M. P. de. **Projeto Inajá**: uma experiência com professores leigos no Médio Araguaia. Campinas, SP: Editora Alínea, 1997.

CANTOS do Povo de Deus. Igreja de São Félix do Araguaia. Ilustração Cerezo Barredo. 5. ed. Goiânia-GO: Scala Gráfica e Editora: 2008.

CASALDÁLIGA, Pedro. **Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social**. Carta Pastoral. São Félix do Araguaia, 1971.

_____. **Tierra Nuestra, Libertad**. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974a.

_____. **Antologia Retirante**. São Paulo: Brasiliense, 1979a.

_____. **Eu creio na Justiça e na esperança**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979b.

_____. **Vários Escritos**. São Paulo: Duas Cidades, 1982.

_____. **Llena de Dios, y tan nuestra**: antología mariana. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1991

CASCÃO, Inácio R. A. **“Meu Padim Segura o Tacho que a Quentura vem por Baixo”** – ou A Corajosa História da igreja que trocou a escada, a galhofa e a fortuna pela enxada, a farofa e a borduna. São Paulo: Centro de Pastoral Vergueiro, 1981.

CASTELLS, Manuel. **A Questão Urbana**. Tradução Arlene Caetano. – 6ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2014. (Coleção Pensamento Crítico; v. 48)

CHASSOT, A. e KNIJNIK, G. Educação no Movimento Sem Terra: reflexões sobre seus princípios pedagógicos. In: OLIVEIRA, Inês Barbosa de (Org.). **Alternativas Emancipatórias em Currículo**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2007.

CONCHA MALO, Miguel. Teología de la Liberación. In BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (dir.). **Diccionario de Política, México**, Siglo XXI, 1997, pp. 1557-1563.

DELL VALLE, Luis. Teología de la liberación em México. In BLANCARTE, Roberto (comp.). **El pensamiento social de los católicos mexicanos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 230-265.

DI RENZO, Ana Maria. **O Estado, a Língua Nacional e a Construção das Políticas Linguísticas**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

_____; MOTTA, Ana Luiza Artiaga R. da; OLIVEIRA, Tânia Pitombo de (Orgs.). **Linguagem, História e Memória** – discursos em movimento. Campinas: Pontes Editores, 2011.

_____ e DURIGON, Franciele Carolina. O Discurso Religioso na Constituição das Políticas de Escrita. In: BRASETE, Maria Fernanda; MENDES, Olga Maria Castrillon e MAQUÊA, Vera (Orgs.). **Literatura, Política, Religiosidades**. Cáceres-MT: UNEMAT Editora, 2014.

DUROURE, Jean; CARLETTI, Ernest. **Sur le Fleuve de Mort**. Paris: Emmanuel Vitte, 1936.

ESCRIBANO, Francesc. **Descalço Sobre a Terra Vermelha**: a vida do bispo Pedro Casaldáliga. Tradução: Carlos Moura. – 2. ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

FERREIRA. Eudson de Castro. e LOPES, Ana Maria de Oliveira. **Tybysirá – Educação do Campo e Visibilidade Social**: uma experiência no sertão do Araguaia. Brasília: Idéa Editora, 2004.

FREGE, G. **Sobre Sentido e Referência**. (1892) In : Filosofia da Linguagem. São Paulo : Cultrix/Edusp. 1978.

FREIRE, Paulo. **Educação como Prática de Liberdade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra Ltda, 1967.

_____. **Pedagogia do Oprimido**. 17^a. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. Notas de Ana Maria Araújo Freire. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

GADET, F. e PÊCHEUX, M. **A Língua Inatingível**. O Discurso na História da Linguística. Trad. MARIANI, B. e DE MELLO M. E. Chaves. Campinas: Editora RG, 2. ed, 2010.

GASPARI, Elio. **A Ditadura Escancarada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIACCARIA, Bartolomeu Adalbert e HEIDE, A. **Auwe Uptabi: Xavante, povo autêntico**. São Paulo: Editoria Dom Bosco, 1972.

_____. **Jerônimo Xavante Conta: mitos e lendas**. Campo Grande. (Publicações do Museu Regional Dom Bosco, 4), 1975.

GUIMARÃES, Eduardo. **Semântica do Acontecimento**. 2 ed. – Campinas, SP: UNICAMP, Pontes Editores, 2005.

_____. (s.d.) Textualidade e Enunciação. In: **Escritos**. nº. 2: Ver e Dizer. Campinas, SP: UNICAMP, p. 03-12.

INDURSKY, Freda. **A Fala dos Quartéis e as outras Vozes**. – 2. ed. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2013.

INDURSKY, Freda e FERREIRA, Maria Cristina Leandro (Orgs.). **Os Múltiplos Territórios da Análise do Discurso**. Porto Alegre: Sagra Luzatto, 1999.

KARIM, Taisir Mahmudo. Brasil Colônia/Império: da ocupação à fundação do território da Capitania Minas do Cuyabá/Mato Grosso – um estudo semântico de nomeação. In: BRESSANIN, Joelma Aparecida. [et all] (organizadores). **Linguagem e Interpretação: a institucionalização dos dizeres na história**. Campinas, SP: Editora RG, 2013.

MALDIDIER, Denise. **A Inquietação do Discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje**. Tradução Eni P. Orlandi. Campinas, SP: Pontes, 2003.

MAQUÊA, Vera. e ROCHA, Marcos. Poética e Política em José Craveirinha. In: BRASETE, Maria Fernanda; MENDES, Olga Maria Castrillon e MAQUÊA, Vera (Orgs.). **Literatura, Política, Religiosidades**. Cáceres-MT: UNEMAT Editora, 2014.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. Tradução e Introdução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

MOITA LOPES, L. P. (Org.). **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

MORENO, Gislaene e HIGA, Tereza Cristina Souza (Orgs.) **Geografia de Mato Grosso: território, sociedade, ambiente**. Cuiabá: Entrelinhas, 2005.

MOREIRA, Ruy. **O Espaço e o Contra-espaço**: as dimensões territoriais da sociedade civil e do Estado, do privado e do público na ordem espacial burguesa. In: Território territórios. Programa de Pós-Graduação em Geografia-PPGEO-UFF/AGB – Niterói. 2002.

MOTTA, Ana Luiza A. R da. O Rio Paraguai e a Cidade: múltiplos sentidos. In: PRIA, Albano Dalla. et al. **Linguagem, Escrita e Tecnologia**. Campinas-SP: Pontes Editores, 2013a.

_____. Interpretação: o discurso constitucional e o processo de individualização do sujeito. In: BRESSANIN, Joelma Aparecida. [et all] (organizadores). **Linguagem e Interpretação**: a institucionalização dos dizeres na história. Campinas, SP: Editora RG, 2013b.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Terra à Vista – Discurso do Confronto**: velho e novo mundo. Campinas, SP: Cortez, 1990.

_____. **Interpretação, autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

_____. **Discurso e leitura**. 6ª ed. – Campinas - São Paulo: Cortez, 2001.

_____. **As Formas do Silêncio** – no movimento dos sentidos. 5 ed. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2002a.

_____. **Língua e Conhecimento Linguístico**: para uma história das idéias no Brasil. – São Paulo: Cortez, 2002b.

_____. **Linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. 4 ed. – Campinas – SP: Pontes, 2003.

_____. **Cidade dos Sentidos** – 2004, colocar as referências.

_____. Documentário: acontecimento discursivo, memória e interpretação. In: ZANDWAIS, Ana e ROMÃO, Lucília Maria Sousa. (Org.). **Leituras do Político**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011.

_____. **Discurso e Texto**. Formulação e circulação dos sentidos. 4. ed. Campinas, SP: Pontes. 2012a.

_____. **Discurso em Análise**: sujeito, sentido e ideologia. 2. ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012b.

_____. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. 11 ed. – Campinas SP: Pontes Editores, 2013.

PECHÊUX, Michael. **Discurso e Semântica**: uma crítica à afirmação do óbvio. 2ª ed. Campinas - SP: Editora da UNICAMP, 1995.

_____; FUCHS, Catherine. Análise Automática do Discurso. Trad. de Eni P. Orlandi. In: GADET, Françoise; HAK, Tony (Orgs.). *Por uma análise automática do discurso*. Uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Unicamp, 1993. p. 161-162.

_____. **Análise de Discurso**. Textos selecionados: Eni Puccinelli Orlandi – Campinas, SP: 3ª Edição – Pontes Editores, 2012.

_____. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. (Tradução Eni Orlandi). 7. ed. Campinas, SP: Pontes, 2015.

_____. Ouverture du Colloque. In: CONEIN, B. et al. *Matérialités Discursives*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1981.

PFEIFFER, Cláudia Castellanos. Cidade e Sujeito Escolarizado. In: ORLANDI, E. P. (Org.). *Cidade Atravessada: os sentidos Públicos no espaço urbano*. Campinas, SP: Pontes, 2001.

POSSENTI, Sírio. **Discurso e subjetividade**. São Paulo: Martim Fontes, 1993.

ROSA, João Guimarães. A Terceira Margem do Rio. In: ROSA, J. G. **Ficção Completa**. vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 409-4013.

SCALOPPE, Marluce de Oliveira Machado. **Práticas Midiáticas e Cidadania no Araguaia**: o jornal Alvorada. Cuiabá: KCM Editora, 2012.

SANTOS, Deyse Silva dos. **Igreja dos Pobres e Movimentos Urbanos**: a atuação das CEBs nos movimentos de bairros de Belém (Décadas de 1970 e 1980). In: *Revista Estudos Amazônicos*, vol. VII, nº. 1, 2012, pp. 274-300.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado**, fundamentos teórico e metodológico da geografia. São Paulo: Hucitec, 1988.

_____. **Por uma outra Globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, Boaventura de S. **Pela Mão de Alice**. O social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. **Conhecimento Prudente para uma Vida Decente**. 'Um discurso sobre as ciências'. Revisitado. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

_____. **Do Pós-moderno ao Pós-colonial**. E para além de um e de outro. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, mimeo, 2004.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2001.

SILVA, Aracy Lopes da. Dois séculos e meio de história xavante. 357-380. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) **História dos Índios no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A Produção Social da Identidade e da Diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-102.

SILVEIRA, Alair. Eleições Presidenciais 2006 e as Reformas. In: **Política, Ambiente e Diversidade Cultural**: (VI Seminário do ICHS) / organização de Vitale Joanoni Neto. Cuiabá: EdUFMT, 2007.

SOUSA, Antônio Cícero de. Prefácio. In: Bezerra, A. e Brandão C. R. **A questão política da educação popular**. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 7-10.

SOUSA, Maria de Lourdes Jorge. Apresentação. In: FERREIRA, Eudson de Castro; LOPES, Ana Maria. **Tybyrirá – Educação do Campo e Visibilidade Social**: uma experiência no sertão do Araguaia. Ceilândia-DF: Idéa Editora, 2004.

SOUZA, L. de. **Os Xavantes e a Civilização**. Rio de Janeiro: IBGE, 1953.

VALÉRIO, Mairon Escorsi. **A Historiografia da Teologia da Libertação na América Latina e a Questão dos Pares Assimétricos**. Dourados-MS: Fronteiras, v. 14, n. 25, p. 161-181, 2012.

VALÉRIO, Mairon Escorsi.e RIBEIRO, Rosa Renilson. D. Pedro Casaldáliga e a História-memória do Araguaia (1970-1980). In: BRASETE, Maria Fernanda; MENDES, Olga Maria Castrillon e MAQUÊA, Vera (Orgs.). **Literatura, Política, Religiosidades**. Cáceres-MT: UNEMAT Editora, 2014.

ZATTAR, Neuza B. da S. Caixa 150 Anos: Rememoração da História de Poupança e de Liberdade de Escravos. In: MALUF SOUZA, Olímpia *et al.* (Orgs.). **Discurso, Sujeito e Memória**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

_____. **Do IESC à UNEMAT**: uma história plural 1978-2008. Cáceres-MT: Editora da UNEMAT, 2008.

ZOPPI-FONTANA, Mônica. **Identidades (in)formais**: contradição, processos de designação e subjetivação na diferença", *Organon*, 17 (35), pp. 245-282, 2003.

_____. **Cidade e Discurso**: paradoxos do real, do imaginário, do virtual. In: Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da Unicamp, nº. especial, julho de 1999.

Monografias, dissertações e teses

ALBUQUERQUE, J. G. **Educação Escolar Indígena**: do panóptico a um espaço possível de subjetivação na resistência. Tese (Doutorado em Linguística) Campinas, UNICAMP, 2007.

BORGES, Águeda Aparecida da Cruz. **Nas veias do Jornal: a Terra** – os sentidos sobre a Carta Pastoral de D. Pedro Casaldáliga na Imprensa (1971). 2000. Dissertação (Mestrado) Campinas, UNICAMP, 2000.

CASCÃO, Inácio R. A. **Festa e Política: o festivo na gênese da esquerda brasileira (1889-1930)**. Dissertação (Mestrado). Belo Horizonte-MG. UFMG, 1995.

DI RENZO, Ana Maria. **O Repetível no Processo de Aquisição da Escrita: lugar da argumentação**. Dissertação (Mestrado em Linguística) Campinas, UNICAMP, 2000.

_____. **A Constituição do Estado Brasileiro e a Imposição do Português como Língua Nacional: uma história em Mato Grosso**. Tese (Doutorado em Linguística) Campinas, UNICAMP, 2005.

LEITE, Lúcia Helena Alvarez. **“E a escola perdeu aquela rota...”** recuperando o processo de construção social da escola municipal de Cascalheira-MT. Dissertação (Mestrado). Belo Horizonte-MG. FAEL/UFMG, 1993.

RODRIGUES, Alessandra C. P. **Cartilha do Araguaia “...Estou Lendo!!!”**: seu circuito de comunicação (1978-1989). 2012. 117f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-graduação em Educação. Universidade Federal de Mato Grosso. Rondonópolis-MT, 2012.

SANTOS, Edson Flávio. **Cercas Malditas: utopia e rebeldia na obra de Dom Pedro Casaldáliga**. 2011. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). – UNEMAT, Tangará da Serra, 2011.

SOARES, Luiz Antônio Barbosa. **Trilhas e Caminhos: povoamento não indígena no vale do Araguaia-MT, na primeira metade do séc. XX**. 2004. (Dissertação) – UFMT, Cuiabá, 2004;

SOUSA, Maria de Lourdes Jorge. **Tybyrirá: Educação Pública Municipal de São Félix do Araguaia no Período de 1997-2004 – Gestão e Resultados: um estudo de caso**. 2014. 31f. Trabalho de Conclusão do Curso de Especialização em Gestão Pública Municipal. Faculdade de Administração e Ciências Contábeis, Universidade Federal de Mato Grosso, São Félix do Araguaia-MT, 2014.

SOUZA, Maria Aparecida Martins. **Retalhos de Vida: escravidão contemporânea nas agropecuárias do Araguaia (1970 - 2005)**. 2009. UFMT, Cuiabá, 2009.

Periódicos

ALVORADA, circular. **Alvorada**. São Félix do Araguaia, 22 de maio de 1970.

ALVORADA, circular. **Alvorada**. São Félix do Araguaia, 05 de março de 1972.

ALVORADA, circular. **Alvorada**. São Félix do Araguaia, julho de 1974.

ALVORADA, circular. **Alvorada**. São Félix do Araguaia, agosto de 1975.

ALVORADA, circular. **Alvorada**. São Félix do Araguaia, mar/abr. de 1985.

ANTONIO Carlos Moura – uma vida a serviço da vida. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia-GO. Ano XLIII – Nº. 2 março/abril, 2000.

CASALDÁLIGA. Alvorada. In: **Alvorada**. São Félix do Araguaia, 1974b.

_____. O Problema é ter Medo do Medo. In: TAVARES, Ana Helena. **Quem Tem Medo da Democracia**. (21/10/2012). Disponível em: <http://quemtemmedodademocracia.com/2012/10/21/d-pedro-casaldaliga-o-problema-e-ter-medo-do-medo-especial-para-o-qtmd/> Acesso em: fev. de 2015.

DIÁRIO de Cuiabá, 1979, p. 63.

ECO Tour, 5ª ed. Cuiabá, MT, 2000.

FANZERES, Andreia e SANTINI, Daniel. Invasores começam a ser retirados de Terra Indígena Marãiwatsédé. **Repórter Brasil**. 11 de dezembro de 2012. Disponível em: <http://reporterbrasil.org.br/2012/12/invasores-comecam-a-ser-retirados-de-terra-indigena-maraiwatsede/> Acesso em: 23 jan. 2016.

FAUSTINE, Eduardo. A Força dos Esquecidos. **Fantástico**. 2006

GOUVEIA, Luiz. Antônio Carlos Moura – uma vida a serviço da vida. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia-GO. Ano XLIII – Nº. 2 março/abril, 2000.

MAPA da Região Norte Araguaia. **Prosa e Política**: <http://prosaepolitica.com.br>

TERRA, Terra, Terra. **Alvorada**. São Félix do Araguaia, fevereiro de 1974.