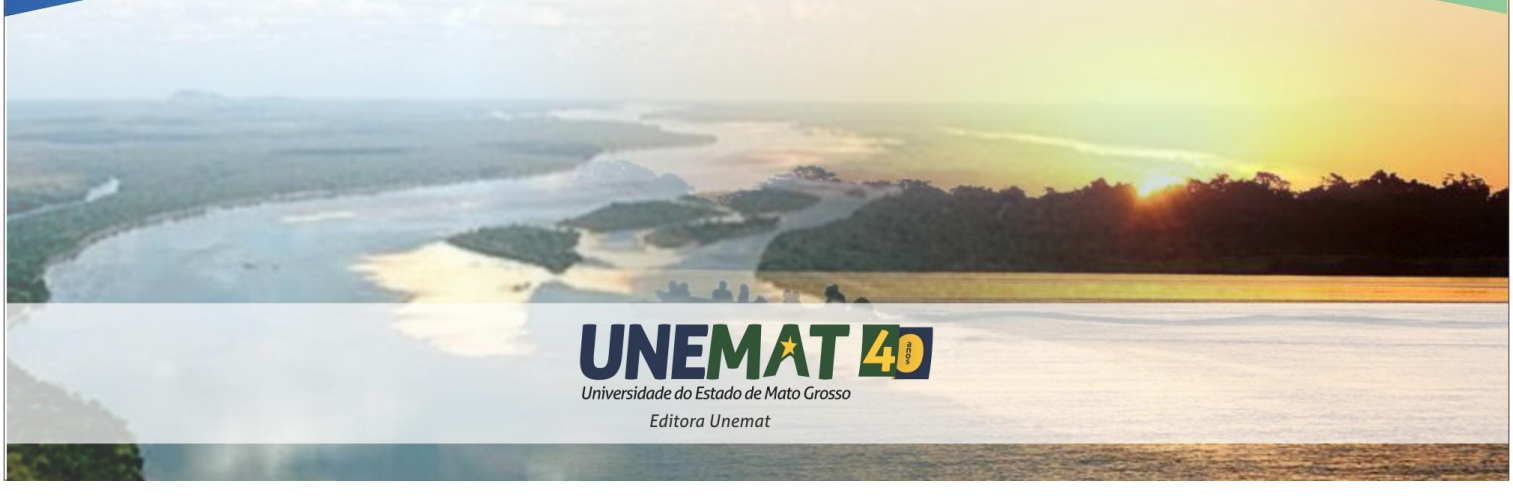
(Organizadores)
Luiz Antonio Barbosa Soares, Maria do Socorro de Sousa Araújo e Neuza B. Zattar

TERRITÓRIOS DO ARAGUAIA:
entre a palavra poética e o gesto político

Pedro Casaldáliga,
Bispo de São Félix do Araguaia

Carlos Alberto Reyes Maldonado,
Primeiro Reitor da Unemat



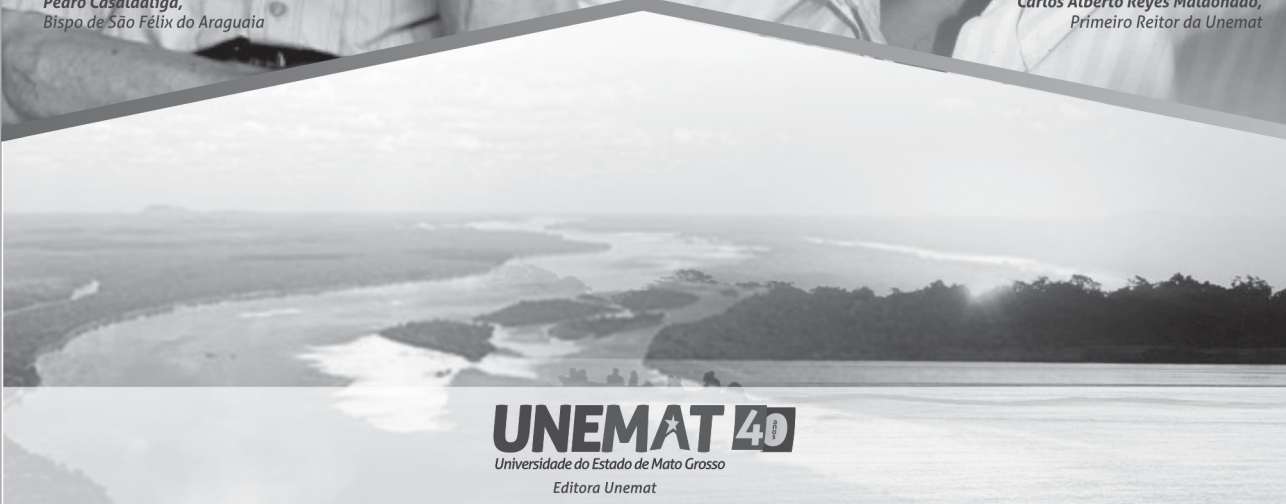
UNEMAT 40 anos
Universidade do Estado de Mato Grosso
Editora Unemat

Luiz Antonio Barbosa Soares, Maria do Socorro de Sousa Araújo e Neuza B. Zattar
(Organizadores)

TERRITÓRIOS DO ARAGUAIA:
entre a palavra poética e o gesto político

Pedro Casaldáliga,
Bispo de São Félix do Araguaia

Carlos Alberto Reyes Maldonado,
Primeiro Reitor da Unemat



UNEMAT 40 anos
Universidade do Estado de Mato Grosso
Editora Unemat

Editora Unemat
Editor: Maria do Socorro de Sousa Araújo
Capa: Rangel Gomes Sacramento
Diagramação: Rangel Gomes Sacramento

Editora Unemat 2017

Conselho Editorial:
Ariel Lopes Torres
Guilherme Angerames Rodrigues
Gustavo Laet Rodrigues
José Ricardo M. T. de Oliveira Carvalho
Luiz Carlos Chieregatto
Maria do Socorro de Sousa Araújo (Presidente)
Mayra Aparecida Cortes
Neuza Benedita da Silva Zattar
Roberto Vasconcelos Pinheiro
Sandra Mara Alves Silva Neves
Severino de Paiva Sobrinho
Tales Nereu Bogoni

Territórios do ARAGUAIA: entre a palavra poética e o gesto político
Organizadores: Luiz Antonio Barbosa Soares, Maria do Socorro de Sousa Araújo e Neuza B. Zattar

T327
Territórios do Araguaia: entre a palavra poética e o gesto político / Organizadores: Luiz Antônio Barbosa Soares; Maria do Socorro de Sousa Araújo; Neuza B. da S. Zattar – Cáceres: Editora UNEMAT, 2017.
235p.

Inclui Bibliografia
ISBN: 978-85-7911-174-7

1. Interdisciplinaridade. 2. Letras. 3. História. 4. Mato Grosso. I. Territórios do Araguaia. II. Título.
CDU 80:001.9(817.2)

Editora Unemat
Avenida Tancredo Neves nº 1095 - Cavalhada
Fone/fax: (065) 3221-0023 / 0000
Cáceres-MT – 78200-000 - Brasil
E-mail: editora@unemat.br

Todos os direitos reservados ao autor. É proibida a reprodução total ou parcial de qualquer forma ou de qualquer meio. A violação dos direitos de autor (Lei nº 9610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal. O conteúdo da obra está liberado para outras publicações do autor.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 05

OBRIGADO, PEDRO, POR FICAR!.....09
Carlos Alberto Reyes Maldonado

TEXTOS DISCURSIVOS

Araguaia: A "Terra Brava" onde em meio aos conflitos a arte encontra o político e sustenta a luta 15
Edineth França
Ana Maria Di Renzo

O movimento dos sentidos em relação à terra em um conflito no Araguaia na década de 1970 35
Juliany Teixeira Reis
Silvia Regina Nunes

Uma abordagem histórico-discursiva sobre a terra no Norte Araguaia.....53
Neures Batista de Paula Soares
Ana Luiza Artiaga Rodrigues da Motta

TEXTOS LITERÁRIOS

Sujeitos marginalizados: Resistência e libertação nos poemas de Pedro Casaldáliga e de José Craveirinha.....73
Cleonilde Ribeiro de Souza Costa
Vera Maquêa

Pedro Casaldáliga: o homem palavra.....97
Edson Flávio Santos
Vera Maquêa

TEXTOS HISTÓRICO-SOCIAS

Posse e propriedade territorial no Vale do Araguaia/MT - espaço construído por diferentes atores sociais.....111
Luiz Antonio Barbosa Soares

Prelazia de São Félix do Araguaia: Uma igreja em defesa da vida e a opção pelos pobres.....129
Maria Aparecida Martins Souza

A escrita de si nos diários de religiosas em um cotidiano indígena.....151
Maria do Socorro de Sousa Araújo

A questão agrária em Mato Grosso: História, memórias, ocupação e reocupação do Araguaia mato-grossense 175
Maria do Rosário Soares Lima
João Carlos Barrozo

TEXOS EDUCACIONAIS

Cartilha Regional do Araguaia "... Estou Lendo!!!" (1978 -1989): O ato de alfabetizar associado aos saberes locais 197
Alessandra Pereira Carneiro Rodrigues
Cancionila Janzkovski Cardoso

Pegadas da educação do campo na região do Araguaia - MT.....217
Maria de Lourdes Jorge de Sousa
Ilma Ferreira Machado

APRESENTAÇÃO

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

(Casaldáliga – Nossas vidas são os rios)[1]

Escrever sobre a região do Araguaia não é um ato qualquer. Em especial, porque no caso da UNEMAT – Universidade do Estado de Mato Grosso, a sua história tem a marca do "fazer a diferença" por ter através da ousadia utópica do Prof. Carlos Alberto Reyes Maldonado acreditado na coragem do seu povo de sonhar com a autonomia de fazer a sua própria história de produção do conhecimento, posto que sempre fora submetido e subjugado aos comandos e desmandos dos grandes grileiros e latifúndios.

Fora nestas margens que a Universidade inscreveu na sua historicidade um processo de formação engajada e encarnada na dura realidade que se revestiu de encantamento e resistência, pegadas deixadas pela atuação eclesiástica de Dom Pedro.

Efeitos dessa inovação comungada com a vontade política do seu povo ecoam até hoje nas tentativas acadêmicas de imitar aquelas práticas de engajamento entre universidade e sociedade, chegando mesmo a tornarem-se poéticos.

E por essas e outras tantas razões que também nos sentimos

[1] Disponível em: http://pedropovoepoesia.blogspot.com.br/ Acesso em outubro de 2017.

responsáveis com o gesto da gratidão, materializando na escrita um pouco destes efeitos, dizendo com os textos mas, sobretudo, com o gesto do registro, o que significou para nossa universidade engajar-se na luta pelo e para o Araguaia, possibilitando que a ciência dali também pudesse cravar seus feitos, fazer ecoar seus dizeres e "autorizar" seus autores nativos que pelo mundo afora continuam a região do Araguaia reverberando.

Assim, a natureza interdisciplinar do livro – Territórios do ARAGUAIA: entre a palavra poética e o gesto político – resulta deste processo histórico, apresentando trabalhos de diferentes áreas de conhecimento, produzidos por professores da UNEMAT, UFMT, da rede pública de ensino de Mato Grosso e de doutorando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários (PPGEL/UNEMAT, que têm em comum o trabalho político-religioso e educacional de Dom Pedro Casaldáliga, Bispo de São Félix do Araguaia, que reverbera sentidos que latejam e tocam a população do imenso território do Araguaia.

A história de Dom Pedro Casaldáliga se confunde com a história do Araguaia, poetizada, na epígrafe acima, como una no verso Minha vida é este Araguaia! – o que torna ambos indescritíveis, indecifráveis, e que se completam como homem e natureza na luta por justiça, banimento da opressão e devolução da terra aos homens que ali já viviam e aportaram ao longo do tempo.

A intertextualidade, nos textos, funciona como ponte, aberta ao diálogo, ao trânsito de novos conhecimentos, à relação de um texto com outros textos, mobilizando memórias e fazendo emergir outros sentidos para o Araguaia (território, rio e gente), que desponta indissociável de seu ilustre filho, Pedro Casaldáliga.

Na abertura do presente livro, apresentamos o texto Obrigado, Pedro, por Ficar!, de Carlos Alberto Reyes Maldonado, uma prosa poética, ou uma ode a Casaldáliga e, a seguir,11 (onze) textos organizados em quatro partes, de modo a dar visibilidade aos trabalhos de diferentes áreas, que se originam, na maioria, de teses e dissertações dos autores.

A primeira parte reúne textos discursivos; a segunda, compreende textos literários; a terceira, trata de textos histórico-sociais; e a última, aborda textos educacionais, que relacionam teoricamente o objeto de pesquisa com os textos e/ou poemas de Dom Pedro Casaldáliga, e textos como depoimentos, entrevistas, utilizados como material de análise, tendo como pano de fundo o território do Araguaia, lócus de disputa de terras, de luta por direitos iguais, de religião, cultura, arte, e do trabalho das Irmãzinhas missionárias.

Na apresentação das partes, os títulos antecipam as costuras das análises, das discussões e das descrições, cujos pontos moventes vão se ligando a outros pontos, construindo um tecido semântico-linguístico e histórico, que reverbera o papel de cada autor(a), dadas as condições de autoria que o(a) constituem na criação dos textos, e evocam a memória dos feitos de Casaldáliga e da vida da população do Araguaia.

Na primeira parte, temos os textos Araguaia: a Terra Brava onde em

meio aos conflitos a arte encontra o político e sustenta a luta, de Edineth França e Ana Maria Di Renzo; O movimento dos sentidos em relação à terra em um conflito no Araguaia na década de 1970, de Juliany Teixeira Reis e Silvia Regina Nunes; e Uma abordagem histórico-discursiva sobre a terra no Norte Araguaia, de Neures Batista de Paula Soares e Ana Luiza Artiaga Rodrigues da Motta.

A segunda parte compreende os textos Sujeitos marginalizados: resistência e libertação nos poemas de Pedro Casaldáliga de José Craveirinha, de Cleonilde Ribeiro de Souza Costa e Vera Maquêa; e Pedro Casaldáliga: o homem palavra, de Edson Flávio Santos e Vera Maquêa.

Na terceira parte situam-se os textos Posse e propriedade territorial no Vale do Araguaia/MT – espaço construído por diferentes atores sociais, de Luiz Antonio Barbosa Soares; Prelazia de São Félix do Araguaia: uma Igreja em defesa da vida e a opção pelos pobres, de Maria Aparecida Martins Souza; A escrita de si nos diários de religiosas em um cotidiano indígena, de Maria do Socorro de Sousa Araújo; e A questão agrária em Mato Grosso: história, memórias, ocupação e reocupação do Araguaia mato-grossense, de Maria do Rosário Soares Lima e João Carlos Barrozo.

Na última parte, encontram-se os textos Cartilha Regional do Araguaia "... Estou Lendo!!!" (1978 -1989): o ato de alfabetizar associado aos saberes locais, de Alessandra Pereira Carneiro Rodrigues e Cancionila Janzkovski Cardoso; e Pegadas da educação do campo na região do Araguaia - MT, de Maria de Lourdes Jorge de Sousa e Ilma Ferreira Machado.

Os títulos resumem os acontecimentos centrais dos textos e constituem a memória do dizível do Araguaia, território que aparece denominado, nos textos dos autores, de Terra Brava, Norte Araguaia, Vale do Araguaia, Araguaia mato-grossense, região do Araguaia, nomes que sócio-historicamente caracterizam o território e identificam o povo que o habita.

Esperamos, com este livro, além de contribuir para o debate das questões que fluem e se movimentam no Araguaia, provocando seus leitores a refletir e acreditar que o impossível pode ser apenas uma ilusão quando não nos revestimos de utopia, coragem, ousadia e, sobretudo, de fé no "humano humanizado" Parafraseando Maldonado, são textos que denunciam, testemunham acontecimentos, mas, principalmente, anunciam reflexões que nos oportunizam rupturas e deslocamentos de formulações anteriormente absolutizadas por um passado cujas marcas o presente deve imortalizar como referência do que não se deve permitir jamais que se faça a um povo e que o acesso ao conhecimento e a sua produção liberta o homem de si mesmo. Convidamos os leitores a fazer esse percurso, adentrando conosco os diferentes caminhos da significação e interpretação da linguagem posto que é por ela que nos tornamos "humanos".

Ana Maria Di Renzo e Neuza Zattar

OBRIGADO, PEDRO, POR FICAR![1]

Carlos Alberto Reyes Maldonado[2]

Tive a oportunidade de admirar D. Pedro antes de conhecê-lo. Eram os anos finais da ditadura militar no Brasil e D. Pedro em Mato Grosso, D. Paulo em São Paulo, reviviam no Brasil a boa-nova de uma esperança que se convertia em promessa de luta: a democratização do país, o Estado de Direito, o fim das violências e torturas.

Ao lado de muitos, eram dois luminares a ilustrar possibilidades nos primeiros passos de muitos, nos corredores de velhas faculdades ou nas ruas em renovo. Quais novos inícios, Pedro e Paulo tornavam vivo o espírito *ekklesiastikós* da 'assembleia do povo', revivendo entre nós o apostolado herético dos primeiros cristãos.

Depois tive o prazer de algumas conversas com D. Pedro. Esporádicas, curtas muitas vezes, ao longo de um período não encerrado, que remonta ao início dos anos 90. Um desses diálogos foi parcialmente registrado e depois transcrito por uma amiga comum: Maria Natalice S. Barros.

Em outra ocasião, a pedido de Flávio Ferreira, apenas adiantei a ideia e o desejo da peça que ele almejava, prontamente aceita por Casaldáliga. Mundialista, ecumênico e messiânico, Pedro é retratado na pena lírico-política de Flávio Ferreira e Luiz Carlos Ribeiro pelo viés de outra das suas radicalidades: a da humanização do humano. É a partir dos textos propiciados por Natalice, Flávio e Luiz Carlos que busco medrar aqui algumas poucas memórias e aprendizados.

Em uma dimensão, Pedro pensa o mundo a partir das heranças mais generosas das utopias populares, da esperança e da fé. Um Jesus criança e um Cristo presente como o *aion* anunciado demarcam o seu pensamento e mensagem. A radical novidade dos homens feito irmãos. A igualdade absoluta dos filhos de Deus, como indivíduos, nações, estados.

Em outra dimensão Pedro atua como pensador, interventor, testemunha e profeta. Ação, denúncia e anúncio. Transforma sua vida no elemento-chave que corporifica a palavra e com isso nos ensina o valor da entrega, da integridade e do risco. Em um mundo onde todos buscam preservar-se, Pedro lança-se inteiro como verbo encarnado, sem escudos ou medos, enfrentando sobreventos.

É essa magra figura mimética que Flávio e Luiz Carlos retratam. É o

[1] Este texto foi publicado na obra Fica Pedro, organizada por Flávio Ferreira. (Cuiabá/MT: Entrelinhas, 2016).
[2] Professor do curso de Ciências Jurídicas do Câmpus Universitário "Jane Vanini", de Cáceres. Carlos Maldonado foi fundador, primeiro Reitor da UNEMAT e idealizador do Programa de Expansão com a criação inicial dos Câmpus de Sinop, Alto Araguaia, Alta Floresta, Nova Xavantina, Pontes e Lacerda e Luciara, no Médio Araguaia. Dentre outras iniciativas, idealizou e implantou o Programa Licenciaturas Plenas Parceladas.

Pedro índio, negro, branco, pobre, mulher, posseiro. Um homem em processo de saber o mundo sabendo-se, na lição de Jorge de Lima: "Como conhecer as coisas senão sendo-as?".

Ser para além de si, na fundura ôntica da outridade aponta entre tantas, uma contraposição inescapável: a das hierarquias. Também a estas se legitima no bom combate.

Nestes tempos laicos, razoáveis e lógicos, o caminho mais simples seria seguir as estradas. O antiexemplo de Pedro tem sido abrir picadas.

E assim, ainda com Jorge de Lima:

"Burroépico, vertido para crianças, [...]
Pia sacramental de que emerjo ilha, [...]
- Quid petisabecclesia Dei?
- Fidem.
- Fides, quid tibiproestat?
- Vitam aeternam"

Aos de agora, cuidado! No epicentro dos vendavais damos as costas ao futuro e o que se acumula à frente talvez sejamos nós mesmos, ou os pedaços de nós moldados pelo imparável vento.

"Atrás de mim vejo a eternidade, tempo em que eu ainda não existia; diante de mim pressinto a mesma noite infinita na qual a morte pode, repentinamente, tragar-me".

É preciso muita ingênua coragem para perguntar sobre o sentido do mundo. Ou da vida. E nestes tempos não há tempo, espírito ou humor para o 'sacrifício do intelecto', como exposto em Weber. A canoa do eterno, corroída pelos cupins se desfaz sob o leito do Lethe.

Ser, mais que saber; intuir mais que compreender – talvez sejam motes dos profetas em desuso ou, o que seria pior, em desvios e extravios de uso, como Tolstoi, Benjamin ou Pedro.

Parece-me que dos subterrâneos do tempo um fantasma ronda a ruidosa paz-artefato das europas em que se converte o mundo. Um fantasma de eco ecumênico, muçulmano, cristão, judaico; o fantasma do sentido: o Messias como *Emunah.*

Talvez (ainda que com o cuidado dos sensatos, dos ponderados, dos incluídos), devêssemos considerar a pergunta de Tolstoi como apontada por Weber: "Quem responde, já que a ciência não o faz, à questão sobre o que devemos fazer e como devemos orientar a nossa vida?".

Exemplos não são conclusivas respostas, mas podem propiciar *insights* que auxiliem significações próprias. Cada homem, em si, é circunstância, peripécia, anúncio; não são todos profetas, ou poetas; mas cada qual é poesia e profecia. Só em primeira pessoa a liberdade pode

ser exercitada e a vida vivida pode ser referendada mais que referida. O personagem de Flávio e Luiz Carlos é em si uma provocação.

E eu o agradeço por isso.

Alguns poucos loucos ainda grafam verdade não só como *emunah*, mas também como *alétheia.* Essa, transcendendo às doenças do tempo, é imune ao Alzheimer.

Obrigado, Pedro por ficar!

Referências

LIMA, Jorge de. Canto VII Audição de Orfeu, Poemas XIV.
TOLSTOI, Léon. Amar ao próximo.
_____. O reino de Deus está em vós.
BENJAMIN, Walter. O anjo da história.
WEBER, Max. Três tipos de poder e outros escritos.

TEXTOS DISCURSIVOS

ARAGUAIA: A *TERRA BRAVA* ONDE EM MEIO AOS CONFLITOS A ARTE ENCONTRA O POLÍTICO E SUSTENTA A LUTA

Edineth França[1]
Ana Maria Di Renzo[2]

Resumo: Neste texto, propomo-nos a olhar o funcionamento do político, da educação e da arte no Araguaia, tecidos discursivamente na 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".Ancorados na Análise de Discurso de linha francesa, tomamos os acontecimentos do Araguaia como efeitos de sentido dados por um movimento artístico e cultural desencadeado a partir dos anos de 1970, entrando pelas décadas de 1980 e 1990,que o (re)significaram como lugar de resistência e que fizeram da região uma referência de luta, tanto pela terra, quanto por uma educação, como condição para a permanência dos primeiros habitantes da região, índios e posseiros, apesar da agressiva invasão do latifúndio nesse período.

Palavras-chave: Igreja. Discurso. Sentido.

Abstract: In this text, we set out to look at the functioning of politics, education end art in Araguaia, women discursively in the play "My Padim, Segura o Tacho that Quentura comes down" or "The Courageous History of the Church that changed the and the fortune, by the hoe, the farofa, and the brook."Anchored in the french line Discourse Analysis, we took he events of Araguaia as effects of meaning given by an artistic and cultural movement triggered from the 1970s, entering through the 1980s and 1990s, which (re) meant it as a place of resistance that made the region a reference for both land and education, as a condition for the first in habitant sof the region, Indian sand squatters, despite the aggressive invasion of large land owners in this period.

Keywords: Church. Speech. Sense.

Em meados do século XX, o Araguaia 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, foram adotadas medidas políticas de colonização

[1] Mestra em Linguística (UNEMAT). Servidora pública da Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso. Atualmente é Assessora Pedagógica da Secretaria Municipal de Educação de Confresa-MT. Correio Eletrônico: edinethfran@hotmail.com
[2] Doutora em Linguística (UNICAMP). Professora do Programa de Pós-Graduação em Linguística - PPGL / UNEMAT. Atualmente é Reitora da UNEMAT. Correio Eletrônico: arenzo@unemat.br

do estado e criadas legislações agrárias com o fim específico de beneficiar a concessão de terras para estrangeiros e para empresas de capital privado, e o latifúndio começou a se instalar vigorosamente na região, amparado pelo poder público, como quem entra em terra de ninguém.

Em contraponto, no mesmo período, desenvolveu-se ali um forte movimento de resistência, dado pelo funcionamento do político e da arte como instrumentos de defesa e de luta, na tentativa de subverter a ordem de um poder capitalista e avassalador que tentava se estabelecer na região e, nesse processo duro, de permanente resistência, a arte passou a ser assumida na região como uma potencial forma de escuta e de denúncia dos mecanismos de opressão.

As práticas políticas, a difusão da cultura, da arte e da educação constituíram-se, sobretudo, como efeito do sujeito araguaiano afetado pela Teologia da Libertação, que fundamentou o trabalho da Prelazia de São Félix do Araguaia, com o 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.

Entre muitas outras formas artísticas de expressão vividas na região, escolhemos, para a análise do funcionamento discursivo da constituição ideológica do sujeito araguaiano, 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 espada a farofa e a borduna[3].

A peça se traduz em uma linguagem popular, camponesa e bem particular do Araguaia, e foi escrita por Cascão, em 1981, após um laboratório com artistas populares da região, integrantes da Trupe: *Companhia de Teatro Arroz cum Abroba*.

A trama dramatúrgica de *Meu Padim* foi produzida e apresentada, inicialmente, para comemorar os dez anos da Prelazia de São Félix do Araguaia, retratar amarguras e semear esperança ao povo daquela região (CASCÃO, 1981). Tem como tema principal o conflito resultante da luta travada pela terra, de modo geral, no Brasil, e mais especificamente na região do Araguaia, em *Terra Brava*, nome fictício da cidade onde se passa a história.

A expressão *Terra Brava* metaforiza a compreensão que toma o espaço da região como causa de si, uma vez que é a terra condição de sobrevivência para a maioria e de lucro para uma minoria. Nesse sentido, há na peça personagens que representam a opressão imposta por latifundiários e grileiros, há os que representam a classe trabalhadora e os que representam os povos indígenas.

Na perspectiva de que o teatro é um lugar social, a arte política do teatro brechtiano e o teatro político de Augusto Boal foram base importante para essa e outras peças produzidas na região do Araguaia e encenadas lá e 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,

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

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.

A seleção da peça *Meu Padim* como *corpus* de análise tem a ver com a necessidade 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.

A atualização sócio-histórica do movimento artístico-cultural na região do Araguaia, nas décadas finais do século XX, constituiu-se como um gesto de leitura e interpretação das condições de produção. De todo modo, essa leitura específica da região, necessariamente, permite recuperar formações discursivas e interdiscurso que referenciam o imaginário nacional e local no período recortado, a saber, as décadas de 70 a 90 do século XX, o que só é possível de ser apreendido pelo funcionamento da memória discursiva e do silêncio como fundadores de sentido.

Convém destacar que nos interessa aqui o acontecimento discursivo e efeitos de sentidos que a arte produziu nas relações com os movimentos sociais de resistência no Araguaia. É essa relação que traçamos ao analisar a historicidade do movimento da arte/cultura na região do Araguaia nas três décadas finais do século XX e, ao analisar como esse movimento de constituição da região, aparece funcionando na peça *Meu Padim*.

Desse 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, representada na peça, 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 abrem para a interpretação das políticas locais, possibilitadas pelos acontecimentos da língua que se constituem 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.

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'".

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 tomava conta do seu ser, ao ver o seu barraco queimado e sua plantação destruída, o povo daquela 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 e as brincadeiras das crianças. E, toda vez que 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.

É importante ressaltar que esses acontecimentos são atualizados e historicizados a partir da memória discursiva, como afirma Achard (1999, p.14), "o passado, mesmo que realmente memorizado, só pode trabalhar mediando as reformulações que permitem reenquadrá-lo no discurso concreto face ao qual nos encontramos".

Esse reenquadrar, o ponto de convergência entre língua e história via *discurso concreto*, como define o autor, é o que Pêcheux (2015, p. 16) formula como acontecimento do discurso, o "ponto de encontro de uma atualidade e uma memória", lugar no qual eclodem 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. Porém, isso só é possível se levadas em consideração as condições de produção e as formações discursiva como gesto de significar o Araguaia em acontecimentos discursivos distintos, seja no âmbito econômico, político, cultural, artístico, jurídico e religioso.

Para Orlandi (2002, p. 20), 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.

Compreendemos, a partir das contribuições da autora, que a formação discursiva é o lugar onde se articulam 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), entre sentidos já realizados, imaginados ou possíveis, ao que a autora define como interdiscurso.

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, p. 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, uma reformulação.

Os discursos que atravessam uma formação discursiva não se constituem independentemente uns dos outros, mas, se relacionam e se formam de maneira regulada no 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, p. 53), mas que, de todo modo, há determinantemente equívocos, sentidos velados, o que Pêcheux (Idem) classifica como lugar da interpretação.

É esse lugar da interpretação produzido no movimento do político e da arte no Araguaia, no período em que recortamos para a nossa pesquisa, que procuramos ler no funcionamento de *Meu Padim*. Para tanto, foi necessária uma contextualização das condições de produção, por um lado, situando a peça num contexto imediato e, por outro, analisando o papel da arte na constituição da região do Araguaia. Discutimos a questão do teatro comunitário, do público e da cultura popular como lugar de resistência, de criação de estratégias, iluminando e dando sentido à dura luta cotidiana de posseiros, peões e indígenas.

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, p. 19-22):

> 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.

É o que analisamos em *Meu Padim*, uma peça que reza sobre a história da Igreja latino-americana, 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. Uma catequese religiosa que visava transformar os povos aqui existentes em subservientes às elites locais.

A partir do Concílio Vaticano II e da Segunda *Conferência* Geral do Episcopado Latino-americano, 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 latino-americana unida e na perspectiva socialista.

A Igreja da escada, da galhofa e da fortuna em parceria com o tubarão, o escorpião e a traição

A peça, enquanto materialidade discursiva, dá a ler uma série de rupturas e mecanismos de significação que coloca, em circulação, efeitos ideológicos, a partir da representação daquela que é protagonizada na história, pela Igreja e 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 e lavradores.

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 degraus da escada. Na medida em que a peça avançava e que a freira, de nome Gertrudes Generosa, que também atuava 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 que 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 Medellín, 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 a produção de um teatro crítico e dialético. Os atos cênicos da peça faziam o público entrar em catarse e Medellín trazia à racionalidade, ao paralisar o espetáculo e provocar a reflexão em todos.

O título da peça "Meu Padim segura o tacho, que a quentura vem por baixo" e o subtítulo "A corajosa história da Igreja que trocou a escada, a galhofa e a fortuna pela enxada, a farofa e a borduna" trazem elementos lúdicos e culturais da região. Apresentam 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.

Nesse sentido, a nomeação da peça 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 têm-se aí as formações discursivas que jogam com sentidos opostos que somente são possíveis pela interpretação, porque a língua se inscreve 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 sóciohistórico e as condições de produção, como diz Orlandi (2012, p. 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 ressignificação 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, isto é, 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 as 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 feita pela 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 se textualiza, abrindo para sentidos outros, e isso é, afinal, a condição da linguagem, sua incompletude (ORLANDI, 2013). Sendo assim, no trabalho de interpretação, numa outra leitura, o título "Meu Padim segura o tacho, que a quentura vem por baixo" 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.

Sendo assim, 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 a favor do índio e das posições-sujeito posseiros e peões, de modo que, ao dizer, faz significar o movimento de resistência: uma articulação da base, *debaixo*, que textualiza, na peça teatral, as condições sócio-históricas da luta pela terra, no Araguaia.

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* (2015, p. 1975) como seres espirituais dotados de autoridade e poder para lutar, "um anjo-chefe que comanda outros anjos". 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 hinos[4].

Semelhante ao arcanjo da literatura cristã, Medellín é um personagem dotado de autoridade em todo o desenrolar da peça, conforme descrição do autor da peça: "Palhaço. Encarna o Evangelho. Gaita. Tem o poder de parar a cena e os personagens viram estátuas" (CASCÃO, 1981, p. 05). É Medellín quem 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 sóciohistórico de constituição da região e das práticas religiosas da Igreja Católica do Araguaia, é possível, pela interpretação, perceber um atravessamento interdiscursivo que instaura um efeito de sentido na incorporação da Conferência dos Bispos realizada em Medellín (1968), em relação ao processo de nomeação do narrador-personagem, uma vez que essa Conferência produziu rupturas em todas as ações da Igreja. Nesse sentido, essa nomeação diz tanto das ações do personagem-narrador da peça quanto das ações que foram desencadeadas a partir daquela Conferência.

De acordo com Casaldáliga (1982, p. 127-128), 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

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

no continente.

A peça 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, a partir de Medellín e Puebla, despe-se do conservadorismo e da ortdodoxia que a constituíam, e torna-se popular, socialista 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 na atuação dos atores, padre e freira, inertes no alto das escadas, cuja postura é reiterada já na primeira cena, em que é apresentada a chegada do padre Rui das Rezas e da freira Gertrudes Generosa.

A Igreja representada nas escadas é inscrita num plano superior tanto quanto Rui das Rezas e Gertrudes Generosa, que chegam carregados nos ombros por um grupo de encaretados que cantam e dançam animando um comício em *Terra Brava*, momento em que o prefeito afirma em seu pronunciamento: "pur orde do nosso gunverno, mandei buscá esse casal de padre e freira mode vir morar mais nóis". (p.08).

Em quase todo o desenrolar da peça, nem o padre nem a freira parecem representar possibilidades de melhoria de vida para as pessoas pobres de *Terra Brava*. Em diversas cenas aparecem observações como: "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 das pessoas de *Terra Brava*, instaurada tanto pelo imaginário da igreja tradicional quanto por algumas atitudes de Gertrudes Generosa e do padre Rui das Reza. Espaço que se abre para as indagações e questionamentos, os quais são 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 do palhaço 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: é 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 do padre com o prefeito Gumercindo Vida Mansa e com o fazendeiro Mister Grilo.

Medellín segue narrando sua história, deixando marcas de que é

possível reverter a lógica estabelecida em relação à Igreja, apesar de toda a rigidez que a constitui e, por isso, 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. Ponto em que a "língua atinge a história". (GADET e PÊCHEUX, 2010, p. 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, o que o fazia recordar 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. Tornou-se professora na cidade de *Terra Brava*, alfabetizou adultos a pedido do presidente do Sindicato dos Trabalhadores: atitudes no palco que foram determinantes para que a outra freira (a da escada), aos poucos, descesse todos os degraus e, sobretudo, 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*, a 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, produzia o efeito de atualização de uma memória discursiva que dá conta das condições de produção no período da chegada e das práticas do latifúndio na região do Araguaia. E que permitem recuperar formações discursivas e interdiscurso que referenciaram o 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 (Projeto Sudão: 99,99% Incentivo do governo, 00,01% do proprietário), 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 contra 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 constituem-se como 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.

Meu Padim, portanto, fez circular sentidos que remontam ao período da apropriação das terras dos índios e posseiros que já estavam na região; a legitimação dessa injustiça, através de títulos de propriedades que foram emitidos indiscriminadamente pelo governo; 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 vistos como opressores do povo e representados na figura de tubarão, escorpião, mão desproporcional etc. Eram sempre colocados de forma desproporcional aos peões e posseiros. Estes eram vistos como oprimidos, representados como peixe pequeno, uma "piaba". (SCALOPPE, 2012, p. 113).

As considerações feitas pela autora são sustentadas tanto pelos escritos no jornal quanto pelos desenhos que havia nas edições analisadas por ela, 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, p. 104), "o 'grileiro' costuma assenhorear-se 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 passou a compor o cenário do latifúndio no Araguaia e que é significado na grafia do nome *Mister* (léxico da língua inglesa), no sotaque americano e na descrição feita por Medellín: *pra levar o Brasil embora*, que marca o pressuposto de que Mister Grilo não era 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".[5] (OLIVEIRA, 1994, p. 45).

Os sentidos de violência e repressão também aparecem textualizados discursivamente na representação do Estado, constituída na figura da polícia,atravésdo 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 pela 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 representava contra o povo de *Terra Brava* é produto da violência simbólica que o assujeitou. Zé é nascido do povo, seu nome também diz isso, mas a vida dura e sofrida uma hora o fez seduzido pelo brilho do capital. Zé passa para o outro lado, tanto quanto o Zé Mandado, e seguem na trama alienados (re)produzindo a opressão.

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

Tanto quanto o trabalhador que é descrito no poema "Terra", de Eugênio Alberto Lyra Silva – "Trabalhador perseguido / Pela doença abatido / Tem três favores reais: / Trabalho escravo ao grileiro / Miséria pro seu terreiro / E terra para nunca mais", 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 possuam um *tecido de evidências* (PÊCHEUX, 1997), não pode ser tomada como transparente e também nos convoca a interpretar.

O modo como são nomeados os personagens faz funcionar, pela metáfora, uma memória discursiva que remete a denominações comuns ao público\plateia, com vistas a facilitar a compreensão do todo que a peça representava.

Há o casal Tião Teimoso e Francisca de Jesus que, segundo Medellín, eram "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 representavam a resistência dos sujeitos do Araguaia: ajudavam a organizar associações, sindicatos, dirigiam as reuniões do povo.

Ainda que Medellín estivesse anunciando a necessidade de mudança, eram eles que seguiam animando o povo de *Terra Brava* e acreditando que a Igreja podia ser um forte aliado: "só precisa chegá ela mais no eixo". (p. 31).

[5] O poema *Terra* foi encontrado entre os escritos de Eugênio Alberto Lyra Silva, e está publicado em *A geografia das lutas no campo* (1994). Eugênio Alberto 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.

Entretanto, afirmavam que as ações deviam partir do povo. Segundo Tião Teimoso, não bastava 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, que a cada dia mais se aproximava da freira, em pouco tempo já conseguia envolvê-la em causas sociais de *Terra Brava*. A teimosia, organização, resistência e inteligência aparecem na peça significadas em muitas ações do casal, como mostra o texto: "No meio de cachorro a gente tem que latir" (p. 37), ou seja, segundo eles, era necessário resistir e em meio aos conflitos não podiam ser omissos, teriam que reagir.

A resistência de que trata a peça é própria do funcionamento ideológico das relações sociais, são "efeitos ideológicos que emergem da dominação e que trabalham contra ela por meio das lacunas e falhas no seio dessa própria dominação". (PÊCHEUX, 2012, p. 96-97).

Dito de outro modo, Albuquerque (2011, p. 185) também afirma 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.

O que se compreende a partir da afirmação dos autores é que a resistência produzida pelos menos favorecidos de *Terra Brava* emergia da própria dominação. Nesse sentido, 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 por meio de trabalhos forçados, mal pagos e mal alimentados.

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

João do Mundo e Maria Lavadeira eram recém-chegados à *Terra Brava*, tinham vindo do Maranhão com seus oito filhos. Ela lavava roupa para fora para ajudar nas despesas da casa, era 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 na fazenda Late Fundo, com a falta de pagamento e com discriminação dos negros. Na peça, acaba morto, desencadeando a conversão do padre Rui das Reza.

Já 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. A sombra dá visibilidade ao índio dançando enquanto uma voz gravada ecoa no ambiente:

> 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 tori[6]. 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, observou uma decoração indígena na parede da sala e pergunta à posseira se alguém na casa era 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, p. 100),

> 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 que impõem o silêncio ao índio. Silêncio de que ele se servirá para resistir.

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. O que aparece na peça como efeitos de sentido, que ressoaram da política imposta pela Fazenda Late Fundo, são tão perversos com seus latidos, que amedrontaram os índios e puseram o gado no lugar da aldeia.

O índio-sombra funciona para nós enquanto 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 têm 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 metaforiza um modelo civilizatório da

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

nação, que atingiu *Terra Brava* e que fez com os índios fossem "eliminados, expulsos, embebedados, doentes. Mortos. Eram cinco milhões. Hoje são duzentos mil". (p. 51).

O projeto de nação representado em *Meu Padim* reverbera sentidos da configuração de uma nova ordem na/da política local no Araguaia. Como afirma Di Renzo (2005, p. 207),

> 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 [...] 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.

É possível afirmar que a "integração do *Corpo da Pátria*", como diz a autora, produziu efeitos de sentido da desintegração dos habitantes da região do Araguaia, que passaram 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; a violência que se ocultava na representação de desaparecidos, fugitivos. E, sobretudo, a violência ideológica corporificada na aculturação resultante da presença marcante de novas posição-sujeitos: o fazendeiro; o patrão; *o gato*[7]; o peão; a prostituta; o sem-terra; o grileiro, entre outros.

Na trama teatral, sob a direção narrativa de Medellín, dá-se toda evolução da peça: 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*, os outros, padre e freira, vão descendo os degraus da escada e vão, aos poucos, tirando o hábito e a batina. 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 Católica e a ruptura de uma aliança estabelecida há tempos com as classes sociais mais elevadas, o que deixava 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 a *enxada*.

O sentido da *escada*, que funciona na peça, mostra padre e freira descontentes por terem que viver em *Terra Brava*, como aponta o texto da cena:

[7] De acordo com Souza (2009, p. 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".

"Ger. Monsenhor, 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 de Igreja Romana. Gertrudes reclamava pela dificuldade de "encontrar um litro de vinho especial pro padre celebrar a missa". (p. 29). E se recusava a andar pela cidade, pois dizia: "ainda não tomei todas as doses das vacinas que precisa aqui na região". (p. 30).

Quanto ao padre, sua fala deixa marcado 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 era 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, dizia: "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, em queos 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". (p. 70).

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 constituem no abstracionismo e que a colocam na condição de manter o *status quo* da autoridade da Igreja *versus* a miséria social.

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. Desse modo, na relação de horizontalidade com o povo, os religiosos, que representavam a igreja em *Terra Brava*, passaram a perceber

as problemáticas sociais que envolviam os menos favorecidos, como podemos ver em alguns excertos da peça: "nunca parei para pensar nesse problema dos nossos índios" (p. 52) / "de onde eu vim nunca notei que o negro fosse humilhado" (p. 58).

Esse foi também, o momento em que a necessidade de mudança e a tomadas de posição eram pungentes: "minha cabeça está embaraçada" (p. 53) / "Mas isso não está certo" (p. 60) / "tomei coragem e resolvi sair pelas casas" (p. 45). De modo que os saberes populares começaram a 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). Por fim, há por parte da Igreja, a compreensão de que a extinção de indígenas, a discriminação dos negros e todas as formas de opressão constituíam-se como determinantes para a reelaboração das concepções e práticas religiosas em *Terra Brava*, como mostra 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, na trama, a Igreja foi se re-inventando, 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. É uma Igreja que se arma para vencer a opressão, é a união da base através de uma igreja-povo.

Considerações Finais

A peça *Meu Padim* foi apresentada por diversas vezes, em *desobrigas culturais*, cujo termo fazia 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.

A apresentação da peça em *desobrigas culturais*, mostra, na prática discursiva, uma estreita relação simbólico-ideológica com o fazer da Igreja. É, de algum modo, dizer da legitimação das ações do grupo que fomentou a arte na região, 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* fazem pensar 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 colocavam na condição de prover libertação.

A perspectiva discursiva da peça *Meu Padim* abre para pensar o efeito de sentido da relação de pertencimento de sujeito e região, e compreendemos que o movimento cultural e político, observado pela arte no Araguaia, constitui de forma indelével a ideologia do povo norte-araguaiano.

Por fim, a análise discursiva da peça nos permitiu tecer 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.

Referências Bibliográficas

ACHARD, Pierreet al. Memória e produção discursiva do sentido. In: **Papel da memória.** 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 Luiza Artiaga R. da; OLIVEIRA, Tânia Pitombo de (Orgs.). *Linguagem, História e Memória* **–** discursos em movimento. Campinas: Pontes Editores, 2011.

A BÍBLIA DA MULHER: leitura devocional, estudo. In: **BÍBLIA**. Português. (Nova Tradução na Linguagem de Hoje). 2.ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015.

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 em Linguística). Campinas, UNICAMP, 2000.

CASALDÁLIGA, Pedro. **Vários escritos**. São Paulo: Duas Cidades, 1982.

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.

DI RENZO, Ana Maria. **A constituição do estado brasileiro e a imposição do português como língua nacional**: uma história em Mato Grosso. Tese (Doutorado em Linguística), UNICAMP, Campinas, 2005.
_____. **O estado, a língua nacional e a construção das políticas linguísticas**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

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.

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

MARIANI, Bethania. **O PCB e a imprensa**: os comunistas no imaginário dos jornais (1922-1989). Rio de Janeiro: Revan; Campinas, SP, UNICAMP, 1998.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **A geografia das lutas no campo**. 6 ed. São Paulo: Contexto, 1994. (Coleção Repensando a Geografia).

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

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

_____. **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.**Semântica e discurso:**uma crítica à afirmação do óbvio. Trad. Eni P. Orlandi. [et al.] 3.ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997. (Coleção Repertórios).

_____. **Papel da memória**. In: ACHARD, Pierre [et al.]. Tradução e introdução José Horta Nunes. Campinas, SP: Pontes, 1999.

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

_____. 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. 3. ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

SCALOPPE, Marluce de Oliveira Machado. **Práticas midiáticas e cidadania no Araguaia:** o jornal *Alvorada*. Cuiabá: KCM Editora, 2012.
SOUZA, Maria Aparecida Martins. **Retalhos de vida**: escravidão contemporânea nas agropecuárias do Araguaia (1970 - 2005). 2009. UFMT, Cuiabá, 2009.

O MOVIMENTO DOS SENTIDOS EM RELAÇÃO À TERRA EM UM CONFLITO NO ARAGUAIA NA DÉCADA DE 1970

Juliany Teixeira Reis[1]
Silvia Regina Nunes[2]

Resumo: Este texto é um recorte de nossa dissertação de mestrado que, sustentada pela Análise de Discurso de linha francesa, busca compreender como os sentidos acerca do conflito por terra em Santa Terezinha-MT tomam corporeidade no espaço discursivo de jornais e arquivos da década de 1970. Para a elaboração deste artigo, tomamos para análise recortes dos jornais *Correio Braziliense, Jornal da Prelazia de São Félix do Araguaia* (sem identificação), e um documento intitulado "Relatório dos acontecimentos envolvendo, de um lado, posseiros de Santa Terezinha-MT, e de outro, diretoria, gerência, e empregados da Codeara". Na perspectiva teórica da Análise de Discurso materialista, difundida por Eni Orlandi no Brasil, é possível compreender a relação entre língua e ideologia, assim como o modo como a língua produz sentidos em determinadas condições de produção. Dar visibilidade a esses sentidos é nosso objetivo.

Palavras-chave: Discurso. Conflito. Terra. Posseiro.

Abstract: This text is a clipping from our master's dissertation, which supported by the French Line Discourse Analysis, seeks to understand how the meanings about land conflict in Santa Terezinha-MT take on corporeity in the discursive space of newspapers and archives of the 1970s. For the elaboration of this article, we took to analyze clippings of the newspapers "Correio Braziliense", "Jornal de la Prelazia de São Félix do Araguaia" (without identification), and a document entitled "Report of the events involving on the one hand squatters from Santa Terezinha-MT and another, board, management, and Codeara employees." In the theoretical perspective of the Materialist Discourse Analysis, disseminated by Eni Orlandi in Brazil, it is possible to understand the relation between language and ideology, as well as the way language produces meanings in certain production conditions. Giving visibility to these senses is our goal.

Keywords: Speech. Conflict. Earth. Posseiro.

[1] Mestra em Linguística (UNEMAT). Professorada rede estadual de ensino de Mato Grosso. E-mail: julianytr@gmail.com
[2] Doutora em Linguística (UNICAMP). Professora do Curso de Letras da UNEMAT, Campus Universitário de Pontes e Lacerda, e do Programa de Pós-Graduação em Linguística da UNEMAT.

Apresentando a teoria

Esta pesquisa está ancorada nos pressupostos teóricos da Análise de Discurso de linha francesa (AD), fundada nos anos 60 (séc. XX), a partir dos estudos de Michel Pêcheux, o qual considera a linguagem numa relação indissociável entre sujeitos e sentidos. É uma disciplina de entremeio, conforme diz Orlandi (2010), organizada a partir de três campos do saber, a Linguística, a Psicanálise e o Marxismo, criando outra região teórica em que o sócio-histórico e o linguístico se fazem presentes de maneira constitutiva. Esta teoria inaugurada no Brasil por Eni Orlandi, hoje se constitui como base para muitos estudos, e vê os processos de filiação e de constituição dos sentidos ligados à historicidade.

A Análise de Discurso é um campo de saber do domínio da Linguística e trabalha com a língua funcionando no mundo, assim como observa o modo como o homem se significa no mundo, enquanto sujeito e numa determinada sociedade. (ORLANDI, 2010). Compreende-se que, ao contrário de outras teorias da linguagem, a Análise de Discurso não toma a língua como um sistema fechado em si mesmo, mas concentra sua atenção para a língua em funcionamento. Os estudiosos da teoria, que sustentam esse domínio do saber, tratam o discurso como um objeto sócio-histórico, mostrando diferentes maneiras de significar.

É observando a produção dos discursos que se pode perceber a relação entre língua e ideologia e o modo como a língua produz sentidos. Discurso, em Análise de Discurso, é "efeito de sentido entre locutores" e não mera transmissão de conhecimentos como é tratado nas teorias da comunicação. (ORLANDI, 2010, p.21) É no discurso que se materializa a ideologia. Para Orlandi (idem), "o discurso é mais que transmissão de conhecimento, no funcionamento da linguagem existe uma relação entre sujeitos e sentidos, afetados pela língua e pela história".

Situando a pesquisa

O conflito do qual tratamos nesta pesquisa dá-se nas condições de povoamento das terras brasileiras, principalmente das terras da Amazônia. Existem o Estatuto da Terra (1964) e o projeto desenvolvimentista sendo colocados em prática (projeto que, para alguns autores, foi criado para a elite ruralista e a favor da emergência do grande capital). Existiram, por outro lado, diversos movimentos contrários ao regime de governo daquele período – o governo Ditador de 64. Além disso, existiu, também, formação de movimentos de luta pela terra e organização de guerrilhas para lutar contra a ditadura. Conforme afirma Borges (2000):

> A região chamada nos projetos do Estado de *Amazônia Legal,* sofreu todo enfrentamento de uma das vanguardas da poderosa aliança política costurada pela ditadura, desde o seu início, a qual através dos incentivos fiscais, colocou num

> mesmo projeto nacional, os militares, os grandes proprietários de terra e o grande capital. (BORGES, 2000, p. 12).

É sabido que a ditadura militar (1964) foi um golpe não somente militar, mas civil, alimentado pelas camadas da alta sociedade. O governo militar instalou projetos para desenvolver o país e a Amazônia Legal[3] e, a esta época, já havia na Amazônia vários povoados formados, dentre eles, os dos povos indígenas que já habitavam esse espaço desde séculos, contudo, os projetos foram traçados como se fosse um espaço vazio.

O imenso território amazônico era ocupado desde a década de 30, do século passado, por diversos povos indígenas e camponeses que faziam o uso comunal da terra. O Estado não se fazia presente, principalmente, por serem longas as distâncias entre os povoados e os municípios para garantir assistência básica. Nas décadas de 1950 e 1970, surgiram os primeiros projetos de ocupação da Amazônia, por parte do Estado, dentre estes, a 'Marcha para o Oeste',já iniciada no governo de Getúlio Vargas. De acordo com Motta (2009, p.65),

> [...] A chamada para o oeste é de múltiplas naturezas, tem a ver com o desenvolvimento da região e a ausência de políticas públicas. Do ponto de vista discursivo, a chamada para o Oeste, para a integralização de Mato Grosso, na década de 70, é historicamente, um momento importante para se observar a política de devastação da terra.

Em meados do século XX, o estado de Mato Grosso iniciou, assim, um processo de alienação de terras públicas, no intento de beneficiar "o maior número de cidadãos", e de acordo com Motta (2009), esse movimento foi também de devastação das terras do Oeste do Brasil. No entanto, as terras foram cedidas para grandes fazendas para que nelas se investissem e trouxessem o tão almejado desenvolvimento.

O município de Santa Terezinha, palco do conflito que analisamos, fica localizado a 1.173,2 km da capital do Estado e, segundo o censo de 2010, estima-se que a população seja de 7.397 habitantes. Santa Terezinha teve início como povoado nos primórdios do século passado, por volta de 1910, a partir da chegada de pessoas vindas do Norte e Nordeste do país, as quais vinham em busca das "bandeiras verdes"[4], como pregava o padre Cícero. Essas pessoas realizavam viagens que, geralmente duravam meses, vinham a cavalo ou a pé em busca da "Terra Prometida", abundante e produtiva. Em Santa Terezinha, a chegada de distintas pessoas se deu sem nenhuma interferência do poder do

[3] A Amazônia Legal engloba os Estados do Acre, Amazonas, Pará, Amapá, Mato Grosso, Rondônia, Roraima, Tocantins e uma parte do Maranhão. Nesses Estados possui a ocorrência de vegetação amazônica e habita a maior parte das populações indígenas. O termo 'Amazônia Legal' foi criado pelo governo brasileiro no intuito de estabelecer o desenvolvimento social e econômico desta área.

[4] O termo "bandeiras verdes" procede de um dos ensinamentos do Padre Cícero de Juazeiro do norte no Ceará, em que pedia para os fiéis procurarem tais bandeiras, e a partir desta metáfora que, significava as terras de matas abundantes, que em geral são férteis e com a garantia de não lhes faltar alimentos.

Estado, como afirma Neide Esterci (1987, p. 13) no livro *Conflito no Araguaia*.

> Com respeito às terras de Santa Terezinha, pode-se dizer que as levas de camponeses que entraram na área desde o início do século o fizeram, independentemente de qualquer interferência jurídica ou administrativa do Estado, no sentido de restringir ou regulamentar o acesso a terra ou a distribuição do espaço.

Em Santa Terezinha, não houve, de fato, essa regulamentação do acesso à terra no início do povoado, pois as pessoas foram chegando e aumentando o povoado. A primeira instituição que marcou presença no povoado foi a Igreja Católica, filiada à Teologia da Libertação,[5] como relata Esterci (1987, p. 181): "em 1931, construíram, no morro de areia, um conjunto de casas destinadas à capela, ao abrigo de confessionais e ao funcionamento de um colégio". Somente em 1954 chegou a primeira empresa colonizadora em Santa Terezinha. (idem).

Desse modo, as terras do município de Santa Terezinha foram alienadas, e a presença de indígenas e posseiros foi silenciada diante da posição instituída pelas colonizadoras que "possuíam" os títulos de propriedades. Do outro lado, os primeiros moradores não possuíam nenhuma documentação, somente benfeitorias à terra. A Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), órgão criado em 1953, concedia incentivos fiscais para as grandes fazendas se instalarem nas terras amazônicas, como foi o caso de grandes fazendas até chegar a fazenda Codeara (Companhia de Desenvolvimento do Araguaia), em Santa Terezinha-MT. Assim, o território de Santa Terezinha foi palco de enfrentamento e esteve por dias em clima de guerra.

O Padre Francisco Jentel e o Bispo Dom Pedro Casaldáliga foram dois religiosos presentes nos movimentos de luta pela terra na região. O segundo, bispo emérito da Prelazia de São Félix do Araguaia-MT, lutou contra o latifúndio, denunciou injustiças que presenciou e a ele foi dado a alcunha de subversivo. Para os fazendeiros da região, a Prelazia de São Félix só existia e atuava a mando de Dom Pedro.

No período em que se espalhavam os movimentos anti-ditadura pelo Brasil, no estado do Pará acontecia a Guerrilha do Araguaia, aproveitando-se dessa proximidade e da ocasião, a fazenda Codeara fez diversas tentativas de retirar os posseiros de suas terras com o argumento de que os posseiros estivessem ligados à guerrilha. Fez-se, então, uma denúncia ao Ministro da Guerra de que em Santa Terezinha eclodia um movimento de Guerrilha e que

[5] A Teologia da Libertação é um fenômeno eclesiástico e cultural muito rico e muito complexo para interessar apenas aos teólogos de profissão. Trata-se, na realidade, conforme L. e C. Boff (1986), de um tipo de pensamento que atravessa, em boa parte, todo o corpo eclesiástico, especialmente no Terceiro mundo: o teólogo (nível professional), o padre (nível pastoral), os leigos (nível popular). É por isso que assiste a uma integração e não uma fragmentação entre uma teologia canônica (oficial), uma teologia crítica (contestaria) e uma teologia selvagem (à margem da igreja). (ORLANDI, 2012, p. 102).

havia um depósito de armas vindas da Tchecoslováquia.[6] Temos, dessa forma, um acontecimento político da ordem do/no administrativo. (ESTERCI, 1987).

No transcorrer do conflito, além das duras denúncias, a população do povoado sofria por ter os seus espaços interditados para a circulação das pessoas, ou seja, os acessos à roça, às aguadas, e até mesmo aos espaços da cidade estavam sendo reconfigurados pela nova planta criada pela Fazenda Codeara. A partir das denúncias instalou-se o ponto mais alto da tensão, e os acontecimentos que perpassaram a trama do conflito atualizaram, nessa rede de sentidos, uma memória de outros movimentos de guerrilha, pois a Igreja da Amazônia representava para o Estado uma ameaça.

O governo militar utilizou estratégias para manter-se no poder, usando de meios violentos para reprimir os movimentos que ameaçassem o desenvolvimento dos projetos econômicos. Na tentativa de retirar os posseiros da área pretendida para a instalação da grande empresa e da desarticulação dos representantes da Igreja, o município de Santa Terezinha recebeu a presença de uma das forças armadas nacionais, o exército, que chega para averiguar a veracidade ou não das denúncias realizadas até o momento.

Diante dessas condições históricas de produção, podemos afirmar que o conflito de Santa Terezinha produziu um litígio de vozes em que se constituíram diferentes posições discursivas em relação ao espaço ocupado. De um lado, posseiros e a missão católica, de outro, membros da Polícia Militar e empresários donos de colonizadoras e, ainda, o Exército.

O Estatuto da Terra: o deslizamento entre posse e propriedade

No mesmo ano (1964) da tomada do poder pelo Regime Militar, especificamente, no dia 30 de novembro, o Presidente Castelo Branco sancionou a Lei nº. 4.504, denominada Estatuto da Terra, com o objetivo da execução da Reforma Agrária e a promoção da Política Agrícola. No país, há uma série de reformas em todos os âmbitos, e o Estatuto da Terra aparece como sendo um documento voltado para a resolução dos problemas do campo, com a aplicação da reforma agrária, que viria impulsionar a industrialização do campo, e ser uma lei a favor da elite fundiária brasileira e até mesmo internacional.

Neste ensejo, pensamos a Lei nº. 4.504, como um acontecimento jurídico que, a princípio, pretendia reestabelecer a ordem social, na sua dissonância que designamos como uma falha do Estado em relação ao conflito de 1972, em Santa Terezinha. Tomamos este conflito numa perspectiva discursiva, observando os efeitos de sentidos que permeavam o discurso das publicações jornalísticas e os relatórios da Prelazia de São Félix do Araguaia-MT, considerando que os sentidos estão sempre em "relação a", conforme assevera Borges (2007, p. 66):

[6] Essa denúncia desencadeadora do conflito, será analisada com base na noção de boato", tal como traz Orlandi, 2010.

> [...] os sentidos são relação a (CANGUILHEN, 1994), eles não brotam da língua. Não estão nas palavras. Não são uma questão lexical, são, sim, uma questão semântica. No movimento do processo semântico desencadeado pela reformulação do discurso do *outro* é possível detectar que há confrontos entre empresários, latifundiários e Igreja, embora o texto pareça o mesmo.

De acordo com o que traz Canguilhen *apud* Borges, os sentidos não estão nas palavras, eles derivam sempre de uma relação com outros sentidos. Assim, no discurso é possível visualizar a instauração de confrontos, não pelo que está posto nas palavras, mas na materialidade da língua que os silenciam, pois a língua é opaca e somente a percebemos através de um processo teórico-analítico.

No primeiro capítulo do Estatuto da Terra (1964, p. 01), o parágrafo segundo diz que "é assegurada a todos a oportunidade de acesso à propriedade da terra, condicionada pela sua função social, na forma prevista nesta lei". Se olharmos o panorama geral da questão de terras, após a publicação da Lei nº. 4.504 de 1964, temos o cumprimento dessa lei, porém, o acesso a terra não é de todos e a função social é válida para uma pequena parcela da população.

Conforme já salientamos, as terras de Santa Terezinha, por volta dos anos de 1925, data do início do povoado, eram terras devolutas e foram ocupadas por pessoas vindas de diversos Estados do Brasil. Desse modo perguntamos: como o Estado normatiza as terras devolutas, considerando as condições de produção específicas, da reocupação das terras brasileiras? No Artigo 97, a referida lei traz:

> Quanto aos legítimos possuidores de terras devolutas federais, observar-se-á o seguinte:
> I - O Instituto Brasileiro de Reforma Agrária promoverá a discriminação das áreas ocupadas por posseiros, para a progressiva regularização de suas condições de uso e posse da terra, providenciando, nos casos e condições previstos nesta Lei, a emissão dos títulos de domínio;
> II - Todo trabalhador agrícola que, à data da presente Lei, tiver ocupado, por um ano, terras devolutas, terá preferência para adquirir um lote da dimensão do módulo de propriedade rural que for estabelecido para a região, obedecido as prescrições da Lei. (ESTATUTO DA TERRA, 1964, p. 45).

De acordo com o Artigo 97, a parte que direciona as ações a serem realizadas em relação às terras devolutas, faz referência aos "legítimos possuidores" de terras devolutas e, logo no item I, menciona o compromisso do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA) em discriminar terras ocupadas pelos posseiros e regularizá-las concedendo os títulos de domínio. No item II, aparece a denominação "trabalhador agrícola", garantindo que, se este tiver

ocupado por um ano as terras devolutas, terá preferência para adquirir um lote de terra.

A Reforma Agrária, submetida a um sistema capitalista é, decisivamente, o único meio que o Estado tem para submeter a propriedade privada da terra ao cumprimento de sua função social. (OLIVEIRA, 2015). O Estado organiza as leis que devem ser seguidas, mas nem sempre as executa da forma como foram formuladas. E, por vezes, os sujeitos que se sentem injustiçados e interditados em seus direitos resolvem enfrentar a lei, e é aí que os sentidos se rompem e transgridem a ordem jurídica fazendo eclodir os conflitos sociais (idem).

Em Santa Terezinha, a área da Fazenda Codeara abrangia tanto o espaço urbano como as roças e as pastagens. Assim, o conflito se deu de forma ampla, pois as posses da cidade, como o espaço rural dos posseiros, estavam sendo tomados. Segundo o Relatório nº. 14.4.13 da Prelazia de São Félix do Araguaia, os conflitos se alargavam pela não regularização do uso da posse, como estabelecia o Estatuto da Terra. No relatório consta:

> Essa desapropriação foi decidida, em 29 de novembro de 1967, por despacho do Sr. Presidente da República, Marechal Costa e Silva, e até agora sempre foi protelada. Uma doação parcial da área rural e de caráter espoliativo foi aceita em 1970, pelos representantes dos posseiros, para evitar uma situação de fome no povoado.

Notamos, então, que o Estatuto da Terra, em vigor desde 1964, no ano de 1967 ainda não estava surtindo os efeitos esperados, pois a Amazônia ainda se configurava em um mundo de terras sem leis, ou que prevalecia a lei do mais forte. É neste sentido que funcionam as determinações históricas, neste caso, o da relação dominador-dominado que nos faz lembrar do domínio do clero e da nobreza sobre a burguesia, o que resultou na Revolução Francesa no ano de 1789. O que dissemos vem ao encontro do que Orlandi (2010) escreveu sobre as relações de força em nossa sociedade, em que somos individualizados pelo Estado através do discurso e somos seres ideologicamente determinados.

A seguir, apresentamos uma análise dos verbetes "posse", "posseiro" e "propriedade", observando os sentidos que são postos pelo dicionário Houaiss e também por alguns autores que escrevem sobre as questões de terras, mostrando um processo instaurado por contradições.

Alguns efeitos de sentido para posse, posseiro e proprietário

Apresentamos uma reflexão sobre a produção de efeitos de sentido para as palavras "posse", "posseiro" e "proprietário", tendo em vista que as palavras não significam por si, mas na relação com a exterioridade e as condições de produção, pois abrangem os sujeitos e a situação do contexto amplo, ou do contexto imediato, de acordo com Orlandi (2010). Antes de realizar nosso

gesto de análise, apresentamos os verbetes das palavras "posse", "posseiro" e "proprietário", conforme o dicionário Houaiss (2007). "Sabemos que os sentidos não dependem de nossas intenções, mas de possibilidades e necessidades reais concretas com seus efeitos simbólicos" (ORLANDI, 2008, p. 164). Vejamos:

1. **Posse:**
   1.1 Ato ou efeito de se apossar de alguma coisa; propriedade.
   1.2 Domínio de fato exercido sobre uma coisa.

2. Posseiro:

1.1 Que ou aquele que tem a posse legal de (algo).
1.2 Indivíduo que ocupa terra devoluta abandonada e passa a cultivá-la.

Obs.: cf. *grileiro e usucapião*

3. **Proprietário:**
   3.1 Que ou aquele que possui (algo); possuidor.
   3.2 Que ou aquele que detém a posse legal de um bem imóvel, de terra, fábrica, casa comercial, banco, empresa de prestação de serviços e etc.

Como afirma Orlandi (2010 p.17), "as formações discursivas são a projeção, na linguagem, das formações ideológicas", isso faz com que as palavras tenham uma relação de sentidos com outras palavras, no entanto, há algumas implicações que as fazem significar diferentemente, dependendo da posição de quem as emprega. Ao tratar da produção dos efeitos de sentido dessas palavras, somos levados a refletir sobre a normatização da terra em um Estado capitalista. Existem diversas questões políticas que são colocadas à frente, antes de tentarmos discernir a diferença entre ser um proprietário e ser um posseiro. Quando pensamos na estrutura de um Estado capitalista, não é possível, pois, se pensar em igualdade de classes, em igualdade concreta, a partir da constituição que nos delega Direitos e Deveres e que nos coloca como "iguais perante a lei".

Segundo Houaiss (2007), ter posse, é se apossar de alguma coisa, seguida da palavra propriedade. Nesse verbete, posse e propriedade são sinônimos. Quanto à palavra "posseiro", existem dois modos de significar: ao mesmo tempo que posseiro é designado como aquele que tem posse legal de algo, pode significar também um indivíduo que ocupa terra devoluta e passa a cultivá-la, seguido com remissão aos termos *grileiro* e *usucapião.* G*rileiro* está na categoria do ilegal, e desliza para outros sentidos pejorativos. Já em *usucapião* permanece o sentido de legalidade, pois é amparado por lei, tanto usucapião urbano, quanto o rural. No entanto, os sentidos são abertos e palavras iguais podem significar diferentemente de acordo com a posição com a qual a posição discursiva se identifica.

O termo "posseiro" fica restrito à questão da terra, já a palavra "proprietário" está posta de modo mais específico: aquele que possui algo e, ainda, aquele que detém a posse legal de um bem imóvel, de terra, fábrica, casa comercial, banco, empresa de prestação de serviços e etc., no entanto, acaba por ser definido como aquele que tem posse legal, visto que "legal", nessas condições, se relaciona ao que está amparado pela lei. Nesse sentido, se olharmos para a definição de "posseiro" e "proprietário", percebemos que a noção de legalidade tem nos verbetes sentidos intransitivos e produzem efeitos contraditórios.

Vejamos se no dicionário que era para se ter um discurso logicamente estabilizado (PÊCHEUX, 1990), existe um efeito contraditório, pois "posseiro" é apresentado, assim como "proprietário", sustentado pelo efeito de legalidade, então porque a palavra "posseiro" circula, durante o conflito, de modo pejorativo? O sentido do adjetivo "legal" não é o que se depreende, conforme está normatizado na lei? Desse modo, analisando esses verbetes, não é possível dizer qual das duas palavras tem legalidade, pois estão na mesma categoria, porém o modo como circularam socialmente adquiriram outros sentidos.

Ferreira (1984), um estudioso da questão de posse e propriedade, mostra em um dos seus trabalhos que

> A concepção jurídica de "posseiro", ocupante extralegal do solo, tem sido uma tentativa inadequada de conceituar este segmento de lavrador, pois tenta colocá-lo à margem das relações sócio-político-econômicas, mascarando e dificultando a compreensão do verdadeiro sentido da luta pela terra no campo brasileiro. (FERREIRA, 1984, p.17).

O que traz Ferreira (1984), sobre a noção de "posseiro", é um sentido que já é corrente, o que cabe dizer ainda, de acordo com o autor, é que durante a história brasileira, sempre existiu uma elite lutando por seus supostos direitos quando se trata da questão agrária. As forças oligárquicas, latifundiárias e burguesas ditam as regras do apossamento da terra, "daí deriva entendimento jurídico de posseiro vir-se em contraposição à categoria de proprietário do meio de produção, a terra". (idem, p. 18).

Ferreira (ibidem) julga inadequado dizer que "posseiro" está na categoria do ilegal, tal como circula socialmente. Diz ainda que há uma tentativa, através do uso desse termo, de colocar à margem o trabalhador do campo brasileiro, desviar o sentido de luta pela terra, colocando-o na ilegalidade.

Para Mourad (2015), a "propriedade" é antes de tudo um *direito*, e a "posse" é, antes de mais nada, um *fato,* ou seja, para a autora, a propriedade possui o documento e está amparado na lei, no entanto, para se ter posse é necessário que se ocupe a terra. E aqui retomamos a questão de que para fazer sentido é necessário que já haja sentido, e se estudamos a língua numa perspectiva discursiva, temos a oportunidade de observar efeitos contraditórios

na produção do sentido na relação entre o dizer e o não-dizer (aquilo que silencia), como as diferentes noções de legalidade para "posseiro" e "proprietário" que estão nos verbetes.

Se a concepção jurídica de "posseiro" é algo extralegal, conforme coloca Ferreira (1984), (e no Houaiss deriva para esta categoria, pois há, também, a definição de grileiro), na forma-sujeito capitalista, a noção de propriedade é determinante, sujeitos e sentidos se confrontam e tentam silenciar, através de formações imaginárias que determinam aquilo que o sujeito pode e deve enunciar. Segundo Orlandi (2010), o imaginário é constitutivo da linguagem, ela está presente nas relações sociais e se inscreve na história.

Nesse sentido é que afirmamos que a linguagem não é transparente, ela é opaca, pois a formulação do próprio dicionário falha, pelo efeito de contradição, porque pacifica as relações de força históricas e sociais, ou seja, a língua não consegue traduzir essa complexidade.

O motivo da luta pela terra é resguardar o direito dos posseiros em relação a ela. No entanto, existe o silenciamento[7], que não se dá de forma automática, mas se produz atravessado por uma memória do "posseiro" como ilegal, aquele que está à margem da lei, aquele que causa transtorno para o Estado e deve tomar o seu devido lugar na ilegalidade. Um dos efeitos de sentido produzidos para a palavra "posseiro" talvez seja aquele que está para a "baderna", o que tenta romper com a ordem social, fugindo dos ideais de "ordem e progresso".

É possível pensar também, analisando a distinção dos sentidos entre essas palavras, as relações de força, pois o lugar do qual se fala é regulador de sentidos. Assim, as posições discursivas se constituem a partir de formações imaginárias, uma vez que estão submetidas à determinação da lei, (pois somos sujeitos de direitos-e-deveres resguardados e, ao mesmo tempo, submissos à lei). Como diz Orlandi (2010), o imaginário faz parte do funcionamento da linguagem, "ele é eficaz. Ele não "brota" do nada: assenta-se no modo como as relações sociais se inscrevem na história e são regidas pelas relações de poder". (p. 42). É, então, o imaginário que se tem da palavra "posseiro" que a faz deslizar sentidos através de sua constituição pela memória do comunismo.

Um gesto analítico/interpretativo sobre o conflito na área urbana

De igual modo, empreendemos uma análise sobre o modo como os jornais noticiaram o conflito, observando como se dá a produção dos sentidos e como a Igreja e seus representantes o textualizam como porta-vozes dos posseiros.

Tomamos as regularidades em relação às palavras "posse", "posseiro" e "proprietário" presentes nos jornais da década de 70, que noticiaram sobre o conflito de 1972, em Santa Terezinha-MT, e documentos de arquivo da Prelazia

[7] A noção de silenciamento tomamos da obra de Eni Orlandi **As formas do silencio:** no movimento dos sentidos, 2007.

de São Félix do Araguaia-MT, também publicados naquela década.

Os arquivos da Prelazia, localizados em São Félix do Araguaia, contêm uma grande quantidade de documentos e os disponibilizam para pesquisadores e comunidade em geral, que se interessam em saber sobre a luta pela terra da microrregião Norte-Araguaia. Em meio a tantos documentos a que tivemos acesso, inclusive ao jornal *Alvorada*, em que circulou na década de 1990, especificamente no ano de 97 para 98, uma seção em cada publicação intitulada "Uma histórica resistência", que trata do caso de Santa Terezinha, além de outros documentos como a Carta Pastoral (1971), relatórios de Dom Pedro Casaldáliga e do Padre Francisco Jentel, destinados às autoridades eclesiásticas, militares e políticas, entre outros jornais como *Jornal do Brasil, Diário da Manhã, Jornal De Fato* etc. constituem o material analisado, inclusive recortes dos jornais *Correio Braziliense* e um jornal da Prelazia (que não especifica o nome). Além dos jornais, tivemos acesso ao Relatório em que Dom Pedro Casaldáliga e Jentel descrevem os fatos acontecidos no conflito de 03 de Março[8], em Santa Terezinha.

Como já apontamos, nosso recorte se deu a partir das regularidades quanto às palavras: "posse", "posseiro" e "propriedade", e nesta parte da análise, o recorte diz sobre o conflito na área urbana. Dentre tais fatos está o Plano de Urbanização que a fazenda Codeara criou em 1968, e esse foi um dos motivos que levou à eclosão do conflito. O Plano de Urbanização busca redesenhar o povoado, além de outras posições que mostraremos mais à frente, nas análises.

Comecemos com um olhar voltado para as condições de produção dos discursos que circularam em relação aos conflitos na área urbana. As condições de produção, que compreendem o sujeito e a situação, podem ser amplas ou imediatas, tal como traz Orlandi (2010). Os discursos que circulam em relação à posse da terra, no que concernem às condições de produções imediatas, mostram que elas remetem ao direito de posse e benfeitorias**,** ancorados no discurso jurídico das leis que regem o nosso Estado capitalista**,** e nas quais a fazenda se sustenta, pois o modo como a memória "aciona" os sentidos de legalidade faz valer na produção desse discurso, (ORLANDI, 2010).

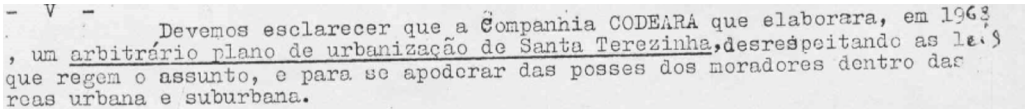
Apoiando-nos em Orlandi (2010), diremos que no/pelo funcionamento da linguagem há tensão entre o que se denomina processos parafrásticos e processos polissêmicos, isto seria, a tensão entre o mesmo e o diferente. A paráfrase representa a "volta aos mesmos espaços de dizer", quando na polissemia acontecem "deslocamento e ruptura" dos sentidos no discurso. (ORLANDI, 2010 p.36).

Na sequência discursiva de número 1 (S1), assim como nas outras duas seguintes se inscreve o gesto da fazenda Codeara, no modo de apropriação da

[8] O 3 de março, que ficou conhecido como "Briga do ambulatório", ocorreu quando funcionários da fazenda Codeara e alguns agentes da polícia militar invadiram um local da Igreja Católica,onde estava sendo construído um posto de saúde (chamado de Únicas) para prestar assistência aos moradores do povoado, na tentativa de derrubar pela segunda vez. Enquanto se aproximavam com carros e um trator, foram surpreendidos por um grupo de posseiros que dispararam tiros contra os invasores, deixando alguns feridos.

terra, mais especificamente em S1, que é parte de um documento de autoria de Dom Pedro Casaldáliga e do Padre Francisco Jentel, publicado dia 5 de março de 1979, dois dias após o tiroteio no ambulatório, intitulado RELATÓRIO DOS ACONTECIMENTOS ENVOLVENDO de um lado, POSSEIROS DE SANTA TEREZINHA, MT e de outro, DIRETORIA, GERÊNCIA E EMPREGADOS DA "CODEARA", apoiados por elementos da POLÍCIA MILITAR DE MATO GROSSO", tem o objetivo de informar às autoridades e à imprensa os fatos ocorridos. Passemos à análise:

Sequência 1


- V -

Devemos esclarecer que a Companhia CODEARA que elaborara, em 1968, um arbitrário plano de urbanização de Santa Terezinha, desrespeitando as leis que regem o assunto, e para se apoderar das posses dos moradores dentro das reas urbana e suburbana.

(RELATÓRIO DE 05/03/1972/ARQUIVO DA PRELAZIA).

Na Sequência 1, quem assina o documento são Dom Pedro Casaldáliga e o Padre Francisco Jentel, que pontuam no relatório os acontecimentos de março de 72 intitulado "Um arbitrário plano de urbanização de Santa Terezinha". O discurso remete a um jogo de forças, em que a Companhia está em posição privilegiada que pode aplicar o regulamento, as normas, tal como o árbitro age em uma partida esportiva. Porém, a expressão "arbitrário plano" desliza sentidos outros, pois não está sendo usada no sentido de legalidade, da normatização, mas ironicamente para designar que o plano de urbanização produz benefícios à própria fazenda e não aos interesses coletivos.

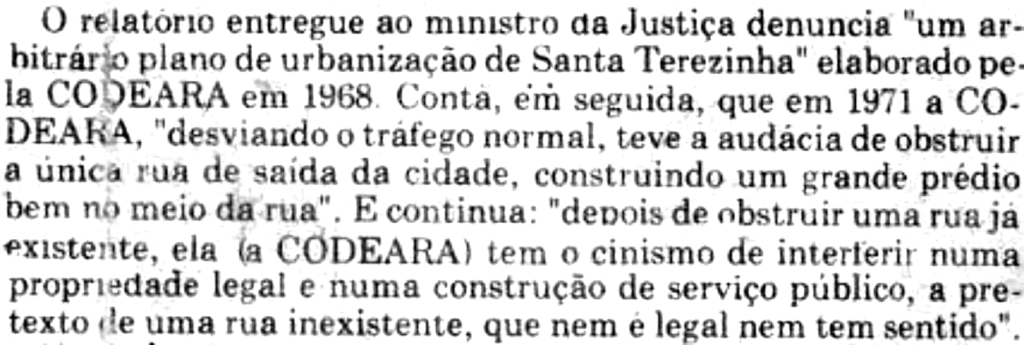
Há no enunciado a noção de legalidade, porém a Codeara se inscreve na posição de dominação em relação ao jurídico, tal como podemos ver em *desrespeitando as Leis*. Isto depreende o rompimento de uma das obrigações de um sujeito de direito e deveres, o da nossa forma histórica capitalista, regido por leis, e pela determinação do sentido do "ilegal", isto é, pelo não cumprimento da lei, a fazenda se apodera daquilo que é do outro. Na formulação *se apoderar das posses dos moradores,* é possível compreendera constituição de efeitos de sentido que demonstram um processo de dominação em relação a uma determinada classe social, no caso, a dos moradores-posseiros.

Se retornarmos à análise da formulação da palavra "posse" no dicionário Houaiss, "posse" não é sinônimo de propriedade? E, portanto, de legalidade? Então, porque o relatório denuncia a tentativa de a fazenda se "apoderar das posses" dos moradores? Ao analisar sintaticamente essa sequência discursiva, temos o verbo "apoderar" que indica ação, e a palavra "posses" que marca a função de um substantivo. Daí a interpretação: a fazenda exercendo domínio sobre o social, nesse caso, as casas e as terras (posses), que já eram de domínio dos moradores, porque se esses eram posseiros e teriam direito de "posse", conforme sugere Houaiss, seria exercer domínio sobre a terra.

A Sequência 2 é um trecho da matéria LUTA POR TERRA LEVA

CNBB A BUZAID, do jornal *Correio Brasiliense* veiculado, em 07 de março de 1972, data posterior ao conflito. Aqui, não é mais a voz da Prelazia, mas a voz da mídia nacional tratando do conflito quando descreve o encontro do Secretário geral do CNBB, Dom Ivo Loischeiter com o Ministro da Justiça Alfredo Buzaid. Este encontro, segunda consta, tratou do modo como circulavam nacionalmente sentidos sobre a marginalização social da região e teve, também, a presença do Bispo Casaldáliga, que entregou ao Ministro da Justiça o relatório de esclarecimentos sobre o conflito. Sobre o relatório, o *Correio Brasiliense* publicou o seguinte:

Sequência 2



O relatório entregue ao ministro da Justiça denuncia "um arbitrário plano de urbanização de Santa Terezinha" elaborado pela CODEARA em 1968. Conta, em seguida, que em 1971 a CODEARA, "desviando o tráfego normal, teve a audácia de obstruir a única rua de saída da cidade, construindo um grande prédio bem no meio da rua". E continua: "depois de obstruir uma rua já existente, ela (a CODEARA) tem o cinismo de interferir numa propriedade legal e numa construção de serviço público, a pretexto de uma rua inexistente, que nem é legal nem tem sentido".

(*Correio Braziliense*, 07/03/72).

Nessa sequência temos um retorno ao relatório de Pedro Casaldáliga quando trata de um *arbitrário plano urbanização de Santa Terezinha*. Há um deslocamento de sentidos, via discurso jurídico, em relação ao que acontece nas Sequências1 e 2. Dessa forma, os primeiros moradores não somente têm "direito à posse" – nessa reportagem consta que a fazenda interferiu numa "propriedade legal" – mas nessa formulação, a palavra "legal" se justifica por ser uma construção de serviço público que está sofrendo interferência das ações da fazenda.

Na S2 trata-se de uma propriedade coletiva, sob a administração do Estado, e não mais individual. A ação da fazenda Codeara refere-se ao impedimento da construção de um ambulatório que daria lugar à construção de um prédio para uso particular da fazenda. Há uma mobilidade de sentidos em relação à obstrução do espaço público, o da rua, pois o prédio que serviria de armazém da fazenda, como no recorte 2, fora construído no meio da rua.

O Plano de Urbanização citado na Sequência 2 joga para legitimar o domínio da Fazenda Codeara sobre sua propriedade. O "Plano" constitui um artifício para limitar o direito de ir e vir dos posseiros. É, de fato, uma tentativa de controlar o fluxo de movimento das pessoas. A posição da Codeara se inscreve naquela em que visa transformar o povoado em colônia.

Tanto a execução do Plano de Urbanização como a utilização do espaço suburbano interferiram, grandemente, no direito de ir e vir. As roças,

os sítios, as pastagens, a aguada onde os animais bebiam, com a distribuição de cancelas por toda parte, sofrem a interpelação de uma posição x, materializada na posição dominante da fazenda. Há falha do Estado em relação ao direito de ir e vir, pois a rua é um espaço público e, nesse caso, a interdição desse espaço fere o direito de ir e vir do sujeito.

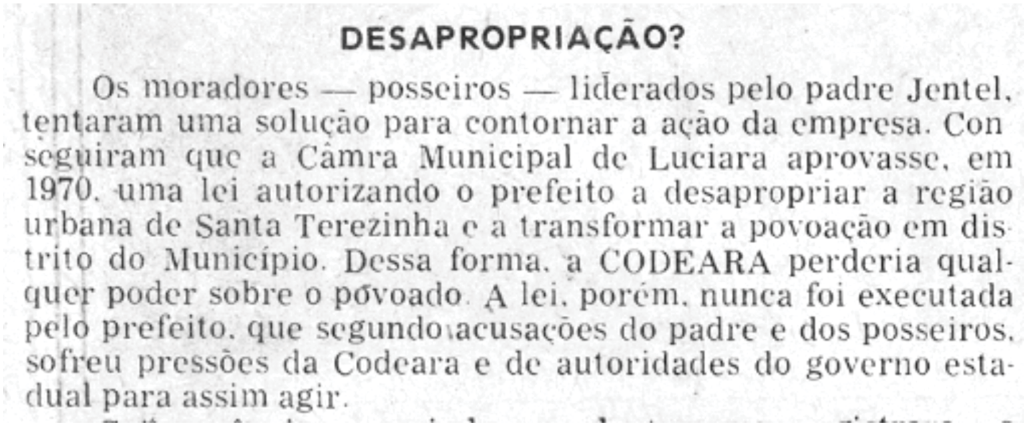
Retomando alguns pontos, podemos afirmar que quando a fazenda Codeara chegou à Santa Terezinha, outras fazendas já haviam estado por lá, mas não interferiram no desenho da pequena cidade que já se formava. Havia urbanização, era um povoado que contava com igreja, escola, posto de saúde, cooperativa organizada pela Igreja, que se fazia presente através dos padres e colaboradores. Então, mesmo havendo urbanização, a fazenda, alegando a posse da terra, formula um plano de urbanização.

Notamos, através das análises, que os argumentos formulados no Plano são uma forma de a Codeara intervir no dia-a-dia dos moradores para subjugar, isto é, uma forma de imprimir olhares outros sobre o povoado. Aí está o modo perverso da individualização do Estado que falha na relação com a subjetivação. Sob o nome de "Plano de Urbanização" se obstruem espaços de circulação das pessoas, restringindo seus direitos de locomoção e são silenciados, nesse movimento, muitos outros sentidos.

Colocamos uma questão para adensar as elaborações que trouxemos até agora: como a noção de terra toma corporeidade no discurso dos jornais quando relacionados aos documentos produzidos pela Prelazia de Santa Terezinha?A chegada da fazenda Codeara ressignifica a ocupação da terra no município de Santa Terezinha. Os discursos e os sentidos produzem uma posição discursiva que marca uma posição ideológica desenvolvimentista do Estado. Desse modo, os jornais que publicam sobre o conflito, estão identificados com formações discursivas distintas, ora denunciando a intervenção relativa ao espaço público, ora ratificando as ações interventivas da fazenda.

A Sequência 3 foi retirada de um jornal do arquivo da Prelazia, o assunto principal diz se tratar da desapropriação. Vejamos:

Sequência 3



DESAPROPRIAÇÃO?

Os moradores — posseiros — liderados pelo padre Jentel, tentaram uma solução para contornar a ação da empresa. Conseguiram que a Câmra Municipal de Luciara aprovasse, em 1970, uma lei autorizando o prefeito a desapropriar a região urbana de Santa Terezinha e a transformar a povoação em distrito do Município. Dessa forma, a CODEARA perderia qualquer poder sobre o povoado. A lei, porém, nunca foi executada pelo prefeito, que segundo acusações do padre e dos posseiros, sofreu pressões da Codeara e de autoridades do governo estadual para assim agir.

(Arquivo da Prelazia- Jornal sem identificação).

Na sequência acima, há uma menção a uma proposta almejada de desapropriação, para que os títulos de posse fossem concedidos aos primeiros ocupantes da área em conflito. Desse modo, o jornal reclama aqui sobre a não execução de uma lei que foi aprovada em 1970, para que o povoado se tornasse distrito de Luciara-MT.

Na primeira linha do recorte acima, a palavra "posseiro" vem entre dois travessões, o que marca e separa, sintaticamente, um lugar de destaque qualificativo para os posseiros, recaindo sobre a questão da denúncia, especificamente para os moradores/posseiros que contavam com o apoio do padre Jentel. Houve, a partir do pedido dos "posseiros" e de Jentel, a aprovação dessa lei, mas na prática não aconteceu. Assim, mesmo após a aprovação, continuaram as ameaças aos habitantes do povoado, e é desse modo que percebemos que a aprovação da lei pretendia somente silenciar e conciliaras condições de produção do domínio da Companhia.

Se tomarmos as condições de produção no seu contexto amplo, pois as condições derivam da forma de como a nossa sociedade é organizada e, no caso em análise,da forma histórica capitalista; temos, também, o descumprimento da lei, o não estabelecimento da ordem, pois lei suscita ordem e, nesse caso, o da lei de desapropriação do espaço do povoado de Santa Terezinha para que ficasse sendo distrito do município de Luciara, como era de interesse de um grupo financeiramente pequeno. Diferentemente da Lei de nº. 18, a do Plano de Urbanização, que teve o respaldo das autoridades estatais e, ainda, o apoio financeiro da SUDAM.

Compreendemos, através das análises, que desde 1964 o Estatuto da Terra já havia estabelecido uma normatização para o proprietário de terras que pretendesse iniciar um núcleo urbano, então trouxemos um trecho que diz respeito e como se regulariza a urbanização:

> O proprietário de terras próprias para a lavoura ou pecuária, interessados em loteá-las para fins de urbanização ou formação de sítios de recreio, deverá submeter o respectivo projeto à prévia aprovação e fiscalização do órgão competente do ministério da Agricultura ou do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária, conforme o caso". (ESTATUTO DA TERRA, artigo 61, parágrafo segundo, p. 27).

As terras concedidas às empresas colonizadoras em Santa Terezinha eram destinadas à lavoura e pecuária, uma proposta de desenvolvimento respaldada pelo governo brasileiro. No decorrer da instalação da Fazenda Codeara, cria-se um replanejamento para a área urbana, anteriormente já ocupada, antes de sua chegada. Embora o planejamento da futura cidade tenha sido elaborado e registrado em cartório, há um rompimento com a ordem estabelecida no Estatuto da Terra, pois como consta no relatório da Prelazia, não foi submetida à aprovação do IBRA, como normatiza o Estatuto da Terra. Instala-se aí um dos pontos de tensão, pois o Estado, na forma do instrumento jurídico, detém o poder de dizer quem deve permanecer e quem deve se retirar da terra, e quando os sujeitos teimam em resistir, explodem os confrontos e as lutas.

O Estado se designa como o que resguarda direitos, até mesmo porque é um Estado de direitos e deveres, porém concede o título de propriedade para alguns sem ao menos saber se existem, ou silenciando não saber qual é a situação *in loco*, e isso vem ferir o direito do cidadão.

A análise aponta que para garantir os direitos dos cidadãos que habitam o povoado, a Igreja, metaforizada na figura do seu representante Jentel, e os posseiros, como traz na Sequência 3, estão tentando legitimar/lutar pelos direitos. O Estado assume dentro do conflito uma posição, representado pela polícia que age punindo os posseiros, na figura do próprio INCRA (anteriormente denominado IBRA), que teria como posição resguardar o direito dos posseiros, mas demora para agir e acaba legitimando as ações violentas e repressivas desses aparelhos.

Então, o que fica marcado fortemente no espaço do conflito é a presença da Igreja, mas de uma determinada "igreja", uma Igreja da Amazônia, filiada à Teologia da Libertação, que se preocupa com a causa dos posseiros, índios, peões, migrantes, e que denuncia o latifúndio e a marginalização social. Esta postura faz parte de uma militância política que a Igreja da Amazônia pratica, porque se falamos em igreja de modo geral, sabemos que ela é heterogênea.

A Igreja, através da Prelazia de São Félix do Araguaia, também se vale da mídia como espaço de resistência. A exemplo temos a Carta Pastoral (1971)[9] que, em pouco tempo, foi publicada em vários países, dando visibilidade à

[9] A Carta Pastoral intitulada **Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social**, de autoria do Bispo Dom Pedro Casaldáliga, publicada em outubro de 1971, denunciava a invasão de terras, o trabalho escravo, enfim, as injustiças pelas quais os posseiros, peões e índios estavam submetidos em São Félix do Araguaia-MT e toda região.

situação do norte de Mato Grosso. Além disso, os manifestos e alguns jornais tentavam mostrar uma outra versão dos fatos que ocorriam nos conflitos pela terra, diferente da que se sabia pelos jornais da elite e pelo governo brasileiro. Foi nessa luta, pela posição que ocupava dentro dos conflitos, que a Igreja da Amazônia ficou sendo denominada subversiva, por ter se posicionado na resistência a um Estado Ditador.

Algumas Considerações

No Brasil os problemas de terra se arrastam desde o processo de colonização, reproduzindo as determinações do modelo de colonização em que os nobres possuíam o direito à terra e às riquezas. Um exemplo disso é a presença das etnias indígenas, que nunca foram consideradas. Depois, com o passar dos anos, tornou-se intolerável a presença de camponeses que ocupavam e usavam as terras que não estavam sendo utilizadas. É esse "resto", como diz Orlandi (2012), que é capaz de resistência, são as pessoas que estão à margem, estão segregadas que, de alguma forma, tentam garantir o seu espaço de sobrevivência, o seu lugar no espaço, lugar em que já vivem há poucos ou há muitos anos.

Do modo como traz Orlandi (2012) sobre o assujeitamento ao capitalismo, faz lembrar que este fracassa no interior do próprio assujeitamento, essa parcela é a que resiste, e é a minoria esmagadora que, mesmo assim, produz a resistência. Desse modo, em nosso trabalho há um lugar para se pensar a resistência, pois segundo Pêcheux (2009, p. 281), *não há dominação sem resistência.* Existe, portanto, a resistência dos sentidos se olhados pelo fio da ideologia e do inconsciente, mas também a resistência ao corpo.

Parafraseando Orlandi (2012), dizemos que o espaço do conflito que recortamos, no caso do povoado, está inscrito numa relação público/privado e faz parte de um sistema capitalista administrado pelo Estado e regido pelo jurídico, em que a sociedade capitalista, além de excluir, também segrega, "somos iguais perante a Lei", mas o estabelecimento e o cumprimento do poder jurídico, nem sempre acontece com tanta igualdade, pois é uma sociedade dividida entre ricos e pobres, superior e inferior. Nesta nossa análise recuperamos mais uma vez o ditado popular "a corda arrebenta do lado mais fraco".

Referências Bibliográficas

BORGES, Águeda Aparecida da Cruz. **Nas veias do jornal***:* a terra. Os sentidos sobre a Carta Pastoral de D. Pedro Casadáliga na imprensa (1971).2000. Dissertação (Mestrado em Linguística). Instituto de Estudos da Linguagem. Unicamp, Campinas, 2000.

ESTERCI, Neide. **Conflito no Araguaia***:*peões e posseiros contra a grande empresa. Petrópolis RJ. Editora Vozes, 1987.

FERREIRA, Eudson de Castro. **Posse e propriedade***:* a luta pela terra em Mato Grosso.1984. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, UNICAMP, 1984.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Eletrônico Houaiss**. Editora Objetivo, 2007.

MOTTA, Ana Luiza Artiaga Rodrigues da.**O ambiente no discurso jurídico da política pública urbana no estado de Mato Grosso.**2009. Tese (Doutorado em Linguística). UNICAMP, Campinas, 2009.

MOURAD, Leonice. A questão agrária brasileira. In: SEMINÁRIO EDUCAÇÃO NO CAMPO: uma partilha de saberes. Santa Terezinha-MT, 2015.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. **Entrevista para *O Correio da Cidadania*.** Movimento popular da cidade para o campo. Acesso em: 09/02/2015

ORLANDI, Eni Puccinelli.**Análise de discurso.** Princípios e procedimentos. Campinas, SP: Editora Pontes, 2010.

_____. **Discurso em análise**: sujeito, sentido, ideologia. São Paulo: Pontes, 2012.

PÊCHEUX, Michel.Delimitações, inversões, deslocamentos. In: **Cadernos de Estudos Linguísticos**. Campinas. 1990

_____. **Papel da memória**. Tradução e introdução José Horta Nunes. Campinas, SP: Pontes, 2009.

Outras Referências

Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia-MT, 2013.

BRASIL. **Atos Institucionais**. Disponível em: http://www4.planalto.gov.br/legislacao/legislacao-historica/atos-institucionais. Acesso em: 09 out. 2014.

_____. **Estatuto da Terra**. Disponível em: www.planalto.gov.br/leisAcesso m:03 jan. 2014.

_____. L**ei do usucapião urbano.**Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/l10257.htm.Acesso em: 17 fev. 2015

O Correio da Cidadania. Entrevista com Ariovaldo Umbelino de Oliveira. Disponível em: http://terralivre.org/2012/01/entrevistacomariovaldoumbelinopeloocorreiodacidadania/. Acesso em 02 fev. 2015.

UMA ABORDAGEM HISTÓRICO-DISCURSIVA SOBRE A TERRA NO NORTE DO ARAGUAIA

Neures Batista de Paula Soares[1]
Ana Luiza Artiaga Rodrigues da Motta[2]

Resumo:Neste texto, tomamos como *corpus* de análise o documentário fílmico *Vale dos Esquecidos* para produzir leituras outras sobre a terra. O trabalho de análise que realizamos sustenta-se teoricamente na Análise de Discurso de linha francesa, na perspectiva de Pêcheux e Orlandi, tomando como basilares os conceitos de historicidade, ideologia e condição de produção, pensando sempre a língua como densa e opaca, capaz de mostrar ou esconder sentidos distintos sobre o mesmo objeto. Nossa questão foi historicizar os processos de ocupação/apropriação da terra no Brasil, fazendo um recorte espacial de região, geograficamente delimitada e nomeada como "Norte Araguaia". Ao analisar, do ponto de vista discursivo, compreendemos que a terra no Norte Araguaia sofreu a ressignificação pelo processo de ocupação determinado pelo Estado jurídico e capitalista.

Palavras chave: Sujeito. Documentário. Marãiwatsédé. Ocupação**.**

Abstract: In this text, we take as corpus of analysis the film documentary *Valley of the Forgotten* to produce other readings on the earth. The analysis work we carry out is theoretically based on French Speech Analysis from the perspective of Pêcheux and Orlandi, taking as basis the concepts of historicity, ideology and production condition, always thinking the language as dense and opaque, capable of showing Or hide distinct meanings on the same object. Our question was to historicize the processes of occupation / appropriation of land in Brazil, making a spatial clipping of the region, geographically delimited and named as «Northern Araguaia». When analyzing, from the discursive point of view, we understand that the land in the North Araguaia suffered the resignification by the process of occupation determined by the legal and capitalist State.

Keywords: Subject. Documentary. Marãiwatsédé. Occupation.

Contextualização histórica

O Norte Araguaia tornou-se, pela mídia, uma região internacionalmente conhecida, desde o intenso avanço do capitalismo na década de 60 do século XX, dado pela instalação de grandes empresas agropecuárias e a agressiva atuação

[1] Mestra em Linguística (UNEMAT). Assessora de Linguagens da Secretaria Municipal de Educação de Confresa-MT. E-mail: neures_paula@hotmail.com
[2] Doutora em Linguística (UNICAMP). Professora na Graduação em Letras e na Pós-Graduação em Linguística da UNEMAT/Cáceres. E-mail: Analuizart@unemat.br

do latifúndio em confronto com povos indígenas e as posições-sujeito: posseiros, grileiros e pequenos fazendeiros. Consta que a década de 1960 constitui-se como marco nas relações do homem com a terra nessa região, sobretudo, por causa de políticas do Governo Federal com vistas a colonizar a região Amazônica.

Neste texto, que é parte de minha Dissertação de Mestrado[3], colocamo-nos no propósito de compreender o funcionamento do discurso sobre a terra na microrregião Norte Araguaia, região nordeste do estado de Mato Grosso. Para tanto, tomamos como *corpus* de análise o documentário *Vale dos Esquecidos*, produzido pela cineasta paulistana Maria Raduan. Trata-se de um documentário em longa-metragem que estreou nos cinemas das principais capitais brasileira no final de 2011.

O recorte temporal do documentário compreende os anos de 1964 a 2011 e conta a história de uma tribo indígena da etnia Xavante, "os Xavante de Marãiwatsédé", na luta pela terra de Marãiwatsédé, localizada nos municípios mato-grossenses de São Félix do Araguaia e Alto Boa Vista, distante cerca de 1100 km da capital Cuiabá. No contraponto, o documentário mostra a instalação de uma grande fazenda, a Agropecuária Suiá Missú, dentro da área indígena,o que resulto una transferência dos índios de sua terra e a instauração de uma disputa que durou quase meio século, e teve como desfecho a devolução da área aos Xavante de Marãiwatsédé.

O gesto do olhar sobre o documentário

O documentário produzido por Raduan instigou-nos a fazer leituras de diferentes materialidades discursivas sobre a terra, no Araguaia.

No primeiro momento, fomos capturados pelo encanto da tessitura fílmica ao olharmos uma, duas, três e tantas outras vezes para a materialidade simbólica do documentário apresentando-se para o mundo, em um cenário constituído por entrevistas e fotografias retratando os diferentes personagens: índios e ocidentais na trama sobre a terra. Imagens da natureza em chamas, o curral cheio de bois, o lavrador em sua roça em meios aos tocos, o ex-funcionário imponente em sua poltrona, o grileiro, um homem temido e perigoso que, se dizendo generoso, grilou as terras da Reserva Indígena de Marãiwatsédé, já ocupada, e vendeu títulos ilegais para os novos ocupantes. Discursos que remetem aos índios despessoalizados, doentes, deportados; outros, reportando aos índios, resistindo, bravos, entrando na terra de Marãiwatsédé.

No documentário, o recorte da manchete de jornal noticia a sentença judicial: "Os ocupantes (posseiros) terão que deixar a terra!" O desespero destes, sofrendo a desintrusão[4], e a alegria no rosto dos índios, retornando à sua terra.

[3] Defendida no PPGL/UNEMAT/Cáceres-MT, em maio de 2016, com o título: Memória e discurso: os sentidos de "terra" no documentário *Vale dos Esquecidos*, sob a orientação da Profa. Dra. Ana Luiza Artiaga Rodrigues da Motta..

[4] A palavra "desintrusão" é usualmente empregada nas operações de retirada de ocupantes de terras da união. Neste caso específico, refere-se à retirada dos ocupantes da Terra Indígena de Marãiwatsédé.

O modo como cada posição-sujeito se diz em relação à mesma área de terra, a coragem como se coloca em garantir o direto de posse, bem como o Estado com seu Aparelho Repressivo a saber, a força policial, fazendo entrar e/ou sair o homem da terra.

O documentário nos tocou não pelo modo de dizer o Norte Araguaia, ou dizer de nós norte-araguaianos, sujeitos "esquecidos". O que nos tocou foi a relação com a terra, plástica e móvel em um jogo possível pela língua. A terra tomada como discurso: efeitos de sentido entre *seus ocupantes* na forma como cada um produzia versões, dispersões de sentidos sobre o direito de possuir a mesma área, o que sustentou uma briga jurídica, um litígio que se estendeu por 20 anos.

Assim, propomos refletir sobre os sentidos produzidos a partir da questão da terra que entrecruza diferentes posições-sujeito. Os dispositivos teóricos da Análise de Discurso de linha francesa foram basilares para as reflexões, as interpretações e as análises que produzimos. É importante destacar que para a Análise de Discurso é necessário que seu objeto de análise, o discurso, seja tomado sempre como heterogêneo, pois há sempre algo sobre, já posto, que não foi dito. (ORLANDI, 2015b).

Neste trabalho mobilizamos o conceito de formação discursiva, pela qual, segundo Orlandi (Ibidem, p. 43), é possível ter acesso ao sentido, pois, ao dizer, o sujeito se inscreve em uma formação discursiva e não em outras, para que seu discurso signifique de um modo e não de outro. Dessa concepção depreende-se a tese de que as palavras não possuem um sentido fixo, não dão conta de significar por si mesmas, mas ganham sentido dentro da formação discursiva.

Ainda, segundo Orlandi (2015b), como as formações discursivas são envoltas de formações ideológicas, chega-se à premissa de que os sentidos são determinados ideologicamente e "não há sentido que não o seja". Essa determinação não se dá somente pela palavra empregada, mas pelos traços ideológicos de acordo com a formação discursiva a que se filia o sujeito, como diz Orlandi (Idem, p. 43), "[...] linguagem e ideologia se articulam, se afetam em sua relação recíproca".

O documentário, enquanto documento, materializa uma escrita, um movimento da memória, pistas de como a língua e a história significam e fazem significar, que dão ao analista de discurso a possibilidade de questionar (Orlandi, 2008) a transparência da língua, sua espessura semântica e, ao mesmo tempo, o modo como tenta infatigavelmente fazer funcionar uma estrutura que quer prender o sentido e colocá-lo como linear.

É por esta razão que o conceito de condição de produção, nestas análises, toma lugar privilegiado em torno da palavra "terra" e faz reverberar sentidos outros que demandam uma discussão a partir de filiações teóricas para pensá-la enquanto "lugar", "espaço" "território", "nação", "propriedade".

Importa dizer que a "terra", tal como é tomada nas discursividades

do documentário *Vale dos Esquecidos*, é aquela, como diz Orlandi (2012a, p. 165-166), com letra minúscula, "pela qual no Brasil, os homens sangram, se matam, se embrutecem, uns nunca tendo direito a ela e outros as tendo sem nem mesmo a terem visto". É a terra como lugar de poder, como objeto de disputa nas relações políticas, que representam o lugar das relações capitalistas que constituem esta sociedade.

Motta (2011, p. 121) diz que a terra na região de Cuiabá, ainda de domínio espanhol, foi ressignificada a partir da descoberta do ouro e dos rios do pantanal, que tornara possível o deslocamento entre São Paulo e a região de Cuiabá. Para a autora (idem), o sentido de terra naquelas condições de produção, fora dado pela valoração do ambiente, ou seja, foram as minas de ouro e os rios do Pantanal que reconfiguraram e deram novo sentido àquelas terras tomadas como *uti possidetis* e escrituradas na ata de fundação de Cuiabá.

Com base na discussão de Motta (op. cit.), sobre o modo como em dado momento a terra adquire sentido outro, na relação com o sujeito em determinadas condições de produção, compreendemos que a terra de Marãiwatsédé produz novo sentido a partir da instalação da fazenda Suiá Missú e, posteriormente, com o anúncio da sua devolução para reintegração de posse aos índios.

Para Orlandi (2008), a criação de políticas de povoamento e de reorganização do território brasileiro pelo Estado teve como objetivo promover "o progresso nacional", deixando de fora as categorias que não se enquadravam em sua política de "desenvolvimento", a do capitalismo. Assim, interditar o ato de devolução da terra ao povo Xavante configura, para as posições-sujeito fazendeiro, políticos e governantes norte-araguaianos, a possibilidade de interditar o "atraso", aquilo que afeta de modo negativo o desenvolvimento da região, do mesmo modo que retirar o índio e instalar uma grande fazenda (década de 60) remete ao sentido de desenvolvimento pela exploração capitalista.

Os personagens no documentário falam de um lugar, de uma posição-sujeito e filiados a uma formação discursiva, que reporta a sujeitos outros que viviam naquele momento, ou viveram, em um passado mais ou menos distante, o processo de ocupação, desocupação e (re)ocupação do que veio a ser a Terra Indígena de Marãiwatsédé.

Desse modo, ao longo do documentário, durante as entrevistas, o índio, assim como o sujeito do capitalismo, falam do incômodo que lhes causa a presença de um ao outro, reciprocamente. Ambos falam do estranhamento. Essas manifestações que se mostram pelo discurso faz pensar o imbricamento sujeito e ideologia. É por ser afetado por uma ideologia e não outra, que resulta a subjetivação do sujeito. Em outras palavras, a subjetivação se dá não porque o sujeito decide livremente, mas porque há na sua constituição um assujeitamento que o determina e o constitui, segundo propôs Michel Pêcheux(1997, p. 152-153) ao dizer que,

> O caráter comum das estruturas-funcionamentos *ideologia* e *inconsciente* é o de dissimular sua própria existência no

> interior mesmo de seu funcionamento, produzindo, um tecido de evidências subjetivas, devendo-se entender este último adjetivo não como que afetam o sujeito mas nas quais se constitui o sujeito.

Pêcheux (1997) diz que a subjetividade é um produto do funcionamento da ideologia e do inconsciente, de modo que não há como ser sujeito sem ser subjetivo. Orlandi (2012a, p. 100), ao tratar desta questão, diz que "há um efeito que é o efeito ideológico elementar pelo qual, o sujeito, sendo sempre-já sujeito, coloca-se na origem do que diz". Assim, nesse jogo opaco da língua, ao contar sua versão sobre o direito que afirma ter sobre a posse daquela terra específica, o índio e o ocupante subjetivam-se, produzindo pelo discurso um efeito inegável de uma ideologia dominante, da relação colonizador/colonizado que continua funcionando no modo como essas duas posições-sujeito se relacionam.

As posições antagônicas no discurso sobre a terra remetem à memória de um acontecimento sócio-histórico e político do Brasil, o da colonização, do contato, do dominador, do ser dominado e da resistência. Um assujeitamento indelével do modo como são constituídos enquanto sujeitos sócio-históricos nacionais. Uma memória entrecruzada pela historicidade da luta pelo domínio de território, pela posse da terra e, consequentemente, pela resistência à dominação e pela violência.

Orlandi (2008, p.20-21) discute o efeito mascarado do discurso da colonização. Em linhas gerais, a autora diz que o discurso é o lugar em que se tem acesso à materialidade da ideologia, por essa razão é preciso conhecer seu funcionamento para compreender os seus efeitos, dentre eles, o efeito de "perversidade do político", que faz com que "as relações de colonização apareçam não em seu lugar próprio, mas sim como reflexo indireto". E esse efeito "acontece quando um discurso se faz passar por outro discurso".

O efeito ideológico é dado a ver quando os sentidos são desnaturalizados pela interpretação. Ao contrário do que é posto pelas ciências sociais, a Análise de Discurso não vê a língua como transparente, mas opaca, de modo que no gesto de formular, sentidos são silenciados ou derivam para outros sentidos possíveis. Por isso, ao trabalhar com o texto fílmico, no caso, com o documentário, é preciso retornar sempre à natureza da materialidade discursiva que o constitui, ou seja, recortes, retalhos, sem deixar apagar os sentidos que estão no avesso da costura, da trama, os quais não cessam de se inscrever no sujeito e na história.

Para compreender como se estrutura a rede de filiações ideológicas materializadas nos discursos formulados no documentário *Vale dos Esquecidos*, é necessário saber como as diferentes posições-sujeito se colocam nessas filiações pelo fio do discurso.

Segundo Pêcheux (1997, p.166), há "um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem 'individuais', nem 'universais', mas se relacionam mais ou menos diretamente a *posições de classes* em conflito umas com as outras". Nesse sentido, cada pronunciamento entrecruza múltiplos

sentidos, como podemos observar no discurso fílmico, recorte 01, o dizer da posição-sujeito, o fazendeiro, representado no documentário *Vale dos Esquecidos* por um americano, Jhon Carter, que, ao fazer um discurso nem de apoio nem de repúdio aos índios, mas de "tolerância", produz efeitos outros que extrapolam e traem, escapam.

> R 01
> Eu vejo os índios como um problema sério porque ninguém os quer aqui. Os outros fazendeiros não os querem, claro que os grileiros também não os querem. Mas a verdade dura é que eles não irão embora. Estão aqui para ficar para sempre. Estão ocupando a terra. Tem um cemitério e já enterraram alguns do seu povo. O governo nunca vai tirá-los e transferi-los de novo para outro lugar. Isso não acontecerá. (CARTER, in RADUAN, 2011).

No gesto de formular "Eu vejo os índios como um problema sério porque ninguém os quer aqui", o discurso do fazendeiro textualiza-se na relação com uma memória discursiva do colonizador e isso abre para sentidos transversos, no ponto em que a posição-sujeito estrangeiro (americano) é tomado por uma memória do colonizador europeu. Isso tem a ver com o que propôs Pêcheux (1997, p. 162), ao dizer que "algo fala antes, em outro lugar e independentemente".

Em outras palavras, no confronto da relação entre sujeito nacional e sujeito estrangeiro, no movimento discursivo, um é afetado pela ideologia do outro. No caso, é desse lugar que o entrevistado (R01) projeta no discurso a imagem que constitui do brasileiro, de sua relação com povos indígenas, "um problema sério". Podemos, ainda, dizer do efeito de desconforto da posição-sujeito fazendeiro em relação à presença dos Xavante, quando Carter diz "Eu vejo os índios como um problema sério". Esse dizer significa, pela densidade do verbo ver (vejo) na primeira pessoa do singular, que o sujeito se inscreve atravessado pela ideologia do desenvolvimento capitalista do fazendeiro em relação à presença do índio em Marãiwatsédé.

Dessa forma, não é apenas porque os índios querem reocupar as terras que legalmente lhes pertencem, mas no dizer do entrevistado (R01), pelas condições de produção, observa-se que há outros sentidos possíveis que cabem nessa formulação deslizante, tão incerta e equívoca, que pode, por exemplo, ser "os indígenas são um problema sério aqui". Abre-se então uma fissura irreparável, efeitos de sentido outros, estereotipados, que sempre estiveram no cerne das relações da sociedade "civilizada" com as sociedades indígenas tais como: "índio rouba", "índio é selvagem", "índio mata", "índio é preguiçoso e atrapalha o progresso" etc.

É a repetição de uma memória discursiva que não cessa de se atualizar, desde a colonização até os dias atuais: o estranhamento e a designação do índio como o selvagem e, portanto, impróprio, indesejado para o convívio social.

Em outras palavras, o índio continua sendo representado como o estranho, o invasor, o intruso na sociedade "civilizada" que determina o lugar do antissocial, do anticivilizado. Esse efeito eternizado da memória do colonizador é possível porque há uma cristalização das identidades que estabiliza as relações entre locutores e interlocutores em que o mesmo discurso se mantém. (ORLANDI, 2008, p.131).

Jhon Carter (R01), ao formular um discurso sobre o índio, sobre a condição de ter que conviver com este, procura colocar-se de fora de sua formulação, no entanto, é pego pela língua, no gesto de dizer "Eu vejo os índios como um problema sério porque ninguém os quer aqui". *A* língua o inscreve pelo *ato falho*, o seu *real*. Ao empregar o "eu", primeira pessoa do discurso e dizer de um "aqui", o entrevistado filia-se a uma formação discursiva que faz com que o sentido seja outro, porque a primeira pessoa do discurso inscreve o sujeito falante (ele mesmo), e o "aqui" remete ao lugar de onde se fala, ou seja, o fazendeiro fala do lugar (terra, território) que o índio deseja ocupar, retornar.

Carter, pela sua formulação (R01),coloca-se de fora, mas algo da ordem do real irrompe em seu discurso quando ele diz "Eu vejo os índios como um problema sério" e "Mas a verdade dura é que eles não irão embora". Esse efeito do dizer de Carter que tenta produzir no tecido da discursividade e irrompe, dá-se porque, conforme (Orlandi, 2015a), o sujeito é ideológico. No caso do entrevistado, há uma inscrição histórica e ideológica que o atravessa, e que faz pensar sobre o extermínio histórico da população indígena dos Estados Unidos, o que na contemporaneidade reflete em sentidos negativos para o país, sobretudo porque a posição sujeito estadunidense que se crê hegemônico em relação ao brasileiro. Podemos, então, dizer, nessa linhagem, que o modo da posição sujeito se colocar tem a ver com a inscrição de uma memória discursiva que remete a um efeito de sentido de dívida de outros acontecimentos, ou seja, da história dos Estados Unidos com sua população indígena.

O dizer do fazendeiro (R01) aponta para diferentes posições-sujeito em relação à ocupação da terra. Em tese, é como disse Indursky (2011) a respeito da relação dos proprietários e os sem-terra, em que estes se tornam "*não visíveis* e desprovidos de uma palavra comum, para tecerem suas demandas". (p. 173). Do mesmo modo, na relação do proprietário com o índio, tem-se a classe dominante no universo daqueles que precisam da terra para cultivar a subsistência, incluindo, é claro, o índio. Assim, o fazendeiro projeta seu discurso, fala em nome das categorias, determina o lugar de dizer.

Nesse sentido, a formulação do entrevistado (R01) apresenta uma densidade polissêmica, em que o dizer instaura um não dito, de modo que o "aqui" remete a um "lá", onde o índio deveria permanecer, e que certamente não é o espaço de onde ele enuncia. Quando afirma "O governo nunca vai transferi-los de novo", seu dizer produz um sentido de que a terra já tenha sido deles e que esse retorno não é mera ocupação, mas restituição. De todo modo é nesse "aqui" que eles estão, embora, "ninguém os queira".

Da mesma forma, o pronome indefinido, "ninguém", que nomeia nessas condições de produção, inclui o sujeito que diz, ainda que tenha a ilusão da distância, do colocar-se fora, de falar "sobre" e não "de" um lugar. Com essa formulação para o documentário *Vale dos Esquecidos*, o entrevistado coloca em realce uma questão, a nosso ver, latente do índio, que é sua condição de sujeito brasileiro de direito (que, todavia, não pode decidir) e de deveres, subordinado ao poder do Estado. Ou seja, ele permanecerá "aqui", sobretudo por causa da decisão do governo.

A formulação (R01) "O governo nunca vai tirá-los e transferi-los"faz pensar o papel do Estado como se o índio fosse sujeito apenas de dever e não de direito. A língua remete a um lugar de poder manipular, dissimular, inscrever, apagar, em síntese, a língua é por excelência lugar de poder e política. O dizer de Carter produz um efeito de apagamento da entrada do índio como sujeito de direito, que retornou à Marãiwatsédé por uma decisão judicial que o autorizou, ainda que depois de mais de duas décadas de luta jurídica contra os invasores. O que movimenta nessa formulação é que o índio está ali porque o Governo quis, decidiu assim. Uma cristalização do sentido que circula de que o Estado dá terra e dinheiro aos índios, de que estes são sustentados pelo Governo.

De acordo com Pêcheux (2002),para compreender a interpretação à luz da Análise de Discurso, devemos considerar que o trabalho com a língua atravessa-se por dois campos distintos: o da estabilização dos significados "por uma higiene pedagógica do pensamento, e o de transformações dos sentidos escapando a qualquer outra norma estabelecida a priori, [...] um trabalho do sentido com os sentidos". (PÊCHEUX, 2002, p.51).

A metáfora do nome

A realização de um trabalho de análise discursiva impõe como condição necessária que a teoria faça a mediação "entre descrição e interpretação". (ORLANDI, 2015a, p. 62). Também em relação ao trabalho de análise, segundo a autora (Op. cit), é preciso considerar que a Analíse de Discurso não trata "nem da língua nem da gramática" (embora as duas lhe interessem), mas do discurso, termo que carrega no próprio nome a ideia de palavra e sentido em curso "de movimento, prática de linguagem". (p.15).

Desse modo, na textualidade dos discursos das diferentes posições-sujeito, que falam para o documentário *Vale dos Esquecidos*, empreendemos o trabalho de interpretação e análise, levando em conta a reflexão de Orlandi que, ao prefaciar Pêcheux (idem, p. 7), diz que a Análise de Discurso é uma disciplina "que aceita o desconforto de não se ajeitar nas evidências, no lugar já-feito".

Assim, tomamos do "lugar já feito" o nome *Vale dos Esquecidos*, para pensar sua textualidade na relação com o contexto sócio-histórico do documentário fílmico de Raduan. Em qualquer processo de nomeação, a sentença que nomeia impõe um efeito de designação (GUIMARÃES, 2005),

porque o nome, como tudo que se estrutura pela língua não é liso, transparente, mas possui uma densidade que precisa ser polemizada e desnaturalizada.

Trata-se de um documentário que historiciza um acontecimento político-social e que, portanto, tem a ver com sujeitos em sociedade, com região habitada. Dessa forma, o gesto de dizer "esquecidos" reverbera sentidos que remetem à adjetivação dos sujeitos inscritos em uma questão litigiosa pela posse da terra. E mais, esse gesto chama a atenção das autoridades políticas e jurídicas legitimadas por uma posição-sujeito x, que as autoriza, em nome da lei, decidir quem fica, assim como quem sai da terra e que, no entanto, esquece-se delembrar que, em uma determinada região, há posições-sujeito outras, aguardando uma decisão.

Desta forma, dizer o termo "esquecidos"é um gesto político, pois a língua é o lugar do político, uma vez que, para se significar, a língua se inscreve na história. (Cf. ORLANDI 2012a, p. 21). O nome "esquecidos", nessa conjuntura específica de designação de sujeitos, de certa forma, retoma uma memória, fatos históricos, que faz pensar, por exemplo, esquecidos de quê e de quem? O questionamento atualiza, no dizer, sentidos outros sobre esquecidos.

O documentário *Vale dos Esquecidos*, enquanto acontecimento discursivo, faz aproximar memória e atualidade. Textualiza distintas versões de um mesmo acontecimento histórico, que é constituinte da microrregião Norte Araguaia[5]: os modos de apropriação da terra e os meios pelos quais se materializam. Esse movimento que se tenciona pela língua nas materialidades discursivas do litígio, das narrativas, do conflito e do silêncio que documenta a cineasta Maria Raduan, foi concomitantemente (re)nomeado[6] como: "questão Posto da Mata"; "questão Suiá Missu"; "questão Marãiwatsédé"e, "Desintrusão Marãiwatsédé".

Pêcheux (1999) discute sobre a construção do nome, da necessidade de se pensar o seu entorno, o pré-construído. Para ele, "Foi isso que levou P. Henry a propor o termo *pré-construído* para designar o que remete a uma construção anterior, exterior, mas sempre independente ao que é construído". (p. 89).

Desse modo, os termos "questão Posto da Mata"; "questão Suiá Missú"; "questão Marãiwatsédé" e "Desintrusão Marãiwatsédé" designaram um acontecimento, o movimento circular da saída do índio das terras de Marãiwatsédé, a (re)ocupação pelo latifundiário, a saída do latifundiário e a entrada do invasor, a saída do invasor e a reintegração do direito de posse para os índios Xavante de Marãiwatsédé. Uma relação semântica e política que se estrutura pela linguagem e tem a ver com a posição-sujeito daquele que diz.

A instalação de um posto de gasolina no cruzamento de duas rodovias,

[5] Outros movimentos políticos e sociais deram à região Norte Araguaia caráter particular que a constituiu e delimitou, enquanto região, território. Dentre eles, o modelo político de resistência, a atuação da Igreja Católica, por meio da Prelazia de São Félix do Araguaia a favor do oprimido, a criação de um modelo educacional, que surgiu a partir dos movimentos populares, serviram de modelo para outras regiões como o projeto Inajá e o Programa Parceladas. (UNICAMP e UNEMAT).

[6] (GUIMARÃES apud ORLANDI, 2011).

dentro da mata da Terra Indígena de Marãiwatséde, tem sua significância. Junto ao posto, outros estabelecimentos comerciais e residenciais foram instalados, dando origem a um povoado que fora elevado à categoria de Distrito do município de São Félix do Araguaia. O nome "questão Posto da Mata" faz funcionar o imaginário de inauguração de um novo sentido para aquela terra: instala-se uma cidade ao invés de uma aldeia. Funciona aí um apagamento do sentido de terra indígena ou qualquer relação que remeta a esse sentido pela prática social ou pelo nome.

A FUNAI, enquanto instituição porta-voz do Estado,dá o nome de "Desintrusão Marãiwatsédé" à operação de retirada dos ocupantes da reserva Marãiwatsédé. Dizer desintrusão, nestas condições de produção, remete à presença de intrusos, indesejados, invasores. Do mesmo modo, ao dizer "questão Marãiwatsédé" – como foi reportado pela FUNAI e Ministério da Justiça até as vésperas da desintrusão, quando o plano para a operação foi montado – produzum efeito de silenciamento, apagamento de parte da historicidade da terra de Marãiwatsédé que tem a ver com a presença do invasor, e instaura um sentido de presença e pertencimento do índio a esta terra. Assim, tem-se, nesse gesto de nomear, sentidos contidos que se regionalizam em um lugar de não-ditos, no implícito como diz Pêcheux (1997).

Entendemos que o gesto de nomear perpassa pelo processo da formulação que é, conforme Orlandi (2012, p. 9), o lugar em "que a linguagem ganha vida, que a memória se atualiza, que os sentidos decidem se o sujeito se mostra (e se esconde)". E, assim, no nome "questão Suiá Missú" dito pelo "civilizado" para se referir ao processo litigioso, apaga-se o nome indígena "Marãiwatsédé" para lembrar que a terra não é do índio. Nega-se parte da historicidade para que o nome Suiá Missú funcione, agregando sentidos outros.

Compreendemos também, pelas inscrições da língua na história, pela materialidade discursiva, que o nome "questão Suiá Missú" apaga a presença do índio e faz lembrar um grande acontecimento político e econômico que produz efeitos de (des)envolvimento para a região, a saber, a instalação de uma grande fazenda, denominada Suiá Missú – considerada à época, uma das maiores do mundo (RADUAN, 2011) – que se instalou no Norte Araguaia, no auge da política do desenvolvimento capitalista. De modo que dizer "questão Suiá Missú" remete, sobretudo, à exploração da terra na concepção "civilizada", remetendo ao anseio do desenvolvimento e riqueza e opondo-se ao uso da terra pelo índio, ainda estereotipado como o preguiçoso, que não explora a terra e não a faz produzir.

Em tese, o gesto de (re)nomear a questão litigiosa pela terra no Norte Araguaia possui uma relação com a noção de apagamento, porque o nome significa. Orlandi (2008, p. 69) diz que o apagamento é ideológico, e que "não está marcado em lugar nenhum como tal. Funciona através dos silêncios, de práticas que o atestam, mas que não se expõe como tal". Aqui, retomamos a noção de pré-construído para dizer que uma formulação não traz em si apenas

o que está dito, mas necessariamente o que não está dito, ou seja, ao dizer X silencia-se Y. Segundo Orlandi (Idem), "O pressuposto em linguística é aquilo que não é dito, mas que acompanha necessariamente o que é dito", ou seja, é o pré-construído.

No conjunto, o documentário, enquanto materialidade simbólica, funciona na/pela rubrica do nome *Vale dos Esquecidos*, que remete ao lugar, região geográfica da Amazônia, habitada por diferentes posições-sujeitos que devem ser lembrados. No documentário, o nome *Vale dos Esquecidos* faz movimentar uma memória, dá voz ao que estava esquecido. Denuncia um litígio moroso, que constitui o acontecimento discursivo.

Terra: o fio do discurso na trama fílmica

Importa dizer que, do ponto de vista teórico aqui trabalhado, não concebemos o trabalho com a história enquanto discurso da história que conta ou repete, mas o fazemos enquanto discurso histórico, aquele que temporaliza, historiciza os fatos para que funcionem como discurso. (ORLANDI, 2008).

Na Amazônia brasileira, como se sabe, embora ocupada por índios, ribeirinhos e pequenos agricultores, predominou-se um grande vazio demográfico até que o governo criou políticas de ocupação a partir da década de 1960, especificamente, do ano de 1964 com o início do regime de Governo Militar, cujo lema da ocupação foi "Integrar para não entregar". Dentre as políticas, a "Marcha para o Oeste" garantia terras e investimentos financeiros custeados pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAN), criada pelo governo para atender exclusivamente pessoas ou empresas interessadas em ter propriedades rurais na Amazônia e explorá-las.

De acordo com Ianni (1979), nos anos de 1964-78, o Brasil adotou uma política econômica de "subordinação da agricultura ao capital". (p.15). Essa política, segundo o autor (Ibidem), desconsiderou a relevância da agricultura em pequena escala ou de subsistência, induzindo ou incentivando o empreendimento capitalista. O poder do Estado capitalista, naquelas condições de produção, desempenhou um papel particularmente agressivo e repressivo em termos econômicos, políticos e sociais. (Idem, p. 16).

É possível observar, já na largada, a língua funcionando na história e (re)significando sujeito e sentidos, neste caso, o sentido que se produz na relação do homem com a terra. Ao articular o simbólico e o político na divisão e exploração da terra na Amazônia brasileira, tem-se o Estado apagando historicamente o sujeito "da terra", o camponês, o índio e o posseiro em nome do progresso. Cria-se, então, as designações "trabalhador rural" e "empresa agropecuária" para significar a política de desenvolvimento do sistema capitalista. (ORLANDI, 1993).

Observamos esse apagamento funcionando na reflexão de Alves e Joanoni Neto (2010, p. 36), para os quais a política que o Estado chamou de

"ocupação" da Amazônia na década de 60 foi na prática uma "reocupação". O trabalho de Esterci (2008) também corrobora com essa afirmação, ao falar do surgimento de alguns municípios da microrregião Norte Araguaia, dentre eles, São Félix do Araguaia, e referir-se às populações campesinas que ocupavam essa região, e foram apagadas pela política desenvolvimentista do poder estatal, para dar lugar às empresas agropecuárias e ao latifúndio.

Para trabalhar discursivamente a política de "ocupação" da Amazônia, o fazemos pensando o funcionamento da ideologia que constitui a forma-sujeito histórica,determinada pelo jurídico, que é a forma-sujeito ocidental do capitalismo (HAROCHE, 1992), e a articulamos com a reflexão teórica de Rancière (1996), que discute a política enquanto consenso/dissenso que trabalha a regulação do poder e do social em uma lógica muito mais repressiva que dialógica, adquirindo um *status* de polícia, do jurídico, que determina e não apenas conduz as relações sociais. Para esse autor,

> deve-se então reconhecer duas lógicas do estar-junto humano que geralmente se confundem sob o nome de política, quando a atividade política, nada mais é que a atividade que as divide. Chamamos geralmente pelo nome de política o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemasde legitimação dessa distribuição. (RANCIÈRE, 1996, p.41).

Compreendemos que a (re)ocupação de terras na Amazônia configurou-se como um dos meios pelo qual o Estado ditatorial, no seu modo de exercer o poder e o controle, sobretudo, pela violência simbólica, fere abruptamente uma parcela dos sujeitos. Instala-se aí um paradoxo pelo grande mal-estar que toca determinadas posições-sujeito em nome de um bem-estar econômico que esse poder causar às outras posições-sujeito, pelo efeito da acumulação de capital pela posse da terra.

Nessa perspectiva, compreendemos que, no documentário *Vale dos Esquecidos*, Raduan movimenta a leitura de sentidos que remetem a um recorte temporal, que vai da década de 1960 a2011. Trata-se deum acontecimento político, a saber, a deportação do grupo indígena Xavante de Marãiwatsédé das terras que, tradicionalmente ocupavam, na Amazônia, a (re)ocupação dessa mesma terra por invasores e, por fim, a desintrusão desses e a reintegração de posse ao índio.

Tomamos do que dissemos no parágrafo acima, as palavras "deportação, ocupação e desintrusão" que, a nosso ver, são "palavras discursos", ou o que Denise Maldidier (1994) havia chamado de "palavra pivô" para pensá-las por suas particularidades, ou seja, que comportam não apenas sentidos distintos, mas que são carregadas de discursividades. Junto com essas palavras vem,pelas condições de produção, um pacote de discursos, portanto, de efeitos de sentido que são despolitizados, desistoricizados pelo Estado, produzindo no imaginário

social um efeito de neutralidade.

Como vimos, a palavra "ocupação", dita para se referir à ocupação da Amazônia no período militar, que trouxe consigo uma ascensão esmagadora do capitalismo, reverbera sentidos para o apagamento de uma historicidade que tem a ver com a crueldade com que o Estado capitalista, sustentado pelo jurídico, massacrou os sujeitos que estavam à margem do desenvolvimento, ou seja, índios, ribeirinhos, posseiros, etc.

De igual modo, o termo "desintrusão", do ponto de vista dicionarizado, refere-se ao "ato ou efeito de retirar do imóvel quem dele se apossou sem autorização do proprietário". (AULETE DIGITAL). A Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura (CONTAG) elaborou uma relação de palavras com significados para orientar suas discussões, na qual desintrusão é a "retirada de populações que estiveram ocupando áreas reconhecidas e regularizadas como sendo terras indígenas, reservas ambientais, territórios quilombolas ou de outros povos e populações tradicionais". Em tese, a desintrusão converge para a reintegração, ou seja, tira-se o intruso porque a terra pertence a outro sujeito que requer que lhe seja reintegrado o direito de posse.

Compreendemos que a desintrusão é uma construção da voz de Estado pensada para nomear operações que tenham a ver com a retirada de ocupantes de territórios da União. Nessa conjuntura, a palavra desintrusão remete a um efeito de sentido de apagamento da omissão do Estado que sustentou, pelo jurídico, um litígio de duas décadas entre índios e ocupantes pelo direito à terra de Marãiwatsédé. O termo desintrusão, no caso específico de Marãiwatsédé, tem a ver com a retirada de intrusos, como se durante a luta jurídica, estes não tivessem se mantido ali por garantia do discurso jurídico. Para Orlandi (1993), é o discurso jurídico que sustenta a posse da terra. No entanto, para a autora (Idem), esse modo moroso do jurídico se decidir dá-se porque há uma fluidez e uma imprecisão na lei e "isso faz parte da economia do sistema jurídico". (p.66).

A palavra "deportação" como veremos mais adiante, imbui-se de processos discursivos que jogam o tempo todo com o político e o simbólico na articulação com a noção de território, que é já um lugar de determinação do sujeito.

Desse modo, o ponto de partida do processo sócio-histórico de luta pela terra que a cineasta Maria Raduan faz tomar corpo, nas discursividades do documentário *Vale dos Esquecidos*, surge nos anos finais da década de 60 do século XX e recobre-se de efeitos de sentido que remetem ao funcionamento dessas palavras-discursos: a deportação, a (re)ocupação e a desintrusão. Esse acontecimento, que é o da (re)ocupação de áreas consideradas demograficamente vazias, deu-se com o advento da lógica desenvolvimentista pensada para um Brasil de grandes vazios demográficos, sobretudo, na Amazônia, e superpopulação em outras regiões como o nordeste.

Tem-se, assim, um movimento de entrada e saída da terra, que reflete pelo discurso um funcionamento ideológico e social que se historiciza pela

língua no ponto em que há diferentes posições-sujeito em disputa por uma área específica de terra, e que não podem dividir o mesmo espaço ou compartilhá-lo, já que, enquanto forma-sujeito, brasileiros, índios ou não, estão dentro da mesma formação social, contudo é pela identificação com as formações discursivas que esses sujeitos significam diferente.

Ao formular um discurso, o sujeito tem a ilusão de que é ele quem determina o sentido, criando um *tecido de evidências* (ilusão) feito de intensão e transparência, resultando na subjetividade que, conforme Pêcheux (1997), é parte daquilo que constitui o sujeito. Em Análise de Discurso, o sujeito não é pensado como a origem de si. Existe uma interpelação do indivíduo em sujeito pela ideologia, dessa interpelação resultam as posições-sujeito históricas, pois dada a interpelação do indivíduo em sujeito, esse se submete à língua na história. (ORLANDI 2015b, p.21).

Dessa condição histórico-ideológica das posições-sujeito, na articulação político e simbólico, refletimos sobre o modo dessas posições ocuparem, possuírem e explorarem a terra, movidas pela lógica do (des)envolvimento capitalista, que instala um novo sentido que se regulamenta e se inscreve pelo discurso jurídico a partir de 1850, quando a terra deixa de ser "livre" e passa a ser de domínio do Estado, como se lê no preâmbulo da Lei nº. 601, de 18 de Setembro de 1850:

> Dispõe sobre as terras devolutas no império, e acerca das que são possuídas por títulos de sesmaria sem preenchimento das condições legais, bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas concedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias e de estrangeiros, autorizando o governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara. (BRASIL, 1850).

A escrita da Lei nº. 601 de 1850 – chamada Lei de Terras – mobiliza sentidos de mercadoria, de bem rentável e trabalha o esquadrinhamento da terra. De acordo com Silva (1996), a apropriação jurídica da terra pelo Estado, numa perspectiva econômica no século XIX, responde ao efeito de pressões políticas externas que culminaram, por exemplo, na proibição do tráfico de escravos no Brasil. De igual modo, é pela lei que se instaura a normatização da relação do sujeito com a terra.

Há uma densidade semântica na tessitura da Lei nº. 601/1850, conforme se lê no trabalho da socióloga Lígia Osório Silva (Idem), cujas reflexões deslocamos para a Análise de Discurso. Na perspectiva dessa teoria, a partir do dispositivo de interpretação, compreendemos que o trabalho de Silva apresenta distintas formações discursivas inscritas na Lei de Terras, que produz efeitos de sentido outros para além da normatização da posse da terra.

Retomando o preâmbulo da Lei nº.601/1850, observamos que há para

além de uma proposta de divisão, esquadrinhamento, metrificação, venda, regularização e normatização da terra, um sentido outro que vai na direção das posições-sujeito que ocuparam a terra em um espaço que lhe é sempre já determinado pelo jurídico: o sesmeiro, o posseiro, o empresário, o colono e o índio. Na textualização jurídica que determina o lugar do homem na terra, a posição-sujeito índio não pode ter por posse ou pecúlio um pedaço de terra, mas conforme reza o Artigo 12 da Lei de Terras, "O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º. para a colonização dos indígenas [...]".

A ocupação da terra, a partir de um ordenamento jurídico, remete aos modos de individuação do sujeito. Motta (2013, p 200) diz que na escrita da Constituição brasileira há uma "projeção imaginária do sujeito-de-direito". Isso dialoga com o que diz Orlandi (2011) a respeito do funcionamento dos processos de individuação do sujeito. Para a autora, "as formas de individuação do sujeito pelo Estado, estabelecidas pelas instituições resultam em um indivíduo ao mesmo tempo responsável e dono de sua vontade". (p. 22). Ou seja, pela individuação, o Estado torna política sua relação com o sujeito e nesse bojo o sujeito tem a ilusão de decidir.

Observa-se que o sujeito brasileiro, de meados do século XIX, sofre abruptamente um processo de individuação no ordenamento da ocupação da terra, havendo uma relação hierarquizada dentro das relações sociais que define quem pode ocupar a terra (direito) e o que ele precisa/deve fazer para ter direito à terra, e de nela permanecer (dever).

Em tese, segundo Silva (Idem, p. 137), o funcionamento discursivo da Lei de Terras de 1850 institui, para além da política de ocupação da terra, "um novo espaço de relacionamento entre os proprietários e o Estado", que no desdobramento jurídico e social regulamenta a organização institucionalizada do espaço, neste caso, a terra.

A organização institucionalizada do espaço, segundo Castells (2014, p. 294-296), dá-se por força do aparelho político-jurídico que regula as relações de classes, assegurando a dominação das classes dominantes e a repressão das classes dominadas que, segundo o autor, sucede em uma relação "bipolar, ao exercer a dominação de uma classe e ao mesmo tempo controlar as instabilidades do sistema de modo a garantir sua permanência". (CASTELLS 2014, p. 294).

Essa organização do Estado em relação à distinção de posição-sujeito remete ao que diz Rancière (2005), ao discutir as relações sociais pela partilha, esta, capaz de determinar quem pode e deve, e quem não pode e não deve pertencer ou ser pertencido ao espaço comum recortado, o qual é recortado justamente porque nem todos podem ocupar os mesmos espaços. No entanto, todos são obrigados a ocupar um recorte, um lugar nesse "comum" partilhado. "Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que determina, propriamente, a maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa

partilha". (RANCIÈRE 2005 p. 15).

Pensar discursivamente o sujeito expropriado de um lugar, neste caso, de onde habita e trabalha, a partir da reflexão de Rancière (Idem), faz-nos compreender que há um funcionamento que entrelaça sujeito e categorias, ou seja, o categorizado é condição *sine qua non* para a existência do sujeito jurídico e social. Referindo-se ao pensamento aristotélico, o autor (Idem) diz que o fato de ser cidadão faz com que o sujeito se assujeite a governar ou ser governado, e esse assujeitamento determina-se pelo que a Análise de Discurso define como posição-sujeito. Nas palavras de Rancière (p. 15), "ter esta ou aquela 'ocupação' define competências ou incompetências para o comum". Num desdobramento discursivo, tem-se aí o sujeito colocado contra si mesmo, ou seja, é a sua própria condição de existência que o obriga a sair da terra.

ConsideraçõesFinais

A Lei de Terras de 1850 vigorou até 1964, ao ser aprovada a Lei nº. 4.504 – Estatuto da Terra – vigente até a atualidade. No Artigo 1º, o texto do Estatuto diz: "Esta Lei regula os direitos e obrigações concernentes aos bens imóveis rurais, para os fins de execução da Reforma Agrária e promoção da Política Agrícola".

A institucionalização do parcelamento, gerenciamento e o controle do Estado sobre a terra, e o modo como as diferentes posições-sujeitos são colocadas na textualidade jurídica e discursiva das Leis nº. 601/1850 e nº. 4.504/1964, particulariza os sentidos de terra para diferentes posições-sujeito e define um lugar determinado que cada um pode ou deve ocupar. Para Orlandi (1993), ao definir esses lugares, o Estado produz um efeito de desqualificação em que determinadas posições-sujeito são despossuídos do discurso de cidadão e fadados a constituir "uma parcela estranha da população. A sua necessidade os desqualifica". (p. 69).

Esse efeito de definição dos espaços a serem ocupados pelas diferentes posição-sujeitos é dado pelo jurídico ao criar as categorias dos que precisam ou desejam ter um pedaço de terra, dentre eles, o sem-terra, o posseiro, o grileiro, o latifúndio, o pequeno proprietário, o índio, o colono etc.

A (re)ocupação de Marãiwatsédéno ano de 1992, após a devolução pelos proprietários da Suiá Missú da área de terras ao governo brasileiro, e antes que fosse feito a reintegração de posse aos índios, conforme textualiza o documentário *Vale dos Esquecidos*, configura, a nosso ver, muito mais uma redefiniçao do sentido de terra, do que o desejo de certas posições-sujeito de possuí-la e fazer cumprir sua função social. Ao (re)ocupar Marãiwatsédé, o Estado mexe na formação social, efetiva o massacre, produz um silenciamento a respeito do índio e ignora seu sentimento em relação à sua terra. No conjunto, acontecimentos como os processos de (re)nomeação fazem produzir um efeito de apagamento e ao mesmo tempo de retomada do sentido de pertencimento.

De um século ao outro, o dizer jurídico sobre a terra permaneceu, repetiu, ou seja, continua com valor capital e administrada pelo Estado. No que diz respeito à relação dos sujeitos com a terra, ela continua funcionando como lugar de determinação dos sujeitos pelo jurídico, a mercê do capitalismo selvagem e primitivo. Com isso, não estamos dizendo que o jurídico decide pela posse da terra para quem "precisa" ou para quem "merece", mas que o jurídico estabiliza um Estado capitalista. O que seria uma ilusão pensar que, por ser regido pelo jurídico, o direito à posse da terra seja tratado adequadamente.

Referências Bibliográficas

ALVES, L.A.F; JOANONI NETO, Vitale. O Estatuto da Terra e as políticas agrárias no Mato Grosso: algumas reflexões. In: BARROZO, João Carlos. (Org.). **Mato Grosso:** a (re)ocupação da terra na fronteira Amazônica (século XX). São Leopoldo: Oikos; Unisinos; Cuiabá-MT: EdUFMT, 2010.

BRASIL. **Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850.** Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm

_____. **Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964**. Dispõe sobre o Estatuto da Terra, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L4504.htm

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

ESTERCI, Neide. **Conflito no Araguaia**: peões e posseiros contra a grande empresa. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

GUIMARÃES, Eduardo. **Semântica do acontecimento:** um estudo enunciativo da designação. 2. ed. Campinas, SP: Pontes, 2005.

HAROCHE, Claudine. **Fazer dizer querer dizer**. Tradução Eni P. Orlandi. Colaboração FredaIndursky e Marise Manoel. São Paulo: Hucitec,1992.

IANNI, Octávio. **Ditadura e agricultura:** o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia. 1964-1978. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: Rio de Janeiro 1979,

INDURSKY, Freda.Apresentação do MST na mídia: discurso verbal e não-verbal. In: ZANDWAIS, Ana e ROMÃO, Lucília Maria Sousa. (Org.). **Leituras do político**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011.

MOTTA, Ana Luiza Artiaga R. da. O discurso da normatização da terra. **RUA** [online]. 2011, nº. 17. Volume 2. Portal Labeurb. Revista do Laboratório de Estudos Urbanos do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade. Disponível em: http://.labeurb. unicamp.br/rua/

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

ORLANDI, Eni P. O estatuto do liberal e a reforma da terra. In: **Religião e sociedade**.12/3, 1983.

_____**. Terra à vista -** Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.

_____ . **Discurso, espaço e memória -** caminhos da identidade no sul de Minas**.** Campinas, SP: Editora RG, 2011.

_____. **Discurso e texto**: formulação e circulação dos sentidos. 4.ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

_____. **Análise de discurso.** Princípios e procedimentos. 12 ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015a.

_____. Análise de discurso. In: ORLANDI, Eni P. e LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy (Orgs.). **Introdução às ciências da linguagem.** Discurso e textualidade. 3. ed. Campinas, SP: Pontes Editores: 2015b.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso:** uma crítica à afirmação do óbvio. Trad. Eni Orlandi [et al.]. 3.ed Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997. (Coleção Repertórios).

_____. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre [et al.]. **Papel da memória**. Tradução e introdução José Horta Nunes. Campinas, SP: Pontes, 1999.

_____. **O discurso:** estrutura ou acontecimento. Trad. Eni Puccinelli Orlandi. 3.ed. Campinas, SP: Pontes, 2002.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento:** política e filosofia. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996. (Coleção TRANS).

_____, **A partilha do sensível**: estética e política. Mônica Costa Netto. São Paulo Editora 34, 2005.

SILVA, Ligia Osório. **Terras devolutas e latifúndio**: efeitos da lei de 1850. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

VALE DOS ESQUECIDOS. Direção: Maria Raduan. Produção: Tucura Filmes, Brasil. Coprodução: São Paulo: RT Features, 2011. (Documentário - Longa Metragem).

TEXTOS LITERÁRIOS

SUJEITOS MARGINALIZADOS: RESISTÊNCIA E LIBERTAÇÃO NOS POEMAS DE PEDRO CASALDÁLIGA E DE JOSÉ CRAVEIRINHA[1]

Cleonilde Ribeiro de Souza Costa[2]
Vera Maquêa[3]

Resumo: A pesquisa desenvolve uma análise crítico-literária de poemas selecionados de duas obras, a primeira, *Antologia Retirante* (1978), de Pedro Casaldáliga, intelectual e escritor brasileiro,que escreve suas obras a partir do contexto de luta e resistência nas Américas; a segunda, intitulada *Obra Poética* (2002), de José Craveirinha,intelectual e escritor moçambicano, tutelar da poesia que representa as lutas pela Libertação Política de Moçambique.A metodologia de trabalho pautou-se nos estudos críticos literários da Literatura Comparada. As abordagens advindas da historiografia literária e de várias outras disciplinas nos ajudaram a compreender melhor o texto literário e o contexto de produção. As análises literárias permitiram perceber as semelhanças e as diferenças que as imagens estabelecem na configuração de elementos poéticos, cujos sentidos aproximam-se da visão de sujeitos marginalizados, oprimidos pelo sistema capitalista. As discussões a respeito da escrita de cada poeta adentraram o contexto sociopolítico e cultural das revoluções e evoluções ocorridas no período da Guerra Fria e das Lutas pela Independência dos países africanos de Língua Oficial Portuguesa em consonância com o período de Ditadura Militar no Brasil.

Palavras chave: Literatura Comparada. Casaldáliga. Craveirinha. Poética de libertação e de resistência. Utopia.

Abstract: The research develops a critical literary analysis of selected poems from two works, the first *Antologia Retirante* (1978), by Pedro Casaldáliga, Brazilian intellectual and writer, that writes his works from the context of struggle and resistance in the Americas. The second entitled *Poetic Work* (2002) by José Craveirinha, a Mozambican intellectual and writer, is the guardian of the poetry that represents the struggles for political liberation in Mozambique. The methodology of work was based on the critical literary studies of Comparative Literature. The approaches derived from literary historiography and several other disciplines helped us to better understand the literary text and the context

[1] Esse texto é resultado da pesquisa realizada no Mestrado em Estudos Literários, Campus de Tangará da Serra da UNEMAT, sob a orientação da Profa. Dra. Vera Maquêa. Algumas modificações foram feitas, no sentido de adequar o texto às normas exigidas para esta publicação.

[2] Mestre em Estudos Literários (UNEMAT). Professora da rede municipal de ensino de Confresa- MT. cleonildesouza@hotmail.com

[3] Doutora em Letras (Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa - USP). É docente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários/Câmpus de Tangará da Serra da UNEMAT. Atualmente é Pró-Reitora de Ensino da UNEMAT.

of production. Literary analyzes allowed us to perceive the similarities and differences that the images establish in the configuration of poetic elements, whose senses approach the vision of marginalized subjects, oppressed by the capitalist system. The discussions about the writing of each poet entered the sociopolitical and cultural context of the revolutions and evolutions that occurred in the period of the Cold War and the Struggles for the Independence of the African countries of Portuguese Official Language, in consonance with the period of Military Dictatorship in Brazil.

Keywords: Comparative literature. Casaldáliga. Craveirinha. Poetic liberation and resistance. Utopia.

Introdução

> *O tempo é a vida inteira do poeta, pé no chão e olhos fitos no horizonte. O efeito poético também vive do contraste que acontece no mundo, múltiplo e uno, e no coração do poeta, febre e lucidez*. (BOSI, 2013. p. 63).

As análises literárias realizadas por meio deste estudo foram ancoradas em duas Antologias, uma intitulada *Antologia Retirante* (1978), de Pedro Casaldáliga, e a outra, *Obra Poética* (2002),de José Craveirinha. A apreciação crítica dos poemas demonstra que a escrita poética dos dois autores se insere na comunidade de Língua Oficial Portuguesa e nos aponta sujeitos marginalizados, desse modo, são poemas que têm caráter político e de resistência em relação àqueles que se encontram a mercê do poder, por isso, a linguagem é usada como ferramenta que institui na imaginação do sujeito a Esperança pautada no ideal de Liberdade.

O poeta Pedro Casaldáliga nasceu em Balsareni-Barcelona, veio para a região do Araguaia em 1968, foi designado Bispo da Prelazia de São Félix, logo, em 1971, publicou a Carta Pastoral "Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o latifúndio e a marginalização social". Iniciou o processo de humanização entre os moradores desenvolvendo atividades pastorais, tomou conhecimento da situação de marginalidade e entrou em conflito com os donos das instituições e empresas que foram instaladas na região para explorar as terras habitadas por etnias indígenas, posseiros e/ou retirantes. A partir de então, Pedro Casaldáliga ficou conhecido pela militância política, e por optar pela defesa dos direitos de posseiros, de índios e de peões da Amazônia.

O poeta José Craveirinha nasceu em Xipamanine, subúrbio de Lourenço Marques, atual Maputo, capital de Moçambique. Filho de pai português e de mãe moçambicana, o poeta participou de todo o processo de luta pela independência do País, e também fez parte do advento de consolidação do

Sistema Literário de Moçambique. Assim, é reconhecido pelos estudos críticos como o percursor da poesia moçambicana, e é natural encontrar na linguagem poética de Craveirinha o cruzamento da escrita em português com a Língua Ronca, a expressão oral das comunidades tradicionais.

A proposta de estudo surgiu pela hipótese de convergência entre as escritas dos dois poetas, para se constatar tal suposição usou-se o método comparatista, tendo como *corpus* de análise poemas da obra *Antologia Retirante* (1978), de Pedro Casaldáliga, e poemas da antologia *Obra Poética* (2002,) de José Craveirinha. O estudo teve como suporte teórico os conceitos de "macrossistema", "solidariedade" e "relações comunitários" concebidos pelo crítico Benjamin Abdala Junior (2012). Essas estratégias nos possibilitaram estudar duas obras diferentes, buscando entrelaçar as semelhanças e /ou diferenças quando a escrita emerge do contexto político, ideológico e cultural de margem, nos quais o escritor está inserido, isto é, nos permite também dizer que são obras respectivamente engajadas, pois elas culminam no direito às suas respectivas autonomias literárias.

A discussão de engajamento abordada em *Notas de Literaturas*, de Theodor Adorno (1991), se deu pelo fato de considerarmos que os poemas analisados são concernentes à contemporaneidade, por causa do desdobramento que a linguagem faz quando oferece ao leitor um amplo universo literário, permitindo-lhe pensar o mundo, no qual se insere, a partir da poética e, assim, o conteúdo social e a forma subjetiva da obra de arte chancelam o eixo- cerne do engajamento.

A historiografia literária foi consultada para situar as obras e o contexto em que foi produzida e permear os estudos críticos de Alfredo Bosi (1992) e Antonio Candido (2011), por mostrarem a importância de ver a literatura como produto social, por isso, a sua autonomia e compromisso com o sujeito no tempo/espaço, nos quais está inserido, não descartam o conhecimento de si e do outro como possibilidade de verticalizar saberes, e sim, contribuir com a compreensão cada vez melhor do mundo artístico e sua época.

Assim, o levantamento das temáticas constitutivas dos poemas selecionados foi importante para melhor compreender o contexto representado pelos poetas e, assim, aportar as discussões teóricas, críticas, e caracterizar o papel desempenhado pelos autores no que diz respeito ao período conturbado no qual a sociedade viveu durante o século XX, pois várias mudanças sociais, político-econômicas e culturais ocorreram com o advento da Guerra Fria e das guerras civis nos países que ainda eram reféns do processo colonial.

Antologias

Em princípio, a palavra *antologia* tem origem grega e significa "ação de colher flores, coleção de flores escolhidas, florilégio, coleção de textos em prosa e/ou em verso, geralmente de autores consagrados, organizados segundo tema, época, autoria". (HOUAISS, 2009, p. 1858).

Os estudos realizados pelos críticos sobre antologias literárias

brasileiras, sejam elas poéticas ou não, têm mostrado ao longo do século XX que existe um mundo múltiplo e ao mesmo tempo uno, pois, tem-se notado que o papel desempenhado por elas pelos estudos é importante para perceber o panorama literário existente em um sistema literário, tendo em vista o tempo e o espaço em que os textos foram escritos, de onde imergiram a multiplicidade de tema, o conceito e o estilo constitutivo do modo de pensar do homem. (WALTY, 2007).

A obra *Antologia Retirante,* de Pedro Casaldáliga (1978), é uma coletânea de poemas que foi publicada, anteriormente em outra obra intitulada *Tierra Nuestra Liberdad* (1971), pelo editorial Guadalupe da Argentina. Ela traz não só os poemas que compunham a edição anterior, como também alguns textos poéticos inéditos. O conjunto de poemas recebe este nome para difundir o contexto em que eles foram escritos, isto é, a energia subjetiva que alimenta a poesia é o próprio sertanejo, aquele que se movimenta à procura de um lugar para se instalar e sobreviver, assim, os poemas compostos na obra também são tecidos da experiência fraterna do poeta com o seu objeto de inspiração, como bem assegura o escritor na abertura do livro *Uma palavra de explicação*:

> Este livro nasceu retirante. Como a maior parte dos moradores deste meu norte de Mato Grosso, onde eu, retirante também de muitas supostas pátrias, sou bispo; onde escrevi, às vezes, gritando – quase todos estes poemas. O feixe destas canções, agitado como tarrafa viva, só poderia ser uma Antologia Retirante. (CASALDÁLIGA, 1978, p. 13).

A palavra "retirante", que significa "aquele que, sozinho ou em grupo, abandona o sertão, [...] se retira de um local, de uma região mais pobre em direção à outra, considerada mais promissora" (HOUAISS, 2009, p. 605), universaliza na antologia porque além desse sentido, outro foi acrescentado a partir da postura crítica do poeta, quando o discurso denuncia a situação das pessoas que se tornaram retirante à força. Essa segunda carga de sentidos caracteriza todas as pessoas marginalizadas; à medida que o leitor vai se lembrando de outros retirantes, passando também a ser aquele que necessita ser livre enquanto ser natural e da natureza, que nasceu livre, e que pela ação humana foi ou é explorado.

A publicação organizada em antologia é a maneira pela qual o escritor e o público geralmente constroem uma relação madura e crítica diante do conteúdo literário e social que lhes foi apresentado. Desse modo, é possível caracterizar a função desempenhada por quem a escreveu e por quem a leu. Compreende-se que esse processo é significativo, pois é no caminhar amparado pela crítica que as obras e seus escritores ganham efeitos artísticos frente à modernidade, e sempre dizem algo indispensável para a compreensão da arte literária, pois a literatura é

> um sistema vivo de obras, agindo umas sobre as outras e sobre os leitores; e só vive na medida em que estes a vivem, decifrando-a, aceitando-a deformando-a. A obra não é produto fixo, unívoco ante qualquer púbico; nem este é passivo, homogêneo, registrando uniformemente o seu efeito. São dois termos que atuam um sobre o outro, e aos quais se juntam o autor, termo inicial desse processo de circulação literária, para configurar a realidade da literatura atuando no tempo. (CANDIDO, 2011, p. 84).

O efeito constitutivo dessa relação entre autor-obra-público traz ao estudo da antologia acréscimo de conhecimentos considerados importantes para o desenvolvimento das temáticas voltadas para si e para o social. A escrita de Casaldáliga é peculiar não só pelas questões humanitárias, como também pela criação-arte que leva os interlocutores a pensar a própria escrita literária.

A perspectiva comparatista ensejada pela crítica de Abdala Junior (2007) ajuda-nos a desenvolver estudos a respeito dos sistemas literários em língua portuguesa, por admitir que a leitura simultânea de dois escritores e suas respectivas obras são a oportunidade de "um diálogo para nos conhecermos mutuamente – em "nós" e no "outro". (Idem, p. 71). Desse modo de comunicação em solidariedade é que a *Antologia Retirante,* de Pedro Casaldáliga (1978), e a *Obra Poética,* de José Craveirinha (2002), se constituem em temáticas sociais e de perspectivas utópicas por meio da seleção de textos e convergem em um discurso poético, de política e de luta a favor de sujeitos aprisionados pelo sistema capitalista vigente. Pode-se compreender que elas são obras que se universalizam por trazer o particular característico ao contexto sociocultural de cada país entrelaçado à liberdade, portanto, inseridas em sistemas literários emancipatórios.

O livro *Obra Poética* é composto por poemas publicados em outras coletâneas. Na edição de 2002, compõe-se também de poemas inéditos cedidos pela família do escritor. A obra é dividida da seguinte forma: "Cela 1", "Xigubo", "Karinganauakaringana", "Maria", "Babalazes das hienas". Os poemas do "Xigubo" serão analisados a partir das concepções sociais e culturais apresentadas na poética, de modo a verificar o processo de comunicação deles com outros repertórios literários[4], isto é, a ponte comunicativa ocorre quando percebemos que as temáticas locais convergem nos discursos poéticos de outro sistema literário e, em solidariedade, constituem-se em expressões de liberdade por meio do mesmo código linguístico, a língua portuguesa.

A palavra "Xigubo" significa "dança de exaltação guerreira antes ou depois da batalha. Termo de origem onomatopaica (dos tambores)" (CRAVEIRINHA, 2002, p. 366). Assim, é natural encontrar na poética de José

[4] Amparados pela crítica de Benjamin Abdala Junior (2007), repertórios literários são entendidos como produções literárias que trazem em suas formas o diálogo entre si com visão crítica que faz pensar a posição do texto em relação aos meios ideológicos que compõem a cultura e a literatura nacional circundante entre os países de língua portuguesa.

Craveirinha a presença de elementos linguísticos constitutivos da Língua Ronga. O estudo de Ana Mafalda Leite (1998) sobre as ocorrências de mesclas linguísticas, que aparecem na escrita do poeta, afirma que é o resultado do sentimento de pertença em relação às duas nacionalidades que ele faz questão de adotar, a portuguesa e a moçambicana.

Nesse sentido, o protagonismo apresentado em ambos os sistemas, tanto o literário brasileiro quanto o moçambicano, tem como ferramenta o discurso poético organizado em antologias, que possibilita a verticalização das literaturas entre os sistemas imbricados em suas particularidades culturais, mas que desaguam na possibilidade de formulação de espaços culturais que, em solidariedade, ampliam-se por meio da criticidade dos estudos comparados, pois os

> Diálogos culturais e literários têm-se estabelecido entre os dois países na base de circunstâncias históricas, em que a língua se apresenta como uma forma de reconhecimento fraterno e em que a literatura e a cultura se movimentam no sentido de criar e de ensaiar possibilidades de transformação social por meio de seus agentes, no caso da literatura, escritores e intelectuais. (MAQUÊA, 2010, p.21-22).

O posicionamento crítico acima confirma que estudar obras como as de Pedro Casaldáliga e José Craveirinha é fundamental para que olhares críticos sejam cada vez mais verticalizados de tal maneira que as considerem como processo artístico constitutivo de subjetividades abertas às atitudes humanas. A literatura não pode ser vista como fim em si, nem instituir modelo ideológico, embora sua função social seja a de se manter artisticamente no mundo e que seja vista numa perspectiva horizontal fecunda, pois o eixo norteador da arte literária é o conteúdo-forma, tendo este o comprometimento com o social e com a subjetividade para, assim, expressar a realidade que é própria do caráter engajado, do compromisso não forjado de produzir mudanças.

Literatura e História: pontes para estabelecer o diálogo poético entre Brasil e Moçambique

Aportados nas obras *Antologia Retirante*, de Casaldáliga (1978), e *Obra poética*, de Craveirinha (2002), buscou-se através dos poemas selecionados discutir questões importantes que envolvem a literatura, a história correlacionada aos países, Brasil e Moçambique, sobretudo,os efeitos literários e políticos estabelecidos por meio da escrita poética.

A pesquisa realizada por Hobsbawm (1995), sobre o século XX, considerou-o como catastrófico, pois esse período marcou com vigor a política sociocultural do mundo, nesse espaço de tempo as guerras ocorriam em várias nações devido aos conflitos externos e internos motivados pela expansão de território e dos sistemas políticos divergentes dos EUA (Estados Unidos da

América) e URSS (União Soviética), as duas superpotências mundiais pós Segunda Guerra Mundial.

As Guerras Mundiais, sobretudo, a Guerra Fria, desencadeou uma série de fatores que provocaram mudanças em todos os âmbitos da história dos países que estavam à mercê do poder colonizador, ou seja, na época, a supremacia das duas potências também se desarmonizava, porque as sociedades civis, consideradas dependentes delas ou de países aliados a elas, começaram a se organizar, no desejo de se tornarem livres, e assim, travaram guerras nacionais em favor da Independia Política. O cenário socioeconômico e cultural do mundo foi redimensionado pelas revoluções e evoluções ao longo do século, principalmente, no que se refere às estruturas de poder estabelecidas pelos países ex-colônias.

No campo da literatura não foi diferente, percebe-se a guinada das novas estruturas em oposição às velhas, pelo fato de ocorrer nos países colônias a manifestação dos intelectuais que, ao perceberam a possibilidade de aproveitar as porosidades da hegemonia das potências mundiais, iniciaram o processo de resistência com o objetivo de lutar para que a sociedade e a cultura de seus países, consideradas por eles inferiores, fossem encaradas com outros olhos, aqueles emergidos pelo espírito nacionalista.

As críticas de Benjamin Abdala Junior (2007) colaboram para a compreensão da base hegemônica, quando afirma que as duas grandes potências se modificaram a partir da estrutura heterogênea dos países que foram conquistando suas independências políticas; a última formou-se ao longo da experiência colonial por meio da consciência engajada dos escritores de Moçambique, em especial, a região sul do país, que mais recebeu estrangeiros no período colonial. A abertura para conhecer a si mesmo sem descartar a experiência da alteridade consistiu-se pelo eixo norteador, a literatura, quando esta apresentou conteúdo-forma complacente aos interesses nacionais, e tanto as leituras quanto os estudos críticos realizados por meio das estratégias articuladas possibilitaram a ascensão literária desses jovens países, ampliando a circulação de obras em outros contextos, fora dos seus territórios.

Por outro lado, a historiografia literária brasileira mostra que os escritores/intelectuais atravessaram caminhos ambíguos na tentativa de construir uma tradição literária, uma vez que o país apresentava também um passado histórico de colonização e de laços culturais com Portugal, acompanhado de outros países europeus como a França. Foi por meio desse artefato de dependência e o desejo pela liberdade que, em 1822, iniciaram as atividades literárias desenvolvidas pelos escritores José de Santa Rita Durão, Basílio da Gama. Na atualidade, de acordo com os pressupostos de Antonio Candido (2011), a iniciação dos primeiros escritores contribuiu para que a Literatura Brasileira tivesse uma data que marcasse o início de uma tradição, mesmo sendo considerada de cunho ideológico religioso. Por isso, literatura e história desempenharam um papel muito importante na construção da

sociedade independente.

A Literatura e a História são campos constitutivos de reflexão para melhor entender os sistemas literários de Brasil e Moçambique uma vez que os estudos pretenderam abordar a relação do homem social e a historiografia literária como parte indissociável do processo de mudança ocorrida no século XX.

O discurso poético e o repertório literário no contexto das relações solidárias

Os estudos críticos mostram que os sistemas literários do Brasil e dos cinco países africanos de Língua Oficial Portuguesa estabelecem relações comunicativas fraternas por meio dos elementos constitutivos da história no que se refere ao passado comum de colonização, ocorrido em todos esses países (ABDALA JUNIOR, 2007), como também, pelas estratégias políticas discursivas apreendidas nos textos literários que servem de espelho para olhar a si mesmo e o outro, em um processo emancipatório de ambos os lados.

Assim, as reflexões iniciais a respeito das obras *Antologia Retirante* (1978) e *Obra Poética* (2002) revelam que as relações comunicativas permanecem na atualidade, quando a escrita dos poetas se configura num contexto sociocultural de luta, a ditadura militar no Brasil e a luta pela independência política de Moçambique frente ao salazarismo português. Outra similaridade é o compromisso dos poetas com as causas sociais do seu país, por isso, a consciência crítica de ambos acredita que a literatura é uma das formas de combate e que também promove mudanças, ao anunciar e defender o campo cultural de pessoas marginalizadas, pois essa maneira de dizer forma os repertórios ligados pela subjetiva da arte literária.

Por outro lado, o período de ditadura no Brasil desencadeou mudanças significativas em relação à literatura quando esta levou o sujeito a pensar no seu aprisionamento causado pelas formas ideológicas, impedindo-o, na época, de ter liberdade de expressão. Consequentemente, no estado de Mato Grosso, na região do Araguaia não foi diferente, os efeitosdo regime ditatorial e as experiências latifundiárias fizeram com que a poesia se revestisse em estímulo para refletir sobre o homem e o capitalismo. Nesse sentido, a literatura se refaz enquanto concepção de espaço/sujeito e suas respectivas mudanças.

Contra a ideologia da ascensão do desenvolvimento e do lucro individual, ou de uma parcela da sociedade vigente, a postura militante dos poetas ganha visão de resistência e liberdade à medida que escrevem com os pés calcados no presente conflituoso, mas no desejo de imprimir o tempo melhor, por isso, não basta resistir, como também promover atitudes liberadoras.

De acordo com Benjamin Abdala Junior, o conceito de "macrossistema", entendido como a "dinâmica da comunicação em português" (2007, p.35), e ainda permeado pela ideia de estabelecer caminhos simbólicos e político que orientam a comunicação entre os sistemas literários de Moçambique e Brasil,

permite perceber a emergência de uma literatura que promove e autentifica a cultura de margem através de processos literários em português que,unidos pela solidariedade em compreender o outro e a si mesmo,enfatiza forças ideológicas que rompem com as concepções literárias em outras línguas. Os repertórios literários em português apontam a supra nacionalidade, estrutura heterogênea que acaba por constituir suas próprias marcas culturais, pois o que se escreve em particular torna-se coletivo porque as causas defendidas e as expectativas de onde se quer alcançar são baseadas em políticas de independência, sem excluir o valor das diversidades socioculturais.

A visão de engajamento abre a possibilidade para se pensar a escrita poética de Pedro Casaldáliga, pois o discurso de resistência e libertação[5] em "Terra nossa, liberdade" se opõe ao discurso ideológico e político do Governo que instalou o regime ditatorial,reforçado pelo poder externo do mercado industrial das potências americanas que exigiam ganhar mais a partir da expansão do mercado financeiro, por isso a região brasileira sofreu com ações respectivas de uma colonização, pois o modelo latifundiário[6]baseava-se na exploração da terra a partir de artifícios de mãos de obra baratas, análoga ao trabalho escravo. (BARROZO, 2010). É em resposta a essa opressão e exploração humana que a voz poética constitutiva na antologia é considerada subversiva à ideologia dominante do capitalismo. No poema "Terra nossa, liberdade", de Pedro Casaldáliga, o "eu" lírico imprime no discurso poético o desejo e a perspectiva da liberdade que nasce no próprio ser. O ser humano deve ser livre, essa liberdade não se restringe a este ou àquele sujeito, mas a todos eles, por isto, a terra da qual representam os versos, apresenta o próprio ato de ser enquanto unidade, "a liberdade".

Ideologicamente, "Terra" é sujeito que cresce coletivamente com outras culturas, essa ideia de liberdade estabelecida no desejo de reconhecer no outro a liberdade que deseja na individualidade e, ao mesmo tempo, se universaliza, é a transversalidade do texto poético. A "Terra" é o próprio sujeito que só se constitui em plenitude quando se torna "Irmãos":

TERRA NOSSA, LIBERDADE.

Esta é a Terra nossa:
A liberdade,
Humanos!
Esta é a Terra nossa:
A de todos,
Irmãos!

[5] Adepto à Teologia da Libertação, o poeta e bispo desenvolve em sua escrita uma postura crítica e política por acreditar que a opção sacerdotal feita por ele em defesa dos pobres significa afirmar a vida.
[6] O latifúndio passou a ser a célula estrutural do novo modelo de ocupação das terras na Região do Araguaia, implantado, com o apoio e isenções fiscais, subsídios e facilidades na hora de obtenção dos títulos de propriedade. (CASALDÁLIGA, 1971).

> A Terra dos Homens
> Que caminham por ela,
> Pés descalço e pobre.
> Que nela nascem, dela,
> Para crescer com ela,
> Como troncos de Espíritos e de Carne.
> Que se enterram nela
> como semeadura
> de Cinzas e de Espírito,
> para fazê-la fecunda como a esposa mãe.
> Que se entregam a ela,
> cada dia,
> e a entregam a Deus e ao Universo,
> em pensamento e suor,
> em sua alegria,
> e em sua dor,
> com olhar
> e com a enxada
> e com verso...
>
> [...]
>
> Outra é a Terra nossa, homens, todos!
> A humana Terra livre, irmãos! (CASALDÁLIGA, 1978, p. 191).

A última estrofe do poema "Outra é a Terra nossa, homens, todos!/A humana Terra livre, irmãos!" representa a Terra constituída na esperança, no desejo da mudança, ela existe na consciência do poema e no indivíduo que sabe o significado de liberdade, pois a terra que se projeta é a liberdade humana, sem cercas.

A escrita engajada de Dom Pedro Casaldáliga, poética e imagética do desejo de liberdade e justiça social, que se contrapõe à realidade humana retirante e marginalizada pelo poder capitalista do século XX, é resistente na medida em que a nova possibilidade de nação/reino na terra é possível de realizar. As imagens poéticas são consideradas análogas ao conteúdo de uma esfera social que ainda gera na consciência do eu-poético, ela é esperança que é sinônimo de juventude[7], então, o sujeito, que é constitutivo dessa característica, rompe com censura do sonho noturno, pois que

> Os sonhos diurnos são estruturas fundamentais, sonhos para a frente, quer dizer, sonhos repletos de conteúdos de consciência utópica. Eles podem ser o lugar geométrico da concepção das imagens utópicas. Podem também antecipar o futuro e iniciar uma produtividade criadora. (BLOCH, 2005, p. 132).

[7] Concepção de "princípio de Juventude" abordado por Abdala Junior (2003, p.18).

Ainda na visão filosófica de Ernst Bloch (idem), a utopia funciona como sistema emancipador e destoante da realidade, por isso, no poema "Terra nossa, liberdade", de Casaldáliga, o eu-poético tem consciência de que a liberdade não é privilégio, mas direito coletivo, por isso a terra deve ser "nossa",e a simbologia da terra é tanto a terra,enquanto lugar, elemento da natureza, quanto a consciência do ser, o homem. Nesse sentido, o sujeito deve ser livre para cultivar a terra, como também refletir coletivamente, como demonstra a segunda estrofe do poema "Esta é a Terra nossa: a de todos, irmãos!". A nova Terra é a nova criação da consciência humana ativada pela utopia porque

> [...] ela coloca o mundo melhor igualmente como o mais bonito, em imagens mais completas, como a terra não as comporta ainda. Planejando ou dando forma, em meio à necessidade, dureza, crueza, banalidade, são abertas luminosas janelas para o longe. O sonho diurno como prelúdio da arte visa assim, de maneira especialmente significativa, à melhoria do mundo; [...]. (BLOCH, 2005, p. 96).

Depois de três anos percorrendo a região e conhecendo o Araguaia e as pessoas que compunham o lugar, Pedro Casaldáliga continuou a escrever, em especial, textos poéticos em que a palavra veste a imagem do retirante, do posseiro, do índio, enfim, do marginalizado, e dá vida ao poema que seduz pela linguagem, representa a cultura local e sua diversidade, uma escrita que se faz retirante porque nasce com ele. O poeta, que veio de Balsareny na Espanha, se fez brasileiro por escolher o Brasil para morar e desenvolver a sua profissão de poeta religioso, assim, sua poética é constituída de coisas naturais e da natureza humana com seus percalços (CASALDÁLIGA, 1978), ou seja,

> Casaldáliga traz os conflitos humanos para a poesia, abrindo-a para uma crítica social do presente, ao mesmo tempo em que essa poesia é anunciante do mundo novo do porvir. Uma poesia de esperanças, comprometida com todos aqueles que, juntos ou longe dele, lutam pela justiça, pelo amor e pela vida. (SANTOS, 2011, p. 73).

É nessa ponte entre a literatura e a história que a Região do Araguaia configura-se num contexto cultural de margem, na medida em que a linguagem poética insere-se nas relações sociais imergidas pela luta daqueles que estavam excluídos na perspectiva de outra parcela da sociedade, de centro. Ou seja, Mato Grosso, por ser um estado de grande extensão geográfica, caracteriza-se também pelas desigualdades econômicas e sociais. Na época, ao Norte do Estado, as condições de vida das pessoas eram precárias, mas outras localidades mais próximas à capital Cuiabá apresentavam condições socioeconômica e cultural peculiares dos grandes centros, como São Paulo e Rio de Janeiro. Sendo

assim, é interessante pensar os pressupostos críticos de Alfredo Bosi (2002) quando ele discute a questão da "escrita e dos excluídos", dizendo que, precisamente, essa ação foi disseminada por duas perspectivas, a primeira é a que marcou a história literária nacional durante o século XIX e que por sua vez consistiu-se em "[...] ver o excluído social ou o marginalizado como objeto da escrita" (BOSI, 2002, p. 257), ou seja, o que prefigurava era o desenvolvimento de temáticas, conflitos de personagens, contudo, as obras configuradas nessa situação foram consideradas importantes para compreender as diferenças socioculturais existentes no Brasil.

A outra perspectiva ocorreu mais adiante, já no século XX, na última década, quando "em vez de tomar a figura do homem sem letras como objeto, procura-se entender o polo oposto: o excluído, enquanto sujeito do processo simbólico" (BOSI, 2002, p. 259), o que instiga a pensar nesse simbolismo como compreensão de que o homem e a linguagem são elementos do ser tempo-espaço na medida em que o discurso poético traz a relação do ser à margem como consciência crítica.

Significa dizer que o excluído ou o marginalizado se compõe pela mesma conjuntura da modernidade, do texto enquanto arte, isto é, ele evolui pela consciência crítica que amplia a visão do homem social e seus respectivos elementos como também o inscreve numa outra dimensão literária, considerada moderna e crítica. (PAZ, 1984). Superada a distância entre objeto e escrita, estabelece-se a relação da natureza do homem consigo mesmo e com o mundo externo, assim, a cultura de margem é própria do processo de construção da sociedade. (BOSI, 2002).

Os poemas reunidos na *Antologia Retirante* (1978) representam e defendem a democracia para os marginalizados. Pode-se dizer que é um projeto político e ideológico que, junto com a Esperança, desperta em meio às águas do rio e à poeira das estradas no discurso poético que sai de dentro das coisas inanimadas, das pessoas e da natureza para ser poesia retirante, sobretudo, representativa de uma cultura diversa e que sofreu com os sistemas opressores da classe dominante, nesse caso, os militares que, junto ao governo federal, governavam o Brasil naquela época.

O diálogo literário é possível a partir do poema "Canto do nosso amor sem fronteira", de José Craveirinha, e do poema "Terra nossa, liberdade", de Pedro Casaldáliga, quando as vozes poéticas se confluem pela utopia, pois o sentimento de liberdade e irmandade poeticamente é tecido pela voz coletiva do eu-poético "nós", instituído pelo pronome possessivo "nossa terra/nosso amor sem fronteira". Cada um dos poemas traz a subjetividade poética própria, colocando-se como literatura local e nacional, para depois universalizar-se como escrita que, pela teoria e crítica literária, os poemas se confluem pelo fato de serem reconhecidos como estruturas humanas universais, não são margens, é o todo, humano,

liberdade, como ocorre no texto abaixo:

CANTO DO NOSSO AMOR SEM FRONTEIRA

Estamos juntos.
E moçambicanas mãos nossas
Dão-se
E olhamos a paisagem e sorrimos.

Não sabemos de áreas de esterlino
de câmbios
vistos de fronteira
zonas de marco e dólar
portagem do Limpopo
canais de Suez e do Panamá.

Amamo-nos hoje numa praia das Honduras
estamos amanhã sob o céu azul da Birmânia
e na madrugada do dia dos teus anos
despertamos nos braços um do outro
baloiçando na rede da nossa casa na Nicarágua.

[...]
Oh, beijemo-nos, amor
teus cabelos sussurrantes
na esplêndida nudez morena do meu peito
que são nossos os céus sulcados de xiricos e aviões
e nossos irmãos os povos dos outros paralelos
até mesmo os pobres "boers" solitários
na cruzada de amor em que me abraças numa rua
principal da cidade de Pretória descontraidamente
como se fosse no bairro de Xapamanine.

Mas bem fundo das almas
e dos corpos tatuados de esperança
o clitóris das montanhas nos sexos das nuvens
pátria do nosso desespero mais desesperado
pátria dos pés descalços na brancura do algodão
pátria de beijos e promessas de mais beijos
é o nosso genuíno grito mais gritado
a levantar no cosmo a beleza do nome
não renegável de Moçambique! (CRAVEIRINHA, 2002, p. 138).

Percebe-se a exaltação de um tempo-espaço que, simultaneamente, nasce com o poema, pois está no devir, na esperança responsável pela criação como arquétipo de uma nova realidade, que está viva na linguagem do poema. Este gênero mostra a imagem poética de um mundo futuro ressignificado no presente que, pela imaginação do poeta, se estabelece com o descontentamento da realidade histórica e, por isso, sua existência está na utopia que é projetar o

sonho possível para frente.

Na perspectiva das fronteiras utópicas, o poema "Olhos Novos", de Pedro Casaldáliga, revela a relação do homem que se constrói da relação dele consigo mesmo e com os outros elementos culturais pertencentes a diferentes povos que constituem a história social. Na primeira estrofe, os nomes concretos "sol", "olhos", "aldeia", "garça", "ovos", "rio" e "vida" formam um conjunto de elementos capazes de construir um novo lugar que, poeticamente, ainda está em construção, é preciso haver, dentre os elementos constituintes da cultura do colonizador, aqueles que estão ocultados.

O eu-poético, com base no presente, anula o passado, cria o futuro, pois a conjunção "então" marca a ruptura e início desse novo começo de tempo/lugar que circunda o homem social aberto às diferenças, assim, olhar a si mesmo e o outro com "olhos novos" significa ter outra postura diante de uma vida secreta que, ao longo dos tempos, foi marginalizada pela maneira indiferente de ver as coisas.

> Então verei o sol com olhos novos
> e a sua aldeia reunida;
> a garça branca e seus ocultos ovos
> a pele do rio e sua secreta vida.
> (CASALDÁLIGA, 1978, P. 219).

Tem-se, nessa conjuntura de nomes concretos e predicação, a imagem do encontro do "eu" e "tu", em que a esperança representada pela "garça branca" exprime que é possível se ter espaço num tempo futuro personificado no presente, em que o eu-lírico consegue, a partir das experiências anteriores, tecer uma cultura imagética que se projeta além da experiência da colonização, da exploração humana. Em face da nova visão compartilhada, essa que aceita a si mesmo, o outro e a adversidade do espaço e do tempo, forma a história no percurso do discurso poético. Em relação à linguagem, em especial aos efeitos da predicação do poema que mantém a relação entre o homem e o verbo, e que realiza ações e efeitos predicativos, Alfredo Bosi (2000, p, 32) afirma que:

> Dizer algo de alguém ou alguma coisa supõe uma estrutura profunda que se atualiza na série verbal. Sem predicação, o discurso emperra. Sem discurso, a predicação perde o seu melhor apoio para suster-se [...].Pre(dic)ar é admitir a existência de relações: atribuir o ser à coisa, dizer suas qualidade reais ou fictícias; de seus movimentos; de seus liames com as outras coisas; referir o curso da experiência. Predicar é exercer a possibilidade de ter um ponto de vista.

O eu-poético diz, a partir das palavras concretas e sua predicação, que o mundo que ainda vem parte da ideia engajada e ao mesmo tempo imersa na esperança de que para enxergá-lo é preciso tê-lo e vê-lo com "olhos novos",

ou seja, é preciso mudar a maneira de pensar as manifestações culturais, em especial, respeitar a maneira de ser de outros povos que vivem às margens, até porque esse limite não pode ser visto com indiferença, mas sim como porta-voz de um novo tempo e lugar que muda com as novas perspectivas intelectual, histórica e sociopolítica.

A imagem do rio, o percurso das águas representa a necessidade do ser humano que se transforma historicamente, por assim dizer, "a pele do rio e sua secreta vida" é a verdade que a literatura constrói e que muitas vezes a história[8] deixou de dizer. Por isso, as relações comunitárias de culturas de margens ibero-afro-americanas e a história possibilitam uma práxis de olhar o mundo com "olhos novos", como bem expressa o poema abaixo:

> Então verei o sol com olhos novos
> e a sua aldeia reunida;
> a garça branca e seus ocultos ovos
> a pele do rio e sua secreta vida.
>
> Verei a alma gêmea de cada homem
> na inteira verdade de sua querência;
> e cada coisa em seu primeiro nome
> e cada nome em sua realizada essência.
>
> Confluindo na paz do Teu olhar,
> verei a encruzilhada certa
> de todos os caminhos da História
>
> e reverso de festa da Morte.
> E fartarei meus olhos em tua Glória,
>
> Para assim sempre mais ver, ver-me e ver-Te!
> (CASALDÁLIGA, 1978, p.219).

O que se configura no poema acima é uma nova perspectiva de representação social. Aquela que considera "cada coisa em seu primeiro nome" e "cada coisa em sua realizada essência", é um discurso da linguagem fluida que eleva o ser do eu-poético para além das coisas desagradáveis, logo, utopicamente, o desejo que impulsiona o olhar para frente não emerge de baixo para cima, mas, ao contrário, a consciência antecipadora é capaz de contemplar as coisas de cima para baixo, ou seja, a completude do sujeito, ou a sua compreensão total, é possível no encontro do ser poético e o ser que cria todas as coisas, Deus, presente no "Te" com letra maiúscula no final do poema. No texto, esse encontro ocorre a partir da "Morte" que significa o esgotamento ideológico das estruturas sociais presentes na "História", por outro lado, simboliza também o lugar de enunciação do poeta, Bispo da Prelazia do Araguaia em Mato Grosso.

[8] Ciência cujo objeto é o estudo da estruturação e evolução das sociedades humanas através da investigação dos fatores econômicos políticos e ideológicos e de suas relações. (BECHARA, 2011).

Existe no texto o eu-poético antecipando uma nova ordem das coisas, em que elas são constitutivas de dois lados, um visível e outro oculto, somente principiando o invisível é que aparece a encruzilhada, o encontro do visível e do oculto, isto é, somente conhecendo os dois lados por meio dos "olhos novos", da utopia, que o sujeito será capaz de fundar outras perspectivas humanas.

No poema intitulado de "Poema do futuro cidadão", de José Craveirinha, percebe-se uma voz que reclama por um espaço que ainda não existe[9], por isso, essa "nação" de que fala a primeira estrofe e, de onde o eu-poético veio, representa ideologicamente o lugar da ação do colonizador. O cidadão, "Homem qualquer"/[...] de uma Nação que ainda não existe", não encontra no espaço colonizado a liberdade, da qual necessita ter para se reconhecer como sujeito autônomo, livre, pois a imposição do sistema ideológico vigente impede-o de ser e conviver de maneira fraterna, com amor, juntamente com os outros "irmãos" que também foram silenciados.

Desse modo, o projeto de nação que, a partir da linguagem poética desdobra-se implicitamente na interjeição "ainda", é a utopia. A expressão "ainda não existe" é entendida pelo leitor de que algo não existe, mas poderá existir. É internalizado no discurso poético o "ainda-não-consciente" que é o desejo da consciência do poeta, comprometido com aquilo que deverá ser, porque ele fala a partir do existente, a história. Essa ação esperançosa e expectante do eu-poético não anula o presente, mas é capaz de impulsionar uma ação vindoura. Por isso, o eu-poético introduz a ideia do mundo novo que tem urgência em nascer, pois a sujeito que deverá habitá-lo está sem lugar, perambula por um espaço que ainda não é dele. Vejamos os versos que se seguem:

Vim de qualquer parte
De uma nação que não existe.
Vim e estou aqui!
Não nasci apenas eu
Nem tu nem outro...
Mas irmãos.
Mas
Tenho amor para dar às mãos-cheias.
Amor do que sou
E nada mais.

E
Tenho no coração
Gritos que não são meus somente
Porque venho de um País que ainda não existe.

Ah! Tenho meu Amor a todos para dar
Do que sou.

[9] De acordo com as palavras da Profa. Dra. Tânia Celestino Macêdo (USP), durante a Banca de Qualificação deste trabalho, realizada no dia 28 de agosto de 2015, "[...] Moçambique e outros espaços colonizados não existem porque eles são o outro, o colonizador. Moçambique sob o colonialismo era Portugal, não existia a Nação moçambicana. Nem sequer o país, pois Moçambique era denominada *Província Ultramarina*."

> Eu!
> Homem qualquer
> Cidadão de uma Nação que ainda não existe.
> (CRAVEIRINHA, 2002, p. 60)

Em relação à imagem tecida nos versos do poema acima os estudos críticos têm revelado que

> Neste poema encontramos a voz de um poeta que se vê como representante de muitas outras vozes e que tem consciência de que a coletividade é importante para a conquista e a consolidação de qualquer espaço de liberdade. A poesia deixa de ser então lírica no sentido restrito de ser a expressão individual, mas a conjunção de vários indivíduos que, justamente por ser capaz de confluir, pode criar uma voz articulada capaz de restaurar a humanidade perdida, pondo fim à colonização. (MAQUÊA, 2014, p.151).

Os estudos críticos da autora colaboram para o entendimento de que a voz individual no poema é a junção de todas as vozes que existem e reclamam por um mundo que ainda não nasceu, mas a poesia é capaz de legitimar no horizonte da utopia a "Nação" futura, uma vez que, o eu do poema e o espaço desejado por ele não existem, por isso, a linguagem ajuda no sentido de que é necessário que os dois nasçam juntos, pode-se afirmar que o "futuro cidadão, no entanto já emerge e anuncia a sua chegada, precede a existência real da nação. Esse pré-cidadão termina por ser o mais cidadão de todos, e isso exatamente pela conquista da consciência de sua condição, legitimada pela linguagem da poesia". (MAQUÊA, 2014, p. 152).

O engajamento enfatizado por Adorno (1991) está na liberdade pela qual a arte se estabelece quando dialoga com o leitor, através das possibilidades subjetivas variadas, pois isto é o determinante para o engajamento, tendo em vista que a

> Arte não significa aguçar alternativas, e sim, através simplesmente de sua configuração, resistir à roda viva que sempre de novo está a mirar o peito dos homens, se houver decisões que elas possam ser substituíveis. (ADORNO, 1991, p. 55).

Por esse viés, atentamo-nos para a concepção de engajamento de Adorno quando este defende que uma obra é engajada não só pelo conteúdo social, mas principalmente pela sua subjetividade artística de criar realidade por meio de seus elementos internos e externos e o produto final seja uma realidade literária que contrapõe aos sistemas sociais fechados que aprisionam a consciência do sujeito. Contanto, tanto a escrita de Casaldáliga quanto de Craveirinha é engajada, pois, ambas apresentam conteúdo-forma que tecem

realidades literárias emergentes da própria maneira de ser da palavra, e esta é ser social que no processo significativo de ser história torna-se liberdade.

Nessa relação significativa entre discurso político e literário permeado pela utopia é que procuramos a partir da poética de Casaldáliga e Craveirinha estabelecer os repertórios literários que se entrelaçam para manifestar as estruturas heterogêneas de culturas distintas em Língua Portuguesa que ao longo dos séculos vem emergindo nos países periféricos.

Considerações Finais

A concretização do estudo comparado possibilitou a ampliação do conhecimento das obras literárias de Pedro Casaldáliga e José Craveirinha, da estratégia de leitura e análise estabelecidas na concepção de "macrossistema", e permitiu que refletíssemos sobre a construção das imagens poéticas constituídas nos poemas a partir da subjetividade de cada um deles, sendo que cada um, ao seu modo, representa tempo/espaço de luta e esperança. A consciência oprimida sempre espera, e a Utopia, sentimento de Esperança, se abre a outras perspectivas históricas pela certeza de que as formas de poder sempre deixam frestas, pois é através das imperfeições ideológicas que o intelectual/poeta faz uso da palavra, enquanto combate e ação promotora de mudanças, significações que atuam contra a alienação literária produzida pelas ideologias culturais dominantes no período colonial.

A militância política e a poética de Pedro Casaldáliga surgem na luta dos países periféricos da América Latina que necessitavam da estabilização política e, assim, se promoverem enquanto lugares culturais independentes das influências socioeconômicas das potências mundiais. Essa maneira de engajar-se na luta a favor da libertação dos pobres e oprimidos pela "Fé" e pela poética é a maneira pela qual a matéria do poema foi usada como ato emancipador do ser humano, a poesia na região do Araguaia em Mato Grosso incube-se de criar a realidade literária que leva o homem a pensar na morte e na vida como a plenitude do ser social que vive o presente/futuro na Terra.

A literatura produzida nesse contexto vai ao encontro das discussões de engajamento promovidas por Adorno, que defende a função literária engajada como produtora de possibilidades de reflexão do homem e suas práticas, porque a poesia nesse sentido não busca decidir ou induzir a postura de quem a ler, mas o sujeito por si só toma consciência da situação social a partir da realidade literária, é assim que a decisão é tomada, são as esferas subjetivas que contribuem para a libertação do ser que encontra, nas imagens poéticas, possibilidades de emancipação. A postura de Pedro Casaldáliga, enquanto intelectual e poeta que escreve através da experiência da região do Araguaia, representa esse ser que tem consciência das causas e efeitos do capitalismo. Por isso, tem o compromisso de inferir ao homem outra realidade alicerçada por decisões que promovam uma nova história, o futuro é o próprio presente que

necessita ser mudado.

As literaturas produzidas pelos escritores engajados servem de caminhos para que compreendamos que os modelos literários, acima de tudo, são processos intelectuais e políticos que provocam mudanças que contribuem para o conhecimento e respeito de envergaduras culturais existentes às margens, por serem consideradas diferentes e, por isso, são marginalizadas.

No caso de José Craveirinha, sua poética é a representação de uma cultura que esteve esquecida em consequência do longo período colonial, mas é pela erudição e compromisso social do poeta em dizer que a consciência crítica é emancipadora do sujeito que a poética dele é considerada universal, por promover a liberdade de expressão cultural e literária de nação que se insere em tempo/espaço de revolução e evolução.

A poética de Craveirinha nasce no desejo de mostrar culturalmente as especificidades nacionais que integram o país, a poesia, como ação subjetiva caracterizada no ato de lançar-se sempre à frente pelo viés do conhecimento utópico, abre espaços poéticos sociais, ela se universaliza enquanto arte de tal modo que as questões ideológicas e literárias podem ser vistas como reflexo do hoje projetado no amanhã, por isso, existe nela o poder de linguagem que se atualiza sempre, pois a relação que se pode fazer dessa literatura com as outras áreas do conhecimento liberta-a da tradição, o produto nacional que a constitui, enquanto matéria literária, é produzida na dialética do sujeito e seu tempo inscrito na modernidade.

As questões literárias de resistência em períodos de revolução, em consonância com os estudos filosóficos de Ernst Bloch, mostraram que é possível pensar o processo de formação do sujeito a partir da emancipação da consciência. Uma vez que a liberdade humana implica debruçar-se sobre a complexidade da consciência, e perceber que a matéria dos sonhos diurnos alimentados pelo espírito da esperança, colabora para que a Utopia seja uma das possibilidades de emancipação encontrada pelo homem, principalmente quando ela é parte do processo revolucionário do sujeito e do mundo.

Desse modo, é visível tanto na poética de Pedro Casaldáliga quanto na de Craveirinha pontos de convergência no que se referem à escrita pautada na militância política e social, com um discurso imaginário utópico a favor da liberdade humana como forma de humanização. Os textos desses poetas apresentam uma linguagem poética de resistência, que promovem a emancipação do homem como dono de seu próprio tempo-espaço que segue o percurso das águas, da razão, da emoção.

Referências Bibliográficas

ABDALA JUNIOR, B. **Literatura comparada e relações comunitárias hoje**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2012.

_____. **Literatura, história e política:** literaturas de língua portuguesa o século XX. 2. ed. Cotia, SP: Ateliê, 2007.

ADORNO, T. **Notas de literaturas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

BARROZO, J. C. (Org.). **Mato Grosso**: a (re)ocupação da terra na fronteira amazônica (século XX). São Leopoldo: Oikos; Unisino. Cuiabá/MT: EdUFMT, 2010.

BOSI, A.**Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Entre a literatura e a história.** São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. **Literatura e resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BRASETE, M. F.; MAQUÊA, V.; CASTRILLON-MENDES, O. M. (Orgs). **Literatura, política, religiosidade**. Cáceres- MT: UNEMAT Editora, 2014.

CANDIDO, A.**Literatura e sociedade:** estudos de teoria e história literária. 12.ed. Rio de Janeiro: Ouro Azul, 2011.

CASALDÁLIGA, D. P. **Antologia retirante**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. **Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social**. Carta Pastoral. São Felix do Araguaia-MT, 1971.

CRAVEIRINHA, J. **Obra poética**. Maputo, 2002.
HOBSBAWM, E. **Era dos extremos:** o breve século XX: 1914-1991. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss de língua portuguesa**. Rio de Janeiro, 2009.

LEITE, A. M. **Oralidade & escrita nas literaturas africanas**. Lisboa: Colibri, 1998.

MAQUÊA, V. **A escrita nômade do presente:** literaturas de língua portuguesa. São Paulo: Arte &Ciência, 2010.

PAZ, O. **Os filhos do barro:** do romantismo à vanguarda. TraduçãoOlga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

SANTOS, E. F. **Cercas malditas**: utopia e rebeldia na obra de Dom Pedro Casaldáliga.2011, 84 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários.Universidade do Estado de Mato Grosso, 2011.

WALTY, I. L. C. **Antologias:** arquivos e exclusão; violência e realismo. Disponível em:www2.let.uu.nl/solis/psc/p/pvolumeonepapers/p1**walty**. pdf. Acesso em: jun. 2015.

TEXTOS HISTÓRICO-SOCIAS

PEDRO CASALDÁLIGA: o homem palavra

Edson Flávio Santos[1]
Vera Maquêa[2]

Resumo: Tendo como base parte da obra literária de Pedro Casaldáliga produzida em Mato Grosso, o olhar do presente trabalho intenta perceber como o poeta, através do fazer literário, (re)cria um mundo e como sua ação de intelectual engajado interage com a de religioso ativo na construção de uma linguagem que irá moldar uma realidade que se quer objetiva e poética. Os textos a serem trabalhados são oriundos das antologias poéticas *Antologia Retirante*, *Águas do Tempo, Versos Adversos* e do livro *Eu creio na justiça e na esperança*, uma obra memorialística sobre sua vida e atuação missionária. As análises se pautam em estudos de Sartre (1993), Foucault (1979), Said (2003; 2005) e Bosi (2002) entre outros.

Palavras-chave: Pedro Casaldáliga, Crítica Poética, Poética e Política.

Abstract: Based on part of the literary work of Pedro Casaldáliga produced in Mato Grosso, the look of the present work tries to perceive how the poet, through the literary doing creates a world and how his action as an engaged intellectual interacts with that of an active religious in the construction of a language that will shape a reality that one wants real or its opposite. The poems were extracted from the following anthologies: *Antologia Retirante*, *Águas do Tempo* and *Versos Adversos* and the book *Eu creio na justiça e na esperança*, a memorial work about his life and missionary activity. The analyzes are based on studies of Sartre (1993), Foucault (1979), Said (2003; 2005) and Bosi (2002), among others that we deem important.

Keywords: *Pedro Casaldáliga*. Poetic criticismo. Poeticandpolitical.

[1] Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários (PPGEL) da UNEMAT. Participante do Grupo de Pesquisa "Questões históricas e compreensão da literatura e cultura brasileira" - UNEMAT/Cnpq, e do Projeto de Pesquisa "Literatura e Cultura nos países de língua portuguesa: a poética de Agostinho Neto, Chico Buarque, Mia Couto, Milton Hatoum e Pedro Casaldáliga" - UNEMAT/CNPQ. Bolsista Fapemat. E-mail: edsonflaviomt@gmail.com

[2] Doutora em Letras (Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa - USP). É docente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da UNEMAT - PPGEL (Mestrado e Doutorado) e integrante do Centro de Pesquisas em Literatura - CEPLIT- UNEMAT. Atualmente é Pró-Reitora de Ensino da UNEMAT. E-mail: maqueav@unemat.br

Para Pedro Casaldáliga, no início, ele já disse:

> Não havia Funai,
> Sudam,
> nem Incra.
> Eram
> Deus
> E as aldeias (CASALDÁLIGA, 1989, p. 55).

O trecho acima soa-nos familiar quando nos lembramos do livro bíblico de *Gênesis,* em seus versículos iniciais, em que *Deus disse... e assim se fez* (cf Gn 1, 1-31). De acordo com o mito bíblico da criação, Deus criou o mundo por seu verbo, isto é, por sua palavra, por isso a retomada desta passagem pelo evangelista João que diz: *No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus* (Jo 1, 1). Deus é o verbo que cria todas as coisas. Os versos desse poema de Casaldáliga não só nos trazem a lembrança da gênese bíblica, em que a palavra de Deus era fundadora, mas também nos remete ao conceito platônico de *poiesis* que é a ação, ou capacidade de produzir, ou ainda de fazer alguma coisa, especialmente de forma criativa.

Para nós, importa saber que a conceituação da poesia como um fazer criativo é derivada do verbo grego *poïen* que gera *poiesis*. Ou seja, é um fazer que termina em alguma obra, em uma coisa feita, produzida, no caso de Pedro Casaldáliga, no poema.A poesia de Pedro Casaldáliga é essa *poiesis* que cria, produz e engendra criativamente uma arte literária, social e política que ultrapassa as margens do texto e do discurso, modificando a vida das pessoas.

Essa relação do texto bíblico com a sua obra literária abre uma possibilidade de leitura que dá conta de analisar a dimensão utópica que aparece nos seus textos como a construção de uma nova realidade – a criação de um novo Araguaia. Assim, voltando ao poema temos um *início* onde era a total ausência de fronteiras, ou ausência ao menos da legalidade delas, as leis que dividiram a atual demarcação de terras não havia, havia a integração, havia a entrega, não era preciso tanta marcha, para manchar as terras índias que foram roubadas.

O poema *Eu e Tu, Araguaia* segue uma ordem de revisitação, é o retorno ao passado da região que chega ao seu ápice descrevendo o éden que já existiu no Araguaia, o início de tudo.No poema, espacialmente disperso, é possível ouvir o silêncio deste *éden*, graças ao efeito do recurso estético que o poeta utiliza, ao inserir uma pausa no verso, e retomá-lo com o sinal de reticências no final das estrofes, como constatamos a seguir:

> O ipê batiza ainda com outros gratuitos
> o silêncio
> que nós, ô Araguaia,
> conseguimos salvar dos invasores... (CASALDÁLIGA, 2009, p. 73).

Embora almejando, o poeta já não habita o paraíso descrito, mas, pela poesia experimenta a fronteira entre a revelação de quem viu tudo, e o momento de quem se vive tudo ao contrário. O poeta encontra a idade do ouro, pois *imagina um tempo que nunca existiu a não ser nas dobras de um desejo coletivo de felicidade. Eram saudades do futuro as que ditavam as suas esperanças* (BOSI, 2002, p. 56), são as fronteiras da memória do poeta. Esse tempo bom, essa idade do ouro, era de paz absoluta, pois a região não tinha as instituições e nem as fronteiras de hoje que, na visão crítica e rebelde de Casaldáliga, trouxeram, de certa forma, o caos e, na tentativa de *organizar*, desorganizaram tudo, mas que é possível, pela poesia, a reconstrução de um novo lugar.

Essa mesma poesia que, no poema *Roubaram as terras índias*, vai denunciar:

> Roubaram as terras índias
> e batizam as fazendas
> com nomes índios ausentes.
>
> Aritana, onde estás? (CASALDÁLIGA, 1989, p. 27).

Não é só a ausência do cacique que está representada no poema, mas também a ausência dos sujeitos que *Roubaram as terras índias/e batizam as fazendas*. Quem são esses sujeitos? Há possibilidade de serem os latifundiários? O governo? Quem são? A resposta está visível apenas no/pelo silêncio, pois o poema tenciona, fica na fronteira do dizer, mas não responde, deixa a pergunta em suspense, espaço em que o leitor insere a singularidade do gesto de interpretação.

A natureza transformada em paisagem pelo olhar inquieto do poeta não é o espaço telúrico, mas o grotesco resultado da ação devastadora do homem. O verde agora sem vida, sem força.

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

Castigado pelo sol vingativo, que foi testemunha da expulsão e dizimação das tribos, o solo ressequido guarda dentro de si apenas os ancestrais indígenas que não podem mais comunicar-se com sua aldeia, pois ela não existe mais.

> Debaixo da terra os mortos
> pedem os cantos da tribo...
> e só respondem os bois
> calcando a paz invadida (CASALDÁLIGA, 1989, p. 27).

O rés do chão faz a fronteira, a paz do sertão, a qual está ausente, como os índios que foram mortos ou empurrados para longe de suas terras, foi cortada pela estrada que, ao passo que liga caminhos, serve de fronteira, separando tudo, mas que é costurada pela natureza viva e resistente que tenta a comunicação escrevendo um recado. Impotente, mas insistente. Para quem? Quem o lerá? Quem o entenderá?

> E pela estrada invasora
> asiriema costura
> um telegrama impotente (Idem).

Um telegrama que, quiçá será lido um dia, ou nunca, numa tentativa de costurar a terra dividida, ligando dois pontos, dois mundos. A fronteira metafórica no texto que ganha poeticidade pela figura da ave representativa do cerrado e que, mesmo tendo asas, prefere a permanência no chão, esse chão, resultante de tensões, que agora se mostra cindido.

Os versos simbolizam a terra subtraída que guarda não só a memória, mas o presente inglório do povo. Um povo que, no sonho do *Eldorado,* perdeu-se. Não tendo seu pedaço de terra, desloca-se pela estrada e acaba servindo de mão de obra para as grandes atividades produtivas dos latifundiários. Os poucos, que conseguiam se estabelecer no contexto de exploração da década de 1970, experimentaram, devido à falta de afinidade cultural e muitos conflitos, *uma espécie de terra sem lei e sem civilização* (STÉDILE, 2008, p. 41).

Conforme Siqueira, Costa e Carvalho (apud MAGALHAES, 2001, p. 225), a partir de 1970, o governo federal passou a implementar, em grande escala, políticas de apoio às atividades agropecuárias em Mato Grosso, incentivando o aumento do fluxo migratório de gaúchos e sulistas para o Estado. Do mesmo modo, houve, a partir de programas de incentivo rural, como a SUDAM, BASA e SUDECO, um maciço investimento nos latifúndios, ao mesmo tempo em que os pequenos proprietários, sem acesso a financiamento, foram condenados ao empobrecimento.

Nesse espaço de luta/denúncia, de políticas públicas, a obra dessePedro Casaldáliga se apropria da heterogeneidade dos eventos fazendo deles ingredientes de sua poesia, emergindo como o *profeta da palavra corajosa* (BOFF, 2005, p. 08) que diz no poema *Terra nossa, Liberdade*:

> ...
> Malditas sejam
> todas as cercas!
> Malditas todas as
> propriedades privadas
> que nos privam
> de viver e de amar!
> Malditas sejam todas as leis,
> amanhadas por umas poucas mãos
> para ampararem cercas e bois

> e fazer a Terra, escrava
> e escravos os humanos! (CASALDÁLIGA, 1978, p. 191-193).

Como força linguística marcada desde o título deste poema, pode-se dizer que a mão que abençoa é a mesma que lança a maldição pelo verso. O gesto/ritual do sacerdote dá lugar à palavra cortante de indignação diante da realidade encontrada. Os versos curtos, rápidos, marcadamente pontuados, simulam um grito que ecoa, como no caso em que estamos lendo a escritura. Assumindo uma circularidade temática, ou mesmo a própria simbologia da cerca, Casaldáliga fecha o sentido do poema que inicia e termina com as expressões *terra/nossa/liberdade/livre*, presentes no anúncio:

> Outra é a Terra nossa, homens, todos!
> A humana Terra livre, irmãos! (Idem, p. 193).

Essa outra terra, essa humana terra, existe ou é apenas o sonho da liberdade, o sonho da terra livre, o sonho de muitos brasileiros que não tendo onde morar são escravizados, seja nas fazendas dos grandes latifúndios, seja nas fábricas imponentes, ou nos prédios espelhados das grandes metrópoles. Assim, surge essa poesia, como palavra poética e crítica política, em que o poeta, imigrante, é também viajante de muitas causas.

Pere Maria Casaldáliga i Pla, ou Pedro Casaldáliga como é mais conhecido, nasceu em Balsareny, na região da Catalunia/Espanha, em uma família católica, torna-se padre em 1958. Antes disso, com a morte de um tio, sentiu de perto as atrocidades cometidas pela Guerra Civil Espanhola. Em 1968, como Missionário Claretiano, decide morar no Brasil em plena ditadura militar.

A Região onde Pedro Casaldáliga irá trabalhar é extensa, com aproximadamente 150.000 km^2 e está localizada na região nordeste do Estado de Mato Grosso. Uma região com um alto grau de analfabetismo, marginalização social e concentração fundiária (latifúndios), onde eram comuns os assassinatos, em que o Governo Federal subsidiava programas de *ocupação* dos vazios demográficos do interior do Brasil. Essa política de povoamento foi exercida de forma violenta e sem nenhum controle por parte das autoridades vigentes. Os grandes latifundiários que se instalavam, na região, cuidavam de, ou dizimar índios e posseiros, ou transformá-los em mão de obra escrava.

Das impressões de sua chegada temos o seguinte:

> Mato Grosso era e ainda é uma terra sem lei. Alguém o tinha classificado como o "Estado-curral" do Brasil. Não encontramos nenhuma infra-estrutura administrativa, nenhuma organização trabalhista, nenhuma fiscalização. O Direito era o do mais forte ou do mais bruto. O dinheiro e o "38" se impunham. Nascer, morrer, matar, esses sim, eram os

> direitos básicos, os verbos conjugados com uma assombrosa naturalidade (CASALDÁLIGA, 1979, p. 33).

O excerto acima está contido na obra *Eu Creio na Justiça e na Esperança,* que foi publicada primeiramente em espanhol e, em seguida, para o italiano e, posteriormente, foi traduzida para português, francês e inglês. É considerada uma espécie de autobiografia que mistura as memórias do autor com excertos do seu diário, cujos registros datam de agosto de 1968 até maio de 1977.

Casaldáliga inicia esse livro com uma narrativa memorialística, e como é próprio de autobiografias, já não é um relato atual do momento em que chega ao Brasil, mas um recordar desde o seu nascimento, a primeira linha do livro é *Nasci às margens do rio...* (Idem, 1979, p. 19), e segue trazendo lembranças, reminiscências da infância, da família, de acontecimentos, de sua entrada para a vida religiosa até sua chegada ao Brasil.

Esse é um ponto importante de análise para a obra de Casaldáliga, pois *o próprio relato instaura um presente, teremos um jogo entre dois presentes: o nosso e o daquilo que está sendo relatado,* segundo Sperber (1971, p. 66). Esse efeito cria um distanciamento entre nós, os leitores, e a obra, como que para nos propor ou uma reflexão de consciência acerca dos fatos narrados, ou apenas uma contemplação da obra literária. A forma escolhida por Casaldáliga não nos permite um distanciamento tranquilo. Ela nos incomoda por ser confrontada com um presente muito latente e próximo dos leitores. Os constantes excertos do diário e os relatos autobiográficos revelando nomes, datas, lugares e diversas formas de confirmação dos acontecimentos, fazem o próprio passado reafirmar o presente.

As memórias se misturam com o presente da escrita como observado nas páginas em que, durante a narração de suas atividades como neo-sacerdote, encontramos a seguinte passagem: *haveria de renunciar ao castelhano também, para me entregar ao português* (CASALDÁLIGA, 1979, p 23). Fato esse que só aconteceria dezesseis anos mais tarde.

Sabemos que a autobiografia lida constantemente com a seleção das memórias do seu autor-personagem daquilo que ele quer dar a conhecer e, em diversos momentos como no trecho acima, percebemos um corte temporal na narrativa para apresentar um acontecimento que não está na sequência temporal dos fatos narrados, pois, em seguida, o autor volta a contar sobre suas atividades eclesiásticas antes de sua chegada ao Brasil. Só em 15 de agosto de 1968, um mês depois de sua chegada a Mato Grosso, é que o autorcomeça a escrever o seu Diário e risca as primeiras linhas dessa maneira:

> Talvez porque aqui vou precisar mais do que nunca do diálogo interior, em meio a tantos silêncios – escrevia eu. Chegamos à Missão no dia 30 de julho e já pensei e temi e esperei e gozei muitas coisas. Dos homens, da natureza e de Deus... (CASALDÁLIGA, 1979, p 31).

E mais algumas páginas:

> vou me permitir transcrever, nuas e amontoadas, monótonas talvez como a vida, várias paginas do diário que venho rabiscando desde que cheguei ao Mato Grosso. Isto porque essas páginas me parecem mais espontâneas e verdadeiras do que qualquer outra consideração posterior que pudesse elaborar agora (Idem, p. 36).

Desta forma, o modo como o livro foi construído, ora tende a obedecer aos comentários do autor acerca das anotações no diário, ora as anotações servem como prova fiel que atestam o que se narra, como o próprio autor afirma na passagem acima.

Há em algumas passagens do diário, como a de 31 de janeiro de 1971, o uso da linguagem lírica, quase metafórica. Isso nos mostra que Pedro Casaldáliga não abre mão da poesia mesmo em passagens dolorosas:

> Ontem, a uma da tarde, morreu o peão Antônio Barbosa de S. Miguel do Araguaia, aquele rapaz de 21 anos que a Irmãzinha e do Didi levaram a Sta Isabel. Morreu de malária, com tifo parece. E tivemos de enterrá-lo urgentemente, enquanto caía a tarde... Eu tinha enrolado o cadáver com panos que sobraram dos uniformes do Ginásio e que tinham servido de cortina e de tela. Levamos Antônio de jipe ao cemitério. Acompanharam-nos um boiadeiro, "o Cearense", e dois peões. Pedi, a eles e aos coveiros, que nos sentíssemos pais, irmãos, amigos, daquele pobre moço abandonado que ia ser enterrado até mesmo sem caixão. Enquanto eu rezava a oração da sepultura, a passarada do piquizeiro começou a cantar. Todo um acúmulo de sentimentos – ira, compaixão, esperança, pobreza – me subiu à garganta e a voz se me quebrou em pranto. Ficava no ar da tarde, ameaçante de nuvens e relâmpagos, uma poderosa verdade: Eu sou a Ressurreição e a Vida... Joguei terra sobre o cadáver. Eu queria solidarizar-me com Antônio, com todos os peões, com todos os injustiçados do mundo. Contra o supersticioso costume desta região de sepultar com o rosto virado para o rio, Antônio foi enterrado de cara para as fazendas. Como uma acusação. De cara para o morro e para o céu também... (CASALDÁLIGA, 1979, p 39).

O autor experimenta de perto o caos no qual a região está inserida. É impossível passar incólume. E nesse sentido cria um narrador-personagem de si mesmo que narra o indizível e organiza de forma linguística e poética os sentimentos com os quais diz ter sido incapaz de lidar. Percebe-se, assim, como disse Antonio Cândido a propósito de outras obras literárias, a obra como "um instrumento consciente de desmascaramento, pelo fato de focalizar as situações de restrição dos direitos, ou de negação deles, como a miséria, a servidão, a mutilação espiritual" (CANDIDO, 1982, p. 256). É um grito forte contra as faltas

cometidas pelo poder econômico e contra o poder político que priva as pessoas de seus direitos, mutilando-as. É narrativa como testemunha da experiência da barbárie.

Pedro Casaldáliga, vivenciando todo esse cenário, por questões éticas, morais e religiosas, faz opção por defender aqueles que eram subtraídos de suas terras e de seus direitos, tornando-se, assim, *persona non grata* de fazendeiros, políticos, militares e governantes. Reconhecido como crítico da ditadura, durante o regime o bispo foi ameaçado de expulsão diversas vezes pelos poderes eclesiástico, político e militar. A grande justificativa era a acusação de que o mesmo estaria dando apoio aos guerrilheiros do Araguaia na região Sudeste do Pará.

Somadas às tentativas de expulsão estão as tentativas de morte engendradas contra ele. Nem isso o impediu de continuar na região. Indicado por três vezes para receber o Prêmio Nobel da Paz, por muitos até hoje ainda é visto como ameaça. De saúde debilitada pelo Parkinson e vendo o avançar de seus 89 anos, atua, desde 2005, como Bispo emérito da Prelazia de São Félix do Araguaia, onde mora ainda hoje. Não trabalhou em outro lugar depois que lá tomou posse como primeiro Bispo em 1971.

Num episódio, de certo modo recente, defendeu até as últimas consequências a devolução das terras batizadas como Marãiwatsédéaos Xavante. O território tem 165.241 hectares e está localizado entre os municípios de São Félix do Araguaia, Alto Boa Vista e Bom Jesus do Araguaia. De acordo com estudos antropológicos, ela sempre foi ocupada por indígenas até que, no ano de 1966, aviões da Força Aérea Brasileira realizaram o deslocamento forçado dos nativos para a Missão Salesiana São Marcos, a 400 quilômetros dali, e no, ano de 2012, foi *devolvida* aos indígenas. Este fato, que culminou com a demolição do lugarejo chamado *Posto da Mata,* gerou uma tensão popular muito forte contra Casaldáliga, que chegou a ser escoltado para fora do Estado pela força nacional a fim de guardar sua integridade física que fora ameaçada pelos populares expulsos de suas casas.

A região do Brasil onde Dom Pedro Casaldáliga vive é conhecida como *O Araguaia* ou *Vale do Araguaia,* ou ainda, popularmente falando, *Vale dos Esquecidos*, denominações que caracterizam o espírito de descontentamento do povo ao se referir à distância e ao abandono desse espaço geográfico por parte do poder público. Casaldáliga, ao longo dos anos, constituiu-se numa referência internacional na luta pelos direitos humanos. Desde sua chegada à região, sua atuação política, poética e religiosa é uma força contestatória muito lúcida. Suas cartas, seus diários, suas entrevistas e principalmente sua poesia contam uma realidade desconhecida, ainda, por muitos, mas que por conta dessas atividades, fizeram e ainda fazem o mundo conhecer essa parte do Mato Grosso. Além do caráter denunciante, seus textos são motivadores da própria vida, da luta, da libertação e da esperança.

A essa face da escrita de Pedro Casaldáliga dá-se o crédito de ele ser um dos maiores referentes da Teologia da Libertação e, por isso, seus textos serem

repletos de elementos históricos e espirituais, que em algum ponto servem de anteparo para sua obra tanto poética, quanto pastoral.Não é só uma questão de história, mas uma concepção do texto literário que serve como instrumento de revolução/mudança. Essa postura é fruto, em parte, de processos de reflexão como aqueles feitos por Jean-Paul Sartre no célebre texto "O que é literatura?", em que afirma que a literatura do século XX é definida pelo engajamento como sendo a forma mais eficaz de representação da arte, pois, para ele:

> O escritor 'engajado' sabe que a palavra é ação: sabe que desvendar é mudar e que não se pode desvendar senão tencionando mudar. [...]. É no amor, no ódio, na cólera, no medo, na alegria, na indignação, na admiração, na esperança, no desespero que o homem e o mundo se revelam *em sua verdade.* Sem dúvida, o escritor engajado pode ser medíocre, pode ter até mesmo consciência de sê-lo, mas como não seria possível escrever sem o propósito de fazê-lo do melhor modo, a modéstia com que ele encara a sua obra não deve desviá-lo da intenção de construí-la (SARTRE, 1993, p. 21, grifo meu).

Esse motivo profundo, que leva à *verdade* do homem e do mundo expressa na literatura engajada, promove (ou intenta) a ruptura de forças vetoriais que pesam sobre determinadas situações sociais, marcadamente inferiores aos poderes constituídos há muitos anos. Tais forças dialéticas concentram o ato mesmo da escrita, pois subjaz a uma *escolha* que, sartrianamente falando, é *opção de escrever*, numa realidade do mundo plenamente desvendável. Um dos principais focos da relação homem/mundo centra-se na forma de se sentir essencial no mundo. E a escrita (que está na relação com a leitura) coloca o objeto literário em movimento. Daí a escolha que engaja o escritor de que fala Sartre.

Sob a perspectiva desse engajamento do escritor que *sabe que a palavra é ação*, é possível encontrar, no nordeste de Mato Grosso, o poeta Pedro Casaldáliga, e lê-lo como escritor engajado, imerso num ambiente hostil, em cujo espaço geográfico emerge sua obra. Como constituidora da literatura brasileira, sua escritura revela uma região que, poeticamente, não representa apenas um *Araguaia*, mas reproduz um modelo de humanidade, de homem, de civilização, revelando um engajamento social com a realidade em que se encontra inserido.

Um poeta que, no conjunto de sua obra, dá conta de certificar uma forma de atuação social e humana, também como intelectual engajado, dentro de um contexto histórico e de uma vida atuante, bem como de instaurar uma luta sincera e às claras junto aos menos favorecidos pelo sistema político vigente.

Nesse aspecto, percebemos que a postura ética de sua produção literária encontra confluência no pensamento do filósofo Michel Foucault (1979), no momento em que fala sobre o papel social *consciente* do escritor:

> O papel do intelectual não é mais o de se colocar 'um pouco na frente ou um pouco de lado' para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da 'verdade', da 'consciência', do discurso (FOUCAULT, 1979, p.71).

Para Foucault, o trabalho efetivo (e transformador) do texto se dá pelo *retorno* ao texto, não para dizer o que está *mudo*, mas para engendrar e exercer a função autor na potencialidade do texto. Há, sim, a presença do trabalho efetivo com a palavra que não faz fronteira ao leitor, mas, ao contrário, constrói o jogo do retorno às múltiplas possibilidades de leitura, importante para a constituição do campo literário, como acontece em Casaldáliga, cuja verdade/consciência brota do discurso poético. Essa postura perante o mundo constitui o *discurso consciente* do intelectual, na verdade, poética que representa o lamento/grito de um presente que se lança como chamamento para o futuro.

O jogo metalinguístico se manifesta, sobretudo, na criação de uma zona fronteiriça entre as vozes vazadas pela poesia. Não é o caso de apenas buscar o sentido oculto das coisas, mas, na própria cisão do discurso poético, enunciar os gestos de identificação necessários à função social e humana. Esse artifício corrobora os argumentos dos teóricos a respeito da *responsabilidade* do intelectual e de sua atuação. Uma atuação não só identificada no campo literário, mas de sobremaneira no campo onde circula/atua o próprio autor, pois, no dizer de Edward Said (2005, p. 26),

> o intelectual age com base em princípios universais: que todos os seres humanos tem direito de contar com padrões de comportamento decentes quanto a liberdade e a justiça da parte dos poderes ou nações do mundo, e que as violações deliberadas ou inadvertidas desses padrões tem de ser corajosamente denunciadas e combatidas.

Nesse sentido, a trajetória de vida de Pedro Casaldáliga dá conta de certificar essa maneira de *combater corajosamente*, através de sua ação religiosa no interior do Brasil, denunciando a dizimação dos povos indígenas, as péssimas condições de vida dos trabalhadores, o desmatamento ilegal da Floresta Amazônica e o abuso de poder dos latifundiários como no poema *Cemitério do Sertão*

> Mas para viver,
> terra exijo ter.
> Dinheiro e arame
> não nos vão deter,
> Mil facões zangados
> cortam pra valer.
> Dois mil braços juntos
> cercam terra e céu. (CASALDÁLIGA, 2006, p. 25).

Ao poeta e intelectual engajado, esse combate é possível, mas pela união das forças de *mil facões zangados*. Não é luta vã, não é luta só, não a luta em que cada um se cerca sozinho, mas na qual não existam cercas, nem divisões a não ser onde os *Dois mil braços juntos/cercam terra e céu*. Uma terra de se viver que é possível a partir da luta e da revolução, que não é sua, mas do povo explorado, do povo trabalhador que sofre cercado do lado de fora das cercas, pois,

> quando se luta contra a exploração é o proletariado que não apenas conduz a luta, mas define os alvos, os métodos, os lugares e os instrumentos de luta; aliar-se ao proletariado é unir-se a ele em suas posições, em sua ideologia; é aderir aos motivos de seu combate; é fundir-se com ele. Mas se é contra o poder que se luta, então todos aqueles sobre quem o poder se exerce como abuso, todos aqueles que o reconhecem como intolerável, podem começar a luta onde se encontram e a partir de sua atividade (ou passividade) própria. E iniciando esta luta – que é a luta deles – de que conhecem perfeitamente o alvo e de que podem determinar o método, eles entram no processo revolucionário. (FOUCAULT, 1979, p. 77).

O poeta faz a escolha pela luta com/pela palavra, reconhecendo que a partir dela o que é intolerável retira o indivíduo da passividade. Daí o papel do intelectual atuante. Pedro Casaldáliga entra nesse processo revolucionário por meio do ofício de sacerdote – uma extensão do seu ofício de poeta.

Pedro Casaldáliga, não sendo apenas poeta, mas também um intelectual, daqueles que se metem no que não é da sua conta, torna-se um monstro para o poder constituído. O autor é o que chamamos de intelectual dissonante que, segundo Edward Said (2005, p. 60), faz parte de um grupo de *indivíduos em conflito com sua sociedade e, em consequência, inconformados e exilados no que se refere aos privilégios, ao poder e às honrarias*.

Esse conflito com o estado das coisas fica muito claro, quando Pedro Casaldáliga, por ocasião de sua sagração episcopal, não usou o anel de ouro a que tinha direito, mas de tucum, símbolo do compromisso com os pobres e oprimidos, objeto muito utilizado pelos que seguem a Teologia da Libertação. Juntamente com o anel, adotou, como báculo e mitra, o chapéu sertanejo e o remo-borduna, símbolos da região feitos pelos índios Tapirapé, unindo-se em gestos e símbolos ao povo e a região. Um povo que sofre *cercado*

> (Fora de seus direitos,
> seus filhos
> e seus prantos
> e seus mortos,
> seus braços e seu arroz!). (CASALDÁLIGA, 1978**,** p. 191-193).

Cercas que, iconograficamente, aparecem no texto *cercando* toda uma

estrofe, separando, também graficamente, a parcela desse povo que índio ou não-índio, acaba ficando separado pela cerca, uma fronteira que os separa de seus direitos, seus filhos, seus prantos, seus mortos, seus braços e seu arroz.

Diante disso, importa para este momento que a imagem da cerca separa dois mundos, marcando a fronteira distinta dentro de um mesmo território. É a casa grande e seu quintal. Mas aqui não tem quintal. Quem fica fora da cerca, fora da casa, não tem terra, não tem casa. É cercado do lado de fora, não tendo casa para morar, não tendo terra para plantar. Vive-se às margens das cercas. A imagem dos latifundiários *gordos/como porcos cevados* contrasta com a lembrança dos que estão fora da cerca em sua maioria magros e com fome.

A construção do cenário imagético no poema causa no leitor sentimentos de repúdio e indignação. Sentimentos esses que o próprio poeta experimenta quando amaldiçoa:

> Malditas sejam
> as cercas vossas,
> as que vos cercam
> por dentro,
> gordos,
> sós,
> como porcos cevados;
> fechando,
> com seu arame e seus títulos,
> fora de vosso amor,
> aos irmãos! (CASALDÁLIGA, 1978, p. 191-193).

Existe um grito interno na forma de poetar, como se o próprio verso se contorcesse condoído com a situação, pela presença de todas as cercas que delimitam/representam as fronteiras tanto físicas quanto psicológicas das quais são vítimas tantos da região nordeste do Estado. Nessa perspectiva, Pedro Casaldáliga, pelo discurso poético, reitera "as fronteiras" dentro de um campo literário muito específico: o do conflito de terras e dos movimentos humanos.

O autor, inserido num determinado contexto, se coloca como intelectual engajado que pensa essas singularidades, sobretudo nessas fronteiras, tanto no sentido geográfico, como nessa circularidade móvel, e muitas vezes, aquática, da região banhada pelo caudaloso Rio Araguaia com suas cheias anuais. O que se vê é o registro poético daquilo que entra pelos olhos/vivência e que se constitui em elementos imagéticos da obra, pois, segundo BOSI (2000, p. 19), a experiência da imagem é anterior à da palavra, e só depois ela se enraíza no corpo, nesse caso, tanto no corpo do próprio poeta como no corpo de seus poemas.

Como um verdadeiro grito de guerra e denúncia social (MAGALHÃES, 2001), a obra se fundamenta na religião e na política, sendo caracterizada pela denúncia e pelo engajamento. É um grito forte contra as faltas cometidas pelo poder econômico e contra o poder político que priva as pessoas de seus direitos.

Dessa forma, a poética de Pedro Casaldáliga é vista como denunciante, mesmo depois de o poeta ter sofrido atentados contra a vida, não desistindo da luta que constitui sua essência. Ciente de suas convicções, ele escreve uma poesia que *resiste aferrando-se à memória viva do passado; e resiste imaginando uma nova ordem que se recorta no horizonte da utopia* (BOSI, 2000, p. 169).

Pedro Casaldáliga alcança uma literatura, que tira os olhos do local, o Araguaia, e o coloca no patamar dos grandes problemas da humanidade. De certa forma, busca a coerência entre a arte pela arte e o realismo político. Pode-se assim dizer que a poesia *casaldaliana* universaliza, na medida em que também estabelece fronteiras no discurso poético para o tratamento das questões locais, principalmente as que tocam na concepção de direito natural: direito ao amor, direito à terra e, principalmente, direito à vida.

Sendo assim, percebe-se que o poeta, por meio da riqueza temática, investe nas formas metalinguísticas e revela-se, assim, ao leitor e à crítica especializada, como um intelectual que tem, na literatura engajada que produz, uma preocupação com o fazer literário. E o conjunto resultante dessa produção, tanto pode se revelar como uma construção ideológico-religiosa (que transmite fé aos homens), como projeção utópica que prolonga (e representa) a ideia de um empreendimento humano, criado em *terras de ninguém*, terra sem fronteiras, como imageticamente foi (e ainda é) reconhecido, por tantos, o interior do Brasil.

Referências Bibliográficas

BINGEMER, M. C. **A argila e o espírito: ensaios sobre ética, mística e poética.** Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

BOFF, L. **Uma revolução espiritual**. In: CASALDÁLIGA, P. Murais da libertação. São Paulo: Loyola, 2005.

BOSI, A. **Literatura e resistência.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **O ser e o tempo da poesia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CANDIDO, A. **Vários escritos.** São Paulo: Duas Cidades, 1982.

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

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

_____. **Eu creio na justiça e na esperança.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1979.

_____. **Versos adversos. Antologia, de Pedro Casaldáliga.** São Paulo: 110 Fundação Perseu Abramo, 2006.

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

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GÊNESIS. In: **A Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2002.

JOÃO. In: **A Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2002.

MAGALHAES, H. **História da literatura de Mato Grosso: século XX.** Cuiabá: Unicem publicações, 2001.

SAID, E. **Cultura e política.** Trad. Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. **Representações do intelectual: as palestras de Reith de 1993.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, E. F. **Cercas malditas: utopia e rebeldia na obra de Dom Pedro Casaldáliga.** 84 f. 2011. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Universidade do Estado de Mato Grosso, 2011.

SANTOS, E. F; CASTRILLON-MENDES, O. M. **Utopia e militância religiosa na poética de D. Pedro Casaldáliga.** In: FERREIRA, A. Manuel. et al. (Orgs.). Literatura, tradição, religiosidades. Cáceres-MT: UNEMAT Editora, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?** São Paulo: Ática, 1993.

SOUZA, J. M. R. **As origens da noção de poíésis.** YPNOS, São Paulo: Instituto Hypnos; Paulus Editora, número 19, 2007. Disponível em: http://www.hypnos.org.br/revista/index.php/hypnos/article/view/450/510. Acesso em: 27 mar. 2017.

STÉDILE, J. P. **A causa da terra**. In: FORCANO, Benjamin et al. (Orgs.). Pedro Casaldáliga: as causas que imprimem sentido à sua vida: retrato de uma personalidade. Trad. Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Editora Ave Maria, 2008.

POSSE E PROPRIEDADE TERRITORIAL NO VALE DO ARAGUAIA/MT – ESPAÇO CONSTRUIDO POR DIFERENTES ATORES SOCIAIS[1]

Luiz Antonio Barbosa Soares[2]

Resumo: Este artigo tem como objetivo refletir sobre as políticas implementadas, pelos governos federal e estadual, para (re)ocupação das áreas de terras da parte nordeste do estado de Mato Grosso (Araguaia), no período de 1940 a 1980. Para a realização deste trabalho, referenciamo-nos em estudos acadêmicos na área das Ciências Humanas e Sociais sobre a região. Para a análise, utilizamos os relatórios e mensagens de governadores do estado de Mato Grosso, apresentados anualmente à Assembleia Legislativa e jornais de grande circulação, especificamente o *Estado de Mato Grosso.* Esta pesquisa aponta que o processo de titulação/escrituração destas áreas de terras ocorreu principalmente nas décadas de 1960 e 1970, em meio a vários conflitos agrários. As grandes empresas capitalistas que se estabeleceram nesse local, de 1960 a 1980, para implantação de fazendas agropecuárias, contaram com apoio político e o aporte financeiro do Estado brasileiro; e os direitos de posse das sociedades indígenas Xavante, Tapirapé, Karajá, Kaiapó e sertanejo/posseiro, que residiam há vários décadas no local, foram ignorados.

Palavras-chave: Políticas de (re)ocupação de terras. Vale do Araguaia. Conflitos agrários.

Abstract: This article aims to reflect on the policies implemented by the federal and state governments for the (re) occupation of the land areas of the northeast part of the state of Mato Grosso (Araguaia), from 1940 to 1980. For the accomplishment of this work, we refer in academic studies in the area of Human and Social Sciences about the region. For the analysis, we use the reports and messages of governors of the State of Mato Grosso, presented annually to the Legislative Assembly, and newspapers of great circulation, specifically the *Estado de Mato Grosso*. This research points out that the titling/bookkeeping process of these land areas occurred mainly in the 1960s and 1970s, amid various agrarian conflicts. The great capitalist enterprises that established themselves in this place, from 1960 to 1980, for implantation of agricultural and cattle ranches, counted on political support and financial contribution of the Brazilian State; and the ownership rights of the Xavante, Tapirapé, Karajá, Kaiapó and sertanejo/posseiro indigenous societies, which had been living there for several decades, were ignored.
Keywords: Land (re) occupation policies. Valley of Araguaia. Agrarian conflicts.

[1] Agradeço as valiosas contribuições da Profa. Dra. Regina Beatriz Guimarães que orientou nosso trabalho no curso de Mestrado.

[2] Mestre em História (UFMT - 2004). Professor da rede de ensino do estado de Mato Grosso. Atualmente é Diretor Regional Político-Pedagógico e Financeiro do Campus Universitário do Médio Araguaia – UNEMAT.

Introdução

Na parte nordeste do estado de Mato Grosso, no Vale do Araguaia, a terra, a disputa pelo domínio e/ou propriedade dela, foi objeto de conflitos latentes ao longo do século XX e início do século XXI. Essa disputa foi provocada por diferentes atores sociais: povos indígenas; sertanejo/posseiro[3]; latifundiários/empresários. Os processos de litígios em torno do direito à propriedade e/ou posse da terra foi (e é) uma constante no cotidiano dos municípios de Santa Terezinha, Luciara, São Félix do Araguaia, Novo Santo Antonio, Bom Jesus do Araguaia, Serra Nova Dourada, Alto Boa Vista, Canabrava do Norte, Ribeirão Cascalheira, Confresa, Vila Rica, Santa Cruz do Xingu e São José do Xingu. Na concepção de Santos (1988), o espaço geográfico é dinâmico, construído pelos atores sociais que nele habitam e/ou habitaram-no. Guimarães Neto (2007) aponta que são "movimentos de ocupação e reterritorialização do espaço amazônico", realizados por esses atores sociais que se enfrentam na luta pela terra e que estabeleceram a coexistência deles e do espaço dentro de uma dinâmica (quase sempre conflituosa) nesse território.

Inicialmente cabe um esclarecimento de que *propriedade e posse* não são sinônimos. De uma forma geral, *propriedade* refere-se à escritura pública de um imóvel (área de terra urbana ou rural) registrada em cartório em nome de uma pessoa física ou jurídica, podendo este ocupar ou não a referida área. Já a *posse*, ou direito de posse, é reconhecida pelo uso contínuo de residência e exploração econômica do imóvel (área de terra urbana ou rural). A princípio, esta questão parece simples, pois, de acordo com a legislação vigente, o dono do imóvel é quem tem a escritura pública registrada em cartório. Mas na prática, a questão é mais complexa, pois existe sobreposição de escrituras em áreas de posses antigas (abordaremos a questão no decorrer deste texto) e posse em área escriturada. Um caso exemplar desta segunda questão é o atual município de Confresa, que tem uma população de quase trinta mil habitantes (IBGE 2010), e mais de oitenta por cento de seus moradores não têm escritura de seus imóveis,[4] ou seja, a escritura pertence a uma pessoa e a posse a outra[5].

Neste artigo, analisaremos a construção e a implementação das políticas e projetos de (re)ocupações das áreas de terras do Vale do Araguaia, formulados pelos governos federal e estadual, particularmente, no período de

[3] Os antigos moradores destes povoados que não possuíam (muitos ainda não possuem) suas terras legalizadas no INCRA ou cartórios se autodenominam de sertanejos ou posseiros. Por se tratar de uma autodenominação construída por esses povos, ao longo de décadas, a partir das relações estabelecidas na luta pela terra utilizaremos a expressão *sertanejo/posseiro* em nosso texto.

[4] Fonte: Secretaria Municipal de Planejamento de Confresa. Após vinte anos e várias reivindicações da população, no ano de 2015 foi assinado um Termo de Ajustamento de Conduta entre a Prefeitura Municipal de Confresa, INCRA e os proprietários da Fazenda Frenova. Estes dois (INCRA e Frenova) detêm a escritura de, aproximadamente, noventa por cento da área urbana de Confresa, outros dez por cento foram escriturados pela colonizadora quando vendeu para os migrantes do Sul do país na década de 1980.

[5] Sobre esta questão ver: GUIMARÃES NETO, Regina B. Memória, relatos e práticas de espaço: cidades em áreas de ocupação recente na Amazônia (Mato Grosso, 1970-2000). In: História Oral: **Revista da Associação Brasileira de História Oral**, v. 9, n.1, jan-jun. ano 2006. Rio de Janeiro, 2007.

1940 a 1980. O processo de titulação/escrituração de áreas de terras no Vale do Araguaia ocorreu principalmente nas décadas de 1960 e 1970, com a chegada de grandes empresas capitalistas nesse local, onde antes predominavam os domínios de posse pelas sociedades indígenas Xavante, Tapirapé, Karajá, Kaiapó e sertanejo/posseiro.

As questões para refletir sobre a construção dos espaços sociais na região são: Como ocorreram as práticas de titulação/escrituração dessas terras? Que relações foram estabelecidas entre o Estado que possuía o direito legal sobre a terra considerada devoluta e os empresários do centro sul do país – pessoa física e jurídica que, tradicionalmente, desenvolvia outras atividades econômicas, e era proprietário de indústrias automobilísticas e de bancos – que, rapidamente, se tornaram empreendedores agropecuários na Amazônia durante o regime político da ditadura militar e civil? Qual era a imagem que o Governo Federal e o estadual tinham desse espaço?

O Arquivo Público do estado de Mato Grosso preserva uma vasta documentação, que constitui fontes relevantes para o estudo da temática desenvolvida por nós. Dentre eles, destacamos os relatórios e as mensagens de governadores do estado de Mato Grosso apresentados anualmente à Assembleia Legislativa, assim como os jornais de grande circulação, especificamente o *Estado de Mato Grosso* que, na época, eram duas fontes escritas que, na pesquisa, possibilitaram múltiplas análises sobre as questões relacionadas com a terra que, ora propomos discutir neste artigo.

As tentativas oficiais para estabelecer (ou/ que estabeleceram) o povoamento não indígena no Vale do Araguaia remontam ao período imperial. No século XIX, o governo Imperial e os presidentes das províncias de Goiás e de Mato Grosso, sobretudo, o General Couto de Magalhães, empenharam esforços no sentido de instituir um povoamento não indígena às margens dos rios Araguaia e Tocantins[6].

O objetivo naquela época era viabilizar a navegação nesses rios, para criar uma alternativa de acesso à província de Mato Grosso sem a utilização do rio Paraguai que, era sua principal via de acesso[7]. Construíram-se vários presídios e colégios ao longo dos rios Araguaia e Tocantins e também incentivaram a entrada das ordens religiosas dos Salesianos, Dominicanos e Capuchinos, para catequizar as sociedades indígenas e garantir o povoamento não indígena na região. Um dos principais obstáculos para a navegação nesses rios era o "despovoamento" de suas margens e os ataques dos índios aos viajantes.[8] Conforme Baldus (1988), estas ações não foram muito eficazes, visto que, até o final do século XIX, a parte do nordeste do estado de Mato Grosso era território

[6] Cf. MARTINS DOLES, Dalísia Elizabeth. **As comunicações fluviais pelo Tocantins e Araguaia no século XIX**. Goiânia: Editora Oriente, 1973.

[7] A principal via de acesso à província de Mato Grosso era pelo rio Paraguai, e a navegação por esta rota dependia da concessão do governo Paraguaio. Por esse motivo é que os presidentes da província de Mato Grosso tanto se empenharam na viabilização da navegação a vapor nos rios Araguaia e Tocantins, no início da segunda metade do século XIX, quando o Brasil estava em guerra com o Paraguai. (Idem).

[8] Sobre este assunto ver: Leandro Mendes (1998).

dominado pelas sociedades indígenas Kaiapó, Xavante, Karajá e Tapirapé. Os pequenos povoados não indígenas foram construídos lentamente na primeira metade do século XX à margem direita do rio Araguaia, sendo eles: Furo de Pedra (1909), Lago Grande, Crisóstomo, Santa Terezinha, Luciara (1934), São Félix do Araguaia (1942) e Porto Alegre do Norte (1946), este último, situa-se à margem esquerda do rio Tapirapé. Esses povoados não se apresentaram como resultado da colonização dirigida pelo Estado ou iniciativa privada. (SOARES, 2004).

Na década de 1940, com o governo de Getúlio Vargas, construiu-se a tão propalada Marcha para o Oeste, política de "colonização e civilização" dos "espaços vazios" do Oeste e da Amazônia. Como ações efetivas de materialização deste projeto político em Mato Grosso, foram criadas várias colônias agrícolas, destacando-se a Colônia Agrícola de Dourados, criada em 1943, ao sul do Estado, atual estado de Mato Grosso do Sul. De acordo com Lenharo (1996), entre outros fatores e devido ao alto custo de suas implantações, o governo lançou mão de outro dispositivo para alcançar seu intento: criou, em 1943, a Fundação Brasil Central (F.B.C). Foi através desta Fundação que as ações do Governo Federal alcançaram maiores proporções, atingiu a parte norte/nordeste do estado de Mato Grosso, conforme o texto abaixo:

> As primeiras bases da Fundação Brasil Central foram instaladas no Triângulo Mineiro, e em território goiano [...], a partir de Uberlândia; campos de pouso e abastecimento, hospitais e escolas também foram instalados em seu percurso. No território mato-grossense foi instalada a base de Xavantina, às margens do rio das Mortes, de onde se atingiu o rio Tuluente e, posteriormente, o Xingu. No Vale dos Sonhos, tentou-se a colonização através de pequenos núcleos de colonos, experiência que fracassaria devido ao isolamento dos núcleos em relação aos postos de retaguarda. Após a ocupação de vastas regiões do Araguaia e Xingu, a Expedição Roncador-Xingu, seu marco inaugural deveria avançar no sentido sudeste-norte, com o fito de, em dois anos, atingir Manaus. As novas áreas seriam conquistadas através de núcleos civilizatórios autônomos, meio urbanos, meio rurais, para servir como "nós de uma rede, cobrindo a imensa região do Oeste". Esses núcleos se postariam como ponta de lança da colonização. Ao seu redor seria fomentada a agropecuária, de modo a estabelecer um intercâmbio com as regiões povoadas da retaguarda, e servir de apoio para projeção das novas conquistas.[9]

As propostas e as ações da Fundação Brasil Central, que pretendiam a "ocupação e civilização dos espaços vazios", encontraram ressonância nos ideais de *progresso e civilização* presentes nos discursos dos governadores de

[9] Cf. entrevista do secretário da Fundação, concedida ao jornal *O Estado de Mato Grosso*, em 3 de dezembro de 1944, citada por LENHARO, Alcir. (1996, p. 73-4).

Mato Grosso, nas décadas de 1950 e 1960, para compor uma imagem do Estado em movimento, no sentido de alcançar o desenvolvimento almejado.[10]

Em pronunciamento à Assembleia Legislativa, em 13 de junho de 1959, o governador de Mato Grosso fez o seguinte discurso:

> Em meio às apreensões e aos dissabores de um governante [...] Encontramos sempre energia para arcar com as responsabilidades do governo e, identificados com a sua coragem e dedicação, revestimo-nos de ânimo para defrontar e vencer as dificuldades, *abrindo clareiras para o nosso progresso e nossa civilização,* tal como as clareiras que nas matas vai abrindo a nossa gente, transmudando-as em promissoras fontes de produção que virão amenizar o sofrimento e encantar a vista no variegado verdejante de suas culturas, para mais além surgirem o arruamento e o casario da cidade nascente, rica de vida e de esplendor.[11]

As imagens de *progresso e de civilização* são imagens recorrentes no cenário político mato-grossense, já que difundir o progresso significava (re) ocupar os espaços ditos vazios, tornando-os produtivos e integrando-os à economia capitalista nacional.

Com o fim do Estado Novo e a instituição da nova Constituição Federal de 1946, os estados passaram a ter maior autonomia na política agrária que até então era centralizada pelo Governo Federal. O governador de Mato Grosso, Arnaldo Esteves de Figueiredo (1947-1950), deu início à formulação da política de colonização do Estado.

> No mesmo ano em 1946, foi criado no estado o Departamento de Terras e Colonização (D.T.C.) em substituição à Diretoria de Terras e Obras Públicas. [...] No ano seguinte, 1947, foi criada também a Comissão de Planejamento da Produção (C.P.P.), destinada a orientar a colonização no estado. (MORENO, 1993, p. 181).

Os critérios e as metas de (re)ocupação das áreas de terras do Estado tidas como "espaços vazios", consideradas legalmente como terras devolutas, foram definidos e resultaram na construção de um novo Código de Terras do Estado pela Lei nº. 336, de 06/12/1949, que assegurava ao Estado a função de implementar os projetos de colonização.

A nova legislação de terras não agradou muito aos interesses de alguns grupos políticos e econômicos, e acabou modificada em 1951 quando Fernando

[10] Sobre este assunto ver: Guedes Galetti in DUARTE DA SILVA, Luiz Sérgio. (Org.). **Relações cidade - campo***:* fronteiras. Goiânia: Ed. UFG, 2000. p. 21-52. A autora realizou um brilhante estudo sobre a construção das imagens sobre Mato Grosso no século XIX e primeiras décadas do século XX, a partir das literaturas dos viajantes europeus que passaram por Mato Grosso nesse período. Analisou como estas imagens contribuíram para fazer "crer" na constituição deste território como um "espaço rico, vazio e incivilizado".

[11] Relatório do Governador João Ponce de Arruda. Cuiabá/MT, de 13 de junho de 1959, p. 37-38. APMT.

Corrêa da Costa assumiu o governo do Estado.

> Introduziu o dispositivo (Lei 461/51) no Código de Terras assegurando o direito de contratar os serviços de terceiros para colonização das áreas, ou parte delas, reservados para esse fim. [...] Segundo o Governador, o estado não estava habilitado "nem técnica, nem financeiramente", para propiciar os benefícios ao seu povoamento. (MORENO, 1993, p. 193 e 207).

O governador Fernando Correia da Costa, em mensagem dirigida à Assembleia Legislativa, em 13 de maio de 1951, afirma que "o papel a ser desempenhado por essas colonizadoras é o de verdadeira *ponta de lança da civilização, o de precursores do progresso*".[12] Desta forma, o Estado repassou à iniciativa privada, a "missão de colonizar" e o direito de capitalização através da especulação imobiliária e da venda de terras aos futuros "colonos".

Através da análise dos relatórios e das mensagens de governadores do estado de Mato Grosso, apresentados anualmente à Assembleia Legislativa, verificamos várias referências sobre a necessidade da construção, por parte do governo, de um planejamento para (re)ocupação das terras do interior do estado.

> A nosso ver, o povoamento, a colonização, do nosso território deveria processar por faixas no sentido dos paralelos, e nunca dispersa, que redundará em muitas desilusões [...]. São essas cousas que necessitam ser previstas e planejadas para que a esperança que o Brasil e o Mundo hoje depositam nesta Canaã não se transforme numa grande e dolorosa desilusão[13].

Na perspectiva de implementar os projetos de colonização, uma extensa área de terras foi reservada no Vale do Araguaia, no início da década de 1950:

> Diante do aumento vertiginoso da procura de terras devolutas, verificado desde 1950, e com objetivo de resguardar os interesses dos pequenos lavradores que marcham para o nosso Estado em demanda de um pedaço de terra própria, onde possam ganhar, livremente, o pão de cada dia, decretamos as seguintes reservas de terras devolutas para colonização: b) no Município de Barra do Garças, pelo Decreto nº. 1.209, de 10-12-1951, as seguintes glebas: 1 - 200.000 hectares entre os rios Culuenes e 7 de setembro; 2 - 200.000 hectares à margem direita do rio Culuene, compreendendo a foz do rio Tanguro; 3 - 200.000 hectares à margem direita do rio Xingu, com 50 quilômetros de frente para o mesmo rio e limitando ao Norte com linha divisória do Estado do Pará; 4 - 200.000 hectares à margem esquerda do rio Araguaia com 50 quilômetros

[12] Relatório do Governador Fernando Corrêa da Costa. Cuiabá/MT, de 13 de junho de 1951, p. 29. APMT
[13] Relatório do Governador Fernando Corrêa da Costa. Cuiabá/MT, de 13 de junho de 1951, p. 29. APMT

> de frente para o mesmo rio limitando ao Norte com a linha divisória do Estado do Pará.[14]

Destacamos, no trecho do relatório acima, por um lado, a intenção apresentada pelo governador de resguardar os interesses dos pequenos produtores que viriam de outras regiões do país para Mato Grosso, através dos ditos projetos de colonização. Por outro lado, o fato de o governador não mencionar uma preocupação com as populações indígenas e não-indígenas existentes no território, e isso reafirma a imagem de "espaço vazio" e a necessidade de um plano para "povoamento e civilização".[15]

Notamos que, a partir do final da década de 1950, ocorreu uma grande procura por terras devolutas no estado de Mato Grosso, particularmente, no Vale do Araguaia, pertencente, na época, ao município de Barra do Garças (sudeste do Estado).[16]

> Senhores membros da Assembléia Legislativa: Continua a despertar interesse a aquisição de terras em nosso Estado, pelo que foram expedidos, em 1958, 552 títulos provisórios com área aproximadamente de 1.800.000 hectares, enquanto 491 títulos definitivos foram lavrados, abrangendo uma área de 2.637.142 hectares... Registrou-se mais a entrada de 3.229 requerimentos de compra de terras devolutas. O município que mais vendas registrou foi de Barra do Garças, onde se expediram 134 títulos definitivos com 701.000 hectares.[17]

Na mensagem apresentada pelo governador do Estado, na abertura da sessão legislativa de 1960, ele menciona que:

> A procura de terras devolutas para aquisição por particulares tem sido intensa fazendo com que o Departamento de Terras seja uma das repartições mais movimentadas do Estado [...] No ano anterior foram expedidos 1.203 títulos provisórios, com área aproximada de 5.029.721 hectares e 768 títulos definitivos [...] O município onde tem havido maior vendas continua sendo o de Barra do Garças, seguido do de Diamantino e Chapada dos Guimarães.[18]

O Departamento de Terras do Estado, órgão responsável pelo

[14] Relatório do Governador Fernando Correia da Costa em Cuiabá/MT, 1952, p. 43. APMT

[15] Esta área reservada à colonização, na parte nordeste do estado de Mato Grosso, era território dominado pelas sociedades indígenas Karajá, Tapirapé, Xavante, Caiapó e pelos povoados não-indígenas constituídos ao longo da primeira metade do séc. XX. Ver: Casaldáliga (1971). Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia. R 02, Soares (2004).

[16] O município de Barra do Garças, nessa época, abrangia toda as imediações da BR 158 no estado de Mato Grosso (percurso de mais de setecentos quilômetros), da atual cidade de Barra do Garça à Vila Rica que está localizada na divisa com o estado do Pará.

[17] Relatório do Governador João Ponce de Arruda. Cuiabá/MT, 1959, p. 30. APMT

[18] Idem, de 13 de junho de 1960. APMT

planejamento e execução de vendas e registros das terras do estado de Mato Grosso, foi alvo de críticas pelos próprios governadores de Estado na década de 1950 e, principalmente, pela mídia. Fernando Corrêa da Costa, governador do Estado, fez a seguinte referência ao Departamento de Terras em 1951, primeiro ano de sua gestão:

> Encontramos os serviços de terras do Estado completamente anarquizados. O aventureirismo e a improbidade campearam no Departamento de Terras, com sede nesta Capital, e na Delegacia de Terras do Sul. A febre na aquisição de terras neste Estado é tão grande que mesmo os seringais já estão sendo invadidos pelos requerimentos e se tornando em propriedades particulares.[19]

Embora, o governador tenha feito duras críticas à política de vendas e concessões de terras do governo anterior, essas práticas permaneceram em sua gestão. Moreno (1993, p. 206), ao analisar os dados sobre a venda e concessões de terras devolutas em Mato Grosso, afirma que "a maior arrecadação do estado provinha da venda de terras devolutas". No período de 1951-1955, na gestão de Fernando Corrêa da Costa, o governo utilizou-se dessas práticas também como instrumento eleitoral.

> No exercício de 1955 e janeiro de 1956, último ano e mês do primeiro mandato do Governo Fernando Corrêa da Costa [...] Expediu-se 1.708 títulos provisórios com 5.176.406 hectares e 845 títulos definitivos com 4.364.228 hectares, ou seja, 2.553 títulos foram expedidos, açambarcando 9.540.634 hectares de terras devolutas, rendendo aos cofres do estado Cr$ 47.531.923,30. Desse total, Cr$ 10.547.905,30 foram recolhidos só no último mês da gestão do governador (jan/56) e resultaram da venda de 347 títulos com 1.969.548 hectares de terras. (MORENO, idem, p. 205).

Nos jornais da capital publicaram-se várias matérias denunciando corrupção nas concessões dos requerimentos das terras devolutas pelo Departamento de Terras e Colonização do Estado. O jornal, *O Estado de Mato Gros*so, de 18 de março de 1952, apresenta a seguinte notícia sobre o assunto:

> De fato, ninguém entende a maneira de agir dos atuais governantes, no caso das terras devolutas. Para uns, as glebas saem como por encanto, as petições entram e saem da Secretaria respectiva, em Cuiabá, como a rapidez do raio. Para outros, improvisadamente são criados mil obstáculos, a burocracia se encarrega de sustar o andamento dos papéis, e, depois de muito vai e vem, a pretensão do candidato

[19] Relatório do Governador Fernando Correia da Costa, Cuiabá/ MT, de 13 de junho de 1951. pp. 31 e 43. APMT

> morre esmagada sob o peso de um despacho lacônico: *INDEFERIDO*. Entre as muitas concessões, figura uma de arromba, que o Governo teria feito, a um dos seus amigos residentes em Campo Grande, o qual recebeu 25 mil hectares em Bodoquena, onde centenas de pequenos lavradores lutam por arranjar uma nesguinha de terras agricultável para fazer a sua rocinha de milho. (Transcrito d' *O Matogrossense*, de 13/03/52.)[20]

O fato ocorrido em Bodoquena foi repetido em outras partes do estado de Mato Grosso, e explicita a opção do governo por não viabilizar o acesso à terra aos pequenos lavradores.

Em outra reportagem, o jornal *O Estado de Mato Grosso* noticia a presença dos chamados "grileiros" em Mato Grosso. São pessoas e/ou grupos econômicos que participaram do processo de colonização do norte do estado do Paraná e vieram para Mato Grosso com a experiência imobiliária. Através de processos ilícitos, conseguiram concessões de terras e revenderam-nas, sem cumprir os contratos de colonização acordados com o Estado. De acordo com Moreno (1993, p. 220),

> Constatou-se que, das 22 empresas colonizadoras, que já estavam de posse das áreas concedidas para colonização, 19 tiveram seus contratos registrados no tribunal de Contas. Dessas, apenas 5 cumpriram a parte do contrato que as obrigavam a fazer o levantamento total ou em parcelas da área contratada.

As cidades de Vila Rica e Confresa, localizadas na parte nordeste de Mato Grosso, tiveram suas origens ligadas aos ditos "projetos de colonização" propostos por empresas que assinaram contratos com o governo de Mato Grosso. Em estudos realizados sobre essas cidades, os autores apontam que as empresas não implantaram a infraestrutura de estradas, de escolas, de atendimento à saúde, prometida aos "colonos". Os relatos dos primeiros moradores, que vieram dos estados do sul do país para esses locais, revelam o descaso das empresas colonizadoras.

O não cumprimento dos contratos pelas empresas colonizadoras aponta para uma outra questão, a não realização da colonização colocada no discurso do governo. Cardoso de Oliveira[21] in Rosemary Lea (1997) afirma que a concessão das extensas áreas de terras às companhias particulares de colonização realizada pelo Estado "pretendeu escamotear o dispositivo constitucional que proíbe a entrega de glebas de mais de 10 mil hectares a particulares, sem prévia

[20] Jornal *O Estado de Mato Grosso*. Ano XII. Cuiabá, 18 de março de 1952, nº. 2.080. APMT.

[21] Roberto Cardoso de Oliveira, etnólogo do SPI, realizou um importante estudo sobre a questão das terras indígenas em Mato Grosso e da venda dessas terras ditas devolutas, publicando-o em um relatório em 1954. Este relatório é citado e publicado na íntegra no anexo do Laudo Antropológico do Parque Indígena do Xingu, realizado por Vanessa R. Lea, em 1994.

autorização do Senado Federal".

Moreno (1993, p. 248) destaca que, em 1966, Pedro Pedrossian, ao assumir o Governo do estado de Mato Grosso, desativa o Departamento de Terras e Colonização (DTC) e os seus serviços. O estabelecimento permaneceu fechado até 1975 quando foi criado o Instituto de Terras de Mato Grosso (INTERMAT), aberto ao público em 1978.

> Nessa época proliferaram as transações fraudulentas de terra, por meio da venda de títulos provisórios "frios" [...]. Os 'títulos voadores' que remontavam outros títulos expedidos pelo ex-DTC, entraram no mercado de terras e eram disputadíssimos por grileiros, para dar "legalidade" a gleba usurpada, como também por adquirentes de boa fé. Todos buscavam ajustá-los a algum pedaço de terra que se encontrasse desocupado e sem incidência de titulação. Uma vez que a localização da área, constante do título, era muito vaga, indicando mais sua extensão e o município, sem menção dos confinantes e sem precisão das coordenadas, com os correspondentes marcos no chão, vários títulos podiam cobrir a mesma área, assim como várias áreas podiam se ajustar ao mesmo título. (MORENO, 1993, pp. 248-49).

Com o fechamento do DTC, órgão responsável pela expedição e pelo controle dos registros de terras no Estado, a função de registrar as terras acabou ficando sob os cuidados dos cartórios de registros de imóveis situados, nos municípios, onde se localizava a área de terra. O título de terra, mesmo que não fosse legítimo, o registro no Cartório o tornaria legal. Segundo Moreno (1993, p. 249), "o próprio estado passou a utilizar os serviços do Cartório para verificar a situação das terras sob seu domínio". A falta de preparo técnico e as falcatruas envolvendo os donos de Cartórios acabaram desencadeando uma série de conflitos e irregularidades nos registros de terras: "Fala-se, hoje, talvez com algum exagero, dos vários andares de títulos ajustados a mesma terra, o que tem sido causa de inúmeras demandas judiciais e, principalmente, de sérios conflitos no campo mato-grossense". (FERREIRA, 1986, p. 70).

A realização de um estudo da matrícula e certidão vintenária dos grandes imóveis rurais existentes, na atualidade no Vale do Araguaia, poderá oferecer elementos para compreensão das origens e percursos da constituição desses imóveis, o que continua sendo uma das estruturas agrárias mais concentradas do estado de Mato Grosso.

Nas primeiras décadas do século XXI, presenciamos no Vale do Araguaia a instalação dos *modernos-latifúndios* que têm, por base, a produção de soja e outros grãos destinados, em sua grande maioria, à exportação de matéria prima a granel. O novo arranjo, produtivo denominado *agribusiness,* que dispõe de estrutura física de armazéns, de maquinários e de tecnologias digitais de

última geração, recebe financiamento e grandes isenções fiscais do Estado[22], mantendo a velha estrutura agrária concentrada.

A mobilização, por parte de empresários capitalistas do centro/sul do país, para adquirir extensas áreas de terras em Mato Grosso, nas décadas de 1960 e 1970, foi motivada pelo interesse na política econômica adotada pelo Governo Federal da ditadura militar e civil implantado no Brasil (1964 a 1985). Para promover o chamado desenvolvimento e (re)ocupação das terras do Centro-Oeste e Amazônia, os dirigentes do Estado adotaram uma política econômica que agradou muito às elites do país.[23]

A "ocupação da Amazônia" – tida como espaço vazio – passou a ser compreendida pelo Governo Federal não só como uma forma de promover o desenvolvimento econômico do país, como também uma questão de segurança nacional.[24] Foi instituída uma linha exclusiva de financiamento para empresas que instalassem empreendimentos econômicos nessa parte do país. A empresa poderia abater até 75% do recurso financeiro disponibilizado para construir o novo empreendimento, em seu imposto de renda. Como assinala Martins (1997, p. 88), isto não era um financiamento e sim uma doação governamental, "o governo militar socializou os custos da ocupação capitalista da Amazônia, transferindo para toda a sociedade o preço da não-realização de uma reforma agrária".

Dessa forma, o governo abriu espaço para os empresários industriais capitalistas tornarem-se latifundiários e manterem o modelo de concentração da estrutura agrária do Brasil, com isso, adiou-se a possibilidade de realizar a Reforma Agrária, reivindicada pelas ligas camponesas e outros grupos sociais.[25] Guimarães Neto (2002, p. 20) destaca que os denominados "projetos de colonização" que promoveram o deslocamento de milhares de pessoas dos estados do Sul e Nordeste do País para a Amazônia "representam iniciativas e estratégias de controle de acesso à terra e ao mercado de mão-de-obra" A viabilidade econômica e social dos assentamentos inúmeras vezes acabaram em segundo plano.[26]

O estudo das práticas de apropriação da terra é um dos caminhos possíveis para compreensão da natureza das relações estabelecidas entre o Estado e os empresários do Centro Sul do país. Estes empresários tradicionalmente

[22] A Lei Complementar Federal nº. 87 de 1996, também conhecida como Lei Kandir, entre outras determinações, isenta do imposto ICMS, "operações e prestações de serviços que destinem, ao exterior, mercadorias, inclusive produtos primários e produtos industrializados semi-elaborados, ou serviços." Art. 3, inciso II. Mato Grosso se destaca, na atualidade, no cenário nacional como o maior produtor e exportador de grãos.

[23] Reestruturaram os órgãos de planejamento regional, a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) para substituir a Superintendência de Plano e Valorização da Amazônia (SPVEA), criaram a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), órgão responsável pela aprovação e viabilização do financiamento dos projetos econômicos a serem implantados, e o Banco do Amazônia S. A. (BASA), no qual os recursos financeiros desses projetos seriam movimentados. (CARDOSO, 1977).

[24] Ver Martins (1997); Oliveira (1997).

[25] Santos (1993). Ver: Martins (Id.); Oliveira (Id.).

[26] Um caso exemplar é o de Alta Floresta/MT estudado por Guimarães Neto (2002). No Vale do Araguaia, o Projeto de Colonização de Canarana foi amplamente estudado por Santos (1993).

desenvolviam atividades econômicas ligadas à indústria automobilística e atividades bancárias e, rapidamente, tornaram-se grandes empreendedores agropecuários na Amazônia durante o regime político da ditadura militar e civil no Brasil (1964 -1985).

A opção de investimento do Estado para promover "o desenvolvimento da Amazônia", abrangendo o Vale do Araguaia, parte nordeste de Mato Grosso, foi pela instalação de grandes projetos agropecuários para produção de proteínas de carne bovina para exportação. (OLIVEIRA, 1997).

Os primeiros projetos aprovados pela SUDAM, implantados no Vale do Araguaia datam de 1966, destacando-se a Agropecuária Suiá Missu S/A, com uma área de 695.843 hectares, localizada no atual município de São Félix do Araguaia[27]. A partir de 1966, muitos outros projetos foram sendo instalados, conforme dados abaixo:

Projetos de pecuária aprovados pela SUDAM no Araguaia mato-grossense

Nome da Fazenda	**Área aproximada - hectares**	**Incentivos Fiscais- Cr$**
Agropecuária Suiá-Missu	695,843	7.878.000
Cia de Desenvolvimento do Araguaia (CODEARA)	196.497	16.066,900
Agropecuária do Araguaia (AGROPASA)	48.165	7.122.208
Tapiraguaia Agrícola e Pecuária	21.923	2.519.404
Colonização e Representação do Brasil (COREBRASA)	52.272	3.130.000
Agropecuária São Francisco do Xingu	21.000	3.921.364
Agropecuária Guanabara	25.800	4.398.889
Agropecuária São José	19.915	4.960.318
Agropecuária Santa Rosa	19.360	3.968.033
Agro-Pastoril Nova Patrocínio (Fazenda Porta da Amazônia)	26.817	3.083.467
Agropecuária Tapirapé (Fazenda Tapirapé)	27.614	3.109.694
Buritizal Agropecuária	30.621	3.939.638

27 Cf. Casaldáliga (1971); Oliveira (1997).

Porto Velho Agropecuária	49.994	6.193.496
Agropecuária Foltran	13.741	3.309.720
Agropecuária Três Marias	20.000	3.505.768
Tabaju Agropecuária	19.931	3.019.474
Urupianga Agropecuária	50.468	6.573.321
Rancho Santo Antônio	21.780	4.788.884
Pastoral Agropecuária Couto Magalhães	50.176	2.451.662
Agropecuária Duas Âncoras	23.005	4.191.575
Agropecuária 7 de Setembro Ltda	18.582	2.025.620
Agropecuária Médio Araguaia (AGROPEMA)	11.370	1.487.426
Cia Agro-Pastoril Sul da Amazônia	24.200	4.288.877
Joaçaba Agropecuária	9.744	1.417.255
Cia Desenvolvimento Agropecuário de Mato Grosso	26.824	2.342.725
Empresa Agropecuária Ema	8.952	1.514.838
Agropecuária Alvorada Mato Grosso (APAME)	29.703	4.332.496
Santa Luzia Agropecuária	4.930	1.959.037
União Gaúcha Colonizadora Agropecuária (SOGUACHA)	26.300	5.247.075
Fazenda Tanguru Agropecuária	35.562	2.149.072
Agropecuária Santa Silvia	39.574	3.028.000
Fazenda Nova Viena	29.503	4.718.377
Sociedade Agropecuária do Vale do Araguaia (SAPEVA)	72.567	6.208.686
Agropecuária Califórnia Comércio e Indústria (AGROINSA)	29.831	3.142.165
Agropecuária Duas Pontas	------	812.719

Agropecuária Nova Amazônia (FRENOVA)	------	4.872.318
Agropecuária Cocal	------	4.235.909
Curuá Agropecuária	9.455	1.432.258
Noidori Agropecuária	------	2.663.771
Elagro Pecuária	29.446	6.459.426
Pabreulândia Agro-Pastoril do Brasil Central	------	1.913.721
Nativa Agropecuária	------	1.593.654
Fazenda Nova Kênia	------	2.115.148
Agropastoril Barra do Garças	9.998	4.784.430
Agropecuária Kamakavy	24.999	5.144.623
Agropecuária Roncador	24.251	5.369.188
Agropecuária Colorado	5.413	1.526.140
Fazendas Associadas do Araguaia (FAASA)	10.000	1.413.288
Agropecuária São João da Liberdade	------	6.213.140
Agropecuária Rio Manso	------	2.307.809
Cia Agrícola e Pastoril São Judas Tadeu	------	5.955.380
Rio Fontoura Agropecuária	14.864	3.754.920
Tracajá Agropecuária	29.880	3.798.133
Independência Agropecuária	------	1.460.546
Sociedade Agropecuária Brasil Central	31.110	3.729.142
Agropecuária Tatuibi	19.936	5.973.970
Norte Pastoril Mato-Grossense	------	5.881.454
Companhia Agropecuária Sete Barras	19.360	6.320.477
Companhia de Desenvolvimento Garapu (CODESGA)	9.000	3.207.265
Agropastoril Campo Verde	64.819	6.565.129

Companhia Agropastoril Aruanã (CIAGRA)	------	5.975.784
Colonizadora e Representações Brasileiras (COLBRASA)	24.969	6.774.833
Agropecuária Bela Vista	36.125	4.390.924
Agropecuária Remanso Açu	------	2.989.015
Total:	2.166.189	261.647.972

FONTE: SUDAM, apud Casaldáliga, (1971).

Em 1970, as sessenta e seis empresas já haviam obtido a aprovação do Governo Federal e estavam no vale do Araguaia, ocupando uma área superior a dois milhões de hectares[28]. Nos dados da tabela acima, vimos que todos os empreendimentos citados possuíam mais de 4.930 ha, e a maioria deles tinham mais 21.000 ha.

As empresas nacionais e as internacionais instituíram novas práticas de domínio do espaço, desencadearam uma série de conflitos nos antigos povoados. Em meio aos conflitos agrários estavam (e estão) em confrontos diferentes práticas e representações sobre a terra, são conflitos de territorialidades: as sociedades indígenas e os sertanejos/posseiros mantiveram suas territorialidades a partir da (re)ocupação e permanência na terra, alianças e conflitos. A terra, na década de 1960, predominantemente, não era tida como uma mercadoria passível de compra e venda, não tinha registro de matrícula em cartórios e escritura pública. As fazendas/empresas capitalistas instituíram a ela um valor comercial, transformam-na em mercadoria. Como vimos, os que tinham poder de compra ou de negociação adquiriram enormes áreas de terras do Estado, registraram no cartório e realizaram negócios com a agência financiadora, com o apoio e anuência do Governo Federal.

Para "limpar a área", como eles diziam na época, tiveram que expulsar os sertanejos/posseiros e as sociedades indígenas de seus territórios através de práticas repulsivas. De acordo com Oliveira (1997, p. 297),

> Estes grupos econômicos passaram a contratar jagunços e pistoleiros para expulsá-los, no caso dos posseiros, e contra os índios, os genocídios passaram a ser registrados. Como o caso internacionalmente conhecido do "Massacre do paralelo 11", quando um grupo de pistoleiros fortemente armados chacinaram toda uma aldeia dos Cinta-Larga. Ou quando, através de fornecimento de açúcar envenenado, mataram índios "Beiço-de-Pau", do rio Arinos, e Rikbaktsa, do rio do Sangue.

O projeto de desenvolvimento do Governo Federal ignorou os direitos

[28] Casaldáliga (1971); Oliveira (1997).

constitucionais das sociedades indígenas, sobretudo, de suas terras imemoriais e, também, da população não-indígena que habitava as terras há décadas no vale do Araguaia, em Mato Grosso. Encerramos este estudo com outra indagação. Por que esta parte do estado de Mato Grosso, que foi palco de amplo projeto de desenvolvimento promovido por grandes empresários e financiado pelo Estado brasileiro, como vimos nas análises anteriores, neste início do século XXI, conforme dados do IBGE (2010), é uma das regiões de menor Índice de Desenvolvimento Humano (IDH).

As alianças espúrias, entre os empresários capitalistas e os dirigentes do Estado, constituem-se em fato recorrente na história brasileira. Estamos a assistir, neste ano de 2017, por meio da imprensa nacional, a delações premiadas e acordos de leniências de grandes empresas como a ODEBRECHT, a OAS e a JBS. Os fatos decorrentes dos depoimentos caracterizam a revelação de relações promíscuas entre dirigentes dos governos federal/estadual e das empresas da área da construção civil e do processamento de carnes (frigoríficos), colocando em xeque as instituições do regime republicano democrático.

Neste artigo vimos que as práticas não republicanas de empresários e de gestores públicos amplamente conhecidas pela população, por meio da mídia televisiva, também estiveram presentes em todo o período da ditadura militar e civil no Brasil. Atualmente é o Banco Nacional de Desenvolvimento (BNDES), antes era a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), órgãos públicos responsáveis por financiar (ou mesmo doar) bilhões de reais para empresas privadas, em nome do tão propalado desenvolvimento do país.

Referências Bibliográficas

BALDUS, Hebert. **Tapirapé**: tribo tupi no Brasil central. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1970.

CARDOSO. Fernando H. e MULHER, Geraldo. **Amazônia**: expansão do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1977.

CASALDÁLIGA, Pedro. **Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social.** 1971.

FERREIRA, Eudson de Castro. **Posse e propriedade**: a luta pela terra em Mato Grosso. Mestrado (Dissertação). Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1986.

GUEDES GALETTI, Lylia S. O poder das imagens: o lugar de Mato Grosso no mapa da civilização. In: DUARTE DA SILVA, Luiz Sérgio. (Org.). **Relações cidade - campo**: fronteiras. Goiânia: Ed. UFG, 2000, p. 21-52.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. **A lenda do ouro verde***:* política de colonização no Brasil contemporâneo. Cuiabá: UNICEM, 2002.

_____. Memória, relatos e práticas de espaço: cidades em áreas de ocupação recente na Amazônia (Mato Grosso, 1970-2000). In: História Oral. **Revista da Associação Brasileira de História Oral**, v.9, n.1, jan-jun. ano 2006, Rio de Janeiro, 2007.

LEANDRO Mendes. **O estado e os índios**: Goiás 1850 - 1889. Goiânia: Editora da UFG, 1998.

LENHARO, Alcir. **Colonização e trabalho no Brasil**. 2 ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

MARTINS DOLES, Dalísia Elizabeth. **As comunicações fluviais pelo Tocantins e Araguaia no século XIX**. Goiânia: Editora Oriente, 1973.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: A degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

MORENO, Gislaine. **Os (des)caminhos da apropriação capitalista da terra em Mato Grosso**. 1993. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 1993.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **A fronteira amazônica mato-grossense**: grilagem, corrupção e violência. Tese de Livre Docência, FFLCH-USP: São Paulo, 1997.

ROSEMARY LEA, Vanessa. **Parque Indígena do Xingu**: laudo antropológico. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997.

SANTOS, Milton. **Metamorfose do espaço habitado** - fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia. Hucitec. São Paulo, 1988.

SOARES, Luiz Antonio B. **Trilhas e caminhos** - povoamento não indígena no Vale do Araguaia/MT, na primeira metade do séc. XX. Dissertação do Mestrado, UFMT, 2004.

TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. **Matuchos exclusão e luta** - do sul para a Amazônia. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

WANGLEY, Charles. **Lágrimas de boas vindas** - os índios Tapirapé do Brasil central. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA: UMA IGREJA EM DEFESA DA VIDA E A OPÇÃO PELOS POBRES

Maria Aparecida Martins Souza[1]

Em certo sentido, a palavra romantismo significa também viver a história, ter memória forte, ter capacidade de sentir de entusiasmar-se, de ser utópico. Seria bom se houvesse um pouco mais de romantismo hoje, nessa pós-modernidade pragmatista, imediatista. Seria bom. Sem um certo romantismo, a vida não tem beleza nem romantismo. (Casaldáliga, 2000).

Ao considerar a escrita da história como uma operação, Certeau (1982, p. 66) destaca que "[...] a operação histórica se refere à combinação de um lugar social, de práticas "cientificas" e de uma escrita". Como também essa escrita segue regras e controles, ela nos possibilita criar uma narrativa com efeito de "verdades". É como montar uma encenação, em que as peças escolhidas, selecionadas (documentos, referências bibliográficas) vão se encaixando e sendo costuradas para dar compreensão ao que queremos contar.

Ao estudar a história do tempo presente, "o historiador do presente é contemporâneo de seu objeto e partilha com aqueles, cuja história narra, as mesmas categorias essenciais, as mesmas referências fundamentais". (CHARTIER, 2002, p. 216). Viver o mesmo tempo histórico e partilhar categorias e referências fundamentais criam alguns problemas de ordem metodológica, os quais podem dificultar a análise. Na seleção dos documentos e relatos para a pesquisa, realizamos escolhas e elegemos documentos a serem trabalhados na construção de nossa narrativa, entrecruzando uma diversidade de fontes orais e escritas, documentos escritos, para dar maior inteligibilidade aos fatos, atribuindo significados ao passado.

Neste texto apresentamos parte da trajetória e opção de uma Igreja, a Prelazia de São Félix do Araguaia, que constitui parte importante da história do Araguaia,[2] situada no nordeste de Mato Grosso. Ao falar no Araguaia estamos nos referindo apenas à parte situada em Mato Grosso (Baixo e Médio Araguaia), na divisa com o sul do Pará. São quinze municípios que compõem

[1] Mestre em História (UFMT). Professora da rede pública de ensino de Confresa-MT.

[2] A denominação *Araguaia,* utilizada neste trabalho, compreende o nordeste do estado de Mato Grosso, do qual fazem parte os seguintes municípios: Alto da Boa Vista, Bom Jesus do Araguaia, Confresa, Canabrava do Norte, Luciara, Novo Santo Antônio, Porto Alegre do Norte, Querência, Ribeirão Cascalheira, São Félix do Araguaia, São José do Xingu, Santa Cruz do Xingu, Santa Terezinha e Vila Rica. Essa denominação, acrescida do município de Cerra Nova Dourada, constitui a microrregião do norte do Araguaia (com exceção do município de Querência, que pertence à microrregião de Canarana (segundo dados do IBGE).

a microrregião Araguaia/Xingu, com uma população de aproximadamente 100.000 habitantes (IBGE, 2010). Esse espaço corresponde também à área da Prelazia de São Félix do Araguaia.

A Prelazia de São Félix do Araguaia foi criada em 1970,[3] abrange uma área de, aproximadamente, 150.000 km², e encontra-se localizada no nordeste do estado de Mato Grosso. Na época de sua criação, existiam apenas dois municípios, Luciara e Barra do Garças. Atualmente fazem parte da Prelazia os seguintes municípios: Alto da Boa Vista, Bom Jesus do Araguaia, Confresa, Canabrava do Norte, Luciara, Novo Santo Antônio, Porto Alegre do Norte, Querência, Ribeirão Cascalheira, São Félix do Araguaia, São José do Xingu, Santa Cruz do Xingu, Santa Terezinha e Vila Rica.

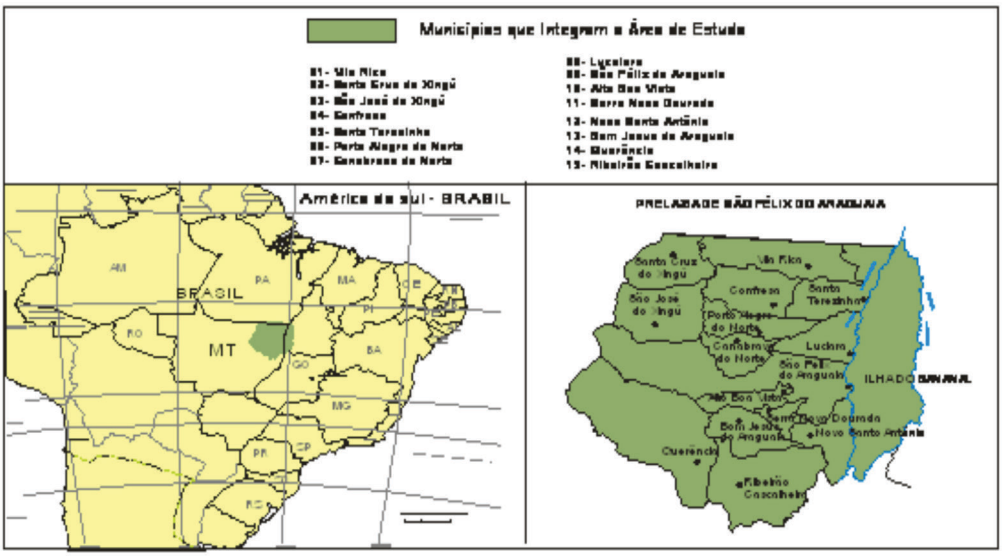
Naquele momento, as instituições governamentais ali instaladas atendiam principalmente ao interesse do grande capital, deixando a população local desprotegida da assistência básica à saúde, educação e acesso à justiça. Como destacou Casaldáliga (1971, p.31):

> Os moradores da região, em condições de pura sobrevivência, submetidos às provas do clima tropical e desatendidos por parte das autoridades e dos organismos responsáveis, vivem numa falta habitual de assistência básica. [...] a saúde é um trágico problema em toda a região. Um problema sem solução para 80% dos moradores.

A Igreja Católica, sediada em São Félix do Araguaia, tendo à frente o bispo D. Pedro Casaldáliga, organizou as equipes de pastoral e passou a oferecer um pouco de assistência básica aos índios, posseiros e peões que estavam sendo expropriados de suas terras e explorados pelas grandes empresas que estavam se instalando naquele território.

Para amenizar os problemas de saúde, a Prelazia organizou equipes em São Félix e Santa Terezinha, construindo um ambulatório que atendia gratuitamente à população. Para juntar-se a esta equipe, veio uma enfermeira da França, Sra. Suzane Robin, que trabalhou por vários anos em Santa Terezinha. A Prelazia também organizou a assistência à educação, construindo, em São Félix do Araguaia, o Ginásio Estadual do Araguaia (GEA). Esta instituição foi construída com recursos da Prelazia. Alguns anos depois, a Escola foi transferida para a Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso. Dessa forma, a Igreja Católica passa a assumir ações que o Estado não assumia junto à população. Nesse mesmo período, D. Pedro passa a defender os peões, que chegavam de diversos Estados, contra a exploração e a violência que sofriam nas fazendas do Araguaia e Xingu.

[3] Através do decreto "Quo commodius", assinado por Paulo VI, em 13 de março de 1970.



Mapa 04 – Território atual da Prelazia de São Félix do Araguaia
Fonte: Cartografia de Leodete Miranda (2008).

Os padres Manoel e Pedro Casaldáliga chegaram ao Araguaia em 1968, antes da criação da Prelazia de São Félix do Araguaia, para organizar as bases da Igreja de São Félix. O Padre Francisco Jentel[4], um francês, veio em dezembro de 1954 para trabalhar com o povo Tapirapé, juntamente com as irmãzinhas da Congregação de Charles de Foucaud,[5] que haviam chegado no início do ano de 1954.

É preciso lembrar que, no período da organização da Prelazia de São Félix do Araguaia, o país passava por um regime ditatorial, com um controle rigoroso pelos militares, mesmo nas mais longínquas áreas do país. A Prelazia, nos anos de 1972 a 75, passou por um controle e vigilância sistemática promovida pelos militares que, muitas vezes, ocuparam a casa do bispo e dos agentes de pastoral. Assim como invadia qualquer instituição ou reunião que fosse suspeita.

Quando Casaldáliga foi sagrado bispo, em 1971, ele organizou as equipes com base nos princípios de solidariedade e corresponsabilidade, que se

[4] Sobre Pe. Francisco Jentel, ver: DUTERTRE, Alain; CASALDÁLIGA, Pedro; BALDUINO, Tomás. **Francisco Jentel, defensor do povo do Araguaia.** São Paulo. Edições Paulinas, 1986. REIS, Ana Amélia Teixeira. **O Pe. Jentel narrado nas vozes da lembrança**: história resistência pela memória. Monografia de Conclusão de Curso. UNEMAT, 2007. ARAUJO, Maria do Socorro de Sousa. **Territórios amazônicos e o Araguaia mato-grossense**: configurações de modernidade, políticas de ocupação e civilidade para os sertões. (UNICAMP, 2013).

[5] Sobre as Irmãzinhas de Jesus e o povo Tapirapé, ver o trabalho de conclusão de curso de NOGUEIRA, Margarete. **Uma luz para o povo Tapirapé**: a história de vida das Irmãzinhas de Jesus que vivem com o povo Tapirapé desde 1952. UNEMAT, 2007; e **O renascer do povo Tapirapé**: Diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucaud. São Paulo, Ed. Salesiana, 2002.

apóiam e organizam na distribuição das funções e responsabilidades entre os componentes das equipes. Essas equipes eram formadas por pessoas de diversas regiões do país e do exterior, e constituídas por professores, enfermeiros, padres, irmãs e leigos.

No momento de sua sagração episcopal, D. Pedro Casaldáliga,[6] em um gesto pessoal, fez uma opção por estar ao lado dos pobres, colocando a Igreja da Prelazia de São Félix do Araguaia na luta pelos direitos dos pobres daquele território, como relata o trecho da Carta Pastoral sobre sua posse.

> Olhamos com bastante amor a terra e os homens da Prelazia. Nada dessa terra ou desses homens nos é indiferente. Denunciamos fatos vividos e documentados. Quem achar infantil, distorcida, imprudente, agressiva, dramatizante, publicitária, a nossa atitude, entre na sua consciência e leia com responsabilidade o Evangelho; venha morar aqui, neste sertão, três anos, com um mínimo de sensibilidade humana e de responsabilidade pastoral. (CASALDÁLIGA, 1971, p. 42).

É importante destacar que, no seu convite/lembrança da cerimônia de sagração, é evidenciada uma declaração de escolha por uma Igreja Católica dos "pobres de Deus"[7] como definiu Casaldáliga que, ao redigir este documento demonstrava sua opção pastoral.

> Tua mitra será um chapéu de palha sertanejo, o sol e o luar, a chuva e o sereno, o olhar dos pobres com quem caminhas e olhar glorioso de Cristo, o senhor. Teu báculo será a verdade do evangelho e a confiança de teu povo em ti. Teu anel será a fidelidade da Nova Aliança do Deus libertador e a fidelidade ao povo desta terra. Não terás outro escudo que a força da Esperança e a Liberdade dos filhos de Deus, nem calçarás outras luvas, a originalidade do convite, que o serviço do amor.[8]

A cerimônia de sagração foi presidida pelo arcebispo de Goiânia, Dom Fernando Gomes dos Santos, que havia protegido muitas vezes os religiosos mais progressistas da Igreja Católica. Casaldáliga o chamava afetuosamente de "padrinho". Também participaram outros bispos, como Tomás Balduíno, da Diocese de Goiás, um dos idealizadores da criação e organização da CPT (Comissão Pastoral da Terra), e um grande amigo de Casaldáliga e companheiro das "causas dos pobres".

Referindo-se à Carta Pastoral intitulada "Uma Igreja na Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social", D. Tomás Balduíno

[6] Casaldáliga renuncia à toda pompa eclesiástica, demonstrando que seria um bispo diferente. Decidiu não utilizar nem mitra, nem báculo, nem anel. Dizia em seu diário: "não quero dar lição a ninguém". Simplesmente quero ser consequente.

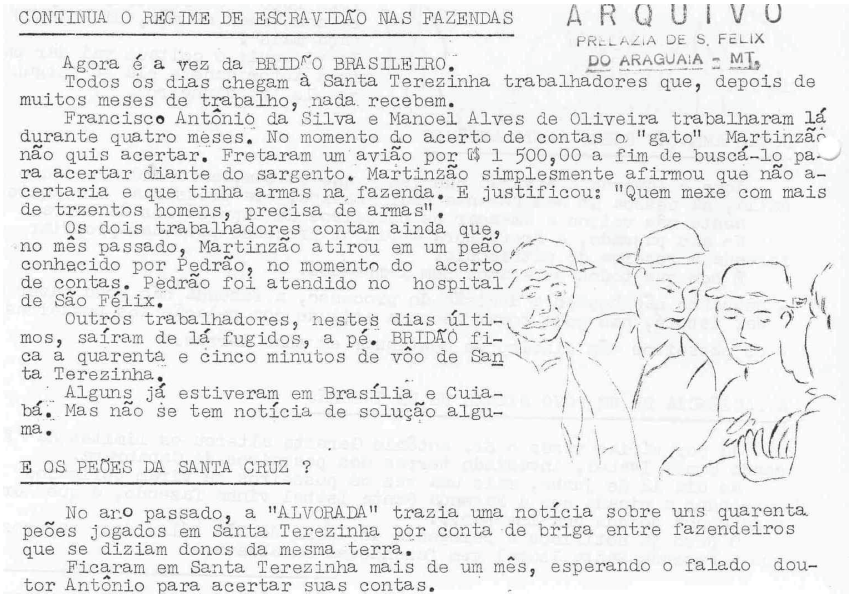
[7] Esta é uma expressão amplamente utilizada por Casaldáliga em documentos e entrevistas.

[8] Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, 1971.

destacou[9] que era a primeira vez que alguém se atrevia a fazer uma denúncia pública e documentada contra a situação de exploração e violência na Amazônia. E apesar da censura imposta pelo regime militar, o documento chegou a todo país e exterior.

D. Pedro Casaldáliga foi uma das primeiras pessoas que organizou uma denúncia contundente e irradiadora, pois apresentava documentos relatando a situação de expropriação e exploração de índios, posseiros e peões, e se posicionou contra a política fundiária do governo brasileiro na Amazônia. Este documento distribuído no ato de sua sagração ganhou repercussão mundial.[10] Tornar púbica suas ações foi uma estratégia que a Prelazia de São Félix do Araguaia utilizou para enfrentar o regime militar e os grandes proprietários de terras que se instalaram no Araguaia, no final da década de 1960 e ao longo da década de 1970.

O jornal *Alvorada* é um veículo de comunicação que a Prelazia de São Félix do Araguaia mantém desde 1970. Este jornal circula dentro da Prelazia, mas também circula em outras partes do país e no exterior. O jornal *Alvorada* veicula diversos tipos de informações/denúncias e tem sido um importante veículo de informação, divulgação e denúncia da violência a que é submetida a população do Araguaia.[11] Em um fragmento do jornal podemos verificar como o teor dessas notícias/denúncias:



CONTINUA O REGIME DE ESCRAVIDÃO NAS FAZENDAS

ARQUIVO
PRELAZIA DE S. FÉLIX
DO ARAGUAIA - MT.

Agora é a vez da BRIDÃO BRASILEIRO.
Todos os dias chegam à Santa Terezinha trabalhadores que, depois de muitos meses de trabalho, nada recebem.
Francisco Antônio da Silva e Manoel Alves de Oliveira trabalharam lá durante quatro meses. No momento do acerto de contas o "gato" Martinzão não quis acertar. Fretaram um avião por Cr$ 1 500,00 a fim de buscá-lo para acertar diante do sargento. Martinzão simplesmente afirmou que não acertaria e que tinha armas na fazenda. E justificou: "Quem mexe com mais de trzentos homens, precisa de armas".
Os dois trabalhadores contam ainda que, no mês passado, Martinzão atirou em um peão conhecido por Pedrão, no momento do acerto de contas. Pedrão foi atendido no hospital de São Félix.
Outros trabalhadores, nestes dias últimos, saíram de lá fugidos, a pé. BRIDÃO fica a quarenta e cinco minutos de vôo de Santa Terezinha.
Alguns já estiveram em Brasília e Cuiabá. Mas não se tem notícia de solução alguma.

E OS PEÕES DA SANTA CRUZ ?

No ano passado, a "ALVORADA" trazia uma notícia sobre uns quarenta peões jogados em Santa Terezinha por conta de briga entre fazendeiros que se diziam donos da mesma terra.
Ficaram em Santa Terezinha mais de um mês, esperando o falado doutor Antônio para acertar suas contas.

Fonte – Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.
Jornal Alvorada. Agosto de 1976, p. 3.

[9] Cf. documentos do Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.
[10] Idem.
[11] Sobre o jornal *Alvorada*, ver a pesquisa que Marluce Scaloppe esta desenvolvendo para a dissertação de Mestrado, no Programa de Pós-Graduação emHistória da Universidade Federal de Mato Grosso.

Casaldáliga, ao fazer a opção por defender centenas de sertanejos, peões e índios que viviam nas mais precárias condições naquele sertão, entra em choque com os grandes proprietários que veem, nessa ação de defender os pobres, uma ameaça aos seus planos de ocupação e exploração de vastas áreas no Araguaia. Pois, diante da violência com que era tratado o ser humano, dizia ele: "nessa terra é fácil nascer e morrer, difícil é viver". Nesse quadro, ele teve que escolher entre os dois lados (de um lado peões, posseiros e índios, e de outro, o grande latifúndio que explorava e violentava parte da população), como assegura:

> Olha, em áreas conflitivas é muito difícil, por um lado, a demarcação dos campos e, por outro, a equanimidade, pois tudo é quente. Você não pode andar com meias tintas. É preciso deixar claro de que lado você está. Então nós éramos maldosamente chamados de comunistas, terroristas, diziam que estávamos envolvidos com a guerrilha no Pará. Advertiam a quem chegava: cuidado com a Prelazia, cuidado com o bispo. Tudo porque, na época, se não organizássemos nós, não organizaria ninguém. Isso fez com que o próprio povo tivesse de optar com a Prelazia ou contra a Prelazia.[12]

Na década de 1970, a SUDAM aprovou 66 (sessenta e seis) projetos agropecuários no município de Barra do Garças e Luciara (CASALDÁLIGA, 1970)[13]. Na época, a fazenda Suiá Missú, um dos maiores latifúndios do país, com 695.843 há, localizava-se no município de Barra do Garças, porém a sua a sede ficava nas proximidades de São Félix do Araguaia. Na Suiá Missú chegaram a trabalhar centenas de peões, como relatam os trabalhadores nos depoimentos.

Ao ser convidado para uma festa na fazenda Suiá Missú, Casaldáliga constatou a situação de degradação em que se encontravam centenas de peões nessa fazenda. Esse episódio aconteceu em 1969. Essa foi uma das poucas vezes que Casaldáliga esteve com os grandes proprietários de terra do Araguaia. Ele relata em vários documentos e entrevistas trechos desse episódio:

> Cento e sessenta pessoas empanturrando-se com cinco bois assados, cabritos, sobremesas e bebendo. Uma palhaçada! Vinte aviões na pista da fazenda, a poucos passos da mata, em contraste com a mais primitiva civilização. Nessas circunstâncias, é difícil não sair logo gritando irado. Tanta fartura diante de tanta miséria! Foi um dos dias em que menos comi. Aquela tarde fui visitar a pensão dos peões, chegados como náufragos em busca de trabalho: havia uns 12 doentes,

[12] Trecho da entrevista concedida ao *Diário de Cuiabá* em 23/02/2003. Disponível em: www.diariodecuiaba.com.br. Acesso em jun. 2007.

[13] Ver os trabalhos sobre a ocupação da região do Araguaia de ESTERCI, Neide. *Conflito no Araguaia*: Peões e posseiros contra o grande latifúndio. Petrópolis, Vozes, 1987. SOARES, Luis Antônio Barbosa Soares. *Trilhas e caminhos:* Povoamento não- indígena no Vale do Araguaia – parte nordeste do estado de Mato Grosso, na primeira metade do séc. XX. Dissertação de Mestrado, UFMT, 2004.

> entre eles um que tentara suicidar-se. Verdadeiramente o contraste era duro. (CASALDÁLIGA, 1971).

Sua indignação é expressa nos seus discursos e sermões. Para ele, "[...] Foi uma opção terrível, que violentava nosso temperamento, a vontade natural de estar bem com todo mundo, a formação de mansidão evangélica recebida, a velha norma pastoral de não apagar a mexa que ainda fumega". (CASALDÁLIGA, 2000 apud ESCRIBANO, 2000, p. 18).

A decisão de ficar do lado dos pobres deu origem a muitos problemas, conflitos e criou inimigos considerados "poderosos", mas também o ajudou a encontrar amigos para toda a vida, os "seus pobres do evangelho" como ele considera.

> Temos dito muitas vezes que, aqui, ou você está de um lado, ou do outro. Tenho dito muitas vezes que o missionário que uma vez por semana vai tomar café na casa de um rico não pode fazer opção pelos pobres, [...] não é que eu não possa ir um dia tomar café na casa de um rico, mas, se vou lá toda semana e não acontece nada, não digo nada, não dou uma sacudida naquela casa, naquela consciência, já me vendi já neguei minha opção pelos pobres. (Idem, p. 19).

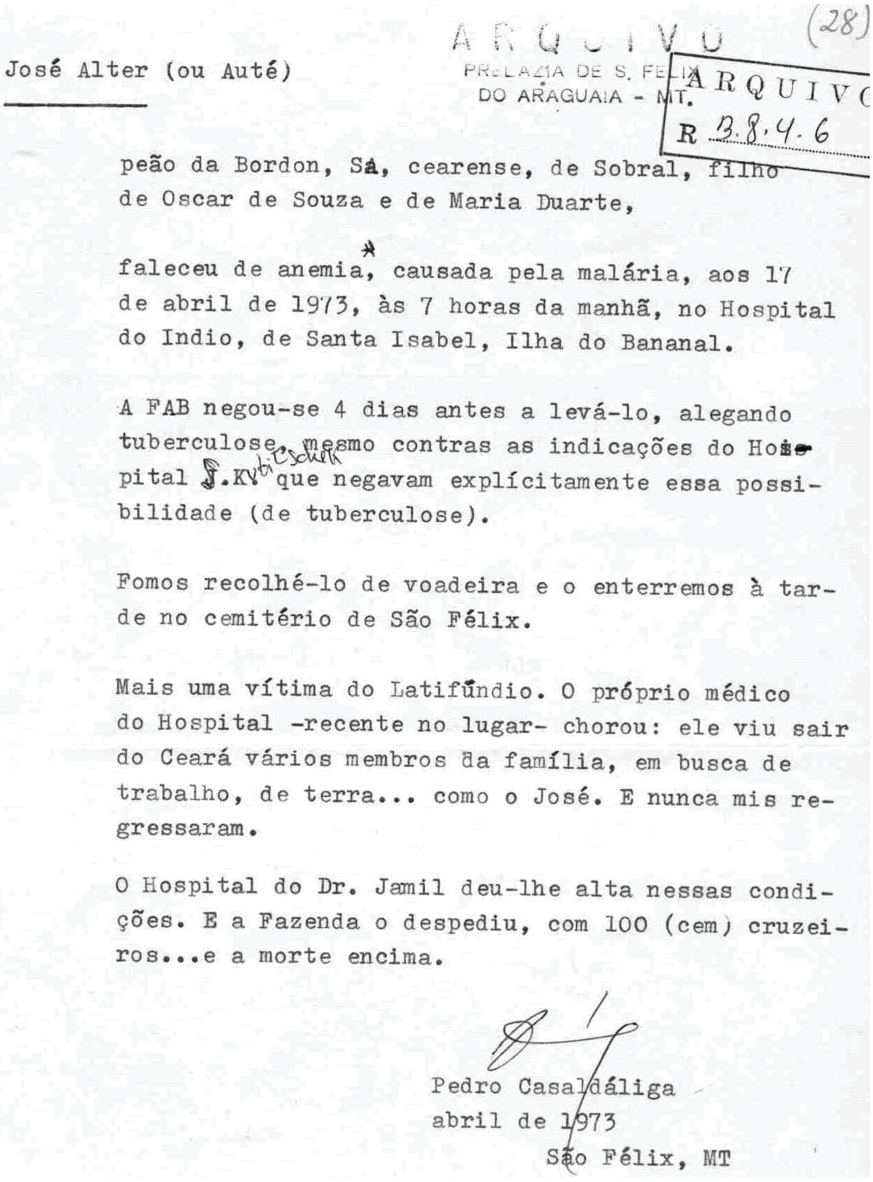
Viver nesse mundo de injustiças, longe de tudo e de todos como destaca Casaldáliga, é como se a vida das pessoas não tivesse valor. "[...] aqui se morre e se mata mais do que se vive. Morrer ou matar é mais fácil aqui, e está mais ao alcance de todos, do que viver. "Aqui manda o 38".[14]

Quando Casaldáliga começou a denunciar as injustiças cometidas pelos grandes proprietários de terras começou a ganhar a confiança dos peões, dos camponeses e dos índios. Então os representantes do governo militar da época, que estavam em geral, do lado de quem detinha o poder econômico, começaram a vigiar mais proximamente as ações da Prelazia de São Félix do Araguaia, e de modo particular, o bispo e os seus colaboradores.

As ações da Prelazia de São Félix do Araguaia na luta contra a exploração e violência a que eram submetidos os peões foram diversas, como: denunciar as autoridades, esconder os peões, protegendo esses dos *gatos* nas casas das equipes e do bispo, quando doentes, encaminhando-os ao único hospital público no território do Araguaia, que ficava na Ilha do Bananal[15]. Ações como estas foram realizadas dezenas de vezes e registradas no arquivo da Prelazia. Em um documento Casaldáliga descreve a tentativa de não deixar morrer um peão:

[14] Cf. documentos do Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

[15] Um hospital construído na década de 1950 para atender à população indígena que morava na Ilha do Bananal, localizado na aldeia Santa Izabel, a poucos quilômetros de São Félix do Araguaia na outra margem do Rio Araguaia.



ARQUIVO (28)
PRELAZIA DE S. FÉLIX DO ARAGUAIA - MT.
ARQUIVO
R 28.4.6

José Alter (ou Auté)

peão da Bordon, Sá, cearense, de Sobral, filho de Oscar de Souza e de Maria Duarte,

faleceu de anemia, causada pela malária, aos 17 de abril de 1973, às 7 horas da manhã, no Hospital do Indio, de Santa Isabel, Ilha do Bananal.

A FAB negou-se 4 dias antes a levá-lo, alegando tuberculose, mesmo contras as indicações do Hospital S.K. que negavam explícitamente essa possibilidade (de tuberculose).

Fomos recolhé-lo de voadeira e o enterremos à tarde no cemitério de São Félix.

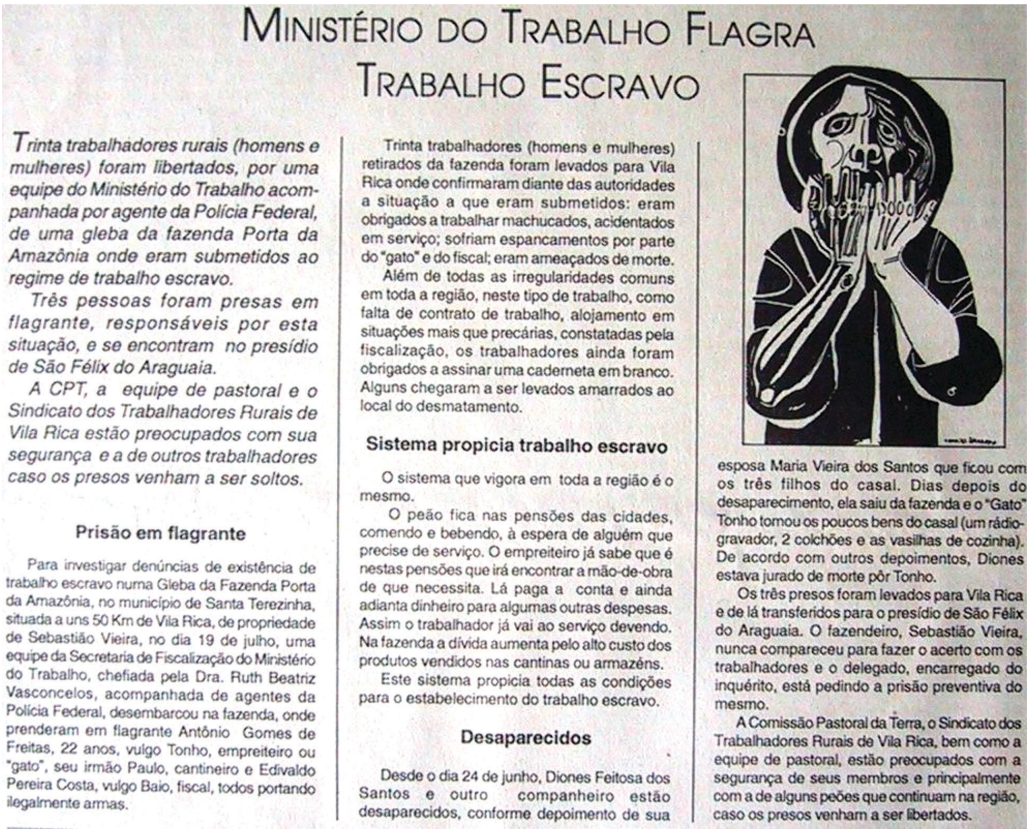
Mais uma vítima do Latifúndio. O próprio médico do Hospital -recente no lugar- chorou: ele viu sair do Ceará vários membros da família, em busca de trabalho, de terra... como o José. E nunca mis regressaram.

O Hospital do Dr. Jamil deu-lhe alta nessas condições. E a Fazenda o despediu, com 100 (cem) cruzeiros...e a morte encima.

Pedro Casaldáliga
abril de 1973
São Félix, MT

Fonte – Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia

A Prelazia de São Félix do Araguaia, por meio do bispo ou de seus agentes de pastoral, envolveu-se na defesa das pessoas pobres que estavam no Araguaia e os que iam chegando entre eles os peões, que sofreram exploração e violência, pelos fazendeiros e *gatos*. Casaldáliga toma a frente e os defende, o que é evidenciado nos escritos/denúncias em diversas entrevistas e discursos. D. Pedro utiliza os meios de comunicação para denunciar a prática de trabalho escravo no Araguaia, como mostra o texto abaixo:



MINISTÉRIO DO TRABALHO FLAGRA TRABALHO ESCRAVO

Trinta trabalhadores rurais (homens e mulheres) foram libertados, por uma equipe do Ministério do Trabalho acompanhada por agente da Polícia Federal, de uma gleba da fazenda Porta da Amazônia onde eram submetidos ao regime de trabalho escravo.

Três pessoas foram presas em flagrante, responsáveis por esta situação, e se encontram no presídio de São Félix do Araguaia.

A CPT, a equipe de pastoral e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Vila Rica estão preocupados com sua segurança e a de outros trabalhadores caso os presos venham a ser soltos.

Prisão em flagrante

Para investigar denúncias de existência de trabalho escravo numa Gleba da Fazenda Porta da Amazônia, no município de Santa Terezinha, situada a uns 50 Km de Vila Rica, de propriedade de Sebastião Vieira, no dia 19 de julho, uma equipe da Secretaria de Fiscalização do Ministério do Trabalho, chefiada pela Dra. Ruth Beatriz Vasconcelos, acompanhada de agentes da Polícia Federal, desembarcou na fazenda, onde prenderam em flagrante Antônio Gomes de Freitas, 22 anos, vulgo Tonho, empreiteiro ou "gato", seu irmão Paulo, cantineiro e Edivaldo Pereira Costa, vulgo Baio, fiscal, todos portando ilegalmente armas.

Trinta trabalhadores (homens e mulheres) retirados da fazenda foram levados para Vila Rica onde confirmaram diante das autoridades a situação a que eram submetidos: eram obrigados a trabalhar machucados, acidentados em serviço; sofriam espancamentos por parte do "gato" e do fiscal; eram ameaçados de morte.

Além de todas as irregularidades comuns em toda a região, neste tipo de trabalho, como falta de contrato de trabalho, alojamento em situações mais que precárias, constatadas pela fiscalização, os trabalhadores ainda foram obrigados a assinar uma caderneta em branco. Alguns chegaram a ser levados amarrados ao local do desmatamento.

Sistema propicia trabalho escravo

O sistema que vigora em toda a região é o mesmo.

O peão fica nas pensões das cidades, comendo e bebendo, à espera de alguém que precise de serviço. O empreiteiro já sabe que é nestas pensões que irá encontrar a mão-de-obra de que necessita. Lá paga a conta e ainda adianta dinheiro para algumas outras despesas. Assim o trabalhador já vai ao serviço devendo. Na fazenda a dívida aumenta pelo alto custo dos produtos vendidos nas cantinas ou armazéns.

Este sistema propicia todas as condições para o estabelecimento do trabalho escravo.

Desaparecidos

Desde o dia 24 de junho, Diones Feitosa dos Santos e outro companheiro estão desaparecidos, conforme depoimento de sua esposa Maria Vieira dos Santos que ficou com os três filhos do casal. Dias depois do desaparecimento, ela saiu da fazenda e o "Gato" Tonho tomou os poucos bens do casal (um rádio-gravador, 2 colchões e as vasilhas de cozinha). De acordo com outros depoimentos, Diones estava jurado de morte pôr Tonho.

Os três presos foram levados para Vila Rica e de lá transferidos para o presídio de São Félix do Araguaia. O fazendeiro, Sebastião Vieira, nunca compareceu para fazer o acerto com os trabalhadores e o delegado, encarregado do inquérito, está pedindo a prisão preventiva do mesmo.

A Comissão Pastoral da Terra, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Vila Rica, bem como a equipe de pastoral, estão preocupados com a segurança de seus membros e principalmente com a de alguns peões que continuam na região, caso os presos venham a ser libertados.

Fonte: Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia. Jornal *Alvorada*, ano 25, nº. 187, Julho/Agosto de 1995.

A Igreja Católica no Araguaia abrangia um território relativamente grande em extensão, porém com poucos habitantes, com baixa densidade demográfica, se comparada a outras áreas do país. No território da Prelazia de São Félix do Araguaia encontram-se os povos indígenas Karajá, Tapirapé, Xavante, Kayapó e outras etnias no Parque Nacional do Xingu[16]. Nesse território também se instalaram vários dos maiores latifúndios do estado de Mato Grosso que passaram a ocupar a área no final da década de 1960 e início de 1970. Entre estes se destacam a Suiá Missú (695,843 ha), a CODEARA (196,947 ha.) e outras empresas.

A Prelazia de São Félix do Araguaia se constitui pautada em um novo modo de ser a Igreja Católica no Brasil, atendendo aos pobres, agindo contra os interesses do grande capital. Uma Igreja que, segundo Fernandez (1994), nasce na "periferia", mas que é revolucionária e profética:

[16] O Parque Nacional do Araguaia foi criado em 1961, através do Decreto nº. 50.455, com uma área de, aproximadamente 22.000 quilômetros quadrados. Sobre o processo de construção desse parque, ver o trabalho de SOARES, Lima. Luiz Antônio. **Trilhas e caminhos***:* povoamento não-indígena no Vale do Araguaia – parte nordeste do estado de Mato Grosso, na primeira metade do séc. XX.Programa de Pós-graduação em História, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, UFMT, 2004.

> A Igreja do Araguaia, enquanto figura associada à "periferia" é vista como uma Igreja "profética" que tem uma presença decisiva na vida da Igreja contemporânea brasileira e exerce uma grande força no imaginário das pessoas e das lideranças que participaram diretamente da sua constituição. (FERNANDEZ, 1994, p. 9).

Na sua organização, a Prelazia contou com a participação de uma equipe constituída de leigos, jovens, que eram universitários, ou estavam terminando o colegial, quase todos originários do sul e sudeste do país. Alguns haviam participado de movimentos contrários ao regime militar e queriam de alguma forma combatê-lo. Uma Igreja na Amazônia e com um espírito revolucionário seria o "cenário" ideal para a atuação, sobretudo de jovens que não aceitavam as imposições do regime militar.

Entre os muitos jovens que foram para a Prelazia de São Felix na década de 1970, estava Dagmar Aparecida Teodoro Gatti. Uma jovem que se casou com um italiano, que havia trabalhado na construção da Transamazônica. O casal saiu de São Paulo (Franca), em 1976, para trabalhar na Prelazia. Ela trabalhou como professora e auxiliar da Irmã Irene Franceschini na organização do Arquivo dessa instituição. A Srª. Dagmar permanece até hoje no Araguaia. Atualmente ela ainda participa das atividades desenvolvidas pela Prelazia. Ela também se engajou na política partidária no município de Santa Terezinha, como sucedeu com vários outros jovens que foram trabalhar na Prelazia, os quais tiveram uma atuação importante no período de redemocratização do país.

A Prelazia de São Félix do Araguaia propunha uma forma diferente de ser Igreja Católica naquele momento, vivenciando as causas do povo. Como diz Casaldáliga, "minhas causas valem mais do que a minha vida". Esta postura era assumida, no início, por todos os membros das equipes de pastoral, procurando, cada qual, entregar-se ao desafio em cada atitude.

Este tipo de Igreja Católica foi alicerçada nas diretrizes da Conferência Episcopal de Medellín (1968) e Puebla (1979), dentro de uma nova configuração de Igreja Católica na América Latina. Um marco de ruptura com a Igreja tradicional. No Brasil, parte dessa Igreja renovada institui uma pastoral voltada para a Amazônia[17], a partir das orientações da Conferência Episcopal de Medellín.

A partir de 1968, com as Conferências Episcopais de Medellín e Puebla, as mais importantes reuniões da Igreja Católica na América Latina, membros dessa Instituição foram convocados a colocar em prática o conceito de "Povo de Deus" discutido no Concilio Vaticano II[18]. Nessas conferências, a Igreja

[17] Cf. estudo realizado pelo Centro de Estudos e Ação Social (CEAS). Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia. Pasta B- 7-1-23.

[18] O Concílio Vaticano II foi convocado pelo Papa João XXIII, em 1962, e foi concluído no pontificado do Papa Paulo VI em 1965. Foi idealizado por João XXIII para realizar o que ele chamou de *aggiornamento* (atualização) da Igreja Católica no mundo. Para mais informação sobre esse assunto ver: BRAÚNA, Guilherme. (Org.). **A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis, Vozes, 1965.

Católica fez uma opção pelos pobres como um modo de intervir na sociedade para superar os problemas sociais em que vivia grande parte da população na América Latina. A Prelazia de São Félix do Araguaia nasce dentro de uma nova orientação da Igreja Católica, assim como o bispo da Prelazia também veio da Europa no "[...] ano (1968) revolucionário na Europa do proibido proibir, dizia a juventude". (CASALDÁLIGA, 2000 apud ESCRIBANO, 2000, p. 20). Ele mesmo passara pela experiência de ter vivido na Espanha durante a guerra civil. A Prelazia de São Félix do Araguaia nasceu com o espírito revolucionário em seus princípios e experiências pessoais:

> Vivia-se na Espanha, um tempo de revolução e de confronto. Em casa, éramos camponeses e católicos, e isso na Catalunha daquela época queria dizer que éramos de direita. Falava-se em casa, de Gil Robles e de La Ceda. Os Casaldáliga eram gente da ordem e da tradição, mas não eram ricos. Uma das frases que meu pai mais repetia em casa e que me parece que ainda agora escuto é: "nós somos pobres". Nunca chegamos a passar fome, mas em casa não sobrava nada. Em casa, respirava-se um certo menosprezo em relação aos ricos, o dinheiro mal ganho, a exibição. Já quando era pequeno, o luxo me parecia uma ofensa. Os padres e as freiras eram perseguidos. Todos viviam permanentemente num clima de perseguição. As persianas de casa sempre abaixadas, tínhamos de falar em voz baixa. A escola do povoado, mista e ateia, era dirigida por uma professora socialista que minha mãe sempre chamava depreciativamente de "a porca". Tivemos de acostumar-nos ao segredo, éramos muito jovens, mas aprendemos a calar quando vinham os milicianos perguntando pelo esconderijo de um padre ou de freira. Nós não tivemos adolescência. (CASALDÁLIGA, 2000 apud ESCRIBANO, 2000, p. 53).

Casaldáliga procura manter a Prelazia de São Félix do Araguaia a serviço dos pobres. Neste caso, juntavam-se indignações provindas de convivência com regimes de opressão e exploração econômica de setores da população.

A Teologia da Libertação[19] e as ideias marxistas tiveram uma grande influência na estruturação das práticas dos agentes de pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia. A Teologia da Libertação era uma nova forma de fazer teologia, articulando fé e transformação social. Nesse sentido, parte da Igreja Católica orientada por essa nova postura da Igreja Católica, sobretudo na América Latina, se envolve na luta em defesa dos direitos humanos, como afirma Casaldáliga (2000):

[19] Para uma compreensão mais detalhada sobre a Teologia da Libertação, ver trabalhos de Leonardo Boff (1981 e 1998), Frei Beto (1986), Clodovis Boff (1985) e Carlos Meister (1982), que são alguns nomes de destaque que escreveram sobre a Teologia da Libertação.

> O diálogo aberto com o marxismo e com os marxistas tem tido lugar na América Latina. Aqui, misturamos as canções, o suor e o sangue. 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.

Em um período de regime militar que desrespeitava os direitos humanos, e convivendo com diversos tipos de violações, a Prelazia de São Félix do Araguaia assumiu a nova orientação social e política de Puebla e Melellín, passando a defender os direitos de índios, peões e posseiros em um território em que estes praticamente não eram considerados e respeitados. Casaldáliga, à frente da Prelazia, assumiu essa causa e, em consequência desta postura, alguns dos membros foram perseguidos, torturados e expulsos do país. Entres os membros da Prelazia de São Félix do Araguaia que foram perseguidos podemos citar o Padre Francisco Jentel, que foi preso em 1972, enviado para Campo Grande-MT, foi processado. Ele foi julgado por um tribunal militar e condenado a dez anos de prisão. Depois de cumprir dois anos da pena na prisão, foi expulso do Brasil.[20]

Na década de 1970, na Amazônia e no Nordeste, um setor da Igreja, sintonizado com as diretrizes de Puebla e Medellín, organiza as Comunidades Eclesiais de Base[21]. Nestas Comunidades de Base nasce uma Igreja Católica com dois princípios orientadores na Amazônia: por um lado, o princípio de *encarnação* que faz descobrir as bases da Igreja nas situações reais e dinâmicas em que vive o homem comum; e de outro, o princípio de *libertação* que alerta, sobretudo, para a situação de domínio e submissão em que esse homem vive.[22]

Nessa perspectiva, a Igreja Católica na Amazônia estava orientada "à luz de uma difícil sociologia do Pai Nosso" que, nas palavras do cardeal D.

---

[20] Sobre Pe. Francisco Jentel, ver o trabalho de REIS, Ana Amélia Teixeira. **O Pe. Jentel narrado nas vozes da lembrança**: história resistência pela memória. Monografia de Conclusão de Curso. UNEMAT, 2007; DUTERTRE, Alain; CASALDÁLIGA, Pedro; BALDUINO, Tomás. **Francisco Jentel defensor do povo do Araguaia.** São Paulo. Edições Paulinas, 1986; Neide Esterci, op. cit. Araújo, Maria do Socorro de Sousa. **Territórios amazônicos e Araguaia mato-grossense: configurações de modernidade, políticas de ocupação e civilidade para os sertões.** Tese de Doutoramento. Campinas/SP: 2013.

[21] As CBs, como ficaram conhecidas, tiveram como ponto de partida a base popular, constituída de grupo que participa de qualquer programação e se orienta pelos próprios interesses do grupo. A solidariedade e corresponsabilidade se apóiam e desenvolvem na distribuição de funções entre os componentes do grupo, diversificando-se de tais funções progressivamente, na medida do crescimento quantitativo e qualitativo do grupo até abranger a vizinhança, aldeia etc. O dinamismo fundamental da comunidade vem de suas lideranças, suficientemente treinadas, a partir das quais se processa a animação, estruturação, planejamento de atividades de vida dos grupos comunitários. A condição de sobrevivência da comunidade é a sua abertura, que implica a sua colaboração com organismos oficiais, ou particulares atuantes na área, no sentido do desenvolvimento social. A inspiração religiosa fundamental do grupo se mantém graças ao dialogo contínuo entre a fé e a vida, sendo possível partir, tanto desta como daquela. Nos casos em que a formação da fé tem prioridade, os agentes de pastoral passam a ser liderança também prioritária.

[22] Estudo realizado pelo Centro de Estudos e Ação Social (CEAS). Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, p. 8, 1973. Pasta - B- 7-1-23.

Avelar Brandão Vilela, era:

> Muito profunda e capaz de provocar as mais sérias consequências. Somos um continente em transformação. E a consciência religiosa não quer ser o ponto de apoio para a garantia de privilégios de uma pequena minoria contra a esmagadora maioria da população. Não quer também jogar essa maioria contra a minoria. Mas se sente obrigada a advertir a minoria de que não se pode cuidar primeiro, e por tempo indeterminado, de seus interesses e só depois, sem saber exatamente quando, se cuidaria dos interesses da maioria o 'x' do problema que deve ser objeto de estudos e de revisões, numa linha de respeito ao desenvolvimento da sociedade.[23]

A Igreja Católica na Amazônia passou a ter uma orientação voltada para o homem, que vive sob as diversas formas de dominação econômica, cultural e política. A Prelazia de São Félix do Araguaia seguiu esses princípios. A organização das equipes das CEB's da Igreja Católica, na Amazônia e no Araguaia, que seguem essa linha de Igreja, foram influenciadas pela Teologia da Libertação. Na opinião de Casaldáliga, a Teologia da Libertação foi fundamental na estruturação da Prelazia e na definição do modo de agir de seus agentes de pastoral.

A Igreja Católica do Araguaia adquire, assim, uma significação própria de uma luta por dignidade e direitos humanos. Uma Igreja que nasce pobre no meio dos pobres:

> Desse olhar-se no "povo", surge a imagem da Prelazia de São Félix do Araguaia como uma Igreja "Popular", considerada "pioneira ", no Brasil, na defesa das causas camponesas: a luta pela posse da terra, o combate ao latifúndio. Entendendo por Igreja "Popular" um novo modo de ser Igreja que se origina da presença cada vez maior do "povo" nas decisões e atividades da Igreja. (FERNANDEZ, 1994, p. 14).

Nessa construção, a Prelazia de São Félix do Araguaia enfrentou o governo militar para defender os pobres, peões, índios e posseiros, o que lhe custou caro, como perseguição e difamação dos padres, irmãs, leigos e o próprio bispo, que foi ameaçado e sofreu vários processos de expulsão do país[24]. Em uma das ameaças de morte em 1971, entre tantas que sofreu, o pistoleiro contratado para matar Casaldáliga se arrepende de fazer o "serviço" encomendado e relata

[23] Trecho da entrevista de D. Avelar Brandão, "A Igreja na Amazônia". In: Revista **Veja,** 22 de agosto de 1973, p. 5. apud estudo realizado pelo Centro de Estudos e Ação Social (CEAS). Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, p. 3 e 4, 1973. Pasta B- 7-1-23..

[24] O bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, Pedro Casaldáliga, nasceu em Balsareny, pequena cidade da província catalã de Barcelona, a 16 de fevereiro de 1928. Cresceu no ambiente de pós-guerra civil da Espanha, e estudou em vários seminários em pleno regime franquista.Chegou ao Brasil em 1968.

tudo a outro padre que estava na equipe, que o orientou a denunciar à polícia. Segue o depoimento:

> Eu, Vicente Paulo de Oliveira, peão da companhia Bordon, declaro que o empreiteiro Benedito Teodoro Soares, vulgo "boca quente", disparou contra três homens (Benedito da Silva, Geraldo e Vicente Paulo), porque não estavam de acordo com o pagamento recebido. Benedito "boca quente" me pediu para matar o padre Pedro e, se eu matasse, me daria mil cruzeiros, um revolver 38 e uma passagem para onde eu quisesse. Ele me pediu insistentemente que o matasse e me avisou que, se eu o denunciasse, me mataria. (ARQUIVO DA PRELAZIA, 1971).

Além das ameaças e sofrimentos, os dirigentes dessa Igreja convivem com outros problemas. D. Pedro Casaldáliga também é referência para várias pessoas quando procuram a solução para os mais diversos problemas, seja em caso de doença, violência, exploração, questões de conflitos de terras de índios ou posseiros:

> A única pessoa que nós podíamos contá era com o bispo D. Pedro Casaldáliga que enfrentava os grandes, os donos das fazendas de peito aberto. [...] Ele assumia a postura de líder mesmo sendo ameaçado de morte todos os dias. O bispo D. Pedro foi ameaçado várias vezes, mas nunca deixou se intimidar, sempre falava que suas causas valiam mais que sua vida. E que ele estava aqui para defender os fracos e oprimidos.[25]

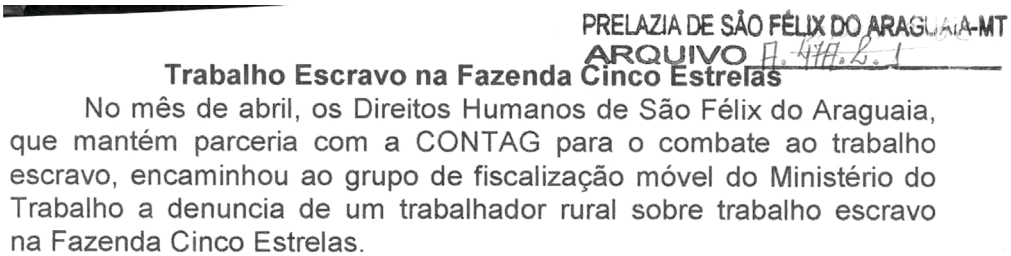
Porém, havia enfrentamentos, pois a Prelazia de São Félix do Araguaia, ao denunciar os desrespeitos aos direitos humanos sofre críticas de setores da própria Igreja Católica e, sobretudo, do governo militar. Intensificaram-se também as ameaças e perseguições pelos grandes proprietários de terras que sentiam seus interesses prejudicados. As constantes denúncias de trabalho escravo por Casaldáliga descortinam uma prática que já existia no país. Entretanto, as autoridades faziam questão de ignorá-la. A questão era complexa, envolvendo diferentes interesses das "elites" da Amazônia.

No entanto, Casaldáliga não se amedrontou ante as ameaças, perseguições e calúnias. Juntamente com outros setores da Igreja Católica, organizou a Comissão Pastoral da Terra (CPT), em 1975. Esta entidade, ligada à CNBB, foi criada com o objetivo de assessorar os trabalhadores rurais, denunciar

[25] Entrevista realizada com um morador de Confresa, em 2006, por Carla Soraya Ribeiro Nunes, para a Monografia de Conclusão do Curso em História.

a violência a que eram submetidos, e defender na justiça estes trabalhadores.[26] A Prelazia de São Felix do Araguaia tornou-se um referencial na luta contra o trabalho escravo no Brasil.

As ações da Prelazia foram se alargando, rompendo muros, estabelecendo pontes na denúncia de exploração dos trabalhadores e de modo particular em relação ao trabalho escravo. A partir da década de 1990, no Baixo Araguaia surgem novos atores nesse cenário, como os Sindicatos de Trabalhadores Rurais, já um pouco mais estruturados, a própria CPT, que tem uma atuação contundente, juntamente com o Ministério do Trabalho e o Grupo Móvel de Fiscalização.[27]



PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA-MT
ARQUIVO Fl. 47A. L. 1

Trabalho Escravo na Fazenda Cinco Estrelas

No mês de abril, os Direitos Humanos de São Félix do Araguaia, que mantém parceria com a CONTAG para o combate ao trabalho escravo, encaminhou ao grupo de fiscalização móvel do Ministério do Trabalho a denuncia de um trabalhador rural sobre trabalho escravo na Fazenda Cinco Estrelas.

Fonte: Relatório de 2007 do Núcleo de Direitos Humanos da Prelazia de São Félix do Araguaia, p. 03. Arquivo A.47.4.01.

A atuação do Estado no combate ao trabalho escravo, nessa nova configuração no Araguaia, é importante, pois agora não é mais só a Igreja Católica, mas também as instituições públicas que participam desse trabalho. A criação e posterior ação destes órgãos e instituições facilitam o combate ao trabalho escravo, estimulando as denúncias:[28]

[26] A CPT é uma entidade de caráter ecumênico que possui ligação com a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e presta serviços a camponeses e trabalhadores rurais. Pela tradição já de vários anos de ajuda aos trabalhadores egressos da escravidão contemporânea e por estar localizada em várias pequenas cidades, nas regiões Norte e Nordeste, a CPT é reconhecida pelo seu trabalho no combate às relações neo-escravocratas,seja recebendo e organizando as denúncias, seja alojando temporariamente os trabalhadores fugidos. (REZENDE, 2004; CASALDÁLIGA, 2002).

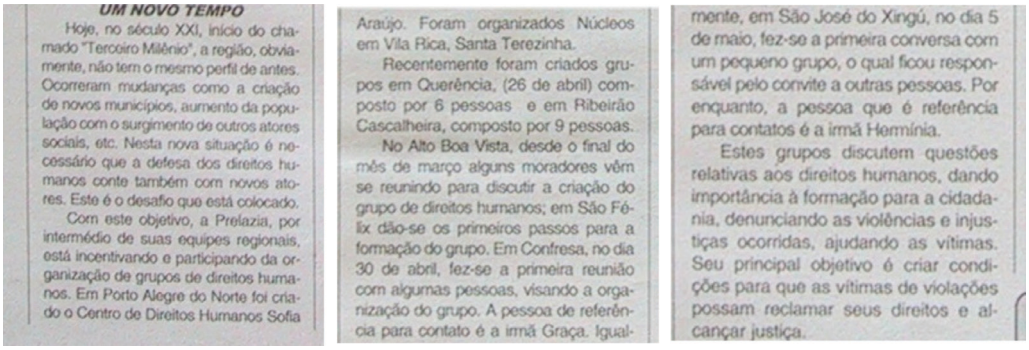
[27] O Grupo Móvel de Fiscalização, criado em 1996, é constituído por membros da Polícia Federal – Delegados Federais e Agentes – e Ministério Público do Trabalho – Procuradores do Trabalho, e tem desempenhado um importante trabalho de combate às práticas de trabalho escravo contemporâneo.

[28] As ações do Grupo Móvel de fiscalização se intensificaram a partir do final da década de 1990.

3 – No que diz respeito às questões de direitos trabalhistas, em que pese a presença da Justiça do Trabalho e do Ministério Público do Trabalho na região, ainda falta muito para que os empregadores assumam suas obrigações para com os trabalhadores, bem como para que estes últimos tomem consciência de seus direitos para reclamá-los sem nenhum temor e, principalmente para tenha fim a prática da submissão de pessoas ao trabalho escravo. Possivelmente, seja instalada ainda em 2008, uma agência da DRT na região.

Fonte: Relatório de 2007 do Núcleo de Direitos Humanos da Prelazia de São Félix do Araguaia, p. 01. Arquivo A.47.4.01.

Hoje, a Prelazia de São Félix do Araguaia conta com o balcão de direitos humanos, um programa ligado ao Ministério do Trabalho e Secretaria Nacional de Direitos Humanos, que atende às reclamações da população carente. Como também tem ações junto à população carcerária, tendo uma advogada que auxilia neste trabalho.



UM NOVO TEMPO

Hoje, no século XXI, início do chamado "Tercoiro Milênio", a região, obviamente, não tem o mesmo perfil de antes. Ocorreram mudanças como a criação de novos municípios, aumento da população com o surgimento de outros atores sociais, etc. Nesta nova situação é necessário que a defesa dos direitos humanos conte também com novos atores. Este é o desafio que está colocado.

Com este objetivo, a Prelazia, por intermédio de suas equipes regionais, está incentivando e participando da organização de grupos de direitos humanos. Em Porto Alegre do Norte foi criado o Centro de Direitos Humanos Sofia Araújo. Foram organizados Núcleos em Vila Rica, Santa Terezinha.

Recentemente foram criados grupos em Querência, (26 de abril) composto por 6 pessoas e em Ribeirão Cascalheira, composto por 9 pessoas.

No Alto Boa Vista, desde o final do mês de março alguns moradores vêm se reunindo para discutir a criação do grupo de direitos humanos; em São Félix dão-se os primeiros passos para a formação do grupo. Em Confresa, no dia 30 de abril, fez-se a primeira reunião com algumas pessoas, visando a organização do grupo. A pessoa de referência para contato é a irmã Graça. Igualmente, em São José do Xingú, no dia 5 de maio, fez-se a primeira conversa com um pequeno grupo, o qual ficou responsável pelo convite a outras pessoas. Por enquanto, a pessoa que é referência para contatos é a irmã Hermínia.

Estes grupos discutem questões relativas aos direitos humanos, dando importância à formação para a cidadania, denunciando as violências e injustiças ocorridas, ajudando as vítimas. Seu principal objetivo é criar condições para que as vítimas de violações possam reclamar seus direitos e alcançar justiça.

Fonte: Jornal *Alvorada*, ano 31, nº. 221,Maio/junho de 2001.

As ações e os discursos da Igreja também se modificaram. A partir do momento que o Estado organizou as instituições públicas de educação, saúde e assistência social, mesmo que estas não fossem de boa qualidade, elas estão atendendo a população. Por outro lado, no que diz respeito aos direitos humanos e às questões de terra, ainda há muito a ser feito, surgindo novos e diferentes desafios. A violência com que são tratados os trabalhadores e as condições de exploração e degradação humana a que são submetidos, no território do Araguaia,são gritantes. As ações da Prelazia de São Félix do Araguaia visam atender a essa demanda, que ainda não é suprida pelas instituições públicas, como podemos perceber nas perspectivas da Prelazia para o trabalho com os direitos humanos para o ano de 2008:

1. Continuar a fortalecer as ações em parcerias, com o Estado e entidade da sociedade civil, com o propósito de efetivar um trabalho

verdadeiramente articulado;
2. Reativar os grupos de direitos humanos nos regionais e dinamizar os que ainda atuam como grupos;
3. Continuar as denúncias de violação de direitos humanos;
4. Fortalecer e dinamizar a formação de lideraçasem direitos humanos;
5. Investir nas ações (formação e denúncia) contra a violência doméstica de que é vítima a mulher;
6. Tendo em vista as eleições, retomar a discussão, estimulando e orientando grupos que queiram trabalhar com a Lei nº. 9.840/98 contra a compra de votos.[29]

A atuação das instituições públicas (DRT, Justiça do Trabalho, Ministério Público do Trabalho) no Araguaia têm, algumas vezes (quando solicitada), atendido às necessidades dos trabalhadores que são explorados por fazendeiros *e gatos:*[30]

> A Justiça do Trabalho (Vara de São Félix do Araguaia), apesar de tudo, tem condenado fazendeiros ao pagamento de indenizações por danos morais coletivos, em se de Ação Civil Pública proposta pelo Ministério público do Trabalho, Oficio de São Félix do Araguaia e os valores destas condenações são revertidos e aplicados na própria comunidade.
> E um fato inédito aconteceu em 2007, quando um grupo de 10 trabalhadores fugiu de uma fazenda e eles próprios, por meio de advogado, ajuizaram ação de indenização por dano moral e material individual, obtendo sentença favorável ao pedido.[31]

Atualmente, contando também com apoio de instituições governamentais, a Prelazia de São Félix do Araguaia tem formulado denúncias de trabalho escravo no país, tornando públicas essas ações, seja através da imprensa ou através de cartas aos "amigos", registrando e documentado essas ações. Exemplarmente foram encaminhadas denúncias à ONU. Ao tomar essa atitude, a Prelazia tem chamando a atenção do mundo para a exploração dos trabalhadores. Os dirigentes pastorais consideram que, muitas vezes, só denunciar as autoridades brasileiras não tem resolvido o problema. Segundo Casaldáliga (2007), "[...] só levando fatos assim ao conhecimento das Nações Unidas é que se chama a atenção do mundo para a existência de trabalho escravo em Mato Grosso. O que convenhamos é um sinal de atraso! Reclamar à ONU é a única opção que resta".

[29] Fonte: Relatório de 2007 do Núcleo de Direitos Humanos da Prelazia de São Félix do Araguaia, p. 05. Arquivo A.47.4.01.
[30] Podemos citar as sentenças do juiz da Vara Trabalho de São Félix do Araguaia que tem condenado gatos, empreiteiros e fazendeiros a pagar direitos trabalhistas e indenizações a trabalhadores que foram submetidos ao trabalho análogo ao de escravo.
[31] Fonte: Relatório de 2007 do Núcleo de Direitos Humanos da Prelazia de São Félix do Araguaia, p. 05. Arquivo A.47.4.01

ONU recebe denúncia de prisão arbitrária de trabalhadores rurais em Mato Grosso

A denúncia sobre a prisão arbitrária de 14 trabalhadores da Destilaria Araguaia, localizada no município de Confresa, em Mato Grosso, ocorrida em junho, foi encaminhada à ONU. O Escritório de Direitos Humanos da Prelazia, em São Félix do Araguaia, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais (Confresa), o Sindicato dos Trabalhadores Rurais (São Félix do Araguaia) e a Justiça Global informaram à Hina Jilani, representante especial do secretário-geral da ONU sobre Defensores de Direitos Humanos, e à Leila Zerrougui, responsável pelo Grupo de Trabalho sobre Detenção Arbitrária do Centro de Direitos Humanos da ONU sobre a prisão arbitrária dos trabalhadores rurais.

Fonte: Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia. Arquivo A. 47.3.32.

Com a intensificação dessas denúncias, procurando atingir os problemas para sua resolução, a Prelazia de São Félix do Araguaia, nos últimos anos, tem organizado ações juntamente com a comunidade. Dentre os trabalhos destacam-se o Grupo de Direitos Humanos e o Balcão de Direitos Humanos, este em Convênio com a Secretaria Especial de Direitos Humanos do Governo Federal. A Prelazia também participou da Campanha de Combate e Erradicação do Trabalho Escravo no Araguaia. Na consideração dos agentes de pastorais, esta Campanha é importante porque divulga informações sobre o que é o trabalho escravo, bem como a formação de pessoas e grupos, principalmente, os trabalhadores, priorizando a prevenção e punição dos responsáveis quando o crime ocorre.

> Aqui mesmo na região temos tido recentemente casos de escravidão nos municípios de Santa Terezinha, Vila Rica e Confresa. E este trabalho contra o trabalho escravo que faz a CPT é sobretudo no Norte de Mato Grosso, no Sul do Pará e no Tocantins. O primeiro documento que eu fiz, no ano de 1970, intitulado "Feudalismo e Escravidão no Norte de Mato Grosso", foi um primeiro grito contra essa escravidão que, à época, não se tratava de um caso ou outro caso. Era o sistema, era o regime. (CASALDÁLIGA, 2003)[32].

As ações dos agentes da CPT e dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais,

[32] Trecho da entrevista concedida ao *Diário de Cuiabá.* Em 23/02/2003. Disponível: www.diariodecuiaba.com.br. Acesso em: jun. 2007.

através dos cursos de formação para os sindicalizados, intensificaram o apoio às vitimas da violência. A Prelazia mantém uma advogada para encaminhar e orientar os trabalhadores nas causas trabalhistas. Os cursos e palestras visam esclarecer os trabalhadores a fim de minimizar o problema da exploração dos trabalhadores, sobretudo, os migrantes e desassistidos.

> As antigas correntes de ferro não mais aprisionam os braços e pernas dos escravos. Elas foram substituídas pelas correntes simbólicas da dívida e da violência, que agora aprisionam os trabalhadores e impedem que fujam das fazendas. Existe também uma corrente de eventos ligando os fatores que levam à escravidão: a pobreza, a migração, o aliciamento e as condições indignas de trabalho. Mas há ainda uma contracorrente, que combate essa prática criminosa. Ela representa a articulação dos novos abolicionistas lutando contra o trabalho escravo. (CADERNOS DA CPT, 2006).

Referências Bibliográficas

Araújo, Maria do Socorro de Sousa. **Territórios amazônicos e Araguaia mato-grossense: configurações de modernidade, políticas de ocupação e civilidade para os sertões.** Tese de Doutoramento. Campinas/SP: 2013

BARROZO, João Carlos. Trabalho escravo nas agropecuárias de Mato Grosso. **Cadernos do NERU**, nº. 02. Escravidão: Ponto e Contra Ponto. UFMT, Cuiabá: EDUFMT, 1993.

BOFF, Leonardo. **O caminhar da igreja com os oprimidos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Codecri, 1981.

_____. **Teologia do cativeiro e da libertação**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção***:* crítica social do julgamento. São Paulo:Edusp, 2007.

BOURDIEU, Pierre. (Org.). **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1997.

BRAÚNA, Guilherme. (Org.). **A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965.

BRETON, Binca Lê. **Vidas roubadas***:* a escravidão moderna na Amazônia brasileira. São Paulo: Loyola, 2002.

BUCLET, Benjamin. Entre tecnologia e escravidão*:* a aventura da Volkswagem. **Revista de Pós-Graduação em Serviço Social** da PUC - Rio. O social em questão nº. 13, primeiro semestre de 2005.

CASALDÁLIGA, Pedro. **Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio**

e a marginalização social, 1972.

Comissão Pastoral da Terra - CPT. **Trabalho escravo no Brasil contemporâneo** (VV. AA). Goiânia: Loyola, 1999.

_____. Conflitos no Campo. **Cadernos** 2003, 2004, 2005, 2006 e 2007.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano.** Artes de fazer. Petrópolis: Vozes,1994.

_____. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. A visão do historiador modernista. In: AMADO, Janaína e MORAES FERREIRA, Marieta de. (Orgs.). **Usos abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

CORRÊIA, Lélio Bentes. Um fenômeno complexo. In: Comissão Pastoral da Terra - CPT. **Trabalho escravo no Brasil contemporâneo** (VV. AA). Goiânia: Loyola, 1999.

ESCRIBANO, Francesco. **Descalço sobre a terra vermelha**. Campinas: Editora UNICAMP, 2000.

ESTERCI, Neide. **Conflito no Araguaia**: peões e posseiros contra a grande empresa. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, 1989.

_____. **Escravos da desigualdade**: estudo sobre o uso repressivo da força de trabalho hoje. Rio de Janeiro: Cedi, 1994.

FERNÁNDEZ, Leopoldo Belmonte. **O espelho do Araguaia**: a auto-imagem da Prelazia de São Félix do Araguaia como processo de deslocamento e de encantamento. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Educação, Universidade Metodista de Piracicaba-SP, 1994.

FERREIRA, Amauri Carlos; GROSSI, Yonne de Souza. A narrativa na trama da subjetividade: perspectivas e desafios. In: **Revista de História Oral**, nº. 07, junho de 2004.

FIGUEIRA, Ricardo Rezende. **Pisando fora da própria sombra**: a escravidão por dívida no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GOMES, Ângela de Castro. Trabalho análogo ao trabalho escravo: construindo um problema. Mimeo, 2007.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Personagens e memória: territórios de ocupação recente na Amazônia. In: CHALUB, S. **História em cousas miúdas**: capítulos de história social da crônica no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp,

2005.

_____. Vira mundo, vira Mundo: Trajetória nômade. As cidades na Amazônia. Projeto História*:* **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História** e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC. EDUC, 2003.

_____. Passos nômades: narrativas de espaço – construção de novas cidades e memória histórica - Mato Grosso. In: COSTA, Cléria Botelho da; GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. **Práticas de pesquisa e escrita**: espaços e tempos entrecruzados nas histórias. 2008, mimeo.

IANNI, Octávio. **O desenvolvimento do capitalismo na Amazônia**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. **A luta pela terra:** história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Ditadura e agricultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** Campinas, SP:Editora UNICAMP, 1996.

LENHARO, Alcir. **A sacralização da política**. Campinas: Papirus, 1986.

_____. **Colonização e trabalho no Brasil***:* Amazônia nordeste e centro-oeste. Campinas: Editora UNICAMP, 1986.

MARTINS, José de Souza. **Expropriação e violência**: a questão política no campo. São Paulo: Hucitec, 1980.

_____. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

NOGUEIRA, Margarete. **Uma luz para o povo Tapirapé:** a história de vida das Irmãzinhas de Jesus que vivem com o povo Tapirapé desde 1952. Monografia de Conclusão de Curso em História. UNEMAT, 2007.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Revista do Programa Pós-Graduação em História** da PUC/SP. São Paulo, 1993.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelindo de. Paraíso e inferno na Amazônia legal. **Revista de Migrante Travessia**, n.º 03, abril de 1989

_____. **A fronteira amazônica mato-grossense***:* grilagem, corrupção e violência. Tese de concurso de Livre Docência da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas de São Paulo, São Paulo, 1997.

REIS, Ana Amélia Teixeira. **O Pe. Jentel narrado nas vozes da lembrança**: história resistência pela memória. Monografia de Conclusão de Curso em História. UNEMAT, 2007.

SOARES, Lima. Luiz Antônio. **Trilhas e caminhos***:* povoamento não-indígena no Vale do Araguaia – parte nordeste do estado de Mato Grosso na primeira metade do séc. XX. PPG em História. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, UFMT, 2004.

SOUZA, Maria Aparecida Martins. **A luta pela permanência na terra**: a resistência dos posseiros de Santa Terezinha – década de 1970. 2002. Monografia de Conclusão de Curso em História. UNEMAT, 2002.

SUTON, Alison. **Trabalho escravo**: um elo na cadeia da modernização do Brasil de hoje. São Paulo: Loyola, 1994.

WANGLEY, Charles. **Lágrimas de boas-vindas**: índios Tapirapé do Brasil central. São Paulo: Edusp, 1988.

ZORTEA, Ivone Quinhones. **Os trabalhadores temporários em território de colonização e agropecuárias**. Monografia de Conclusão do Curso em História, UNEMAT, 2002.

A ESCRITA DE SI NOS DIÁRIOS DE RELIGIOSAS EM UM COTIDIANO INDÍGENA

Maria do Socorro S. Araújo[1]

Resumo: Este artigo se origina da minha pesquisa de doutorado (2013) e aborda a ocupação recente de parte da Amazônia brasileira, especialmente na Região do Araguaia mato-grossense, ressaltando uma experiência missionária católica conhecida como "Missão Tapirapé". São as vivências de quatro religiosas francesas, que ficaram registradas na escrita de um *Diário,* que nos dá a conhecer o cotidiano dos Tapirapé, bem como as formas com as quais as missionárias elaboraram o convívio na aldeia há mais de meio século. Na ótica da Prelazia do Araguaia, essa é uma das experiências certificadas como bem sucedida, porque as integrantes da "Missão" se dispuseram a habitar a aldeia e investir na "recuperação étnica" do grupo, uma vez que este caminhava para seu próprio desaparecimento. Habitualmente, nos lugarejos, costuma-se afirmar que, ao invés de "converter" os nativos, as *Irmãzinhas* foram convertidas pelos índios, o que faz a experiência missionária ser reconhecidamente uma "joia de antropologia vivida de missão inculturada".[2] No entanto, as discussões procuram mostrar que as religiosas, certamente, continuam menos francesas, porém católicas.

Palavras chave: Missão Católica. Tapirapé. Araguaia. Irmãzinhas de Jesus.

Abstract: This articles discusses recent occupation of part of the Brazilian Amazon, especially in the Araguaia region from Mato Grosso, highlighting a Catholic missionary experience known as "Tapirapé Mission". It is about the experiences of four French nuns, which were recorded in the writing of a *Diary* that shows us the daily life of the Tapirapé, as well as the ways in which the missionaries constructed the socializing in the indigenous village for more than half a century. In the Prelature of Araguaia´s perspective, this is one of the well succeed experiences due to members of the "Mission" were available to inhabit the village and invest in the "ethnic recovery" of the group, since this group was on the verge of disappearing. Habitually, in the villages, they use to state that the *Little Sisters* were converted by the Indians, instead of "converting" the natives, , which makes the missionary experience to be recognized as a "jewelry of lived anthropology of inculturated mission".[1] However, the discussions seek to show that religious women certainly remain less French, but still Catholic.

Keywords: Catholic. Mission. Tapirapé. Araguaia. Little sistersof Jesus.

[1] Doutora em História Cultural (UNICAMP). Docente do Curso de Licenciatura em História do Campus Universitário "Jane Vanini" da UNEMAT/Cáceres/MT. E-mail: socorroaraujo@unemat.br

[2] Avaliação pronunciada por D. Pedro Casaldàliga, enquanto bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia/MT, em 2002. O fenômeno da inculturação consiste em aceitar e internalizar aspectos culturais próprios da cultura do outro, sem a este desfigurar e/ou alterar costumes e tradições. Portador de um sentido antropológico, o termo inculturação é um neologismo empregado no discurso missiológico cristão que, nas práticas, incluem a liturgia, a espiritualidade e a reflexão teológica.

Nos últimos cinco séculos, a Amazônia, no seu vasto território, tem despertado interesses expressivos aos diversos estados modernos ocidentais que, através de seus "notáveis viajantes", com olhares interceptados por valores multiculturais, produziram vozes e imagens dos lugares que visitaram e das populações que conheceram. Desde o assentamento da Colônia (sec. XVI) aos tempos atuais, missionários de todos os credos (com predominância dos católicos) atuam continuadamente no Brasil, sejam alinhados ou confrontados com outros poderes constituídos. No percurso das expedições para a Amazônia, religiosos pertencentes a diferentes grupos de evangelização se espalharam por vários espaços socioculturais e, assim, a Igreja Católica, como outras instituições, fincou marcos de conquista em territórios amazônicos.

Nos idos coloniais, a firme associação entre Coroa Portuguesa e Igreja Católica possibilitou o domínio territorial e administrativo das posses, ao mesmo tempo em que o catolicismo se confirmava como a religião exclusiva e oficial dos feitos lusitanos nas terras além-mares, ainda que consideremos os desencontros entre religiosos e colonizadores, como no caso dos jesuítas. Seguindo o curso das águas, os missionários expandiram as práticas católicas, acompanhando os feitos colonizadores, mas o trabalho com populações tradicionais se diferenciava de outros grupos humanos (os negros e imigrantes pobres), uma vez que os índios eram concebidos como uma "gente inocente" passível de "salvação" e, por isso mesmo, isenta da escravização colonial.

Assim, seja atrelada ao estado ou mais independente, a instituição Igreja tem acompanhado a formação do Brasil desde os primórdios da Colônia, quando ordens religiosas partilhavam ações de conquista territorial e/ou demarcavam espaços reais pelas práticas de evangelização, sobretudo, dos gentios. Ao serem criados os estados do Maranhão (século XVII) e do Brasil como sedes administrativas distintas da Coroa lusitana na América portuguesa, a Igreja também criou a sede eclesiástica de São Luiz, no Maranhão, e a de Salvador, no Brasil. Da primeira é que se originam as outras unidades governamentais na Amazônia.

No final do século XIX, as mudanças políticas da República, respaldadas pelas posturas filosóficas positivistas, proclamaram um estado laico, mas isto não foi suficiente para abalar a força católica propagada por todos os recantos do Brasil, o que muito contribuiu para um realinhamento pós-1930.

Essa retomada ganha novos contornos nas décadas seguintes (recorte temporal que mais nos interessa abordar neste artigo), quando a organização do clero estabeleceu uma dimensão espaço-temporal de suas ações institucionais "pregadas" como manifestação de fé e dedicação cristãs, viabilizadas pelos "cuidados" dispensados às populações indígenas e aos pobres da Amazônia, na perspectiva de afastá-los do isolamento e fazê-los cristãos-novos por meio de obras assistencialistas. Nesse ponto, é preciso ter cuidado para não pensarmos condutas uniformizadas, pois as práticas religiosas variam de acordo não necessariamente com a filiação às confrarias, mas com a concepção de mundo

que cada administrador apostólico vai formulando e com a qual orienta e vivencia as experiências missionárias. Obviamente, a religiosidade, assim direcionada, constrói práticas evangelizadoras diferenciadas.

Em que condições o Vaticano decide criar uma unidade eclesiástica e que fundamentos levariam essa tomada de decisão? Como se articulam os arranjos político-religiosos de novas unidades pastorais? Em que circunstâncias acontece a tomada de decisões? Investigando a relação temporalidade *versus* espacialização da Igreja na Amazônia, Nery Corrêa (2007, p. 34) mapeia tempos assimétricos para os "contextos sócioespaciais que envolvem a lógica de seletividade/antecipação/marginalização espacial que a Igreja se utilizou para criar ou não uma diocese ou prelazia", valendo a mesma explicação para os "remembramentos e desmembramentos que dão origem ou determinam a extinção de dioceses ou prelazias".

Diferente de outros tempos, na primeira metade do século XX houve um crescimento considerável das unidades político-administrativo-eclesiásticas na Amazônia,[3] que acompanharam o ritmo de ocupação e uso das terras. Por decreto da Sagrada Congregação Consistorial, em 18 de julho de 1911, foi criada a Prelazia da Santíssima Conceição do Araguaia (*Territorialis Praelatura Sanctissimae Conceptionis de Araguaya*) como território eclesiástico desmembrado da Arquidiocese de Belém do Pará. Com 113.487 km^2, a recém-criada Prelazia (JOANONI NETO, 2007) compreendia o sul do Pará, parte do estado de Goiás e noroeste de Mato Grosso.

Valendo-se dessa proposição para a Amazônia brasileira, podemos associar a "administração da fé" ao desenvolvimento dos seringais e ao aumento do fluxo de imigrantes, o que justificaria a alteração físico-jurídica da Igreja para a "assistência espiritual" aos novos contingentes católicos, especialmente, porque boa parte desses era de nordestinos. Esse quadro inclui as populações tradicionais (índios, caboclos e ribeirinhos) já contatados, ou não, que passaram a compor o novo território eclesiástico. Assim, a instalação de novos bispados dispostos a dinamizar práticas de evangelização agilizou os trabalhos diocesanos em territórios amazônicos, sobretudo, com o "encurtamento" das novas jurisdições eclesiásticas vinculadas à exploração da borracha em lugarejos situados à beira dos rios, tornados mais acessíveis pelos caminhos fluviais; em rotas terrestres, ainda que precárias, o acesso mais comum era em lombo de animais.

Compreender e explicar práticas religiosas e experiências vividas por missionários e agentes pastorais na Amazônia mato-grossense, vinculados a essa unidade católica, são os objetivos deste texto. Ressaltamos também os desdobramentosque alcançaram entre as décadas de 1950 e 1970, e que tornaram especiais pelo sentido "acontecimental". O recorte territorial (Amazônia mato-

[3] Entre outras, destacamos: Prelazia de Santarém (1903), Conceição do Araguaia (1911), Prelazia de Porto Nacional (1920), Prelazia do Acre e Purus (1919), Prelazia de Porto Velho (1925), Prelazia *Nullius* de Gurupi e Prelazia de Marajó (ambas em 1928), Prelazia de Juruá (1931), Prelazia do Xingu (1934), Prelazia de Macapá (1949) etc. (NERY CORRÊA, 2007).

grossense) é em função da localidade onde se realizou a "Missão Tapirapé" e das"maneiras de fazer" dos atores envolvidos. O foco de investigação tem como base documental o "Diário das Irmãzinhas" com os registros das vivências cotidianas, publicado em 2002.

Tradicionalmente, os trabalhos missionários da Igreja Católica, fundamentados na propagação da fé, foram desempenhados por pessoas preparadas em Seminários, especialmente os homens que, investidos de saberes filosóficos e teológicos se destinavam a evangelizar pelo mundo afora. Passamos a conhecer, então, as vivências de missionárias francesas que se instalaram nos territórios Tapirapé, localizados às margens do rio do mesmo nome, no nordeste do estado de Mato Grosso.

Falamos e nos situamos no ano de 1952,quando navegar sobre as águas amazônicas era a única forma de se chegar às terras Tapirapé. Os padres dominicanos, que administravam a Prelazia de Conceição do Araguaia, estado do Pará, levaram as missionárias Genoveva (29 anos), Denise (22 anos) e Clara (22 anos)[4] para "cumprir" a missão evangelizadora que escolheram: viver entre os índios brasileiros. Essa não foi a primeira vez que religiosas católicas passaram a conviver com indígenas na Amazônia. As "Filhas de Maria Auxiliadora" se fizeram presentesentre os Bororo(MT), Xavante (MT) e Tucano (AM), construindo práticas católicas para torná-los cristãos. No entanto, a experiência das francesas em Mato Grosso é, sem dúvida, a mais duradoura e singular, pois já compartilham o mesmo chão há seis décadasininterruptas.

As territorialidades indígenas são simbólicas e sempre demarcadas pelos traços culturais (entre outros), que os grupos constroem e os assinalam como pertencimento de si e reconhecimento (ou não) do outro. Atualmente, as terras Tapirapé se situam à margem esquerda do Rio Tapirapé e seguem o curso d'água até próximo à desembocadura no Araguaia, nas imediações da serra conhecida como Urubu Branco (norte da Ilha do Bananal) e da serra do Roncador.

Em função das cheias dos grandes rios, de maneira geral, as populações indígenas costumavam mudar de lugar (físico) para garantir, temporariamente, o cultivo das roças e atividades de caça. Além disso, os Tapirapé tiveram uma razão a mais para se dividirem grupos e mudar de local: os ataques dos Kayapó obrigavam-lhes a dispersar pelas matas, buscando refúgios. No final do século XIX, a população Tapirapé se organizava às margens do rio Araguaia e contava com cerca de 1.500 pessoas agrupadas em cinco aldeias, grafadas pelo

[4] Por tradição e regras clericais, as missionárias receberam os sobrenomes "de Jesus" em referência à irmandade a que pertencem. Assim, Genoveva de Jesus (Lorraine/França), Denise de Jesus (Marselha/França) e Clara de Jesus (Beaune/França) são as identificações católicas e origens de cada uma das religiosas.

antropólogo norte-americano Charles W. Wagley[5] (1988, p. 49) como: *Anapatawa*, *Xexotawa*(Chichutawa), *Moo'ytawa* (Moutawa), *Makotawa*(Mankutawa), e *Tapi'itawa* (Tampiitawa), sendo esta última a mais numerosa.

Na primeira metade do século XX, os Tapirapé tinham uma convivência amena com sertanejos e visitantes eventuais (comerciantes, funcionários do então SPI, ribeirinhos, garimpeiros, missionários e pesquisadores). Na década de 1950, relatos católicos dizem que eles eram um grupo reduzido a pouco mais de cinquenta pessoas[6] e se achavam ameaçadas de extinção em função de doenças como malária e gripe, desnutrição e confrontos com outros povos. Sobre a convivência com outros grupos indígenas, o padre dominicano Oscar Beozzo (2012, p. 12) diz que era uma relação

> [...] por vezes dramática e de confronto mortal como com os Kayapó, em cujas mãos sofreram massacres que os levaram ao quase desaparecimento; com os Javé e Karajá da Ilha do Bananal e das margens norte e sul do Araguaia, exímios canoeiros e pescadores, com os quais aprenderam a arte da navegação, da construção das ubás, e da pesca. Entre eles foram buscar mulheres que faltavam no seu grupo, para se casarem com os seus jovens, assegurando assim o futuro, ameaçado, de sua comunidade.

Dos massacres praticados pelos Kayapó Metyktire[7] contra os Tapirapé, mencionados por Beozzo (2002), dois deles aconteceram no final da década de 1940atingindo as aldeias *Tapi'itawa* e *Xexotawa*,quando a primeira foi saqueada, e a maior parte de suas casas, incluindo a Casa dos Homens – espaço sagrado de rituais – foi queimada, além das mortes. Refugiados nas matas e afastados do convívio étnico-cultural, os grupos familiares se fragmentaram,perdendo os contatos entre si e só se (re)uniram (reagruparam) décadas depois no entorno

[5] Professor de Pós-Graduação de Pesquisa de Antropologia e Estudos Latino-Americanos da Universidade da Flórida, Charles Wagley passou 15 meses convivendo e fazendo pesquisas com os Tapirapé entre os anos de 1939 e 1940. Durante a Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos e Brasil celebraram parcerias para implantar programas de educação em saúde na Amazônia, onde Wagley supervisionou trabalhos de publicação de panfletos e produção de programas de slides sobre a saúde pública, financiados pelos dois governos. Com ajuda de brasileiros, Wagley ainda pesquisou outros grupos da Amazônia e publicou livros e artigos como resultado de suas pesquisas. O que trata dos Tapirapé tem como título original **Welcome of tears***:* the Tapirapé indians of central Brazil, traduzido para o português como **Lágrimas de boas-vindas**, publicado em 1988. A documentação produzida se encontra catalogada e arquivada na Universidade Gainesville, Florida/ EUA, com acesso eletrônico. Disponível em: http://www.uflib.ufl.edu/spec/archome/MS2.htm Acesso em: 05 dez. 2010.

[6] Há controvérsia nos números: os religiosos falam em 52, 47 e até 25 pessoas compondo o grupo étnico.

[7] Os Kayapó são um grupo étnico da Amazônia brasileira que se divide nos subgrupos Kayapó-aucre, Kayapó-cararaô, Kayapó-cocraimoro, Kayapó-cubem-cram-quem, Kayapó-gorotire, Kayapó-mecranoti, Kayapó-metiktire, Kayapó-pau-d'arco, Kayapó-quicretum e Kaiapó-xicrim. Em estudos antropológicos também foram denominados de Coroados pelos europeus, por usarem uma espécie de coroa de plumas adornando as cabeças. Por similaridade, a mesma designação foi empregada a outros grupos como, por exemplo, os Bororo (MT), Caingangue (SP), Xerente (PA) etc.

da Urubu Branco.[8]Reconhecidos como valentes pelos choques contra outros povos, a proximidade com os Kayapó passou a significar ameaça e medo, como nos dizem as Irmãzinhas em seus escritos:

> [...] mais uma vez, versando sobre os Kayapó, que matam os negros, mas carregam os brancos para suas aldeias... Parece que a mesma sorte nos está reservada... Um pouco impressionadas, pensamos na Fraternidade Kayapó. [...] À noite, nossa hospedeira ainda insiste sobre os perigos da vida na mata. Acha que não estamos sendo prudentes, mas não cedemos. (Diário das Irmãzinhas, 28/09/1952, p. 46).

Mesmo cientes dos riscos, as religiosas acreditavam na própria capacidade missionária, chegando mesmo a imaginar outro trabalho missionário com eles (os Kayapó), uma vez que o compromisso com a fé cristã deveria minimizar o medo. Pelos relatos das religiosas, os Tapirapé viviam sobressaltados com possíveis e imprevisíveis ataques dos Kayapó:

> Os Tapirapé chegam da roça e vêm de noite nos contar seus temores: encontraram na mata pegadas recentes dos Kayapó. Estão inquietos, e as lembranças penosas voltam, com todas as razões para ficar com medo. Mas nos tranquilizam assim mesmo, indicando-nos as precauções necessárias: 'Vocês não podem mais ir à roçazinhas. Cortem todas as árvores e arbustos ao redor da casa e limpem o mato para o terreiro ficar bem grande'. Com certeza não há um perigo imediato. Mas bem que a gente compreende que os Tapirapé estejam preocupados. (Idem, 16/02/1953, p. 90).

As missionárias francesas tomaram conhecimento desse quadro, quando se encontraram com os Tapirapé pela primeira vez, em junho de 1952. Não foi uma viagem direta da Europa para os sertões amazônicos. Habitualmente, a Igreja Católica "preparava" seus(as) religiosos(as) estrangeiros(as) para as missões em outros países, às quais eram confiados(as), e passavam por "treinamentos" que incluíam adaptação ambiental, aprendizagem de idiomas e abordagem dos aspectos sócioculturais. As missionárias pertenciam à congregação *Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus* (1939), criada a partir da experiência evangelizadora de

[8] O grande massacre se deu em 1947 e o último (re)encontro que (re)agrupou os Tapirapé aconteceu em 1970. (WAGLEY, 1988).

Charles de Foucauld,[9] entre os povos nômades da África (Saara). Na Amazônia brasileira, as *Irmãzinhas* (doravante assim denominadas) fundaram a *Fraternidade Tapirapé*, com o apoio logístico e eclesiástico do então bispo dominicano Dom Luiz Palha (1896-1981).

Olhando de longe, nos perguntamos: o que teria encorajado essas mulheres a se deslocarem da Europa e decidido viver definitivamente nos sertões amazônicos em condições tão adversas, senão inóspitas? Como conviver repentinamente com populações desconhecidas, em que a aceitabilidade seria imprevisível? Que condutas foram pensadas para um convívio amistoso com esses povos? Certamente, só a vinculação religiosa não responde inteiramente a essas questões, mas nos fornece pistas de compreensão se considerarmos a autodeterminação de cada uma delas celebrada no compromisso de se tornarem as "irmãs" dos Tapirapé, conforme orientações dogmáticas da "Fraternidade", como anunciou Therezinha de Jesus: "amar os *outros* como irmãos, respeitando a diferença". Nas lembranças do Pe. Beozzo (2002, p. 13), Madalena de Jesus, a fundadora da irmandade, teria instruído a conduta missionária nos seguintes termos: "elas se farão Tapirapé para, daqui, irem aos outros e amá-los... mas serão sempre Tapirapé, que amarão os Kayapó, seus inimigos..."

"Fazer-se Tapirapé" não implicava as missionárias de se tornarem *tais e quais*, mas firmar estratégias comportamentais capazes de estabelecer confianças mútuas, para viverem a experiência da crença em si e a contínua cristianização dos gentios. Esse é um enunciado que pode ser situado nas "artes de dizer", explorado por Michel de Certeau (1994, p. 40),quando afirma que o ato de falar "opera no campo de um sistema linguístico; coloca em jogo uma *apropriação*, ou uma reapropriação, da língua por locutores; instaura um *presente* relativo a um momento e a um lugar; e estabelece um *contrato com o outro* (o interlocutor) numa rede de lugares e de relações". De fato, o que está em discussão são as artimanhas da fala e usos das linguagens que se manifestam nos jogos das sociabilidades comuns (diárias), o que também é necessário considerar o tempo, o espaço e o compromisso dissimulado na relação que se estabelece entre as interlocutoras e seus afazeres.

Estar entre os povos indígenas, compartilhando vivências cotidianas, tem mostrado ser uma forma acertada e eficiente de conquista e relações

[9] Charles de Foucauld (1858-1916), aristocrata de Estrasburgo, foi militar do exército francês e, quando herdeiro da fortuna familiar, se tornou explorador no Marrocos, norte da África. Após uma vida "desregrada" para os padrões católicos, perdeu a fortuna herdada e ingressou na Ordem Trapista (França) como missionário. Ordenado em 1901, após deixar os trapistas, optou por uma vida missionária autônoma, disseminando a fé cristã entre mulçumanos tuaregues,nas proximidades da Argélia/África; suas pregações não interferiam nas culturas locais, pois dizia fazer-se um "irmão universal"; mesmo assim, foi assassinado por saqueadores tuaregues, em dezembro de 1916. Como missionário, não chegou a fundar uma ordem religiosa, ou congregação, mas escreveu dogmas de fé e exigências evangélicas em **Escritos espirituais**;sua prática estimulou a criação da irmandade "Pequenos Irmãos de Jesus" (homens) e as Fraternidades (mulheres) das quais se originam e se filiam as missionárias francesas dos Tapirapé. Mesmo que sua prática católica tenha sido imitada/reproduzida e instituída na década de 1940, Charles de Foucauld só foi beatificado em 13 de dezembro de 2005, pelo então papa Bento XVI. Disponível em: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20051113_de-foucauld_en.html_Acesso em: 09 dez. 2011.

recíprocas. Quando as missionárias se preparavam para a mudança definitiva de vida, aquele mundo desconhecido lhes parecia um terreno (in)certo, não fosse a intermediação e o amparo dos dominicanos da Prelazia de Conceição do Araguaia que, desde 1911, prestavam "assistência espiritual" aos amazônidas. As primeiras impressões revelam certa apreensão no cotidiano que passariam a viver:

> Primeiro dia "sério", isto é, nós três começamos o estudo de português. É tão sério que no fim do dia precisamos dar um passeio na praia! Alguns homens, trabalhando numa ponte perto de Conceição, viram três Kayapó pintados de preto, o que significa intenção de guerra. Avisados, o prefeito e a polícia se dirigiram para lá, mais para intimidá-los do que para combatê-los. Seria intenção deles atacar os Karajá, mas estes, pressentindo essa chegada, se dispersaram. (Diário das Irmãzinhas, 28/09/1952, p. 28).

De alguma forma, os registros confirmam as relações de hostilidade entre povos indígenas, cujos confrontos fazem parte de estudos etnográficos da primeira metade do século XX, feitos por brasileiros e/ou estrangeiros. Menos pelo espanto que a cena pode ter provocado às recém-chegadas, o destaque, portanto, fica por conta da intervenção rápida e direta das autoridades constituídas – o prefeito e a polícia – que se reconhecem como construtores da ordem pública e semeadores da civilidade, já que a construção da ponte representava um marco de progresso e modernidade na cidade dos sertões.

A condição do *intimidar* sobrepondo o *combater* indica a representação militar, que as vestimentas oficiais e as armas expressam na cena apresentada. Os atores envolvidos compartilham os códigos pré-estabelecidos, que compõem o significado de disciplinamento contido no efeito de presença da polícia e, portanto, o combate se torna dispensável, do ponto de vista institucional. A narrativa atribui uma força à representação policial quando afirma a dispersão dos Karajá, decorrente apenas do pressentimento; o que por um lado, a força policial pode ser interpretada como garantia de conduta civilizada e, por outro, a dispersão Karajá pode ser lida não como desistência de enfrentar os Kayapó, mas como presunção de que as ações policial e administrativa conjugadas eram parte de outra conduta cultural – a não indígena – ordenada pela disciplinarização dos espaços e dos comportamentos sociais.

Nas culturas indígenas, a pintura dos corpos expressa as tradições ritualizadas ou não que os grupos cultivaram ao longo dos tempos, transmitidas de geração a geração; cada uma, ao seu modo, traduz a singularidade identitária; e para cada ocasião, uma diferente manifestação dos devidos valores. Considerados povos guerreiros,

os Kayapó[10] costumavam se pintar de preto (tintura de jenipapo), prenunciando um estado de guerra que, na percepção do "*tori*" (termo indígena para designar o não índio), significava conduta selvagem se opondo à civilidade.

Além de mortes, saques e ações incendiárias, os confrontos dos Kayapó tinham a prática de capturar pessoas de etnias rivais e privá-las de sua cultura original, ou seja, os raptados eram submetidos à cultura Kayapó, na condição de prisioneiros e, por isso mesmo, se tornavam mais temidos. Os relatos das missionárias nos dizem dessa prática:

> Uma das Irmãs [dominicanas] nos conta a história de um rapaz que acabara de encontrar. Levado aos 15 anos pelos índios Kayapó, foi adotado por eles e permaneceu dezesseis anos na sua aldeia. Deixou-os há pouco tempo, recorrendo a um Posto do SPI, que o reconduziu à sua terra. Lá encontrou o pai. A mãe fora morta pelos índios. Seus irmãos e irmãs, levados com ele, já morreram. Esqueceu o português e assimilou o jeito e as reações dos índios, que o marcaram profundamente. (Diário das Irmãzinhas, 28/09/1952, p. 29).

Os primeiros meses das *Irmãzinhas* na Amazônia foram de aprendizagem mais sistemática e ficaram alojadas nas dependências da Prelazia de Conceição do Araguaia, especialmente, no Colégio de internato de moças, administrado por religiosas dominicanas. A necessidade mais urgente para que se mudassem em definitivo para as terras Tapirapé era a compreensão da língua portuguesa, situação que lhes aparentava mais complicada, tensa e cansativa:

> As irmãs dominicanas levam cada vez mais a sério seu papel de professoras e não conversam mais conosco em francês. De fato, frei Gil Gomes disse à irmãzinha Genoveva que só nos falaria sobre os índios quando compreendêssemos bem o português! [...] Talvez não tenhamos caminhado muito, mas temos a impressão de percorrer quilômetros, porque ao cansaço dos pés se soma o de nossas cabeças, batalhando com o português...(Idem, 13 e 14/07/1952, p. 30/31).

Condicionadas a vencer o desafio, o ânimo das religiosas parecia ficar mais reprimido quando diziam: "frei Gil vem dar uma voltinha no colégio e conversar um pouco conosco. Sempre muito severo quanto à língua, não só não quer falar em francês conosco, como deseja que mesmo entre nós as conversas

[10] O termo Kayapó foi designado por outros grupos e significa "aqueles que se assemelham aos macacos", numa alusão a um longo ritual em que os homens Kayapó, paramentados com máscaras de macacos, executam rituais de dança. De fato, eles se reconhecem como "mebemgokrê", que significa "povo do poço d'água", explicando o mito de origem, no qual eles vieram do alto (infinito) e ao caírem na terra, avistaram imensos rios.

sejam em português". Frei Gil era um maranhense disciplinado que ampliou o contato católico com vários grupos étnicos localizados entre os rios Araguaia e Tocantins. O domínio da língua significava o salvo-conduto para transitar no mundo cultural dos Tapirapé, decifrar seus símbolos, criar formas de convivência autônoma, traçar práticas religiosas e torná-las aceitáveis ainda que diferentes. A insistência do frei, levava as Irmãzinhas a pensarem: "temos que nos esforçar para falar português, primeiro porque isso vai nos ajudar e, depois, porque será bom para ficarmos mais independentes". (Diário, 26/07/1952, p. 32).

As missionárias francesas também não conheciam a língua Tapirapé, mas destes, alguns, especialmente os homens, já se comunicavam bem com o português, por isso o "método" dos dominicanos(as) iria agilizar/apressar o tempo da preparação para a vida na aldeia. Além da comunicação, os cuidados com a saúde frágil dos Tapirapé eram, certamente, o atendimento assistencial que mais preocupava e interessava à Prelazia, mesmo porque por esse caminho se manteria uma relação mais consistente para a difusão da fé cristã. Nos limites dos conhecimentos biomédicos e farmacêuticos disponíveis no SPI[11], a alternativa era valer-se das culturas locais e, assim, a "irmãzinha Clara [a enfermeira] aprende, no posto de saúde das irmãs dominicanas, quais as plantas que servem como remédios". (Diário, 05/07/1952, p. 28).

Para além disso, elas também tinham que conhecer e aprender a lidar com as práticas tradicionais de cura empregadas pelos povos da floresta, que se valiam dos *paxés* (anciãos curandeiros), mas com os *atendimentos farmacológicos modernos* quase sempre à base de penicilina, cuja existência era cada vez mais rara, mesmo porque os homens mais novos não se interessavam por aprender com os mais velhos o ofício de curar. Não havia nenhuma assistência de médicos aos índios, quando muito, um serviço de enfermagem vinculado ao SPI. Em abril de 1953, já morando na aldeia, as Irmãzinhas tomaram conhecimento de que os pajés e curandeiros tratavam de seus enfermos "esfregando energicamente os pacientes com saliva e soprando a fumaça do tabaco sobre eles, a fim de expulsar a doença que, diziam, se escondia debaixo da pele". Ou ainda, sentenciavam que algumas doenças fossem diagnosticadas como feitiçaria feita por povos rivais.

A opção por morar na aldeia, dividindo o mesmo espaço com os Tapirapé, pressupunha reinventar a vida diária (da experiência urbana europeia para a sertaneja amazônica), decifrar códigos de uma cultura fragmentada, reduzida a poucas pessoas e instalar a "Fraternidade" com as devidas particularidades religiosas em terras nunca antes percorridas. Enquanto permaneceram em Conceição do Araguaia (cerca de três meses de "aprendizagens"), as Irmãzinhas adquiriram algumas habilidades que lhes seriam úteis como, por exemplo, distinguir algumas plantas tropicais e seus devidos usos, fazer sabão, andar a

[11] O abastecimento dos postos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), mesmo que deficitário, era feito pela FAB (Força Aérea Brasileira) que mantinha voos frequentes em vários pontos da Amazônia, fazendo também o serviço de Correios e eventuais transportes de civis.

cavalo e pilotar barco, etc.

No entanto, o tempo da preparação prévia não fora suficiente para o volume de "coisas" que necessitavam aprender e se adaptar, mas aos poucos essas aprendizagens foram sendo assimiladas na medida em que a convivência na aldeia se tornava efetiva e familiar. Fiar e tecer, plantar e colher, secar e socar arroz, pescar, fazer farinha, rachar lenha, fazer vassouras, tingir roupas com tintura de jenipapo, dormir em redes e comer com as mãos, além de participar de rituais festivos e adquirir novos hábitos alimentares (carne e ovo de jacaré e tartaruga, consumo de carne de animais da floresta como porco do mato, tracajá, veado, tamanduá, quati, onça, anta, consumo de *kawi* – bebida fermentada de milho, arroz ou mandioca, adoçada com mel – foram atividades e costumes que elas passaram a incorporar, paulatinamente, quando se juntaram aos Tapirapé.

Embora viessem de mundos que se autoproclamavam civilizados e civilizadores (Europa e Igreja), as Irmãzinhas se depararam com alguns hábitos indígenas que lhes pareciam desagradáveis e/ou repulsivos, mas os propósitos doutrinários que as levaram até aquele mundo amazônico, obrigavam-nas a compartilhar a vida com os Tapirapé. E em uma ocasião inesperada, dizem: "Okariwa volta da caçada e vem nos presentear com um macaco que matou. Impossível recusar. A repugnância é grande, mas assim mesmo a gente resolve experimentar... E não é que é muito gostoso?!" (Diário, 23/01/1953, p. 83). Quando afirmam que era "impossível recusar", elas não estão falando do *aceite* como uma etiqueta dos bons costumes do mundo moderno, mas fazendo uma referência à cultura Tapirapé, pois recusar qualquer presente ressoa como um descaso, uma ofensa. Ademais, qualquer sacrifício representava uma superação extraordinária para a conquista afetiva subjugada ao cumprimento do princípio dogmático: *fazerem-se* Tapirapé.

Na Prelazia de Conceição do Araguaia, as aprendizagens também aconteciam num tom de reciprocidade: "Genoveva pede a uma menina, a quem Denise ensina francês, que lhe ensine a fiar. A Irmãzinha já sabe fiar lã, mas com o algodão é mais difícil".(Idem, 07/08/1952, p. 35).Empenhadas nos propósitos que as levaram até ali, elas se preparavam para agir não à sombra dos dominicanos, mas desejavam levar a cabo o "pacto" deliberado entre si e para si mesmas, numa sintonia com a conduta religiosa da Fraternidade a que pertenciam, ou seja, o *compromisso* de se tornarem *irmãs* do povo Tapirapé pela *consanguinidade da fé*.

Finalmente, em 05 de outubro, depois de quinze dias de viagem passando por Araguacema/GO,onde participaram da semana das Missões em Mato Verde (hoje, Luciara) e Santa Terezinha, aportaram de vez em terras Tapirapé. O desembarque foi uma receptividade preparada por Dom Luiz Palha: "eles [os índios] se prepararam para nos receber e pintaram os corpos com desenhos pretos", simbolizando o contentamento em tê-las como parte do grupo; além disso, como tradição Tapirapé, reservaram um pedaço de terra para que nele, elas produzissem o sustento diário, sendo essa atitude registrada

como surpresa agradável: "ficamos sabendo que não somente prepararam uma roça, como plantaram mandioca e banana!"

No percurso, com missas improvisadas em cada chegada e saída do rio/matas, passaram por cachoeiras, temporais, dormiram ao relento das areias, ou em redes armadas entre as árvores, e então aprenderam a se livrar de possíveis *visitas* de animais da floresta; na carga de mantimentos transportavam um altar e os pertences sagrados da religiosidade; na caravana composta por homens e mulheres, as tarefas e espaços eram sexualmente demarcados: "...ficamos no local reservado às mulheres, onde se lava a roupa, a louça, se toma banho e até mesmo se lavam tripas..."(Diário, p. 45-46). Acompanhadas pelo frei Gil e mais 25 pessoas a bordo, a travessia das águas foi feita no *Tupãcy*, um barco a motor de propriedade da Prelazia; a viagem não se equipara a uma epopeia, mas os registros revelam cenas curiosas para quem começava a decifrar aqueles sertões:

> O dia começa com um batismo de um pequeno Karajá de 8 meses. Christiane será a madrinha Ele vai se chamar Francisco. Toda a família vai chegando em ubás. A última traz o menino pintado de vermelho e em volta do pescoço, um colar de pérolas brancas [...] Pelas 16:30 horas, chegamos à aldeia Tapirapé. Dom Luiz está na beira do rio como todos Tapirapé e a alegria é recíproca ao nos encontrarmos. Vários já são nossos conhecidos. Dom Luís nos apresenta aos outros. Descarregamos os pacotes indispensáveis para a noite e todos se apressam em levá-los. *Taywi* – Cantídio é seu nome cristão – um jovem que viveu durante alguns anos no Seminário de Conceição e depois voltou ao seu povo e à vida indígena, agora casado, com um filho, nos empresta sua casa, enquanto esperamos a nossa. Nela moram várias pessoas, mas todos concordam em ir morar com a família de um irmão dele. Todas essas delicadezas nos dão ânimo e alegria. Eles se enfeitaram para nos receber e pintaram os corpos com desenhos pretos. (Diário das Irmãzinhas, 05/10/1952, p. 83).

Entre a travessia e a chegada em terra firme, o relato nos dá o tom das ações e relações construídas até então. Mais que uma mescla de tradições, ali já funcionava um mundo transfigurado, regulado por uma aceitabilidade multilateral, na qual uma cultura se impunha e sobrepunha às outras sem despertar maior clareza de percepção; o aceite desse *modus vivendi* pode ser explicado por duas circunstâncias: uma delas é a ameaça de extinção pela qual passava o povo Tapirapé, provocada pelas constantes lutas com outras etnias, sobretudo, os Kayapó, situação que levava o Tapirapé a acatar a assistência católica como recurso oportuno para a sobrevivência – o *renascimento* – como se reconhece na aldeia; a outra é mesmo a propagação da prática cristã que, pelo trabalho doutrinário e presencial de missionários, criava contingentes de "fiéis" e ampliava o "rebanho pastoral" da Igreja.

Isso revela um forte legado colonizador ibérico, pois, entre os povos subjugados das Américas deveriam predominar princípios, tradições, conhecimentos e, em especial, o doutrinamento católico – bens culturais europeus tornados eficientes na "invenção" da América Latina. Essa conduta histórico-cultural alterou (quando não sucumbiu) muito dos valores étnico-culturais, que demarcavam o pertencimento particular de vários povos amazônicos. Assim, as vivências culturais aparecem pautadas pela permissibilidade de uma cultura entremear-se em várias outras sem destruí-las completamente, mas criando novas práticas, nas quais, ainda que disfarçadas, a prevalência da religião católica sobre os Karajá e Tapirapé. No fragmento acima citado, essas condutas estão demarcadas no batismo do pequeno Karajá que chega, com paramentos tradicionais da cultura dos pais para, em seguida, se tornar Francisco que, tendo Christiane como madrinha, se *converta* em o mais novo cristão.

A cristianização é multifacetada e se manifesta de várias maneiras. Entre Karajá e Tapirapé era recorrente o fato de meninos serem levados da aldeia para os seminários da Prelazia, onde ficavam sob a custódia de missionários; lá recebiam educação religiosa como formação, chegando a participar até mesmo de rituais celebrativos, como se ingressassem na religiosidade católica. As experiências cristãs do menino *Xario* que, batizado, passou uma "temporada" em Conceição do Araguaia, chegando a fazer a "primeira comunhão", e do Tapirapé *Taywi*, trans-formado em Cantídio, cuja aprendizagem adquirida nos tempos do seminário,completam o desenho dessas culturas sobrepostas. No entanto, não podemos considerar essa prática como uma conversão, já que não consta que algum deles tenha transportado referências e rituais católicos para suas aldeias ao retornarem ao convívio familiar.

Entre as décadas de 1950 e 1960, quase a totalidade dos Karajá e Tapirapé chegou a ser batizada por sacerdotes católicos e, em menor número, pelos não católicos. Nesses termos convém pensar: qual a dimensão que o ato de batizar alcançaria? Que sentido faz o batismo para esses povos? Porque os índios continuariam a ser batizados? Na cultura católica, o batismo é o primeiro dos sete sacramentos da Igreja e quando uma pessoa (geralmente criança) passa por esse ritual, "nasce para a fé e para a vida cristã"; a água que molha o corpo da criança tem a simbologia da purificação, e o ato em si, traduzido como manifestação de fé, faz libertá-la do "pecado original" – a herança congênita da culpa, do erro, da condenação.

Na tradição católica, ser padrinho e/ou madrinha de alguém significa assumir, juntamente com os pais, a responsabilidade pela educação religiosa e moral de uma criança. O batismo representa, portanto, o ingresso sacramental no mundo da cristandade. Na percepção dos sacerdotes, batizar índios é uma herança renovada que faz parte da conquista do mundo nos tempos modernos, enquanto que para os povos indígenas, de uma forma geral, significa estabelecer alianças em função da continuidade de si, pois compreendem o quanto a Igreja lhes possibilita a proteção frente a outros embates, sejam institucionais, étnicos

e/ou de outra natureza. Isto não significa definir essas inter-relações como sujeição inocente ou fortuita, mas como experiências e aprendizagens com as quais os Karajá e Tapirapé operam interesses diversos.

Ainda que houvesse um assentimento em serem "produtos" da evangelização, os Tapirapé permaneciam distantes do sentido que essas práticas deveriam representar, fossem no âmbito da individualidade de cada um ou na vida coletiva. O estado de *indiferença* com que se comportavam produziu um quase lamento. O trecho a seguir aponta para o esforço missionário de cristianizá-los, ao mesmo tempo em que assinala os limites (ou a falta) de compreensão sobre os princípios litúrgicos católicos:

> Frei Alberto resolve batizar os três últimos Tapirapé que ainda não haviam sido batizados. Vai buscar padrinhos e madrinhas na fazenda e no SPI. Pelas quatro horas chegam os pais, as crianças e uma boa parte da aldeia. Mas quantos problemas! As datas dos nascimentos são desconhecidas, os pais não têm nenhuma ideia de que nome dar aos filhos, quais padrinhos devem escolher. Nada compreendem dessa cerimônia, que é finalmente muito pitoresca.As crianças, separadas das mães, se debatem e gritam no colo das madrinhas. A gente só ouve risadas e conversas dos Tapirapé quando as mães conseguem dar o peito aos filhos por cima do ombro das madrinhas. Limpamos um pouco as carinhas lambuzadas de leite e a cerimônia começa. Bem que a gente gostaria que a compreendessem. (Diário das Irmãzinhas, 26/12/1952,p. 74).

A narrativa não deixa dúvida quanto à prevalência da cultura católica europeia sobre os amazônidas, na qual os últimos se comportam inadequadamente aos ritos sacramentais do batismo. Na concepção cristã, a gritaria das crianças, o aleitamento inoportuno, as conversas e risadas são procedimentos que não cabem no recinto, por isso a cerimônia se transforma em uma cena pitoresca, desregrada, desprovida de civilidade. Os "problemas" elencados pela indefinição de datas e escolhas (nominação e padrinhos para os filhos) dão relevo à percepção eurocêntrica, hierarquizada e etnocêntrica das catequizadoras; ademais, o estado de angústia demarca as diferenças entre ambas as culturas (católica e indígena). Podemos pensar o "dito" como uma visão que escapa dos cuidados com a linguagem estereotipada que civiliza, qualifica e desqualifica.

Nas anotações que fizeram sobre a vida diária na aldeia, as Irmãzinhas de Jesus dão a conhecer muitas das práticas culturais como acontecimentos compartilhados que, aos poucos foram se tornando comuns entre elas e os Tapirapé, sem que uma cultura anulasse a outra, mas ambas se alterando para formar um "terceiro elemento". No início da convivência, embora alguns hábitos e rituais (religiosos ou não) lhes parecessem curiosos, as missionárias os tratavam como a "ordem regular das coisas" e se consideravam preparadas para

a opção que fizeram, procurando se adequar ao que passaram a ver e conhecer. Sem tecer qualquer comentário nem interferência, elas descreveram dois costumes inveterados que dilaceravam os corpos: um deles, o da escarificação em crianças Tapirapé, ocorrido nos dias que antecederam o Natal de 1952:

> Chega de repente o pequeno *Konomiti*, muito silencioso, coisa rara, o que nos parece extraordinário. Senta-se num caixote e espera com certa impaciência. Como lhe perguntamos o que aconteceu, responde mostrando os braços e as pernas. Só compreendemos esses gestos quando ouvimos os gritos de *Atopa*: um dos homens armados de uma espécie de pente com dentes afiados de peixe, faz grandes riscos nas coxas e nos braços do menino, que grita de dor. Quando começa a sangrar, ele o pega pelos braços e levanta-o bem alto. Explica que tudo isso tem como meta fazê-lo crescer. Depois é a vez de *Konomiti*, que *Atopa* vem buscar... (Diário das Irmãzinhas, idem, p. 69).

O outro, restrito ao mundo masculino, diz respeito à perfuração de um dos lábios dos meninos, imprimindo-lhes uma característica singular enquanto povo; essa prática fazia os homens serem, para si e para os outros, um Tapirapé:

> Todos os homens Tapirapé têm o lábio inferior furado e isso é feito quando são bebês. Depois, já rapazinhos, o lábio é furado novamente com um osso bem afiado, que fica pendurado, e só mais tarde é substituído por uma espécie de botão de madeira. Esta manhã *Paxe'apara* [nome cristão, Antonio Pereira] nos diz que vai furar o lábio do filho, pois excepcionalmente ainda não tinha feito. 'Ele parece um *tori*', nos diz. E nos convida a ir ver a perfuração. Mas tudo se passa tão depressa que chegamos depois. É doloroso, o garoto chora, mas fica orgulhoso de se ver como os outros. (Idem, 1952, p. 66).

Mesmo considerando o decréscimo populacional do povo Tapirapé na primeira metade do século XX, ambos os costumes não se tratavam de tradições ressuscitadas do passado, "reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas", como dizem Hobsbawm e Ranger (1997, p. 9); para estes estudiosos, as tradições reúnem "práticas de natureza ritual ou simbólica visando inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado". Embora inscritas na relação passado-presentee sempre passíveis de inovações, esses costumes passavam de geração a geração, assinalando uma distinção sociocultural própria, um traço da identidade étnica.

Dessa forma, dia por dia, as missionárias francesas iam tomando conhecimento das práticas culturais dos Tapirapé, sem manifestar espanto ou

admiração abertamente, mesmo porque era conveniente que encarassem todos os acontecimentos com ar de naturalidade para estabelecer uma convivência aceitável e sem conflitos. Quando estabelecidas na aldeia, as irmãzinhas passaram a habitar uma casa cedida pela família do Tapirapé *Taywi* (Cantídio) e, em seguida, pela aliança que mantinham com os dominicanos da Prelazia, os próprios índios construíram a residência definitiva situada no conjunto de moradias da aldeia. A construção que não destoa muito da dos nativos, assentada em três forquilhas, no interior continha uma capelinha rústica, feita em etapas, o que serviu para elas entenderem que ali o trabalho e a vida não se organizavam pela razão do tempo moderno cronológico, mas pela manifestação da vontade e autonomia das pessoas através da iniciativa das suas ações. Nos registros de memória, quase atordoadas, elas nos dizem dessa compreensão:

> A nossa futura casa avança devagar, aos poucos, e para nós é difícil exigir deles um ritmo de trabalho o qual não estão habituados. Além disso, nunca fazem provisões e têm que ir todo dia pescar, buscar mandioca e caçar, o que toma bastante tempo. No entanto, gostaríamos muito que a casa ficasse pronta para poder devolver a atual aos proprietários, que estão com pressa de recuperá-la. A tempestade vai até à noite, o que atrasa mais o trabalho. (Diário, 13/11/1952, p. 64,). Genoveva trata de animar os Tapirapé para o trabalho da casa, indo pedir a alguns homens que ajudem a cortar troncos para o teto. Eles se divertem bastante ao vê-la contar, pois na língua deles só há cinco unidades! (Diário, 25/10/1952, p. 58). Muitos homens saem em grupos para buscar palhas, mas encontram um caititu (porco selvagem). Vão atrás dele e conseguem abatê-lo. Todos voltam com um pedaço de carne, que cozinham antes de retomar o trabalho da palha. (Diário, 20/11/1952, p. 66). Genoveva perguntou ao outro chefe, que tem a reputação de ser o "durão" do grupo, se queria trabalhar na nossa casa... Aceitou e, de tarde, a parede que se comprometera a fazer já estava pronta. Mas as dificuldades ainda não terminaram, pois as portas e os armários que faltam são coisas novas para eles. (Diário das Irmãzinhas, 02/12/1952, p. 68).

Os fragmentos da escrita revelam certa inquietação das *Irmãzinhas* na relação tempo/espaço; o espaço da "casa emprestada" fora tomado como o lugar do *outro* e, portanto, destituído da posse e do controle sobre ele, por isso a necessidade e a urgência da nova construção, na qual imaginavam poder rezar, escrever, estabelecer o claustro para as práticas da fé etc. Certamente, por serem pessoas que portavam as vivências de uma modernidade europeia, em que a ideia de um tempo denso e acelerado incorporava a disciplina para o trabalho produtivo, as francesas se incomodassem com o tempo descompassado e

impreciso dispensado à construção da casa.

A delonga dos trabalhos fazia com que elas tomassem a iniciativa de participar diretamente da feitura da casa, de ir às matas cortar palhas para a cobertura, acompanhar o andamento da obra, fazer medições e rebocos, ou mesmo criar formas de atraí-los para as tarefas:

> Logo cedinho, nós mesmas começamos a ajeitar as palhas no telhado. Depois vão chegando os meninos e os homens que as colocam muito melhor do que nós, até que *Awarao* perde a paciência com Denise e pede que deixe o lugar para ele. Então Genoveva assume o serviço de ajudante, subindo com um pacote de palha nos ombros e caminhando com eles pelo telhado. No início hesita um pouco, mas logo se acostuma. (Diário, p. 66, 18/11/1952).Denise e Clara decidem rebocar a parede que separa a capela do quarto. Terminam bem tarde porque os homens não trabalham hoje. (Idem, 06/12/1952, p. 69).

Do ponto de vista cultural, inicialmente, a moradia dos Tapirapé causou estranheza às missionárias em alguns aspectos: um deles foi o espaço físico e seu uso. Constituída por um único cômodo e sem janelas, a casa abriga várias famílias, e à vivência diária se misturavam os animais domésticos e outros mais; o interior da casa também é o espaço que reúne os dois extremos da vida humana: o nascimento e a morte das pessoas. O funeral é um acontecimento ritualizado em vários dias (choros, lamentos e danças), o morto é enterrado com seus pertences dentro da casa onde morava com a família e todos participam dos rituais. Essa particularidade faz com que as casas sejam visitadas no mês de novembro (dia 02), data em que, na tradição católica, se comemora o dia dos mortos: "à noite vamos acender velas e rezar diante dos túmulos. Entramos em todas as casas, já que em cada uma há pelo menos um. Alguns Tapirapé nos seguem, silenciosos e pensativos". (Diário, 02/11/1954, p. 226).

Outro detalhe que chama a atenção das francesas é o fato de a casa não ser um lugar de privacidade, mas um espaço que se permite uma circulação coletiva, onde todos podem entrar sem maiores formalidades, o que não significava um convívio com licenciosidades. Mesmo assim, essa prática parece importunar um pouco as missionárias, sobretudo, quando necessitavam se recolher para as práticas religiosas. Em alguns trechos do Diário é possível perceber esse embaraço: "em nossa casa emprestada, dois Tapirapé se instalam perto do forno para fazer farinha de mandioca" [...] "nossa casa se enche de crianças e só bem tarde conseguimos alguns momentos de tranquilidade". (Idem, p. 64).

Na cultura católica se recomenda que as atividades religiosas sejam praticadas em ambientes sóbrios e silenciosos, onde os indivíduos possam se encontrar consigo mesmos e, alcançando o estado de transcendência, elevar-se ao "criador das criaturas". Como já dissemos, a capelinha rústica se situava

no interior da moradia e como os compartimentos eram espaços de uma sociabilidade coletiva, não havia protocolo de permissão para adentrá-los, prejudicando um pouco a reclusa para as práticas espirituais. Com exceção dos ritos cristãos celebrados pelos padres, a alternativa encontrada foi a de rezarem à noite, de madrugada ou quando os Tapirapé se encontrassem afastados da casa.

Na experiência Tapirapé, as Irmãzinhas passaram a viver, de fato, uma vida (com)partilhada: a roça, as comidas, os rituais, os festejos, as rezas, as notícias, os conhecimentos, as alegrias, as tristezas, as doenças, o nascimento e a morte eram circunstâncias vividas por todos os moradores da aldeia, em maior ou menor intensidade. Apesar da aceitabilidade incondicional dos Tapirapé e da solidariedade com que se vivia na aldeia, para as missionárias, a Amazônia parecia um mundo fechado e distante, como se a condição de "forasteiras" as tocassem sempre. Inerente à condição humana, as pessoas não se desvinculam facilmente de suas histórias, do passado vivido, das experiências construídas que dizem muito de si. E escrevendo, as Irmãzinhas revelam seus sentimentos e as relações com o "mundo exótico" que passaram a habitar, mesmo que os afazeres as ocupassem inteiramente. Alguns trechos do Diário nos dizem como a solidão foi sentida e relevada em vários momentos:

> Ouvimos um barulho de motor bem pertinho. Todos correm logo para o rio. Surpresa: É Frei Alberto! Ele nos traz cartas livros, diários e um pacote da irmãzinha Matilde com algumas provisões. Esquecemos logo a distância e a ausência quase total de notícias, desde agosto passado! Depois de almoçar, mergulhamos na leitura, mas claro que não terminamos hoje... O horizonte cotidiano de repente explode! E reencontramos mais concretamente o mundo, o Oriente (onde está a irmãzinha Madalena e a grande utopia da Fraternidade! (p. 89). Não teremos nada para o Natal, nem mesmo uma carta da Fraternidade, nenhum diário, como esperávamos tanto... É duro aceitar isso, mas nos alegramos ao pensar que teremos o Santíssimo Sacramento! (p. 73). Genoveva volta à roça para acabar de plantar milho e feijão. Estamos sem notícias do resto do mundo desde o dia 08 de setembro. É duro. (p. 227). Esta semana termina sem nenhuma notícia. Faz dois meses que estamos cortadas do resto do mundo... Isso é duro em certos dias. Além disso, há todos os problemas dos Tapirapé, que agora são nossos e que carregamos com certa preocupação. (p. 139). Depois de uma manhã muito tranquila, reservada à oração, ficamos um bom tempo lendo os últimos diários e cartas das Irmãzinhas. (p. 148). A semana foi um pouco dura, pois à distância se soma o isolamento, muito mais sensível agora...(p.51).

A falta de uma comunicação regular, além das distâncias continentais, adquiria significado de isolamento. Ainda que rodeadas pelos povos Tapirapé

e Karajá, religiosos, visitantes esporádicos como, por exemplo, pesquisadores brasileiros e estrangeiros, comerciantes e alguns sertanejos, as Irmãzinhas sentiam uma solidão singular subscrita nas práticas de fé, pois as referências religiosas estavam espalhadas por outros mundos continentais e, na aldeia, as crenças adquiriam múltiplas feições. Como a utopia cristã que tentavam praticar era a de se "tornarem irmãs", tais como qualquer família Tapirapé, elas se esforçavam para elaborar/inventar a própria sobrevivência, fazendo roças, plantando e colhendo, rachando lenha, pescando, caçando, remando sobre as águas em viagens curtas, rezando, *cuidando* dos índios e sendo *cuidadas* por eles.

A caça e a pesca dos Tapirapé se tornavam um acontecimento quase festivo que duravam dias, e eles se deslocavam para as matas levando toda a família com suas tralhas; quando isso acontecia, as irmãzinhas diziam: "nossa solidão é absoluta". (Diário, 28/06/1953, p. 120). Os *votos de renúncia* como requisito para a vida religiosa levaram as missionárias a se distanciar dos afetos familiares consanguíneos, para tomar os "irmãos de fé" como a nova família, o que despertava a curiosidade dos nativos: "eles procuram falar conosco, conversar. Estão intrigados a respeito de nossas famílias... Ficam surpresos ao saber que nossos pais ainda vivem e perguntam os nomes deles".(Idem, 21/10/1952, p. 58). A sensação de isolamento/solidão era minimizada pelas leituras de textos católicos e/ou dos escritos da irmandade com frequente circulação.

Mais que um relato de atividades, registrar os acontecimentos diários parece ter sido uma prática comum entre religiosas pertencentes às Fraternidades. Então, como compreender o interesse pelas produções, leituras e significação desses escritos, quando elas viviam entre pessoas destituídas do saber formal? Qual a dimensão do mundo exterior na perspectiva das cartas e diários? Qual a relação entre a necessidade das práticas de leitura e escrita das Irmãzinhas e a vida nos sertões amazônicos? A escrita de diários (que não deixa de ser um registro de memória) se constitui como um espaço privado que aponta trajetórias e estilos da vida de quem escreve, ao mesmo tempo que autoriza múltiplas interpretações para quem os lê.

O ato de escrever diários expressa a vontade do autor de se constituir como personagem de seu tempo e, a seu modo, produzir-se em palavras que incorporem um efeito de verdade sobre a própria vida. A atitude de escrever sobre si é uma prática cultural antiga, que se configura na necessidade de "documentar" a existência humana e suas atitudes, exercida tanto por figuras públicas "notáveis", quanto por pessoas comuns, anônimas; essa produção de si, vinculada à cultura da modernidade, comporta uma exposição particular do autor e confere significados especiais aos fragmentos relatados. Para Castro Gomes (2004, p. 10), a "escrita autorreferencial ou escrita de si integra um conjunto de modalidades do que se convencionou chamar produção de si no mundo ocidental. Essa denominação pode ser mais bem entendida a partir da ideia de uma relação que se estabeleceu entre o indivíduo moderno e seus

documentos".

Partindo da constituição do "indivíduo moderno", que se singulariza por identificar a si mesmo como um ser livre no todo social, apreender o cotidiano em palavras significa exercitar a liberdade de poder ser único, enquanto portador das experiências registradas, e também de se fragmentar em diferentes sujeitos com suas representações pelos papéis sociais que desempenham; nos espaços que habitam o *um* e os *outros*, se firma o "triunfo do indivíduo como um sujeito voltado para si, para sua razão e seus sentimentos", como afirma Castro Gomes (Idem, p. 13). Nesse sentido, o ato de escrever suas impressões e a necessidade de lerem os escritos de seus pares representa um constante encontro das religiosas consigo mesmas, (re)confirmando a renúncia de si para outras formas de vida e, consequentemente, celebrando a "renovação" da escolha que fizeram.

Esse tipo de escrita também se traduz como um percurso capaz de construir uma identidade própria das "personagens católicas" oriundas da resignação dessas mulheres francesas, pois elas se veem e se dizem "Irmãzinhas" porque assim se reconhecem e são reconhecidas. Nas operações diárias da própria escrita e, nas frequentes leituras de *outros diários* que lhes chegam, as Irmãzinhas formulam um universo próprio de ser, existir e pertencer. O ato de ler e escrever, portanto, funcionava como uma revitalização que revigorava a vontade e a coragem de se sentirem como tais, porque essas atividades se constituem como o espaço em que cada uma pode sacralizar sua individualidade, ao mesmo tempo em que se renova a aliança e a cumplicidade da crença entre elas. O movimento da leitura e escrita circular assinala, sobretudo, a promessa para si mesmas de continuarem pertencentes à irmandade das Irmãzinhas:

> Damos uma volta pelo mundo, lendo os últimos diários das Fraternidades. As notícias que trazem não são muito recentes, mas nos sentimos menos isoladas depois das leituras. Sempre nos faz bem o fato de nos abrirmos às diversas realidades em que estão mergulhadas as Irmãzinhas. (Diário, 27/12/1953, p. 162.Esta noite, o sono é encurtado pela leitura de um pacote de cartas e, depois, pela vigília de adoração, que nos une a todas as Irmãzinhas que renovam os votos em tantos países do mundo... (Idem,02/05/1953, p. 104).

Assim compreendemos o sentido do isolamento que se dilui, ou se mistura ao mundo da leitura, e por incluir, faz ressignificar o sentimento de solidão. Mesmo que indefinidamente habitassem a aldeia e incorporassem os costumes, elas continuariam (e continuam) sendo "as Irmãzinhas", as francesas que decidiram ir morar com os índios. Os diários são mundos passíveis de exibira unicidade da irmandade, que aparece encarnada no corpo de cada escrita, ora constituindo-se como missionárias, ora circunscrita a si mesmas. Esses lugares de construção de identidades, na perspectiva de Michael Pollak (1992, p. 5),

têm o sentido de "fabricar" a imagem de si, para si e para os outros, ou seja, "a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros". Essas estratégias também permitem que as religiosas se reconheçam na própria trama.

Na concomitância de ambas as experiências (cristã e Tapirapé), outro bem cultural orientava as ações humanas: a idealização do tempo. De início, as Irmãzinhas levaram para a aldeia o tempo contínuo, linear e matematizado em unidades de anos, meses, dias, horas, minutos etc. Em seus poucos pertences pessoais constava um relógio-despertador – legado urbano, moderno e disciplinador da "vida civilizada". Mas, não tardou muito para que elas percebessem distinções culturais entre o tempo-calendário europeu e o ritmo de vida dos amazônidas: "passamos a manhã escrevendo cartas, pois nos anunciam a chegada de um avião da FAB[12] para esta tarde. Depois ficamos sabendo que o avião está com três dias de atraso. Ninguém se preocupa, pois o tempo aqui não conta muito. (Ibidem, 05/07/1952, p. 29). Também era muito incerto o tempo em que se dava o trânsito das correspondências: "dia tranquilo, em que podemos escrever algumas cartas, na esperança de que passe um barco para enviá-las". (Diário, 25/10/1952, p. 59).

Explorando concepções sobre o tempo em Paul Ricoeur e Koselleck, José Carlos Reis (1996, p. 234-235) aponta que "com o calendário, as sociedades se organizam, as gerações ganham uma posição em sua sucessão, os documentos são datados". E sobre a demarcação do tempo, ele afirma:

> o que o calendário faz é numerar esta repetição anual [dos anos] e situar nessa sucessão as experiências humanas. Por isso, ele é considerado como uma primeira ponte entre o vivido humano e o natural: ele é uma régua, uma escala posta ao lado da estrada humana - em cada uma de suas marcas um tipo de homem individual-social existiu, em sua singularidade, finitude e inefável intensidade.

Como convenção escriturística de qualquer Diário, os acontecimentos registrados pelas missionárias foram precisamente datados. Seria a escrita do Diário – ocupação cultural e intelectual – uma forma de mensurar o tempo para não *perdê-lo*? Em pouco mais de duas semanas em terras Tapirapé, elas escreveram: "precisamos fazer cálculos para lembrar em que dia estamos" (p. 54). "[...] grande problema: percebemos que já não sabemos muito bem em que dia estamos! Calculando um pouco, vemos que há quinze dias avançamos um dia sobre o calendário!" (p. 57). Que sentido teriam as vivências no tempo cronológico em que se dava a atividade de escrever? De qual tempo elas falam e se servem? O que foi escrito e dado a conhecer revela tempos sobrepostos

[12] Entre as décadas de 1950 e 1960, na região do Araguaia mato-grossense, havia uma regularidade de transporte aéreo veiculada pela Força Aérea Brasileira.

– tempo da casa, do trabalho, das rezas, das aprendizagens, das viagens, tempo dos "atendimentos" etc. – e cada um deles com significações diferentes, passiveis de decodificações.

O tempo é um bem cultural de natureza múltipla. Por mais que o Diário registre dias, meses e anos, o que ressalta da escrita são memórias, a intensidade das vivências e os significados a elas atribuídos. Entretanto, a mensuração exata do tempo parecia mesmo ser uma necessidade para as religiosas. Tentando combinar tempo racional com o tempo natural, elas dizem:

> Padre João fez um relógio solar, mas para que funcione, é preciso verificar as posições do sol e marcá-las corretamente várias vezes por dia. Será que um dia conseguiremos saber a hora exata, baseando-nos no movimento do sol? Seria muito útil, porque nossos relógios e despertadores estão muito preguiçosos! (Diário das Irmãzinhas, 26/07/1954, p. 201).

Parece que havia mesmo uma busca pelo tempo-calendário. Então, por que essa importância dispensada a um tempo quantificado? A priori, podemos pensar na inquietação ocasionada pelas condições culturais que distinguiam o mundo moderno-civilizador do território-sertão, onde deveriam se adequar ao quase "estado-natureza" próprio do lugar. O saber moderno funda uma nova noção de tempo, o mundo se torna infinito e, nele, a vida humana se constitui como um acontecimento mundano extraordinário, apartado das "coisas celestiais", que organiza e disciplina os espaços de múltiplas vivências. A adaptação das religiosas ao mundo Tapirapé foi permeada por *negociações culturais* e, portanto, formalizar a vida, (re)criá-la, (re)constituí-la e registrar as vivências eram "coisas" que as missionárias careciam e só seriam possíveis, situando-as cronologicamente. Por fim, as experiências da Missão Tapirapé ganharam materialidade e *patrimonialidade* na escrita do Diário das Irmãzinhas de Jesus.

Referências Bibliográficas

BALDUS, Herbert. **Tapirapé:** tribo tupi do Brasil central. São Paulo: Editora Nacional, 1970.

BEOZZO, Oscar José. **O renascer do povo Tapirapé**: diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld. Prefácio. São Paulo: Editora Salesiana, 2002, p. 12.

CHARTIER, Roger. **A história cultural:** entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

GOMES, Ângela de Castro. (Org.) **Escrita de si, escrita da história**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. (Orgs.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

JOANONI NETO, Vitale. **Fronteiras da crença**: ocupação do norte de Mato Grosso após 1970. Cuiabá/MT: Carlini & Caniato Editorial; EdUFMT, 2007.

NERY CORRÊA, Márcio Ferreira. Territorialidade católica na Amazônia: um exercício de periodização. In: **Espaço e cultura**. UERJ/RJ, n. 21, Janeiro/2007, p. 34.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos históricos**. Rio de Janeiro: vol. 5, n. 10, 1992.

REIS, José Carlos. O conceito de tempo histórico em Ricoeur, Koselleck e "Annales". In: **Revista Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte: v. 23, n. 73, 1996.

WAGLEY, Charles W. **Lágrimas de boas-vindas**: os índios Tapirapé do Brasil central. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1988.

A QUESTÃO AGRÁRIA EM MATO GROSSO: HISTÓRIA, MEMÓRIAS, OCUPAÇÃO E REOCUPAÇÃO DO ARAGUAIA MATO-GROSSENSE[1]

Maria do Rosário Soares Lima[2]
João Carlos Barrozo[3]

Resumo: Neste texto propomos uma reconstituição histórica do processo de reocupação do espaço Araguaia mato-grossense, a partir da década de 1970, cuja delimitação geográfica é denominada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) como "microrregião Norte Araguaia[4]". Tomamos como material de estudo o processo de colonização do município de Vila Rica, localizado no nordeste do estado de Mato Grosso, trabalhando com a planta do projeto original da cidade, com textos oficiais de órgãos e instituições governamentais e de organizações não governamentais, entrevistas de pioneiros e colonizadores do município, cujas análises estão ancoradas nas Ciências Sociais e Histórica, mais especificamente, com autores como Bourdieu (2008; 2012), Certeau (2000), Neto (2007), dentre outros, mobilizando os conceitos de território, ocupação e reocupação e as políticas fundiárias.

Palavras chave: História. Reocupação. Território. Assentamentos rurais.

Abstract: In this text, we propose a historical reconstitution of the process of reoccupation of the Araguaia mato-grossense space, from the 1970s, whose geographical delimitation is denominated by the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE) as "North Araguaia microregion". We took as study material the process of colonization of the municipality of Vila Rica, located in the northeast of the state ofMatoGrosso, working with the original project of the city, with official texts of governmental organs and institutions and nongovernmental organizations, interviews of Pioneers and settlers of the municipality, whose analyzes are anchored in Social and Historical Sciences, specifically with authors such as Bourdieu (2008, 2012), Certeau (2000), Neto (2007), among others, mobilizing the concepts of territory, Reoccupation and land policies.

Key words: History. Reoccupation. Territory. Rural settlements.

[1] Recorte de minha Dissertação de Mestrado, intitulada **A transformação de posseiros em agricultores familiares**: história e memória da reocupação de Vila Rica - MT (1980- 2010), defendida em 2016, no Programa em História da Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT.

[2] Mestre em História (UFMT). Professorada rede estadual de ensino de Mato Grosso.

[3] Professor titular do Programa de Pós-Graduação em História da UFMT.

[4] A microrregião Norte Araguaia compreende os municípios de Bom Jesus do Araguaia, Confresa, Serra Nova Dourada, Novo Santo Antônio, Alto da Boa Vista, São Félix do Araguaia, Luciara, Ribeirão Cascalheira, Santa Terezinha, Vila Rica, Porto Alegre do Norte, Canabrava, São José do Xingu e Santa Cruz do Xingu.

Território e História: a reocupação pelas agropecuárias e empresas colonizadoras no período 1960 a 1980

A denominação "microrregião Norte Araguaia", utilizada ao longo do texto, possui complicadores em sua concepção ligada à ideia de região. É sabido que a definição de região definida pelo IBGE é uma imposição de delimitação jurídico-administrativa que, segundo Bourdieu (2008), por ter sido construída por meio do uso do Poder Estatal, atribuiu uma visão social através da divisão e construção da unidade e da identidade entre os grupos. Não se constituiu em uma demarcação com base em critérios de homogeneidade da natureza, de forma que sejam respeitadas as diversidades e especificidades de grupos culturais.

Albuquerque Júnior (2008) chama atenção para a pouca importância dada à discussão e compreensão dos espaços no desenvolvimento de estudos de cunho historiográfico, nos quais a região passa a existir como um fenômeno da realidade que não carece de análises ou de problematização. Ou seja, não há preocupação com a construção histórica da concepção da região que é analisada "[...] ora como um recorte dado pela natureza, ora como um recorte político-administrativo, ora como um recorte cultural, mas que parece não ser fruto de um dado processo histórico". (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2008, p. 57). Logo, a região é tida apenas como um fenômeno precedente, "retalho" do espaço constituído naturalmente, um parâmetro de construção de identidade existente por si só.

Problematizando a noção de região delimitada por fronteiras jurídico-administrativas, Bourdieu (2008, p. 115) afirma:

> A fronteira, esse produto de um ato jurídico de delimitação, produz a diferença cultural do mesmo modo que é produto desta: basta pensar na ação do sistema escolar em matéria de língua para ver que a vontade política pode desfazer o que a história tinha feito.

Assim, o autor problematiza o conceito de região através da diversidade da língua quando, muitas vezes, as delimitações são estabelecidas sem levar em consideração as diferenças culturais dos grupos étnicos que convivem em um espaço único. Um exemplo é a delimitação territorial dos Estados Nação que, como na Itália e Alemanha, englobam dentro de um mesmo território considerado "homogêneo culturalmente" através de uma língua, com diferentes léxicos e dialetos. É sabido que,através da linguagem, se reforça, fixa e viabiliza os elementos de controle impostos pelas classes dominantes, uma vez que nem os próprios intelectuais são neutros em produções, já que estão agindo dentro de um padrão que atende ou contraria interesses dos grupos que exercem o poder na sociedade.

Bourdieu (2008) afirma que os diferentes saberes são produzidos

sob o efeito das relações de poder, em que as disputas entre as ciências, pelo direito de qualificar a região, são ao mesmo tempo uma forma de disputa pelo poder. Na concepção do autor, região é uma construção simbólica, resultante das disputas de diferentes áreas do conhecimento pelo poder,na definição dos limites e sentidos a serem conferidos a uma região. Ainda de acordo com Bourdieu (Idem), a região, enquanto objeto de estudo, é constituída por um intenso debate que coloca em oposição geógrafos, economistas, etnólogos, sociólogos e historiadores. Essas categorias constituídas no campo da ciência querem cada uma, ao seu modo, atribuir critérios para delimitar uma região.

Portanto, podemos dizer que esses debates existentes, em torno da concepção de região, têm oferecido subsídio importante para a historiografia construir uma noção de região, embora sinalizem para o sentido da inexistência de consenso. Ainda, segundo Bourdieu (2012), é nas relações de poder estabelecidas na sociedade a partir do plano econômico que se formam as definições e delimitações de fronteiras que, evidentemente, são construídas utilizando também o poder simbólico, como a própria noção de região.

Compreender os diferentes significados e sentidos em relação aos usos do espaço significa, de igual modo,compreender o papel dos diferentes sujeitos no viés da historiografia, seguindo a concepção de Certeau (2000), segundo o qual, ao produzir a historiografia, o pesquisador estabelece seus critérios de escolha, os quais remetem sempre aos diferentes contextos onde está inserido, sejam eles no âmbito social, cultural ou econômico, e também ao próprio interesse do pesquisador. Ainda de acordo com o autor (Idem), é possível acreditar que não há neutralidade na escrita historiográfica, na medida em que sempre haverá o peso da posição do sujeito vinculado à instituição e o lugar social e cultural ocupado pelo indivíduo, porque a produção da escrita não é algo individualizado, mas sim constituído na coletividade.

Dessa forma, a ideia construída acerca do texto historiográfico é resultado das escolhas de quem a produz e estão articuladas ao meio social, econômico e cultural em que se insere o pesquisador. Logo, a intenção da pesquisa nasce do desejo de descobrir o que não está compreendido, é a busca das indagações, intrinsecamente vinculadas à própria trajetória de vida e no fazer acadêmico do sujeito pesquisador. (CERTEAU, 2000).

Diante dessa problematização sobre o uso do conceito de região e sua relação com a condição de produção, em que está inserido o sujeito pesquisador, fica evidente que a "microrregião" Norte Araguaia é uma visão simplista e homogeneizadora, que não evidencia as diferenças naturais, sociais e culturais existentes nesse espaço.

Ressalta-se que, estudar a história de Vila Rica-MT, significa também compreender parte da história do estado de Mato Grosso, pois esse município não surgiu enquanto fenômeno isolado, mas foi formado em um contexto ocorrido no Araguaia, no auge do processo de reocupação de terras, que se deu por duas frentes: a primeira, de projetos agropecuários, financiados pela

Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM),e a segunda, dos projetos de colonização privada, que resultaram na formação dos municípios de Confresa, Vila Rica, Água Boa e Canarana.

Justamente por essa razão, a expressão reocupação da terra é recorrente no presente texto. A formação de cidades não resulta de algo natural, ou de um projeto de ocupação de terras "vazias". Para marcar a leitura que fazemos sobre o Araguaia, é preciso considerá-lo como um território que já estava ocupado por povos indígenas, ribeirinhos ou sertanejos, que viviam no espaço anteriormente ao processo de implantação das políticas de desenvolvimento da Amazônia e a concretização dessas duas frentes, sobretudo na década de 1970.

A criação e emancipação[5] do município de Vila Rica-MT

A formação de Vila Rica-MT teve seu desenvolvimento intensificado a partir da década de 1980, tendo por base quatro Projetos Agropecuários: Aracati, São Marcos, Porangaba e Promissão. Posteriormente, essas agropecuárias foram transformadas em projeto de colonização privada, com a criação da empresa de Serviços Auxiliares da Agropecuária LTDA (Servap), que procurou a efetivação do projeto de colonização por meio da empresa Colonizadora Vila Rica-MT Ltda.

Logo, o município inseriu-se em múltiplos contextos de reocupação da terra e de financiamento de projetos agropecuários, madeireiros e de colonização, localizados no nordeste do estado de Mato Grosso, na faixa fronteiriça, com os estados do Pará e Tocantins, como mostra a figura abaixo:

[5] A Lei nº. 4.381, de 12 de novembro de 1981, criou o Distrito de Vila Rica, como território pertencente à Santa Terezinha e, no dia 13 dias de maio de 1986, pela Lei Estadual nº. 5.001, foi criado o município de Vila Rica. Disponível em: http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lsearch=mato-grosso|vila-ica|infograficos:-historico. Acesso em 21. Ago. 2015.

Figura 01: Mapa de Propaganda da Colonizadora Vila Rica-MT
Fonte: Servap, apud Martini, 2002, p.12.

Observamos na imagem que os escritos da propaganda da empresa colonizadora se vinculavam à ideia de que "É fácil conhecer Vila Rica", tendo ao lado um mapa desatacando visualmente as rotas de estradas que ligavam o Sul do país até o Norte, e tendo Vila Rica como ponto estratégico nessa rota. Ademais, a mensagem escrita é clara: pretendia- se atrair compradores de terra de outras regiões que organizassem "caravanas" para conhecer e investir no município de Vila Rica.

Na década de 1970, um sócio da Servap resolveu transformar juridicamente a sua área territorial em uma empresa especializada e autorizada para atuar como "empresa de colonização". O objetivo foi obter, junto ao Governo Federal, autorização para lotear a área da agropecuária e comercializar os lotes, utilizando os incentivos fiscais oferecidos, na época, pela Sudam. Além da especulação, caracterizada pela valorização imobiliária das terras com baixa eficiência produtiva, a empresa procurava garantir,com isso, a presença de trabalhadores que serviriam de mão obra nas próprias fazendas. Esse processo foi caracterizado por Ianni (1978) como "Contra Reforma Agrária".

Segundo Guimarães Neto (2007, p. 07),

> [...] no território amazônico, articuladas a uma grande rede viária e ao mercado capitalista, não são resultados "naturais" do movimento de deslocamento dos diversos grupos sociais que para lá se dirigiram, denominado de processo migratório. Relacionam-se muito mais a um conjunto de práticas organizadoras de políticas de controle e monopólio da exploração da riqueza por parte dos grandes empresários e proprietários. As cidades trazem inscritas em seu espaço as práticas sociais de segregação, de violência e de cerceamento dos direitos civis, que não podem ocultar. Mas não só isto manifesta, a todo o momento, práticas de resistência, atuações de organizações civis e religiosas, demarcando um território de conflito [...].

Para a autora, as cidades emergidas no território da Amazônia não resultaram de um movimento espontâneo de migração, mas foram embasadas, sobretudo, em uma política de controle do capital financeiro manipulado pelos interesses dos grupos empresariais. Ao mesmo tempo, as novas cidades se constituíram, enquanto espaços de conflitos e práticas de violência, marcadas pelos conflitos motivados pelas diferenças sociais, culturais e religiosas.

Nesse quadro de especulação imobiliária com as terras do Araguaia mato-grossense, o processo de colonização de Vila Rica foi iniciado pela SERVAP, na década ainda de 1970, e continuado pela Colonizadora Vila Rica Ltda. O foco da colonização estava na venda de lotes rurais para os migrantes que vieram em busca de terra.

O relato a seguir descreve o momento em que os posseiros e colonos chegaram, assim como a abertura e demarcação do espaço urbano e rural do município de Vila Rica-MT. Também é evidente, na memória social e na percepção individual, o momento da venda dos lotes, segundo a memória social e a percepção individual dos entrevistados:

> [...] Eu vi a oportunidade de ver, ali onde hoje é o colégio estadual, em selva, em mata. Vi desmatar, vi formar pasto e depois tirar o pasto para fazer a cidade e deixar aquela área especial para a construção do colégio. Tive a oportunidade de acompanhar com o topógrafo a demarcação dos lotes e das ruas da cidade. Quando a colonizadora **vendia uma área de terra rural de 400 hectares, ela dava na cidade "gratuitamente" dois lotes de terra**, um no centro e outro mais afastado, [...]. (DIONÍSIO, ex-funcionário da colonizadora. [Novembro de 2001]. Entrevista concedida a Ângela Martini, grifo nosso).

Podemos identificar, através dessa fonte oral, a percepção dos colonos em relação às transformações ocorridas nos espaços, em que o rural foi ganhando características de urbanização, bem como as estratégias da colonizadora para atrair os compradores de terra. Outro depoimento oral demonstra como ocorria a comercialização de lotes:

> Na verdade, quando surgiu Vila Rica, eles esparramaram, vendendo para todo o Brasil. O pessoal fazia troca: trocavam um alqueire paulista por um alqueire aqui. Geralmente trocava dois por um... A terra lá era mais valorizada (GILMAR, agricultor familiar de Vila Rica-MT. [Março de 2015]. Entrevista concedida a Ângela Martini.).

Através desse processo de acesso à terra por meio de compra de lotes, com o capital oriundo da venda de terras no local de origem, muitos migrantes, de várias localidades do Brasil, sobretudo, dos estados do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Goiás e Minas Gerais, onde ocorriam transformações na estrutura agrária e a modernização da agricultura, foram para Vila Rica, em busca de realizar o sonho de adquirir uma "área" equivalente à que haviam vendido na região de origem, ou então uma área ainda maior.

Dentre os sonhos e projetos de vida desses migrantes, estava a possibilidade de produzir com fartura, melhorar de vida ou até enriquecer através do trabalho na terra. O depoimento do secretário de agricultura do município de Vila Rica-MT ilustra essa situação, tendo por base sua trajetória pessoal:

> Eu nasci em Santa Catarina, no ano de 1975, e quando eu tinha 10 anos de idade os meus pais mudaram para o estado de Mato Grosso. Na época, a gente já morava no estado do Paraná. Chegamos no dia 9 de junho de 1985. Vila Rica ainda era distrito de Santa Terezinha, e aí fomos direto para o Projeto Canta Galo, que era um projeto de colonização. Chegamos à noite em Vila Rica e fomos direto para o Canta Galo: era só mato e nós já chegamos destruindo tudo, porque a gente já chegou para fazer roça para começar a trabalhar [...]A gente veio com pessoal conhecido. [...] Sempre mexemos com sitio. Moramos na roça, pequena propriedade, e viemos pra cá com a intenção de conseguir uma área maior. Queríamos ficar ricos, mas o que aconteceu foi o contrário. (GILMAR, agricultor familiar de Vila Rica-MT, em março de 2015).

A análise da fonte oral permite averiguar que a empresa SERVAP, posteriormente denominada de Colonizadora Vila Rica Ltda., também lançou mão de diversos recursos midiáticos, fazendo investimentos em propaganda, a fim de difundir a ideia da terra boa e baixo preço. Esse trabalho de divulgação influenciou pessoas que decidiram migrar, procurando um espaço promissor, com terras férteis.

Outro fator altamente atrativo foi a divulgação do projeto urbanístico da cidade de Vila Rica-MT, cujo "corpo" lembra a figura de um sino. Conforme IBGE Cidades (2015):

> A cidade de Vila Rica-MT, localizada no nordeste de Mato Grosso, foi cuidadosamente planejada no período de sua

> fundação. O traçado da cidade lhe dá um formato de sino, tendo sido idealizado pelo paisagista suíço Dr. Roberto Khuno. É dividida em dois setores: norte e sul, sendo margeada pela BR-158.[6]

Esse formato do projeto da cidade representa a construção do imaginário de um grupo de migrantes praticantes da fé católica, incorporando princípios religiosos a serviço do capitalismo. Ao mesmo tempo, mostra uma forte aproximação entre os colonos e os donos da empresa colonizadora com a Igreja Católica. Essa representação arquitetônica da cidade mostra que foi planejada a partir de uma concepção religiosa, com a qual o desenvolvimento se entrelaçaria. Objetivou-se a construção do imaginário coletivo de uma cidade civilizada, com uma Igreja dentro dos moldes europeus. Assim como na história europeia moderna, a religião e a ética do capitalismo se fundem em um processo que, possivelmente, pode ter sido utilizado pela colonizadora[7].

Figura 2: Planta ou Projeto urbanístico da cidade de Vila Rica
Fonte: Arquivo da Prefeitura Municipal de Vila Rica-MT, 2015.

Através da visualização da figura 2, fica evidente que o projeto urbanístico ou a planta da área urbana do município de Vila Rica partiu de um projeto com base em um "conceitual" religioso. Em outra planta que projeta a área de expansão urbana, é perceptível que foi mantido o formato do sino

[6] Disponível em http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?mato-grosso|vila-rica|infograficos:-historico Acesso em: 21 out. 2015.

[7] Para uma melhor compreensão, ver o caso de Fontanilha, Juína-MT, analisado por JOANONI NETO, Vitale. **Fronteiras da crença**: ocupação no norte de Mato Grosso após 1970. Cuiabá: Carlini & Caniato, EdUFMT, 2007.

inicial, mas com acréscimo de áreas à direita e uma base que não desconfigurou o desenho inicial.

Guimarães Neto (2000) considera que, no universo simbólico da "cidade colonizada", tudo parece ter sentido e significado. Há um lugar certo para cada coisa ou situação, por exemplo: espaço para a praça, comércio, bairros residenciais, bairros para os órgãos públicos e institucionais, avenidas e bairros residenciais dos trabalhadores. É a ideia de cidade organizada, enfim, de um povo que organiza devidamente o seu espaço de convivência social. Todavia, nesse cenário desenhado não haveria espaço para o surgimento das periferias, uma vez que a existência delas desmontaria todo o ideário urbanístico da cidade de progresso e de civilização.

É notória a riqueza de detalhes nos projetos urbanísticos das cidades planejadas de colonização recente de Mato Grosso. As marcas da organização têm sempre uma perspectiva marcante no universo de signos e significados, como foi registrado por Guimarães Neto (2000, p.07), ao apontar que a cidade se projeta "[...] como uma metáfora privilegiada da passagem-comunicação e separação entre diversos mundos e, por que não, paisagem desenhada por um rico mosaico de linguagens diversas".

Nesse aspecto, quem chegou primeiro a Vila Rica fez parte da construção, quem chegou depois também foi inserido nessa lógica organizativa, porque parte dos colonos que permaneceram na cidade se incorporou ao trabalho, prestando serviços ou abrindo comércios, inserindo-se nesse universo de desejo, símbolos, sentidos e significados de viver em uma cidade com características e paisagem adequadas, aos moldes dos grandes centros urbanos.

O imaginário coletivo acerca da concepção de progresso constituiu-se de forma eficaz nessa representação da cidade, em seus primeiros tempos, distinguindo os acontecimentos iniciais, construídos com a participação de homens e mulheres vindos das diferentes regiões do Brasil. Essa diversidade cultural se explicita nos detalhes de construção das casas, na maneira de falar e de organizar a paisagem urbana, enfim, torna-se próprio de uma cidade de todos, para todos desde que devidamente organizados em seus espaços sociais.

Noutra abordagem sobre as narrativas e a formação de cidades do processo de colonização recente, Guimarães Neto (2007, p. 7) exemplifica:

> Trabalhadores sem-terra e mesmo pequenos proprietários denominados de colonos invertem as programações e previsões das empresas colonizadoras. Por meio de ações coletivas e de enfrentamentos conflituosos, provocam mudanças de áreas planejadas para determinados fins, com funções diferentes do que estava previsto. As próprias empresas e depois os poderes públicos instalados criam "bairros novos", a fim de controlar e administrar a chegada de diversos trabalhadores pobres, como na cidade de Vila Rica-MT, onde se organiza a mudança da cadeia pública, do cemitério e da zona de meretrício para o bairro Vila Nova,

> destinado a pessoas de comprovada baixa renda e com maior número de dependentes. (Lei municipal nº196/93, de 09/12/1993), extinguindo o popular "Pau Seco", a primeira área de meretrício, que ocupava um espaço considerado nobre para a cidade.

Em conformidade com a concepção da autora, afirmamos que são os atores históricos, através de diferentes estratégias e ações, que realizam os desdobramentos e permitem uma multiplicidade de ações e efeitos de suas práticas,que vão "desvendando, inventando e desenhando" os locais da cidade que encenam os contrastes sociais e culturais. Nesse aspecto, grupos sociais acabam modificando o projeto inicial e inserindo nele seu próprio modo de constituir a vida em sociedade.

Outra estratégia utilizada para facilitar o processo de venda dos lotes foi a definição dos critérios de seleção do público, alvo das investidas de vendas pela empresa colonizadora. Nesse cenário, surgiram os pequenos proprietários de terras do sul do Brasil, os quais dispunham de capital para investir na compra de lotes da colonizadora. Também havia a negociação por meio da troca de terra e da carta de crédito, como ocorreu com as pessoas que haviam sido desapropriadas para a construção da barragem da Usina de Itaipu, no Paraná, de onde migraram diversas pessoas para Vila Rica-MT. Essa negociação era feita com intermediação de instituição bancária.

Ainda relacionando a reorganização dos espaços em Vila Rica, sob a condução da colonizadora, é importante considerar que houve tentativas no sentido de destinar pequenas áreas de terra, situadas nos fundos das fazendas, para "aliviar" a pressão dos trabalhadores rurais. Inclusive, ex-funcionários da empresa SERVAP, com o objetivo de evitar a invasão por parte dos "posseiros", acabavam sendo incorporados por esses procedimentos de especulação imobiliária praticados pela Colonizadora Vila Rica.

Tal situação nos remete a uma análise que demonstra ter havido uma relação entre as intenções dos representantes da SERVAP,tanto em relação aos objetivos do INCRA quanto ao destino de parte da área para o processo de colonização oficial. Segundo Barrozo (2010, p.18), "[...] para os camponeses do Sul, o governo oferecia a possibilidade de adquirir um lote de 100 ou 200 hectares, em um núcleo do INCRA, com infraestrutura, estrada, e tudo mais que a propaganda oficial anunciava para sensibilizar os agricultores".

No caso do processo de reocupação do município de Vila Rica, a documentação[8] analisada demonstrou que havia, entre os primeiros moradores, concepções diferentes acerca do processo de ocupação e reocupação das terras naquela área. As fontes nos possibilitam, ainda, identificar as estratégias adotadas para arquitetar o imaginário sobre os "ditos pioneiros", que podem ser identificados, através das narrativas oficiais sobre as histórias do lugar, que

[8] O termo 'documentação' refere-se às fontes escritas que foram acessadas para a produção das análises, como é o caso dos ofícios, cartas, relatórios, atas e relatos orais.

se tornam discursos.

No entanto, existe uma narrativa oficial que "esquece" de citar a presença indígena e assume um discurso de que os "pioneiros" foram os que participaram do processo de colonização privada. Isto é, há uma ampla difusão da ideia de que a legitimidade da ocupação da terra tem sentido somente quando é pensada do ponto de vista da criação da cidade e da organização social embasada na propriedade privada da terra.

Outros atores sociais "silenciados" foram os migrantes de origem camponesa, de diferentes origens, que foram ocupar aquele espaço nas primeiras décadas do século XX, conforme descrito por Costa e Silva & Ferreira (1994, p.248):

> No início da sua povoação, Vila Rica recebeu forte fluxo migratório de povos (sic) de Goiás, Minas Gerais e do Nordeste. Fator determinante foi o reflexo da colonização de Nova Xavantina, pois o assentamento da Fundação Brasil Central não produziu os efeitos que se esperava, e os colonos sem apoio prometido, se espalharam pelo Leste e Nordeste do Estado de Mato Grosso.

Novamente, a citação traz problemas ao analisar que os fluxos migracionais eram realizados por "povos", entendidos enquanto populações, mas fornece elementos para compreender como ocorreu uma reocupação inicial por migrantes, porém, o que persiste na história oficial descrita no IBGE Cidades (2015) [9] é que:

> A construção da rodovia BR-158 foi fator determinante para a colonização da cidade de Vila Rica-MT favorecendo o estabelecimento de empresas agropecuárias na região. O **núcleo que deu origem ao atual município tem história relativamente recente.** Vila Rica-MT foi fundada pelo Sr. Rubens Rezende Peres, em 1978, que chegou na região trazendo consigo a Colonizadora Vila Rica-MT.Segundo relatos históricos, os primeiros moradores da localidade vieram de Minas Gerais e homenagearam o lugar, que escolheram para morar, com o nome de Vila Rica, em referência à antiga Vila Rica de Ouro Preto. (Grifo nosso).

Logo, dessa maneira registrada, a presença indígena e de migrantes, que chegaram antes da colonização privada, efetivada antes da década de 1980 e consideradas "recentes",decidem considerar que a história do município somente começa com essa modalidade de colonização.

A obra da jornalista der Soely Gonçalves Santos Pires, contratada pela Prefeitura Municipal de Vila Rica, em 2002, para escrever a história do

[9] Disponível em http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lan=mato-grosso|vila-rica|infograficos:-historico. Acesso em 21 out. 2015.

município, é um exemplo que evidencia a versão oficial[10]:

> [...] Aconteciam as explorações das terras ao Nordeste mato-grossense, rotas e demarcações cifradas em áreas destinadas à implantação do arrojado projeto. Em meio a tantos apetrechos no lidar árduo, talvez não tenham tido tempo para registrar tudo em diário. Idas e vindas por íngremes caminhos de quilômetros de distâncias, paragens desconhecidas. Veredas iam se alargando mato a dentro, sol ardente e calor intenso. [...] venciam-se os empecilhos à medida que esses iam surgindo. Não adentravam o sertão em busca de baú recheado de preciosos tesouros enterrados nas profundezas da terra. [...] A finalidade era trabalhar. Só assim conquistariam o almejado objetivo. [...] Trabalho avante. Em aproximadamente seis meses de contínuas derrubadas, a estiagem com a secagem. Nisso atearam fogo. Os dias se passaram. Um olhar ao longe no alcance de vales e serras. [...] Focando com muita atenção os limpões que iam surgindo, propiciando o semear das primeiras sementes de capim. Aí estava o representativo ouro dos sertões. A Servap foi instituída no ano 1973 e por seu intermédio administrava-se toda a assistência no desenvolver das atividades do projeto desde o princípio. A movimentação era intensa, o serviço mecanizado requeria grande consumo de óleo diesel. O transporte era constante. Devido à precariedade das estradas o trajeto era retardo levando de cinco a sete dias para alcançar o ponto de apoio, local onde se situava a SERVAP. Hoje ali se encontra o Frigorífico Vila Rica, que por sinal contribuiu muito não só com a economia, não só da região, mas também de municípios vizinhos. (PIRES, 2002, p.10).

O discurso contido nessa narrativa apresenta múltiplos sentidos: primeiramente, pode ser analisado como sendo da perspectiva de um explorador de recursos naturais e de projetos de colonização privada, mas que se considera um desbravador com um espírito empresarial e empreendedor. Essa observação pode ser visualizada na afirmação de que se tratava da "[...] implantação do arrojado projeto. Em meio a tantos apetrechos no lidar árduo [...]". Aqui, é possível pensar inclusive na ideia da tentativa de criação de um mito de origem, de um herói, de um grupo de homens que fizeram a história da cidade civilizada.

Esse tipo de discurso exaltando o colonizador foi identificado e interpretado pela pesquisa de Heinst (2007), que analisou a disputa da memória de quem era o colonizador e o pioneiro no município mato-grossense de Mirassol D'Oeste. A autora identificou que foram aqueles pioneiros que tiveram êxito econômico, considerados os "primeiros" com o espírito empresarial, que enalteceram a colonização.

[10] Apesar da ressalva sobre o livro de Soely, é necessário afirmar que se trata de uma obra importante para percebera concepção do dono da empresa Servap.

Guimarães Neto (2002), na análise de Alta Floresta, esclarece que o colonizador Ariosto da Riva produziu um discurso no qual se auto intitula "bandeirante do século XX". A análise mostra a perspectiva de quem tem o espírito expansionista, tão recorrente na história brasileira, e que se renova ao longo do contexto de expansão da fronteira agrícola recente.

Sabemos que a narrativa produzida em determinada conjuntura política, cultural ou econômica está condicionada a um momento histórico e atrelada à linguagem utilizada, pode ser uma das vias por onde a ideologia se materializa.

O papel das instituições e órgão públicos: as empresas agropecuárias e a colonizadora

Conforme já contextualizado, a atuação do Governo Federal, através de projetos e políticas públicas, foi fundamental para a criação do município de Vila Rica-MT. O Programa de Redistribuição de Terras e de Estímulo à Agroindústria do Norte (Proterra), criado em 1971, foi um dos principais programas federais de financiamento das agropecuárias daquela área. Esse programa objetivava, dentre outras metas, promover o acesso à terra e à agroindustrialização na área, onde já havia investimentos feitos pela SUDAM. Ressaltamos que os objetivos idealizados não foram necessários e igualmente realizados.

O Governo Federal contou com duas principais frentes de atuação: a SUDAM e o INCRA, com projetos de assentamentos rurais. As terras devolutas foram vendidas pelo Governo Estadual e adquiridas a preços baixos por empresários, agricultores, profissionais liberais, atraídos pelos incentivos fiscais e oportunidades de expansão de capital, fomentado por projetos agropecuários aprovados pela SUDAM. Comprar e administrar extensas fazendas na Amazônia parecia ser um bom negócio, já que oferecia baixo risco.

Lourenço (2009) afirma que no período de 1970 a 1985, a Amazônia Legal teve 950 projetos aprovados pela SUDAM, dos quais, 631 eram destinados à pecuária extensiva. Embora a previsão de duração desses projetos fosse de 16 anos, a produção era, em média, 9% do que tinha sido proposto. Havia ainda as fazendas agropecuárias que não produziam praticamente nada, além daquelas que só existiam no papel, constituídas apenas para a captação de financiamentos e incentivos fiscais.

No início da década de 1970, o Governo Federal permitiu que as empresas de colonização privada participassem, juntamente com o INCRA, da colonização da Amazônia. Segundo Lourenço (2009, p. 4),

> O outro braço da estratégia de ocupação da Amazônia com o grande capital foi o avanço da colonização privada. [...] Os nomes das cidades na metade norte do estado são reveladores de suas origens na empresa privada: Sinop (Sociedade Imobiliária Noroeste do Paraná), Confresa (Colonizadora

> Frenova Sapesa), Contriguaçu (Cooperativa Central Regional Iguaçu), Codeara (Companhia de Desenvolvimento do Araguaia, do Banco de Crédito Nacional) e outros nomes menos reveladores, mas de mesma origem, como Alta Floresta (Indeco), Nova Mutum (Agropecuária Mutum), **Vila Rica-MT (Colonizadora Vila Rica-MT)**, Tucumã (Construtora Andrade Gutierrez, no Pará), entre vários outros. (Grifo nosso).

Em Mato Grosso, as empresas de colonização privada adquiriram vários milhões de hectares de terras públicas, que foram loteadas e revendidas, sobretudo para agricultores que migraram do Sul do Brasil. O INCRA, que era responsável pela colonização na Amazônia, desenvolveu poucos projetos de colonização em Mato Grosso, deixando o campo aberto para as empresas privadas.

Anos de 1980 a 1990: o Araguaia e a formação dos assentamentos rurais

Os conflitos e práticas de violência aplicadas contra os povos indígenas, ribeirinhos, posseiros e trabalhadores rurais no Araguaia são, em geral, consequência das lutas pela posse da terra, sobretudo nas décadas de 1970, 1980 e 1990. Naquele período, as disputas foram marcadas por embates intensos entre trabalhadores, rurais, indígenas, empresários, comerciantes, fazendeiros e posseiros, deixando sequelas sociais profundas. Vale lembrar ainda que esses acontecimentos marcaram a trajetória de luta pela vida e a memória dos sujeitos históricos na dinâmica de reocupação e apropriação dos espaços rurais da área.

Diante do cenário de luta pela sobrevivência e tentativas de conquistar a posse da terra, é bem possível aceitar e afirmar que, se não fosse o apoio e as ações políticas de algumas instituições, como a Prelazia de São Felix do Araguaia, da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e os Sindicatos dos Trabalhadores Rurais, em favor dos posseiros e indígenas, o território do Araguaia, hoje, teria outra configuração social e cultural. Da mesma maneira, teríamos outras histórias e outras relações sociais para analisar e compreender a dinâmica da vida "campesina" na luta por seus ideais.

> Essas circunstâncias são tão especiais que o próprio aparato estatal reconheceu os esforços das instituições sociais e religiosas na proteção, amparo e contribuição para com a vida dos "pequenos" lutadores pela vida, conforme se lê no texto do Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA (2014, p. 17):

Cabe destacar ainda o importante papel da Igreja e dos sindicatos dos trabalhadores rurais na intermediação dos conflitos agrários e no próprio processo de ocupação, através da organização das comunidades rurais e estruturação dos municípios. Ainda hoje a CPT realiza ações de fiscalização

e denúncias de trabalho escravo e violência no campo na microrregião norte Araguaia.

Em plena concordância com o significado atribuído pelo MDA, reafirmamos que os posseiros e trabalhadores rurais do território do Araguaia recorreram a diferentes estratégias e instituições, reordenando determinadas estratégias diante do processo de reocupação territorial, que ora se revelavam "espontaneamente", ora se mostraram de forma pensada e arquitetada, ganhando singularidades adequadas e bem ordenadas, quando articuladas à CPT e à Prelazia de São Felix do Araguaia.

Tais instituições desenvolveram eficientes ações projetivas e formativas das equipes dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais da área, marcadas por distintos tipos de comportamentos e de relações próximas entre sujeitos e instituições, produzindo diversos significados na vida de um povo, de uma instituição ou de uma autoridade.

> Com a graça do Senhor da Terra e na marcha diária para a Terra Prometida, que se recebe e se conquista, desafio histórico e dom escatológico, procuramos conjugar melhor, com mais garra, com nova alegria, mais autenticamente evangélicos e rurais, o "P' e o "T" de uma Pastoral da Terra crítica, livre e servidora. A fórmula providencial da CPT está longe de se esgotar. (CASALDÁLIGA, 1985, p.8).

Logo, Dom Pedro aponta para a necessidade de que a CPT tenha em sua prática ancorada na necessidade dos atores sociais, e que essa situação está "longe de se esgotar". Ressaltamos que, mesmo diante de equívocos praticados, a atuação dessa instituição e de seus agentes foi decisiva para a dinâmica da luta pela terra no Araguaia.

Nas palavras de Dom Pedro, fica evidente o caráter de uma consciência dos atores sociais para a luta:

> Queria e quero estar evangelicamente–evangelizadoramente também– em meio ao povo lavrador, reforçando sua consciência e a coragem unida de suas lutas, sem, entretanto, substituir jamais suas organizações autônomas, sem dirigi-lo condicionadamente. Ouvindo-o muito mais perto. Ajudando toda a Igreja do Brasil a se aproximar desse povo, profética e servidora. Voltando- se também para a opinião pública do país, como porta-voz de emergência e alto falante privilegiado do clamor dos lavradores, durante este escuro tempo nacional, que proibia ou tergiversava, ou ignorava a voz do povo. (Idem, 1985, p.7).

O bispo ainda fez uma análise de conjuntura em que a luta pela terra, os direitos e a permanência nela não são problemas superados:

> [...] Os senhores deste mundo nosso, colonizado e dependente, poderão permitir que mudem os governos e até os regimes e até os regimes filiais, sempre que se preserve a alma sem alma do sistema. E com se mantenha o sacrifício do Povo e sua escravidão, particularmente no campo, sempre cobiçado pelos sucessivos impérios. [...] Como me sinto parte nesta causa, não entro em mais juízos. Eu e a CPT carregados carregamos no coração um monte de nomes entranhados, que o senhor sem dúvida escreverá com terra e sangue no Livro da Terra [...]. (CASALDÁLIGA, 1985, p.10).

Através das palavras do bispo Dom Pedro, podemos compreender melhor a perspectiva da ação da CPT e o significado da relação entre posseiros e as instituições religiosas, especificamente através de seus agentes e grupos sociais múltiplos e diversos que vivem no Araguaia: indígenas, retireiros, trabalhadores rurais, posseiros, sertanejos, peões, dentre outros grupos sociais ligados à terra e ao trabalho.

Dom Pedro utiliza palavras esforçando-separa não julgar, não ofender, não dividir, não pregar o ódio, evitando falar sobre o desafio do poder constituído ou das forças dos poderes sociais e econômicos visíveis na sociedade. Ao contrário, reconhece o valor das lutas, relembra a angústia e a necessidade delas, valoriza a opção feita para construir uma história de uma instituição e, acima de tudo, compromete-se com os grupos sociais fragilizados e vitimizados do Araguaia.

A partir daqui, nossa visão da disputa pela terra se amplia no sentido de perceber a intervenção de setores sociais em defesa de seus respectivos grupos. Cadaum deles possui uma agremiação que produz a disputa no terreno da religião ou da política. Compreendida desta forma, fica mais intensa nossa necessidade de estudar, ainda mais, a participação dos movimentos sociais, sindicais e religiosos na luta pela terra.

Isso, porque a primeira vitória de uma luta pela terra tem como fator decisivo a posse de um território e isso depende das relações que se estabelecem. Por isso, de acordo com Fernandes (1996. p. 181), "[...] O assentamento é o território conquistado, é, portanto, um novo recurso na luta pela terra que significa parte das possíveis conquistas representadas, sobretudo, da possibilidade da Territorialização".

Sendo assim, é relevante compreender as diversas ações que envolvem o processo de luta e conquista da terra, sendo preciso compreender as táticas de luta e as estratégias ordenadas para a conquista, e não conhecer apenas o ato de regularização oficial do assentamento rural. Afinal, a oficialização de um assentamento rural não diz tudo sobre a luta pela terra. Apenas legitima sua posse, de acordo com as orientações estatais. Portanto, as relações produzidas, as ações articuladas de maneira organizada entre sujeitos e instituições levam a um novo mundo de reconfiguração das afinidades (SALAZAR, 2005).

Os assentamentos rurais constituem vivências e experiências e são

permeados por relações fortemente marcadas por disputas e perspectivas de poder, interesses, intenções políticas e percepções diferentes acerca da função e das relações constituídas entre o Estado e a Sociedade, entre os próprios participantes e componentes das organizações sociais.

Ao considerar os múltiplos contextos, no que concerne às condições de luta dos assentados pela Reforma Agrária, percebemos que esses atores sociais recorreram a diferentes estratégias para atrair a atenção das autoridades, enquanto Poder Público. No cenário das disputadas, nos movimentos de organização das lutas, nas composições coletivas para enfrentamento das individualidades do poder econômico e diante da violência que sempre emergiu na luta pela terra, desde os recursos proporcionados pela mídia até o enfrentamento com pistoleiros e fazendeiros, os agentes que reivindicam terra, disputam a articulação entre sujeitos e instituições, entre órgãos e instâncias de poder.

Esse movimento não se limita ao enfrentamento dos portadores de títulos ou proprietários de terra, ou entre grandes posseiros ou grileiros de terras públicas. Necessariamente, os estudos devem caminhar no sentido de perceber outras variações.

Por outro lado, os mesmos autores consideram importante destacar que, embora os assentamentos rurais em Mato Grosso se revelem como uma alternativa promissora na dinamização da economia e promoção do desenvolvimento local, estes ainda estão longe de serem consolidados enquanto política pública.

De maneira especial, no que tange às ações do Estado, no sentindo de viabilizar a infraestrutura necessária ao desenvolvimento pleno da Agricultura Familiar e de potencializar essa modalidade de produção como alternativa para manutenção do conjunto social, no território de produção e no espaço de trabalho, em que se realiza mais como ser humano e como trabalhador.

Desse modo é possível afirmar que o artifício da Reforma Agrária deve vir sustentado pela intensificação e realização de outros elementos para que, de fato e de direito, sejam asseguradas as condições necessárias à ascensão social e econômica dos agricultores familiares. Para isso, é preciso que surjam novas ações, visando à alteração dos espaços institucionais no âmbito local e regional.

Em relação às políticas de Reforma Agrária no Brasil, Bergamasco & Norder (1996) consideram que os assentamentos rurais exercem papel importante no panorama rural brasileiro, de modo particular, por contribuir de forma significativa nas transformações sociais e econômicas, por meio da geração de novos empregos, da diminuição do êxodo rural, aumentando, assim, a produção e a oferta de alimentos. Ou seja, os assentamentos rurais têm um papel significativo na produção agrícola do país. Para esses autores, melhorar as condições de vida no campo, sobretudo nos assentamentos rurais, significa elevar a situação econômica da maioria das pessoas que vive e depende da Agricultura Familiar como único meio e fonte de renda na garantia do sustento

familiar. Esse debate é promovido pela sociedade civil, que delibera demandas e propõe mudanças nos órgãos e instituições auxiliadoras na sua concretização, como o INCRA e o MDA, em relação aos assentamentos rurais e suas políticas públicas.

O MDA, desde a sua criação em 1999,[11] tem como incumbência atuar na Reforma Agrária e seu reordenamento, cumprindo papel fundamental na regularização fundiária na Amazônia Legal, promovendo o desenvolvimento sustentável da Agricultura Familiar nas regiões rurais e, de maneira singular, atuando na identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades quilombolas. Logo, esse ministério, por meio do INCRA, desenvolve políticas públicas de realização de assentamentos rurais no país, e ainda, na contemporaneidade, tem demonstrado algumas necessidades prementes.

Como assinalado, o assentamento rural, na definição apresentada pelo MDA,origina-se de um único imóvel rural, que é dividido em várias partes, denominado de "parcela, lote ou gleba". Essa compreensão traz no seu bojo diversas possibilidades de interpretação, sobretudo, permite entender que se trata de eventuais processos estatais naconcretização da justiça agrária, oferecendo condições de trabalho à população que se realiza, se identifica e sobrevive da produção agrícola em pequena escala.

Concluindo, podemos afirmar que os assentamentos rurais no Araguaia mato-grossense, no que se refere a sua constituição, possuem características muito diferentes do que é previsto nas diretrizes para a criação dos assentamentos rurais definidas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, uma vez que resultam de atos de regularização e não de criação. Diante disso, precisamos articular nosso pensamento, voltando os olhares para os processos de duração temporária diferentes, para que possamos aproximar um pouco mais da realidade vivida.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **O objeto em lugar**: algumas reflexões em torno do conceito de região. Fronteiras. Dourados, MS, v. 17, p. 55-67, jan./jun., 2008.

ARAUJO, Maria do Socorro de Souza. **Territórios amazônicos e Araguaia mato-grossense**: configurações de modernidade, políticas reocupação e civilidade para os sertões. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

BARROZO, João Carlos. Agricultura moderna em Mato Grosso. In: COY, Martin e GERD, Kolhep. (Coord.). **Amazônia sustentável**: desenvolvimento sustentável entre políticas públicas, estratégias e experiências locais. Rio de

[11] Criado através da Medida provisória 1.911-12.

Janeiro: Garamond. Tübingen, Alemanha Instituto de Geografia da Universitat de Tübingen, 2005.

_____. Os assentados e os assentamentos rurais do Araguaia. In: HARRES, Marluza Marques e VITALE, Joanoni Neto. **História, terra em Mato Grosso**: ensaios teóricos e resultados de pesquisa. São Leopoldo: Oikos; Unisinos; Cuiabá: EdUFMT, 2009.

BERMASCO, Sonia. M. P. P; NORDER, L. A. C. **O que são os assentamentos rurais**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge. Zahar, 2002.

CASALDÁLIGA, Pedro. **Versos adversos**. Antologia. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução Maria de Lourdes Menezes: revisão técnica de Arno Vogel. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FERREIRA, Eudson de Castro; FERNANDEZ, Antonio João Castrillon; SILVA, Evande Praxedes. A reconstrução dos assentamentos rurais em Mato Grosso. In: MEDEIROS, Leonilde Sérvolo; LEITE, Sérgio. (Org.). **A formação dos assentamentos rurais no Brasil**: processos sociais e políticas públicas. 2. ed. Porto Alegre: EdUFRGS, 1999.

FERREIRA, Marieta de Morais. (Org.).**História oral**: desafios para o século XXI. Organizado por Marieta Morares Ferreira, Tania Maria Fernandes e Verena Alberti. Rio de Janeiro: Fiocruz; Casa Osvaldo Cruz; CPDOC, 2000.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. A cidade simbólica: inscrições no tempo e no espaço. In: **Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS, v. XXXII, n. 1, p. 143-155, junho 2006. Disponível em: file:///C:/Users/CLIENTE/Downloads/1306-4706-2-PB.pdf.Acesso em: 05 jan. 2015.

_____. **A lenda do ouro verde**: política de colonização no Brasil contemporâneo. Cuiabá: Unicen, 2002.

_____. História e escrita do tempo: questões e problemas para a pesquisa histórica. In: DELGADO, Lucila de Almeida Alves; FERREIRA, Marieta de Moraes. **História do tempo presente.** Rio de Janeiro: FGV, 2014.

_____. Espaços e tempos entrecruzados na história: práticas de pesquisa e escrita. In: MONTENEGRO, A. et al. **Cultura e sentimento**: outras histórias do Brasil. Recife: Ed. Universitária da UFPE; Cuiabá: Ed. Da UFMT, 2008.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Amazônia, amazônidas**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2005.

IANNI, O. **Colonização e contra-reforma agrária na Amazônia.** Petrópolis: Vozes, 1979. (Coleção Sociologia Brasileira, v. 11).

TEXTOS EDUCACIONAIS

CARTILHA REGIONAL DO ARAGUAIA "... ESTOU LENDO!!!" (1978-1989): O ATO DE ALFABETIZAR ASSOCIADO AOS SABERES LOCAIS

Alessandra Pereira Carneiro Rodrigues[1]
Cancionila Janzkovski Cardoso[2]

Resumo: O texto tem como objetivo mapear o processo de elaboração, produção e difusão da cartilha"... Estou Lendo!!!", por meio do "circuito das comunicações" (DARNTON, 1990). Trata-se do resultado da pesquisa de Mestrado, que busca subsídios no campo da História Cultural e da História do Livro, realizada no Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Federal de Mato Grosso, Câmpus de Rondonópolis. Do ponto de vista metodológico, a investigação procedeu à localização, reunião, organização e análise de fontes documentais e orais. Constatamos que, em 1978, foi realizado na região do Araguaia o curso de férias, destinado a professores leigos, fato considerado como o nascedouro da cartilha. Como resultado, há nos dados indícios de que os alfabetizadores da região do Araguaia, inseridos em um contexto de luta política, podem ser considerados pioneiros em desenvolver práticas escolares que envolveram o ato de alfabetizar e letrar, materializadas na obra didática "... Estou Lendo!!!", que teve como pressupostos os ensinamentos de Paulo Freire.

Palavras chave: Alfabetização. Cartilha regional. Letramento.

Abstract: This paper aims to map out the process of elaborating, producing and disseminating the textbook "...Estou Lendo!!!", via the "communications circuit" (DARNTON, 1990). It is the result of the Master's Degree research that seeks for subsidies in the field of Cultural History and Book History, carried out in the Post-graduation Program in Education at the Mato Grosso Federal University, Rondonópolis campus. From the methodological perspective, this study proceeded the location, gathering, organization and analysis of document written and oral sources. It was verified that, in 1978, a vacations course was offered in the Araguaia region, focused on lay teachers, a fact which was considered the birth of the textbook. As its results, there is evidence in the data that the literacy teachers in the Araguaia region, inserted in the context political fight, can be considered pioneers in developing school-related practices that involved the act of teaching literacy and reading-writing activities, materialized in the textbook "...Estou Lendo!!!",which were based on Paulo Freire's teachings.

Keywords: History of Literacy. Regional text book."...Estou Lendo!!!", Literacy and Reading-Writing.

[1] Mestra em Educação (UFMT). Professora da rede pública de ensino, atua na Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso, e participa, como estudante egressa, do Grupo de Pesquisa ALFALE/CNPq. E-mail: ale2007.8@gmail.com

[2] Professora Titular da Universidade Federal de Mato Grosso, Câmpus de Rondonópolis. Coordenadora do Grupo de Pesquisa ALFALE/CNPq e Vice-secretária da ABAlf (Associação Brasileira de Alfabetização). E-mail: kjc@terra.com.br

Introdução

Diversos são os esforços e pesquisas de teóricos com o intuito de contribuir para que, cada vez mais, os indivíduos adentrem o mundo da leitura e da escrita. Nos últimos tempos, vários estudos foram realizados no campo da alfabetização, como o de Soares (1985), que apresentou as "facetas" do ato de alfabetizar; Kramer (1986), que apontou os "dilemas"; Mortatti (2000), que falou dos "sentidos". Porém, há ainda muito para se fazer em relação à prática de alfabetizar.

Maria do Rosário Longo Mortatti (2004), em seu livro *Educação e Letramento*, afirma que temos "uma dívida secular" com os indivíduos deste país. Para a autora, isso se revela porque há muitos brasileiros que não dominam a habilidade de ler e escrever, além de ressaltar também, "o direito de toda pessoa aprender a ler e escrever". (idem).

É neste sentido que, como base de um trabalho de investigação, buscamos as pesquisas elaboradas na esteira da História da Alfabetização, pois, assim como a pesquisadora Magda Soares (2006, p. 07), entendemos que as pesquisas de cunho histórico são "uma tendência que vem se acentuando nos estudos sobre a educação e o ensino no Brasil, nas últimas décadas". Ao referir-se aos estudos históricos, a autora aponta que

> Na área da alfabetização e da leitura, essa tendência tem sido talvez mais intensa que em outras áreas. É que quanto mais problemática é a área no presente, mais se busca recuperar o passado, na tentativa de encontrar, no caminho já trilhado, pegadas que expliquem o presente e assim orientem a solução dos problemas e o avanço em direção ao futuro. (SOARES, 2006, p. 07).

Ao vivenciar todo esse movimento no entorno da Alfabetização é que daremos destaque à Região do Araguaia[3], revisitando mais precisamente os anos de 1980, para escrever uma história da Cartilha Regional "...Estou Lendo!!!". Portanto, este trabalho se insere no campo da história da leitura e dos livros escolares e pauta-se no "Circuito de Comunicação", modelo para a análise de livros, elaborado por Robert Darnton (1990), em seu livro *O Beijo de Lamourette* (1990).Temos, pois, como objetivo mapear o processo de elaboração, produção e difusão da cartilha"...Estou Lendo!!!".

[3] A opção pela nomeação de Região do Araguaia se deve ao fato de que,na época em questão, muitos dos municípios existentes hoje, ainda não tinham sido criados, como Confresa, por exemplo. Mas vale ressaltar aqui os municípios existentes à época, nesta região de Mato Grosso: Santa Terezinha, Luciara e São Félix do Araguaia.

O contexto da elaboração da Cartilha Regional "...Estou Lendo!!!"

No final da década de 1970 e início de 1980, no cenário nacional, a motivação era a elaboração de materiais didáticos, destinados principalmente às áreas de maior pobreza e de baixa qualidade de vida, havendo "o incentivo para a produção de novos materiais, com especial destaque para as cartilhas". (ESPÓSITO, 1985, p. 03).

Com base no II Plano Setorial (1975-1979)[4], o estado de Mato Grosso elabora duas cartilhas de alfabetização *Ada e Edu*[5] (1977 -1985) e "...Estou Lendo!!!". (1984 -1989). A primeira vincula-se claramente à política pública, a partir da adesão do Estado ao Projeto de Desenvolvimento de Novas Metodologias para o Processo Ensino-aprendizagem do 1º Grau, vinculado à área prioritária de Inovação e Renovação do Ensino (CARDOSO, 2011), com financiamento do MEC. A segunda é fruto de um curso de formação de professores, muito provavelmente ligado aos esforços gerais, que emanavam do MEC, no sentido de preparação dos recursos humanos para quem atuava na educação.

É neste foco que nasce "a cartilha *Nossa Terra, Nossa Gente*, considerada como uma das grandes possibilidades de reverter os índices de evasão e repetência no estado de Mato Grosso". (ROCHA, 2010, p. 28). Todavia, a cartilha em questão, como apresenta Cardoso (2011), teve um "voo inesperado", se transformando na cartilha *Ada e Edu*, com circulação nacional.

Como se pode perceber, as políticas públicas de formação priorizavam reverter os índices de analfabetismo no Estado, mas para isso entendiam precisar de suportes que embasassem uma prática docente de qualidade. Nesse sentido, surge a cartilha *Ada e Edu*, em nível estadual, e a cartilha "... Estou Lendo!!!", em um berço regional, pois o objetivo dessas produções, em âmbito estadual/regional, era o de alfabetizar a população "utilizando uma linguagem própria do contexto social vigente". (CARDOSO, 2011).

Vale destacar que a existência de um livro está sempre imersa em uma conjuntura econômica e social (inclusas, neste âmbito, influências intelectuais, estudos e divulgação de ideias), conjuntura essa da qual faremos aqui breves sínteses.

Na região do Araguaia (nordeste de Mato Grosso), na década de 1970, vivia-se um contexto de lutas e disputas entre grandes latifundiários e os povos (índios, sertanejos e peões) que ali já se encontravam, às margens do rio Araguaia, em suas pequenas propriedades, praticando cultura de subsistência.

Na busca de fazer ecoar as injustiças que eram efetivadas na região

[4] O II Plano Setorial de Educação e Cultura foi elaborado para os anos de 1975 a 1979 ese constituía em uma ação programada que "visava consubstanciar medidas operacionais decorrentes dos documentos básicos do MEC: Política Nacional de Educação Física e Desportos e Política Nacional de Cultura". (CARDOSO, 2011, p. 36). O Plano explicitava esforços para as áreas de Inovação e renovação do ensino; Preparação de recursos humanos; Expansão e melhoria da rede física; e Planejamento e administração. (Idem).

[5] Ver **Cartilha Ada e Edu**: produção, difusão e circulação (1977-1985)de Cancionila Janzkovski Cardoso, Cuiabá, EdUFMT, 2011.

do Araguaia, o Bispo Dom Pedro Casaldáliga (1971) escreveu a Carta Pastoral, intitulada "Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social",que se tornou conhecida internacionalmente, causando grande repercussão pelo mundo afora.

Nesse contexto, as inquietações educacionais não faziam parte somente de uma política vivenciada pela Secretaria de Educação do Estado, mas tiveram a participação, em quase sua totalidade, da Igreja Católica que, com o objetivo de conscientizar a população, se apresentou como uma sólida representante do povo na busca por uma educação não somente de qualidade como também para libertação e autonomia.

Assim, tornou-se plausível, ainda na década de 1970, um curso de Capacitação de Recursos Humanos para o Exercício do Magistério, em nível de 1º Grau, no interior de Mato Grosso, com vistas a capacitar professores que já exerciam o ofício da docência.

Foi nesse cenário de grandes lutas e conflitos que nasceu a Cartilha "...Estou Lendo!!!". Ao que tudo indica, o elemento humano que habitava a região do Araguaia, no nordeste de Mato Grosso, nos idos de 1970, ao entender todo esse movimento, compreendeu que não seria "possível ensinar para a participação, desalienação e libertação de classe com os mesmos livros didáticos", que são utilizados por todos, em todo o Brasil. Os livros, muitas vezes, estão descontextualizados e com "a mesma estrutura e a mesma relação pedagógica com que se ensinaram a ignorância e a submissão de classe". (ARROYO, 2003, p. 20). Sendo assim, seria de se esperar uma cartilha elaborada e associada aos saberes locais.

No Araguaia, no entanto, o que parecia ser premente era a concepção de educação de Paulo Freire e, em decorrência dela, a busca por caminhos alternativos para se alfabetizar as crianças dos grupos oprimidos lá existentes. Percebemos que o desejo era o de elaborar seu próprio material pedagógico, com características locais, usando uma "metodologia escolhida por eles e adaptada ao contexto local". (Idem, p.34). Assim, os sujeitos da educação se propuseram a organizar, dentro de um mutirão de professores do sertão, material com imagens, cor e sabor da cultura local.

Nasce então "...Estou Lendo!!!", como fruto de reflexões e discussões pedagógicas de professoras da região do Araguaia, que se esforçavam para (re) criar um processo de alfabetização conectado com as especificidades locais.

O processo de produção de "...Estou Lendo!!!"

Há muitos anos, o educador Paulo Freire (2011, p. 11) nos apontou "que todos os que lidam com o povo oprimido sentem, querem e intentam fazer e dizer". Para tal, professores e prelazia se organizaram para fazer uma formação com o objetivo de capacitar os professores, com vistas também a melhorar a qualidade educacional da época, já que não se tinha recurso

humano profissionalizado para o exercício da docência. O curso foi pensado e, posteriormente, apresentado e aprovado pela Secretaria de Estado de Educação. Pelo que foi possível deduzir das fontes orais e escritas, o grupo visava programar uma ação "na tentativa de desenvolver um modelo de alfabetização crítica que englobe uma relação dialética entre uma leitura crítica do mundo e da palavra". (FREIRE, 2011; MACEDO, 2011, p. 58). O material significava um objeto materializado, visto como símbolo de liberdade de expressão de pensamento e de ideologia. Acreditava-se que a conscientização não podia estar desvinculada de uma ação concreta. (FREIRE, 1980, p.08).

Quando perguntamos à Profa. Judite[6] de quem foi a ideia de se produzir uma cartilha, assim ela se posiciona:

> Ninguém teve a ideia de produzir cartilha nenhuma. Não surgiu como cartilha isto [...]. Esse produto, chamado cartilha, está vinculado a um curso de formação para o magistério que a gente oferecia. Quando falo a gente, me refiro à equipe de agentes pastorais que pertenciam à Prelazia de São Félix do Araguaia. Mas que tinha conexão direta com a SEDUC e com a Secretaria Municipal de São Félix do Araguaia. (Depoimento de JUDITE GONÇALVES DE ALBUQUERQUE, em 05/12/2010).

De acordo com a Profa. Judite foi assim que se deu o nascimento da cartilha "...Estou Lendo!!!", um produto não previsível como tal, mas, como a dificuldade do grupo era grande, havia a necessidade de um material que se adequasse à alfabetização de crianças. Essa não previsibilidade do início da cartilha coaduna com a definição de Choppin (2004, p. 554), a respeito da função documental do livro escolar, que se constitui como um "documento histórico", materializado num objeto físico, "um produto fabricado, comercializado, distribuído".

Em depoimento oral, um dos Agentes da Prelazia, o Sr. Antônio Eliseu Gobatto, nos informou que, na época do "Curso de Capacitação de Recursos Humanos para o Exercício do 1º Grau", existia uma equipe que organiza uma espécie de folhetim para socializar as ações que estavam sendo desenvolvidas ou iam ser implementadas durante a etapa presencial do curso. O folhetim era uma forma de divulgar o que estava acontecendo no período.[7]

Em um exemplar, existente no arquivo da Prelazia, encontramos:

> Do curso de Férias saiu uma proposta curricular de 1° a 4º série e uma proposta de como trabalhar a alfabetização, proposta essa concretizada no livro "Estou Lendo", publicado em 1984, pelas Secretarias Municipais de Educação e Cultura da região, com apoio da Secretaria de Educação de Estado.

[6] Judite Gonçalves de Albuquerque, à época, atuava como Assessora do Inajá (Projeto de Formação de Professores em Exercício) pela Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT).

[7] Depoimento dado em 02 de março de 2012.

(ARQUIVO – D – III 35 Nº. 11).

De acordo com esse folhetim, ficou evidente que, mesmo não havendo a intenção de se produzir um livro didático, este "produto chamado cartilha" adquiriu forma sistematizada, tornando-se uma proposta metodológica para a alfabetização, utilizada na região do Araguaia. Vejamos uma página desse folhetim:

COMO NASCEU?

A região inicialmente era habitada pelos índios Karajá, Tapirapé e Xavante, posteriormente por sertanejos, vindos principalmente do Norte e Nordeste do País à procura de terra para trabalhar. Mais recentemente chegaram os Sulistas através das colonizadoras.

Na década de 60, com a chegada das grandes agropecuárias, tem início o conflito pela posse da terra. Este conflito é caracterizado pela extrema violência por parte do latifúndio, o que leva os posseiros a se unirem e se organizarem, como forma de defender seus direitos à permanência em suas terras.

Em 1969, a Igreja Católica começa a ter uma presença maior através de missionários que se fixaram na região. Em 1970, cria-se a Prelazia de São Félix do Araguaia. Daí por diante foi se formando a Equipe de Pastoral, que tinha como uma das prioridades no seu trabalho, atuar assessorando o povo nesta organização. Uma das formas de fazer esse trabalho foi investir na área de educação, concentrando esforços na educação de adultos (alfabetização, principalmente) e atuar nas escolas de ensino regular.

O desenrolar de todo esse trabalho gerou o CURSO DE FÉRIAS para o exercício de magistério de 1º grau, no ano de 1978, em São Félix do Araguaia, com duração de quatro anos, com cursistas que atuavam nas escolas de toda a região como professores, diretores e secretários. Este curso dava habilitação a nível de 8ª série.

Do Curso de Férias saiu uma proposta curricular de 1ª a 4ª série e uma proposta de como trabalhar a alfabetização, proposta essa concretizada no livro "Estou Lendo", publicado em 1984, pelas secretarias municipais de Educação e Cultura da região, com apoio da Secretaria de Educação do Estado.

Ao terminar esse curso, sentiu-se a necessidade de continuar a batalha para, logo que possível, conseguir um novo curso de habilitação para o magistério a nível de 2º grau.

Esta luta pela educação, ao lado de muitas outras formas de luta organizada, como: Sindicato de Trabalhadores Rurais, Clube de Mães, Associações de Moradores, Cooperativas, Associações de Saúde, Associações Culturais, Grupos de Jovens, resultou numa mudança radical na política dessa região com a eleição para prefeitos de São Félix do Araguaia, Santa Terezinha, Canarana e Porto Alegre do Norte, de pessoas engajadas nesses movimentos organizados.

Com a conquista das prefeituras, foi reforçada a proposta de educação que tinha como princípios básicos, por um lado, elevar o número de escolas na região, de modo a atender todas as crianças em idade escolar.

O número de escolas existentes na região, no início do trabalho, era de 11, (mais as de Porto Alegre do Norte e Canarana) e passou atualmente para 43 (mais as de Porto Alegre e Canarana, sendo que a população total não chegou a ter um aumento de 100%.

"Tia" Irene, Judith e Pedrito, pioneiros no trabalho de Educação na região.

Diomar, professora dos anos 70.

Por outro lado as secretarias de educação e cultura, tiveram como princípio, lutar por uma educação que ajudasse os alunos, pais e comunidade a ver a educação a partir do conhecimento de sua realidade, para então poder trabalhar juntos, a construção da consciência de cidadania.

Este trabalho se estendeu também às áreas indígenas Karajá e Tapirapé, fortalecendo-se muito mais na Aldeia Tapirapé, onde existem hoje, professores indígenas, atuando na alfabetização e 2ª série. Deste trabalho resultou a confecção de um livro de alfabetização na língua Tapirapé, feito com a participação dos alunos e professores.

Enquanto isso, nas escolas, nos encontros com os pais e professores, todos sentiam uma grande necessidade de capacitar melhor os professores municipais pois, 100% deles não tinham habilitação e a maioria contava apenas com a 4ª série do primeiro grau. Também tinham que contar com pessoas melhores preparadas, para que as propostas avançassem mais.

No início das administrações municipais avaliou-se a viabilidade de iniciar imediatamente um curso de habilitação para professores a nível de 2º grau, como continuação do Curso de Férias iniciado em 1978. Avaliamos as condições financeiras da época e as dificuldades criadas no Curso de Férias e mais a falta de recursos humanos, decidiu-se que ainda não era o momento. Optou-se pela via mais fácil na época que era o

Alfabetização de adultos. Professor Antônio Carlos MOURA com seus alunos. Serra Nova, novembro de 1971.

Fonte: Arquivo D III 35 (nº. 11).

Como se pode observar, 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 Luiza Gobbi, professora do estado de Santa Catarina, que foi convidada para assessorar o grupo.

Eis a Cartilha Regional do Araguaia "...Estou Lendo!!!"

Para fazer uma leitura mais acurada do ciclo de vida da cartilha pesquisada, retomamos o modelo do Circuito de Comunicação (Figura 02), elaborado por Darnton (1990), com o propósito de compreender como os envolvidos (agentes pastorais, professores, alunos e outros), no contexto sociopolítico e cultural da época, se organizaram para elaborar o livro/cartilha "... Estou Lendo!!!".

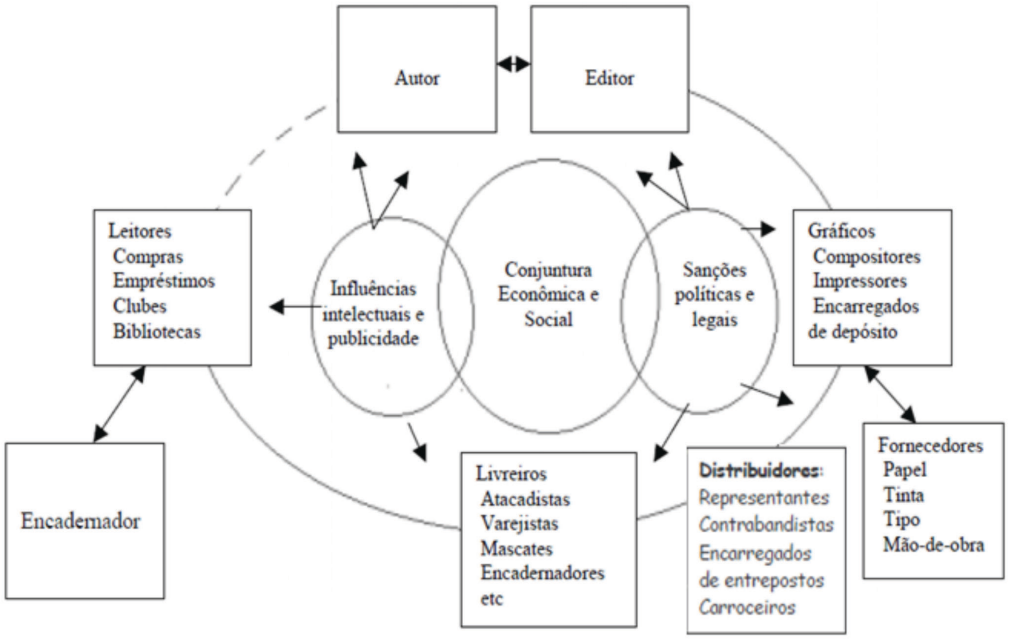


Figura 02 - Circuito de comunicação. Fonte: Darnton (1990, p. 113).

Para retomar a história da cartilha "... Estou Lendo!!!", utilizamos as memórias de diversos sujeitos que dela foram protagonistas, ou seja, fizeram a história da cartilha regional "... Estou Lendo!!!". De início, destacamos o fato de que a cartilha possui um título rebuscado, no qual aparecem reticências e três pontos de exclamação. Definitivamente, esse formato não atende ao protótipo de títulos de cartilhas da época, fato pelo qual buscamos uma explicação. Coube à Profa. Judite apresentar o enredo que deu origem ao nome da cartilha em estudo:

> A Suely, uma das que fazia esse curso de magistério, tinha um sobrinho de uns nove anos. O mesmo nunca tinha ido à escola e morava com ela, era aluno dela [...]. A Suely sempre foi uma excelente professora como a Nair, e esse gurizinho tinha dificuldade, né? E um dia ela viu o menino assim na folhinha com o dedinho lendo alto, lendo em voz alta e ela

> falou:
> – O que você está fazendo?
> – Tia, eu estou lendo!
> Ele deu pulos, ela [Suely] descobriu que ele lia, e daí ela contou pra gente, mesmo antes da cartilha sair editada, ela já circulava mimeografada com este título "... Estou Lendo!!!", por causa do sobrinho da Suely, que, de repente, se viu leitor[8].

A cartilha validava seu nome por meio de argumentos dados pelos indivíduos (discentes/docentes) que a constituíram.

Mais que uma cartilha, o material em análise era composto pelo seguinte conjunto:

a) A Cartilha "...Estou Lendo!!!", caracterizada como um livro-texto com 32 páginas (GATTI; GOBBI; ALBUQUERQUE; MORAES; JARDIM, 1984a);
b) O Caderno de Exercícios, no qual se apresentam atividades relativas aos 26 textos descritas em 295 páginas (GATTI; GOBBI; ALBUQUERQUE; MORAES; JARDIM, 1984b);
c) O Livro do Professor (versão artesanal), com instruções sobre os procedimentos de ensino elencadas ao longo de 92 páginas (GATTI; GOBBI; ALBUQUERQUE; MORAES; JARDIM, 1984c);
d) Coleção de Cartazes, num total de 26[9]. Esses abordam as figuras que ilustram as lições previstas no livro-texto que figuram em tonalidade preta e branca. Foram impressos no tamanho aproximado de 30 x 40 cm.

No decorrer da pesquisa, tivemos acesso a apenas um exemplar de cada um dos elementos elencados, sendo que a cartilha, ou seja, o livro-texto pertence a uma professora residente no município de Ribeirão Cascalheira – MT, e os demais exemplares fazem parte do arquivo pessoal da professora alfabetizadora Luzia Brito. Todos os elementos encontrados, referentes ao conjunto da cartilha regional do Araguaia, trazem na capa a mesma ilustração, sendo que existe somente uma diferença: as cores da capa. A capa da cartilha (Figura 03) se apresenta nas tonalidades branca e verde e a do caderno de exercícios para o aluno (Figura 04), nas cores marrom e branco. Já o livro do professor (Figura 05) não chegou a ser editado, existindo somente sua versão artesanal, datilografada e mimeografada da qual conseguimos uma cópia. As ilustrações presentes na capa são iguais em todos os materiais e têm tamanhos aproximados de 20 x 27 cm.

[8] Depoimento dado pela Profa. Judite Gonçalves de Albuquerque em05/12/2010.
[9] Infelizmente só tivemos acesso a 22 cartazes. Os faltantes referem-se aos seguintes textos: Nº 1 O milho, Nº 5 O periquito, Nº 21 A galinha e o de Nº 26 A formiga cortadeira.

Figura 03 - Capa do livro de texto.
Fonte: GATTI; GOBBI; ALBUQUERQUE; MORAES; JARDIM (1984a).

Figura 04 - Capa do livro de atividades para o aluno.
Fonte: GATTI; GOBBI; ALBUQUERQUE; MORAES; JARDIM (1984b).

Figura 05 - Capa do livro do professor.
Fonte: GATTI; GOBBI; ALBUQUERQUE; MORAES; JARDIM (1984c).

Conforme ilustrado nas figuras 03, 04 e 05, na parte superior da capa, constam os nomes das cinco pessoas configuradas como autoras (Dagmar Aparecida Teodoro Gatti, Judite Gonçalves de Albuquerque, Luiza Júlia Gobbi, Maria Benvinda de Moraes e Suely Barros Jardim), seguidos pelo título da cartilha, depois a ilustração que mostra crianças correndo com os pés no chão.

A imagem da capa possibilita pensar que a cartilha em questão poderia levar o indivíduo a um mundo novo, o mundo do conhecimento, da cultura letrada. Apesar dos obstáculos e muitas dificuldades devido ao contexto sócio-político opressor vivenciado, a falta de recursos do povo do sertão foi ilustrada pela simbologia da humildade representada pelas crianças descalças.

Mas, o fato daqueles sujeitos/autores se sentirem oprimidos, por sua situação econômica desfavorecida, não os impedia de sonhar, ousar, fazer educação materializada em uma obra didática. Desse modo, as imagens (mas também os textos propostos na cartilha) marcam a mais forte intenção do projeto, qual seja, retratar a realidade local, a fim de não provocar na cabeça das crianças uma ruptura com o seu mundo.

As crianças representadas na capa são dois meninos e duas meninas. O menino, que aparece em primeiro plano, apresenta acima da cabeça um balão, que expressa/representa o que ele está pensando. E seu pensamento exibe elementos pertencentes ao contexto da cultura local: capivara, milho, rede, vaca, sapo, bola, pote, abacaxi, formiga cortadeira, queijo, luz, juriti, quibano e outros. As crianças estão correndo por um caminho, um pouco estreito, cercado por uma vegetação, que se apresenta como gramínea, mesclada com a presença de pequenos e grandes arbustos. Ainda compondo a ilustração da capa, há um pequeno casebre, coberto por palhas. Para melhor descrevê-la, utilizamos uma estrofe do poema "Construção", retirado de "...Estou Lendo!!!" (livro- texto, p. 27), no qual versa:

> Nós que moramos na roça
> em tudo nós damos nó
> porque nossa construção
> é amarrada com cipó.

Esses elementos apontam para uma prática alfabetizadora, comprometida com a realidade local e emancipatória, na acepção dada a essa palavra por Paulo Freire. Destacamos que a cartilha produzida na região do Araguaia elegeu como referencial teórico as ideias de Paulo Freire, cujos princípios metodológicos foram destinados à alfabetização de jovens e adultos.

Paulo Freire é um educador de renome internacional, conhecido por elaborar a "pedagogia do oprimido, uma pedagogia voltada para a amplitude humana da educação como prática da liberdade, o que, em regime de dominação, só se pode produzir e desenvolver na dinâmica de uma pedagogia do oprimido". (FREIRE, 2005. p. 08).

Portanto, o autor estava comprometido "permanentemente num

processo radical de transformação do mundo, para que os homens possam ser mais". (Idem, 1980, p. 28). O mesmo via na alfabetização um portal para a conscientização do homem, fator este que também contribuiria para a libertação de qualquer forma de opressão, caso o indivíduo chegasse a sofrer. Freire se tornou conhecido no mundo todo por ter desenvolvido fundamentos metodológicos destinados à alfabetização de adultos, tendo "a 'codificação' e a 'decodificação' como princípios que permitem ao alfabetizando integrar a significação das respectivas palavras", já que as mesmas são oriundas do seu meio cultural e social. (FREIRE, 2005, p.11, grifo do autor).

Um dos elementos que mais nos chamou a atenção foi o sumário da cartilha, devido ao seu caráter inovador, elencando 26 textos, num momento histórico em que a maioria das cartilhas trabalhava com letras, sílabas e palavras/frases soltas:

.

Sumário

O milho - Texto nº 1 5
A capivara - Texto nº 2 10
A abóbora - Texto nº 3 16
A mandioca - Texto nº 4 24
O periquito - Texto nº 5 32
A bola - Texto nº 6 41
Rancho - Texto nº 7 50
A fogueira de São João - Texto nº 8 60
A horta - Texto nº 9 70
O sapo - Texto nº 10 85
O buriti - Texto nº 11 96
Quibano - Texto nº 12 106
O tucunaré - Texto nº 13 120
O pote - Texto nº 14 129
A canoa - Texto nº 15 140
A rede - Texto nº 16 153
A cidade - Texto nº 17 165
A vaca - Texto nº 18 175
A muriçoca - Texto nº 19 187
O abacaxi - Texto nº 20 197
A galinha - Texto nº 21 208
Construção - Texto nº 22 218
A mata - Texto nº 23 235
A onça - Texto nº 24 248
A juriti - Texto nº 25 262
A formiga cortadeira - Texto nº 26 278

Figura 06 - Sumário do Caderno de Exercícios
Fonte: GATTI, et al, idem, p. 4

É notório que os envolvidos nesse movimento idealizavam uma alfabetização que

> [...] fosse em si um ato de criação, capaz de desencadear outros atos criadores. Numa alfabetização em que o homem, porque não fosse seu paciente, seu objeto, desenvolveu a impaciência, a vivacidade, característica dos estados de procura de invenção e reivindicação. (FREIRE, 2010, p. 112).

Entendemos aqui que o método utilizado considerava a realidade concreta, a partir da qual se reflete, para depois ir à busca de sua transformação. Neste sentido, Freire (2010, p. 114) afirmou que: "Se já pensávamos em um método ativo que fosse capaz de criticizar o homem através do debate de situações desafiadoras, postas diante do grupo, estas situações teriam de ser existenciais para os grupos". Freire (1980) elaborou um método no qual o sujeito era um ser ativo "contradizendo os métodos de alfabetização puramente mecânicos" que existiam na época. Nesta perspectiva, afirmou:

> Projetávamos levar a termo uma alfabetização direta, ligada realmente à democratização da cultura e que servisse de introdução; ou, melhor dizendo, uma experiência susceptível de tornar compatíveis sua existência de trabalhador e o material que lhe era oferecido para aprendizagem. Verdadeiramente, só uma paciência muito grande é capaz de suportar, depois das dificuldades de uma jornada de trabalho, as lições que citam a 'asa': 'Pedro viu a asa'; 'A asa é do pássaro' ou as que falam de 'Eva e as uvas' a homens que, com frequência, sabem pouquíssimos sobre Eva e jamais comeram uvas. (FREIRE, 1980, p. 41, **grifos do autor**).

Paulo Freire faz uma abordagem da alfabetização dinâmica, ativa e interativa, por meio da qual o sujeito desenvolve as habilidades de leitura e escrita, ou seja, "o ensino da linguagem no contexto de 'habilidades de sobrevivência' está mais à frente do que o treino com livro de exercícios". (FREIRE; MACEDO, 2011, p.17, grifos dos autores).

Na busca de uma melhor compreensão para vincular a proposta pedagógica de alfabetização do grupo que a criou aos aspectos relacionados com o que, na atualidade, veio a se constituir como o fenômeno do letramento, alicerçamos tal hipótese em Galvão (1988), que evidencia que:

> Embora a palavra letramento seja de uso recente na história brasileira, me permitirei aqui cometer a "doença infantil dos historiadores", para usar uma expressão bastante citada no campo da história, que é o anacronismo. Ou seja, vou usar um conceito – o de letramento – para analisar uma situação e um debate em uma época em que nem mesmo a palavra havia sido inventada na língua portuguesa. No entanto mesmo

> com a ausência da expressão, já havia uma preocupação, principalmente por parte daqueles que estavam à frente da Instrução Pública, com o 'o estado ou condição que adquire um grupo social ou um indivíduo como consequência de ter-se apropriado da escrita' – definição que Magda Soares (1998, p. 18) dá do conceito. (Galvão,1980, p. 08, grifos da autora).

Assim, o estudo do contexto nacional permite compreender que a alfabetização, depois de 1980, obteve uma nova abordagem. A literatura atual (TFOUNI, 2010; KLEIMAN, 1995 e SOARES, 2008; 2010) aponta que é preciso enfocar o letramento no processo de alfabetizar, ou melhor, organizar o processo de ensino-aprendizagem, enfocando os dois processos concomitantemente.

Letramento, palavra nova, recém-chegada, há pouco dicionarizada, agrupada na categoria de neologismos e que aguça a curiosidade, a investigação de pesquisadores, professores e afins. Palavra pertencente ao vocabulário da Educação e das Ciências Linguísticas, que chega ao Brasil na metade dos anos de 1980. (SOARES, 2010). O termo 'letramento' é advindo de trabalhos ingleses e norte-americanos e "ainda traduções para o inglês de obras que abordavam a questão, escritas por Luria e Vigotsky". (TFOUNI, 2010, p. 07).

A pesquisadora Ângela Kleiman (1995), afirmou: "estudos sobre o letramento no Brasil estão numa etapa ao mesmo tempo incipiente e extremamente vigorosa". (Idem, p.15). A autora explicou que essa afirmativa se deve ao grande interesse de pesquisadores em tentar "cunhar" o conceito, ainda em construção, do que seria letramento. Pressupunham os pesquisadores que a epifania do letramento levaria um maior número de indivíduos à apropriação da cultura escrita. Para a autora,

> O conceito de letramento começou a ser usado nos meios acadêmicos como tentativa de separar os estudos sobre o "impacto social da escrita" (KLEIMAN, 1991) dos estudos sobre a alfabetização, cujas conotações escolares destacam as competências individuais no uso e na prática da escrita. (KLEIMAN, 1995, p. 15 - 16, grifo da autora).

Após a divulgação dos estudos dessa autora, surgiram algumas inquietações como separar as competências da alfabetização das práticas de escrita do letramento. Vale salientar que, naquele momento, o entendimento que se tinha do termo letramento é que o mesmo estava ligado mais à apropriação da escrita do que às habilidades de leitura.

Em busca de outros termos para melhor compreender o fenômeno do letramento, a pesquisadora Tfouni (2010, p. 08), através de seus estudos, já buscava outro jeito de conceituar letramento que não estivesse "voltado apenas para a aquisição da leitura e da escrita, mas que também tivesse preocupações políticas e sociais de inclusão e justiça, principalmente através dos mecanismos educacionais".

Vale ressaltar que o conceito de alfabetização, nas últimas três décadas, foi sendo modificado e passou-se a utilizar o novo conceito: letramento. É importante dizer, contudo, que no Brasil esse termo não substituiu a palavra alfabetização, ambos estão associados:

> Precisaríamos de um verbo "letrar" para nomear a ação de levar os indivíduos ao letramento [...]. Assim, teríamos alfabetizar e letrar como duas ações distintas, mas não inseparáveis, ao contrário: o ideal seria alfabetizar letrando, ou seja: ensinar a ler e a escrever no contexto das práticas sociais da leitura e da escrita, de modo que o indivíduo se tornasse, ao mesmo tempo, alfabetizado e letrado. (SOARES, 2010, p. 47, grifo da autora).

Partindo desta premissa, é preciso desenvolver nos alunos habilidades de ensino que os levem a ler e escrever, com autonomia, os seus próprios textos. Cabe, portanto, ao professor a tarefa de alfabetizar e letrar. Porém, pesquisadoras brasileiras como Kato (1986), Tfouni (2010), Kleiman (1995) e Soares (1995) apontam que a palavra letramento, na década de 1980, estava ainda em construção. Portanto, ao ter em mãos uma cartilha regional, organizada por autoras mato-grossenses, e que na voz dos professores, nos idos de 1984, já apresentava indícios de letramento (mesmo antes dessa palavra circular entre nós), fica ressaltada a validade da fonte, que obtém o mérito de ser investigada.

A difusão da cartilha "...Estou Lendo!!!"

É notório que foi no desenrolar do curso de formação que surgiu a cartilha "... Estou Lendo!!!", que, no primeiro momento, teve sua produção de forma artesanal, datilografada e mimeografada, em meio aos participantes do curso, como forma de socialização de atividades entre os mesmos.

Não se pode dizer ao certo quantas "edições" foram organizadas ainda de forma artesanal e que circularam nos municípios, pois os relatos revelaram que, a cada etapa do curso, havia socialização e troca de experiências sobre o material didático que tinha sido elaborado e testado em sala de aula pelo professor. Desse modo, o professor elaborava as atividades lá mesmo em seu povoado (Canabrava, Porto Alegre, Santa Terezinha, Luciara, Cascalheira, Pontinópolis, Santo Antônio, Serra Nova e São Félix), construía o texto coletivo com seus alunos, de acordo com a palavra-chave em estudo, e depois elaborava exercícios de acordo com o texto, desmembrava e criava nova palavra a partir daquela palavra-chave estudada.

Vale destacar que durante os encontros, os agentes pastorais, que davam subsídios ao curso, se encarregavam de reproduzir o material didático trazido pelos professores e fornecer cópias para cada cursista. Lembramos que, na época em questão, a tecnologia disponível era a máquina de datilografia e o mimeógrafo. Somente a posteriori "…. Estou Lendo!!!" foi editada pela

Mazza Edições, sendo que a sua impressão foi patrocinada pela Associação de Educação e Assistência Social Nossa Senhora de Assunção (ANSA) em conjunto com as prefeituras de São Félix do Araguaia, Canarana e Santa Terezinha.

Considerações finais

Iniciamos este texto com o objetivo de mapear o processo de elaboração, produção e difusão da cartilha "...Estou Lendo!!!", por meio do "circuito das comunicações" (DARNTON, 1990). Ao tecer essa história da cartilha "... Estou Lendo!!!", procuramos colocar em evidência o contexto sociopolítico educacional da década de 1980, vivido na região do Araguaia - MT. Ao fazermos contato com aqueles que vivenciaram todo o processo de elaboração de uma cartilha regional, compreendemos que o princípio de tudo aconteceu dentro de um mutirão de professores, no qual o objetivo maior era a "Capacitação de Recursos Humanos para o Exercício do Magistério", ocorrido em São Félix do Araguaia - MT

A partir daí, foi no desenrolar do Curso de Capacitação, que tinha o intento de melhorar a qualidade educacional local, que nasceu a cartilha "... Estou Lendo!!!".

As fontes reunidas apontam que o seu processo de elaboração e de produção ocorreu em um contexto de marginalização, segregação, violência e luta pela posse da terra e outros direitos essenciais aos indivíduos. Realidade na qual os agentes pastorais, juntamente com o bispo Dom Pedro Casaldáliga Pla, da Prelazia de São Félix do Araguaia - MT, foram os intercessores do povo da região Nordeste do Estado.

Incentivar o indivíduo a descobrir a sua palavra, a falar a sua linguagem, a ter voz para ir em busca de sua autonomia, ou melhor, conquistar o seu território, fora o intuito dos agentes construtores da proposta metodológica.

A cartilha "...Estou Lendo!!!" em seu passo a passo metodológico apresenta indícios de letramento, pois é fruto de prática compartilhada (entre professores e professores e alunos), trazendo textos contextualizados, cujo maior objetivo era ensinar a ler e escrever com significado, no interior de práticas sociais. Este fato merece ser mais bem analisado, uma vez que os alfabetizadores da região do Araguaia, inseridos em um contexto de luta política, podem ser considerados pioneiros, ainda nos idos de 1984, em desenvolver práticas escolares que envolveram o ato de alfabetizar e letrar, materializado em uma obra didática - cartilha/livro de alfabetização.

Presumimos, assim, por um lado, que alfabetizadores do Araguaia elaboraram uma obra no campo da Alfabetização, que pode ser considerada inovadora e renovadora de um elemento pertencente à cultura escolar. Desse modo, fizeram história, interviram nela e auxiliaram na busca por qualidade de vida do povo das regiões de onde fora utilizada, deixando saudades.

Por outro lado, ressaltamos a contribuição do estudo, pois, não se

tem registros até o momento de que a perspectiva de Paulo Freire tenha sido utilizada e adaptada à alfabetização de crianças, muito menos se sabe que essa tenha sido a base da concepção teórica para se elaborar uma cartilha/livro destinada à alfabetização de crianças como aqui ficou demonstrado.

Referências Bibliográficas

AMÂNCIO, Lázara Nanci de Barros. **Cartilhas, para quê?** Brasília: INEP-COMPED; Cuiabá: EduFMT, 2002.

AMÂNCIO, Lázara Nanci de Barros. Cartilhas de ensino de leitura e escola primária em Mato Grosso no início do século XX. In: PERES, Eliane; TAMBARA, Eleomar. (Orgs.). **Livros escolares e ensino da leitura e da escrita no Brasil (séculos XIX - XX).** Pelotas: Seiva, 2003.

ARROYO, Miguel G. A escola possível é possível? In: _____. (Org.). **Da escola carente à escola possível**. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2003, p. 11-53.

CARDOSO, Cancionila Janzkovski. **Cartilha Ada e Edu**: produção, difusão e circulação (1977-1985). Cuiabá: EdUFMT, 2011.

CARVALHO, Marlene. **Guia prático do alfabetizador.** 3. ed. São Paulo: Ática, 1998.

_____. **Alfabetizar e letrar:** um diálogo entre a teoria e a prática. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

CASALDÁLIGA, Pedro. **Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social.** Carta Pastoral. São Félix do Araguaia, 10 Out. 1971. Disponível em: http://servicioskoinonia.org/Casaldaliga/cartas/1971CartaPastoral.pdf Acesso em: 15 jan. 2012.

DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette:** mídia, cultura e revolução. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras. 1990.

ESPÓSITO, Yara Lúcia. **Cartilhas e materiais didáticos**: critérios norteadores para uma política educacional. 1985. Dissertação (Mestrado em Educação). Pontifícia Universidade Católica (PUC), São Paulo, 1985.

FERREIRO, Emília. TEBEROSKY, Ana. **Psicogênese da língua escrita**. Trad. Diana M. Liechtenstein e outros. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.

FREIRE, Paulo. **Conscientização**: teoria e prática da libertação uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. Trad. Kátia de Mello e Silva; revisão técnica de Benedito Eliseu Leite Cintral. 3.ed. São Paulo: Moraes, 1980.

_____. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

_____. **Educação como prática de liberdade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2010.

_____. **Educação e mudança**. 34 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Paulo;MACEDO, Donaldo. **Alfabetização**: leitura do mundo, leitura da palavra. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

GALVÃO, Ana Maria. Ler, escrever e aprender gramática para a vida prática: uma história do letramento escolar no século XIX. In: **Revista Língua Escrita**. Universidade Federal de Minas Gerais –Ceale. Faculdade de Educação, n.1 (2007). Belo Horizonte: FaE/UFMG, n.1, jan./abr. 2007.

GATTI, Dagmar Aparecida Teodoro; GOBBI, Luiza Júlia; ALBUQUERQUE, Judite Gonçalves de; MORAES, Maria Benvinda de; JARDIM, Suely Barros. **... Estou Lendo!!!** Cartilha. São Félix do Araguaia: [s. n.,] 1984a.

_____. **... Estou Lendo**!!! Livro de Exercícios. [São Félix do Araguaia]: [s. n.,] 1984b.

KATO, Mary. **No mundo da escrita**: uma perspectiva psicolinguística. São Paulo: Ática,1986.

KLEIMAN, Ângela. (Org.). Modelos de letramento e as práticas de alfabetização na escola. In:**Os significados do letramento**: uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita. Campinas: Mercado das Letras, 1995, p. 15-61.

KRAMER, Sônia. (Org.). Alfabetização: **Dilemas da prática.** Editora: Dois Pontos. 1986.

MORTATTI, Maria do Rosário. **Os sentidos da alfabetização.** São Paulo, 1876 - 1924. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

MORTATTI, Maria do Rosário. **Educação e letramento.** São Paulo: UNESP, 2004.

ROCHA, Simone Albuquerque da. **Formação de professores em Mato Grosso:** trajetórias de três décadas (1977-2007). Cuiabá: EdUFMT, 2010.

SOARES, Magda. As muitas facetas da alfabetização. **Cadernos de Pesquisa.** N. 52, p.19-24, fev. de 1985. São Paulo.

_____. Língua escrita, sociedade e cultura: relações, dimensões e perspectiva. **Revista Brasileira de Educação**, ANPED, n.0, p. 5-16, set/out/nov/dez 1995.

_____. Apresentação. In: FRADE, Isabel Cristina Alves da Silva; MACIEL,

Francisca Izabel Pereira. (Orgs.). **História da alfabetização**: produção, difusão e circulação de livros (MG/RS/MT – Séc. XIX e XX). Belo Horizonte: UFMG/ FaE, 2006.

_____. **Alfabetização e letramento**. 5. ed.2ª. reimpressão. São Paulo: Contexto, 2008.

_____. **Letramento:** um tema em três gêneros. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora 2010.

FOUNI, Leda Verdiani. **Letramento e alfabetização**. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2010. (Coleção questões da nossa época; v.15).

PEGADAS DA EDUCAÇÃO DO CAMPO NA REGIÃO DO ARAGUAIA-MT

Maria de Lourdes Jorge de Sousa[1]
Ilma Ferreira Machado[2]

Resumo: Este artigo tem como principal objetivo refletir sobre o processo de luta pela educação, que marcou a região do Araguaia (MT), entre as décadas de 1970 e de 2000, bem como registrar as pegadas que esses lutadores populares deixaram na história do estado de Mato Grosso. Para a realização deste trabalho, referenciamo-nos a uma linha de pensamento crítico e na abordagem de pesquisa qualitativa, tendo como instrumentos a análise bibliográfica e de documentos, além do recurso da memória. Este estudo aponta que muitas lutas foram encampadas em defesa dos camponeses e de projetos educacionais libertadores, contribuindo para a implantação de escolas de ensino fundamental no campo, nessa região. No entanto, o Ensino Médio só entrou na pauta de luta no final dos anos de 1990, o que levou à interrupção dos estudos por parte dos jovens e, em muitos casos, à migração para a cidade. Assim, um dos grandes desafios postos para essa região é assegurar políticas públicas que promovam condições de trabalho/renda dignas, saúde, educação e lazer para os trabalhadores camponeses.

Palavras-chave: Educação do campo. Região do Araguaia. Pesquisa qualitativa.

Abstract: This article has as main objective to reflect on the process of fight for education, that marked the region of Araguaia (MT), between the decades of 1970 and 2000, as well as to record the footprints that these popular fighters left in the history of the State of Mato Grosso. For the accomplishment of this work, we refer to a line of critical thinking and the approach of qualitative research, having as instruments the bibliographic and document analysis, besides the memory resource. This study indicates that many struggles were fought in the defense of agrarian workers and of liberating educational projects, contributing to the implantation of elementary schools in the countryside in this region. However, high school did not enter the fight scene until the end of the 1990s, which led to the interruption of studies by young people and, in many cases, migration to the city. Thus, one of the major challenges facing this region is to ensure public policies that promote decent work/income, health, education and leisure conditions for agrarian workers.

Keywordas: Education of the field. Region of Araguaia. Qualitative research.

[1] Mestra em Educação (UNEMAT). Professora da rede pública de Educação Básica do estado de Mato Grosso. E-mail: loujorgelb@gmail.com
[2] Doutora em Educação (UNICAMP). Professora do Departamento de Pedagogia e do PPGEdu/UNEMAT. E.mail: .ilma.ferreiramachado@gmail.com

Introdução

Este texto busca evidenciar e valorizar experiências educacionais pensadas, construídas e desenvolvidas nas décadas de 70, 80 e 90do século XX e início dos anos 2000, na Região do Araguaia, nordeste de Mato Grosso. As questões nele abordadas refletem o papel social da escola e a sua importância na conquista de direitos e na construção da emancipação dos setores populares, em especial, os trabalhadores camponeses. Constitui-se, também, em uma forma de registro da história educacional que, se entrelaça com a admirável história da luta política nessa região, cujos feitos extrapolaram a dimensão local e ganharam o cenário nacional, repercutindo no processo de mudança dos rumos políticos de nosso país.

Para a construção do presente texto, pautamo-nos em uma abordagem de pesquisa qualitativa, que valoriza fatores objetivos e subjetivos, a fala dos sujeitos, e procura analisar a realidade, considerando-se a multidimensionalidade de aspectos que ela abarca, referenciada em autores de uma linha de pensamento crítico e libertador. Além do recurso da memória, utiliza como instrumento a análise de documentos.

Revisitar e vivificar a história

> Nossa autêntica identidade coletiva nasce do passado e se nutre dele – pegadas sobre as quais caminham nossos pés, passos que representem nossas andanças de agora – mas não cristaliza na nostalgia. Somos o que fazemos e, sobretudo, o que fazemos para mudar o que somos: nossa identidade reside na ação e na luta. Por isso a revelação do que somos implica na denúncia do que nos impede de ser o que podemos ser.
> (Eduardo Galeano)

Revisitara história da educação do campo na Região do Araguaia, neste momento histórico, em que todos os direitos já conquistados pelos setores populares estão sendo brutalmente usurpados, é um convite para ressignificarmos a escola e o seu papel social. Nesse sentido, o desafio que apresenta a escola, não é o de apenas elevar os índices de "proficiência" e assim melhorar a sua posição no ranking. O principal desafio que se coloca à escola atualmente é o da educação integral do ser humano ou do desenvolvimento omnilateral[3]. É o desafio de tornar os alunos leitores críticos da realidade atual e sujeito de ação.

Ao seguir as pegadas da educação do campo deixadas no sertão do

[3] Educação omnilateral significa, assim, a concepção de educação ou de formação humana que busca levar em conta todas as dimensões que constituem a especificidade do ser humano e as condições objetivas e subjetivas reais para seu pleno desenvolvimento histórico. Essas dimensões envolvem sua vida corpórea, material e seu desenvolvimento intelectual, cultural, educacional, psicossocial, afetivo, estético e lúdico. (FRIGOTTO, 2012, p. 267).

Araguaia, especificamente, na região da Prelazia de São Félix do Araguaia, constata-se a importância da escola que conhece e se importa com os problemas de seus sujeitos e busca enfrentá-los por meio da problematizAção, da formaAção e da organizAção da comunidade à qual se vincula.

A Região do Araguaia, a que nos referimos neste trabalho, compreende a região da Prelazia de São Félix do Araguaia-MT, composta por 15 municípios localizados no nordeste do estado de Mato Grosso.

Figura 1 - Mapa dos municípios da Prelazia de São Félix do Araguaia
Fonte: Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia

Os primeiros habitantes da Região do Araguaia foram os povos indígenas Xavante, Karajá, Javaé e Tapirapé. "A partir de 19l0, ela começa a ser povoada também por sertanejos, agricultores sem terra, vindos do Nordeste à procura de terra livre para trabalhar". (LEITE, 1993, p.34). Ainda, conforme a autora, "muitos vieram seguindo as profecias do Pe. Cícero Romão: "Vão atrás das Bandeiras Verdes, atravessem o Araguaia e lá vão encontrar as terras da promissão".

Os sertanejos vinham em grupos de famílias e, ao chegarem à região, se instalavam nas proximidades do rio Araguaia, e ali iniciavam o trabalho de criação de gado e de plantação para a sobrevivência da família, o que causava conflitos com os primeiros moradores – os indígenas.

> em 1968 chega à região o padre Pedro Casaldáliga e o irmão Manuel Luzon para iniciar o trabalho pastoral. eles chegam à região no mesmo período em que também ali se instalam os latifúndios e assumem posições contra os mesmos, colocando-se ao lado dos índios e posseiros. (LEITE, 1993, p. 34).

Logo na década de 1970, se intensificou a especulação da terra pelo capital (Nacional e Internacional), facultado pelo projeto de modernização da agricultura, criado pelo governo brasileiro. A forma como o governo federal negociou a terra nessa região gerou conflitos e tensões. Ali se instalaram duas formas de ocupação: uma feita pelos agricultores sem terra, vindos do Nordeste, e aquela realizada, em um segundo momento, pelas grandes empresas, formando grades latifúndios.

Para a instalação dos latifúndios, fez-se necessário a exploração de mão de obra. Criou-se a figura do capataz, conhecido na região como "gato", responsável por conseguir mão de obra barata para o trabalho nas fazendas. Esses personagens (os gatos) tinham como atribuições recrutar e contratar os peões – homens que vinham, em sua maioria, dos Estados do Nordeste e de Goiás, em busca de boas condições de trabalho, de bons salários e oportunidades para mudar de vida.

> O método de recrutamento é através de promessas de bons salários, excelentes condições de trabalho, assistência médica gratuita, transporte gratuito, etc. Quem faz este trabalho, são, geralmente, empreiteiros, muitos deles pistoleiros, jagunços e aventureiros que recebem determinada importância para executar tal tarefa. (CASALDÁLIGA, 1971, p.15).

Ao chegar à região, a realidade que os trabalhadores encontravam era outra – trabalho duro, sem direitos trabalhistas, salários baixíssimos – quase sempre os trabalhadores ficavam devendo ao patrão no final do mês e tinham que trabalhar em condições precárias de moradia e de alimentação, análogas às do trabalho escravo.

Aqueles jovens ou pais de famílias passavam a "peões do trecho". Sobre esses sujeitos, Casaldáliga (1971, p. 6-7) observa:

> A maior parte do elemento humano é sertanejo: camponeses nordestinos, vindos diretamente da região do Maranhão, do Pará, do Ceará, do Piauí ou passando por Goiás. Desbravadores da região, "posseiros". Povo simples e duro, retirante como por destino numa forçada e desorientada migração [...] com a rede de dormir nas costas, os muitos filhos, algum cavalo magro, e os quatros trens de cozinha carregados na sacola. Indiferentes a tudo eles vão ganhando o pão de cada dia, pois para eles só existem dois direitos: o de nascer e o de morrer. [...] uma doença, uma boda, uma viagem, pode acabar com toda uma vida de dolorosas poupanças. O sertanejo nunca

> conheceu a lei do protesto, das greves, do direito ou do uso da razão. Todo o seu cabedal histórico está dentro das quatro paredes de um mísero rancho e na prole que aparece descontroladamente. Desfaz as suas profundas mágoas entre um e outro copo de cachaça, ou um cigarro de palhas, cujas baforadas se encarregam de levar bem longe a infelicidade que ele tem bem perto. (Idem).

De início, não havia organizações representativas dos trabalhadores rurais na região. Em 1970 é constituída oficialmente a Prelazia de São Félix do Araguaia e o padre Pedro Casaldáliga é sagradoBispo em 1971. Na sua ordenação episcopal, Casaldáliga lança uma carta pastoral intitulada – Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social. Na carta, ele expressa a sua opção e compromisso com os pobres (posseiros/ trabalhadores rurais e os indígenas) e denuncia para as autoridades e para o mundo a violência instaurada contra a população da região, envolvendo a luta pela terra. Sua opção era explícita nas ações, nos documentos oficiais e inclusive nos cânticos/hinos cantados nas missas e celebrações da Igreja Católica:

> Desempregados, pescadores desprezados venham todos se ajuntar
> A nossa marcha para a nova sociedade.
> Quem nos ama de verdade pode vir, tem um lugar... (CANTOS POPULARES, 2008, p. 488).
> [...] Celebrar a comunhão/ com esse povão sofrido, é fazer a aliança/ com a causa do oprimido, **é fazer a aliança com a causa do oprimido**... (Idem, p. 193)
> [...] Perdoa-nos quando com medo/ ficamos calados diante da morte! / perdoa e destrói os reinos / em que a corrupção é a lei mais forte./ Protege-nos da crueldade,/do esquadrão da morte, dos prevalecidos./ **Pai nosso revolucionário,/ parceiros dos pobres, Deus dos oprimidos!** (Ibidem, p. 154).

Os versos citados são de cânticos muito entoados nas celebrações e reuniões nas comunidades do campo, afetadas por conflitos pela posse da terra e por outros direitos humanos negados ao povo do lugar. Serviam ora como acalanto, ora como estímulo à luta dos trabalhadores rurais.

Segundo Ferreira; Lopes (2004), o quadro de violência e exploração, criado a partir da entrada do latifúndio na região, não foi aceito de forma pacífica pelos posseiros que, apoiados pela Igreja Católica, organizaram-se e enfrentaram um longo período de conflitos e resistência, com significativas vitórias. Para o enfrentamento da situação, os trabalhadores rurais, com o apoio da Prelazia – Igreja Católica de São Félix do Araguaia, se organizaram em Sindicatos dos Trabalhadores Rurais e Associações, assessoradas permanentemente pelas equipes pastorais e advogados da CPT, vinculados à Prelazia de São Félix do Araguaia.

Conforme Leite (1993, p.8), a luta dos trabalhadores da Região do Araguaia começou com a luta pela terra e, a partir dela, "ampliou-se para outras instancias, ganhando dimensões políticas [...] A identidade de cidadão é construída a partir dessa experiência de vida: do direito à terra passaram a reivindicar o direito à educação, à saúde e a opinar na política".

Nos anos 1980, a região passou por modificações importantes em seus aspectos econômicos, sociais e políticos e os povoados ganharam novas configurações. Isso foi entendido como o início do "progresso". Paralelamente à chegada do "progresso," cresciam os problemas sociais e a disputa pela terra. A Prelazia, juntamente com as organizações dos trabalhadores rurais, em todos os povoados da região, entendeu a importância da escola na luta do povo. Desse modo, ao lado da luta pela Reforma Agrária, desencadeou-se também a luta por educação, saúde e assistência social.

Ainda na década de 1970, foi criado o Ginásio Estadual do Araguaia – GEA, em São Félix do Araguaia – sede da Prelazia; a partir dele, foram realizados os cursos de formação de jovens e adultos na perspectiva do método Paulo Freire, além de oferecer, ali mesmo, a formação em nível de 8ª série, antigo ginásio, para os jovens da cidade, o que não era possível até aquele período.

> Antes mesmo de existirem instituições públicas que dessem suporte ao trabalho escolar, o movimento social do Baixo Araguaia sempre entendeu a importância da escola na luta do povo. Experiências como a do ginásio de São Félix do Araguaia, os cursos de formação de jovens e adultos, a partir do método Paulo Freire, no início da década de 70, são exemplos deste movimento. Sua grande maioria era coordenada não só por uma direção, mas também por uma comissão de pais que, inclusive, ajudavam na seleção de professores. A maioria das escolas sempre esteve ao lado dos trabalhadores, tanto no que se refere à luta por terra, como aos aspectos cotidianos, buscando criar um espaço de vivência democrática na sala de aula. Isto foi o resultado de inúmeros enfrentamentos, de muitas lutas e perseguições, mas sempre o sonho estimulou a caminhada e a conquista que todos alimentavam no combate e na resistência. (FERREIRA; LOPES, 2004, p. 43-44).

Em 1978, a partir de uma articulação regional dos educadores ligados à Prelazia de São Félix, criou-se o Curso de Capacitação de Recursos Humanos de Magistério para o 1º Grau – um curso de férias com duração de quatro anos, para os professores leigos da região, em convênio com a Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso. A criação desse curso possibilitou aos professores leigos – a grande maioria oriunda das comunidades rurais, crescimento pessoal e profissional naquela época. Ao concluir o curso em nível de 8ª série, os professores reivindicaram a continuidade dos estudos até completar o Ensino Médio com habilitação para o Magistério.

Em 1983, com as eleições municipais, representantes dos movimentos

populares, assumem as prefeituras do município de Santa Terezinha, São Félix do Araguaia, e Canarana e as Secretarias de Educação ficaram ao encargo de representantes do movimento dos professores, que buscaram desenvolver um trabalho conjunto, por meio de uma articulação entre os municípios, dando prioridade ao processo de formação de professores.

> A luta por uma escola pública comprometida com a luta do povo ajudou a revelar, para o movimento social da região, a importância da conquista do poder público para dar suporte institucional ao projeto educacional. A conquista das prefeituras populares, na década de 80, marca um novo momento político, onde as propostas vividas pelo movimento popular se transformaram em política pública de educação. (FERREIRA; LOPES, 2004, p. 44).

Na busca por resolver problemas acerca da habilitação dos professores leigos, que eram maioria na região, aquelas prefeituras, logo em 1984, implantaram o Projeto Logos II, um curso supletivo de 2º grau, organizado em módulos, na modalidade a distância, com profissionalização em magistério, vinculado ao MEC. "Este curso previa 204 módulos instrucionais de todas as áreas, com provas realizadas ao final de cada módulo. [...] Em 1984, de 121 alunos matriculados em São Félix do Araguaia, 43 concluíram, 52 desistiram, 01 pediu transferência e, mais tarde, 25 foram para o projeto Inajá". (CAMARGO, 1997, p. 21). Sobre a proposta pedagógica do Projeto LOGOS II,Alonso (1996) afirma que era completamente descolada da linha educacional da região, material de ensino descontextualizado e um currículo extremamente fragmentado, além da manipulação política que, segundo a autora, ocorria principalmente, nas prefeituras municipais, que se utilizavam, tanto do projeto como dos professores, em proveito eleitoral. No entanto, mesmo com uma proposta metodológica fundada no tecnicismo, o Logos II foi a possibilidade que muitos professores da Região do Araguaia tiveram, naquela época, para ter um Diploma de Magistério e se tornarem professores habilitados para as aulas dos anos iniciais do Ensino Fundamental.

Numa perspectiva diferente de formação da oferecida pelo Logos II, a partir de 1987, foi criado pelas prefeituras identificadas, na Região do Araguaia, o projeto INAJÁ, posteriormente o INAJÁ II. Esses projetos tinham como público-alvo os professores leigos dos municípios da região, em sua maioria das escolas do campo.

> A caracterização da região justifica os objetivos do projeto, que atende prioritariamente as escolas da roça e os professores provenientes, fundamentalmente da zona rural. [...] a preocupação maior do projeto foi, como vimos, com os professores rurais, pois, além de exercerem um trabalho muito solitário, possuem uma formação mais lacunar, quando

> comparado aos professores da cidade. Inclusive, a partir de 1983, o aumento do número de escolas do sertão foi grande dada as preocupações das prefeituras envolvidas no projeto Inajá, neste período governadas por este grupo preocupado com a qualidade da educação, especialmente na zona rural. (CAMARGO, 1997, p. 51-52).

A autora discorre sobre a preocupação da região com a formação dos professores das escolas do campo, ou rurais, como se chamavam na época, ainda na década de 80 do século passado. Para a realização do curso (INAJÁ), firmou-se um convênio entre as quatro prefeituras populares[4] da Microrregião Norte Araguaia: Canarana, Porto Alegre do Norte, Santa Terezinha e São Félix do Araguaia, a Secretaria Estadual de Educação e a Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

A proposta curricular do Projeto Inajá foi elaborada a partir de uma ampla pesquisa feita num esforço conjunto entre professores dos municípios conveniados e professores pesquisadores da UNICAMP – que se referenciavam na história da região, das escolas ali existentes, e tinham como princípio a valorização dos saberes e da experiência de cada sujeito para chegar ao conhecimento científico e universal. Os sujeitos do projeto definiram como objetivo,formar educadores que ajudassem o aluno a compreender a realidade concreta, tornando-o capaz de criticar e interferir no contexto em que viviam.

Seguindo os mesmos, ou quase os mesmos pressupostos teórico-metodológicos do Projeto Inajá, em 1992, após muitas articulações e disputas políticas, foi aprovado, para a cidade de São Félix do Araguaia, um campus da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT) que, por questões políticas e ideológicas, acabou sendo implantado em outro município, Luciara, da mesma região, e que, de imediato, passou a oferecer 03 cursos de Licenciaturas Plenas, na modalidade Parceladas[5]. A chegada da UNEMAT na região com os cursos na modalidade parceladas garantiu a oportunidade aos educadores, inclusive aos das escolas rurais, de cursar o ensino superior.

Ainda, em se tratando da formação em nível médio dos educadores da região, em 1995, as condições do ensino verificadas nas escolas urbanas eram preocupantes;o mesmo ocorria nas escolas do campo, onde havia pessoas dando aula para séries iguais ou até acima das que haviam cursado. As consequências dessa situação são bastante conhecidas: elevado índice de evasão e repetência,

[4] Gestão política e administrativa com participação popular, projeto político que emana das comunidades locais, pautado na justiça social, com vistas à emancipação da coletividade. Os Prefeitos eleitos eram vinculados à corrente popular que, na época, se filiaram ao PMDB.

[5] As Parceladas, de acordo com Albuquerque (1999), são cursos de licenciaturas plenas oferecidas no interior do estado de Mato Grosso, exclusivamente para professores em exercício e que ainda não tiveram a oportunidade de se qualificar para a profissão que exercem, através de um curso superior. Os tempos curriculares nas parceladas são distribuídos de forma intensiva nos meses de janeiro, fevereiro e julho, período de férias e recessos escolares, com a presença do professor da área e de monitores e coordenadores de curso; e de forma continuada (etapas intermediárias entre uma intensiva e outra), abrangendo os períodos de trabalho escolar.

despreparo do aluno para enfrentar a vida no campo, ou na cidade, e pouca ou nenhuma influência na transformação da realidade local.

Diante desse quadro, o governo do estado de Mato Grosso, em parceria com 34 municípios do Estado, entre eles São Félix do Araguaia na condição de município-polo na região, cria o Curso GERAÇÃO – Projeto de Formação e Habilitação de Professores para o Magistério, voltado para o professor das escolas rurais, com duração de três anos e meio, a contar de janeiro/1995. Um levantamento da formação dos professores, que atuavam nas escolas da região naquela época, constatou que era muito pequeno o número de professores com licenciatura em nível superior, quase insignificante, além daqueles que não tinham nem o magistério.

> Assim sendo, estamos propondo um projeto de formação e habilitação para o Magistério, totalmente voltado para o professor da área rural. O Projeto GerAção atenderá 760 professores de 34 municípios de Mato Grosso, num prazo de três anos e meio, a contar de janeiro de 1995, num trabalho de parceria entre a Secretaria de Estado da Educação e as prefeituras participantes. (MATO GROSSO, 1995, p. 12).

Tomando como exemplo o município de São Félix do Araguaia, conforme documentos da Secretaria Municipal de Educação, havia, naquela época, 140 professores. Destes, 73 tinham o Magistério, apenas 18 tinham Licenciatura Plena, 24 tinham o 1º Grau completo, 03 tinham o 1º incompleto, 12 tinham outro 2º Grau completo (Propedêutico, Técnico em Contabilidade, Científico) e 10 tinham o Ensino Médio incompleto (MATO GROSSO, Projeto Geração, 1995, p. 11). Considerando que essa realidade era semelhante nos demais municípios da região, a partir de 1997, os novos secretários de educação de sete municípios (São Félix do Araguaia, Ribeirão/Cascalheira, São José do Xingu, Luciara, Alto Boa Vista, Porto Alegre do Norte, Canabrava do Norte, Santa Terezinha e Confresa) assumem o compromisso de retomar um trabalho coletivo de educação na região, iniciado na década de 1980, e interrompido por alguns anos, devido a alterações no quadro político[6] da região,e constroem uma política educacional em parceria com as Universidades, em especial, com a Universidade do Estado de Mato Grosso, que já se encontrava instalada na região.

O primeiro exercício foi o de resgatar a história educacional da região – buscando nela os elementos necessários para a construção de uma proposta educacional capaz de fornecer a chave para a compreensão da realidade política, social e educacional do período. Esse movimento dinamizou novamente a região e imprimiu novas configurações às escolas.

Os secretários municipais de educação e a UNEMAT – Campus do

[6] Assumiram as prefeituras, em boa parte dos municípios da região, Prefeitos de partidos de direita, gestão antipopular, contrários aos projetos das prefeituras populares que se encontravam, ainda, em processo de consolidação.

Médio Araguaia criaram o Fórum Permanente de Educação do Araguaia.O fórum apontou como questão central a ser atacada, a curto e médio prazo, a formação dos professores das escolas públicas da região. Como forma de dar início às discussões, em função de um grande projeto Regional de Educação, o Fórum realizou, em 1997, a I Mostra Regional de Educação do Araguaia. O evento tinha como objetivo articular de modo compartilhado, fortalecer e socializar as experiências de educação no/do Araguaia.

> É um movimento que se afirma entre os educadores, administradores, políticos, pais, alunos e a prefeitura de São Felix 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; LOPES, 2004, p. 170-171).

A Mostra Regional de Educação do Araguaia chegou a sua 5ª versão, reunindo mais de 1.500 participantes da região e do Estado, inclusive, com a participação de Ministros da Educação e do Meio Ambiente. Na ocasião, os ministros receberam um documento denominado "Carta do Araguaia", que foi elaborado pelas lideranças políticas e representantes das diferentes organizações populares dos municípios participantes, que nela apresentavam os desafios da região na área de educação e do meio ambiente.

A deficiência no sistema educacional no que tange ao ensino público, principalmente, na zona rural, desafiava os novos gestores da Educação municipal que compunham o fórum. Cada município, em observância às linhas definidas pelo fórum,inventava sua maneira de enfrentar os problemas locais.

São Félix do Araguaia, por exemplo, se lançou na luta pela ampliação da possibilidade de os professores da rede municipal cursarem o ensino superior, e considerando que a UNEMAT com os cursos na modalidade parceladas não atenderia, em curto prazo, toda a demanda da região por curso superior, os dirigentes municipais de São Félix, com o aval e em parceria com outros doze municípios da região, reivindicar da UNEMAT um núcleo da Coordenadoria de Educação a Distância – CEAD. O processo de articulação durou quatro anos e, em 2004, foi implantado o núcleo da EAD, com sede em São Félix, com o curso de Pedagogia, com Habilitação para os anos iniciais do Ensino Fundamental, contemplando, aproximadamente 650 professores, a maioria deles da zona rural da Região do Araguaia.

A história da Região do Araguaia, que focalizamos, testemunha que todas as conquistas alcançadas pelo povo são frutos de projetos e trabalhos coletivos – comunidade escolar e municípios engajados. Todos os grandes projetos educacionais foram realizados de modo consorciado, com muitas parcerias e participação das comunidades locais.

No próximo tópico, apresentamos retalhos de experiências de educação vivenciadas nos municípios onde realizei a pesquisa, com fins de

recuperar um pouco do percurso histórico da educação dos povos do campo do lugar de onde estamos falando e encontrar nele elementos para compreender as razões das configurações dos projetos educacionais, que ali se constroem ou se construíram. Nesse sentido, Albuquerque (2004, p. 6) afirma:

> [...] retomar uma memória histórica faz sentido, faz um imenso sentido, porque nós não estamos tomando a memória histórica como revirar um arquivo morto e... procurar dados. Não é isso, nós estamos olhando para o passado, como diz o filósofo alemão, Walter Benjamin, para dar densidade ao presente, para dar força, vida ao presente. Saber a história, retomar a história, pesquisar a própria história é conhecer as próprias raízes e é construir a própria vida hoje a partir dessas raízes.

A construção da escola necessária: formAção para alibertAção

Pretendemos, a partir de agora, focalizar o contexto histórico, político e social de dois municípios: Novo Santo Antônio e São Félix do Araguaia[7].

Novo Santo Antônio– antigo Santo Antônio do Rio das Mortes, durante o período de 1977 a 1981 viveu um intenso conflito entre os posseiros, pequenos agricultores/trabalhadores rurais e o grupo Abdala Zarzur (latifundiário) de São Paulo, que disputava a posse da terra já habitada há anos pelos camponeses/posseiros.

> Santo Antônio do Rio das Mortes era um patrimônio que tinha sido cercado por uma fazenda, a sede da fazenda estava dentro do povoado, e um dos líderes da comunidade chegava na (equipe) da Prelazia e dizia sempre*: Tem que ter gente (da equipe pastoral) lá no Santo Antônio, tem que ter gente lá no Santo Antônio. Se não tiver uma boa escola, o povo vai entregar a terra pra fazenda e vai cair fora de lá. Se tiver escola boa, eles vão ficar.* Então, uma proposta que nasce de uma comunidade organizada tem o seu resultado. A gente foi para lá, fizemos escolas por todo aquele sertão... pesquisando a história, escrevendo a história do lugar, construindo um modelo de escola, partindo dessa realidade de escola viva. Uma escola que justificava qualquer tipo de ação revolucionária lá dentro. A gente saía, vamos fazer uma reunião de escola lá no lago do capitão. Por quê? Lá a gente queria fazer reunião do sindicato que era proibido, queria fazer reunião de estratégia de como enfrentar a fazenda. Então a gente dizia: Vamos fazer reunião da escola. Participava todo mundo, pai, mãe, criança, professor, todo mundo ia para lá, a gente justificava tudo que não podia, inclusive, levar panelas da escola, podia fechar a escola... (ALBUQUERQUE, 2004, p. 7).

[7] Maiores detalhes sobre esses municípios podem ser obtidos na Dissertação de Mestrado de Maria de Lourdes Jorge de Souza, intitulada **Entre cercas e veredas**: as configurações do ensino médio em escolas do campo no polo do CEFAPRO de São Félix do Araguaia - MT.

Já naquele tempo, conforme pode-se conferir no depoimento anterior, os trabalhadores rurais viam na escola um grande potencial para ajudar na luta pela conquista da terra e outros direitos negados a eles. A partir dessa percepção, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santo Antônio do Rio das Mortes, por intermédio de seu presidente, senhor José Rodrigues, buscou insistentemente a criação de uma escola boa (no dizer dele), comprometida com as demandas do povo do lugar.

Os critérios para ser professor na época eram a escolaridade e o engajamento político nas questões da comunidade, em especial, na luta pela terra. As pessoas que apresentavam as melhores condições quanto à escolaridade, tinham cursado apenas os anos iniciais do ensino fundamental (antiga 4ª série primária). Os pais indicavam, e em reuniões, por meio de votação, selecionavam as pessoas, que passavam a formar o quadro de professores. A proposta curricular da escola fundamentava-se nas ideias de Paulo Freire, tinha como objetivo maior a conscientização para a libertação, os conteúdos se originavam das demandas do povo pela permanência na terra e buscavam, nas diversas ciências, relações e explicações para os fenômenos que afetavam a vida das pessoas daquela comunidade.

Os conteúdos trabalhados sempre estabeleciam vínculos com os problemas vivenciados pelas famílias, e eram apresentados numa perspectiva crítica para que as crianças e adolescentes compreendessem o seu mundo. Para facilitar a compreensão das crianças e adolescentes, os temas, ou "complexos" relacionados aos conflitos em curso, viravam teatro, músicas, cordéis, origamis e, assim, se construía a escola necessária para o fortalecimento da luta pela terra e para o aprendizado dos conhecimentos científicos em articulação com os saberes do povo do lugar. Deste modo, o currículo vivenciado era dinâmico e contextualizado. Segundo Albuquerque (2004), "os currículos eram nascidos das beiradas de um rio, nascidos das lutas do sertão, nascidos da alegria das mulheres trabalhadoras, então eram currículos novos, técnicos e científicos, reconhecidos e vivos porque ligados à própria existência da população local". Para Gentil (2002, p. 54),

> A escola na região é também um espaço político de suma importância, ela serve como um sinal, um marco na relação com determinado espaço geográfico. Além disso, sendo um espaço reivindicado, quando conquistado, é utilizado por aqueles que dele se sentem participantes. É na escola que se realizam as celebrações, festas, reuniões diversas. É tomada como um espaço público e dessa forma é ocupado. Sendo assim, torna-se também alvo de disputa, o que reforça o seu lugar como lugar de poder. Um povo que luta para ser reconhecido como cidadão trava diversas lutas pela, na e através da escola.

Em Santo Antônio do Rio das Mortes, a escola necessária foi construída

e articulada à luta do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e tornou-se centro de referência cultural da comunidade. Constituiu-se como um espaço de formação científica, política e de definição de estratégias de luta pela posse da terra. A tensa luta entre posseiros e os "tubarões"[8] durou anos, até que uma ordem judicial favorável aos trabalhadores rurais garantiu a desapropriação da fazenda e a partilha da terra entre os posseiros. Após a decisão da justiça, proferida em 1981, o INCRA desapropriou a fazenda Florão do Mureré, fez o loteamento e assentou oficialmente as famílias que lá viviam; garantindo, desse modo, a permanência das famílias em suas pequenas propriedades, onde continuaram produzindo a vida, em meio à certeza de que os camponeses e a escola nessa luta foram vitoriosos.

> Antônio Bendito/ braço do menino,
> Não nos deis dinheiro,/ nem falso destino.
> Nas pragas da morte, / nas águas da vida,
> Dai-nos mais que sorte,/ coragem unida.
> Terra garantida, / coração sincero,
> Teimosia e tino,/ fé no companheiro/
> e o amor Divino...
>
> (Casaldáliga - Cantos Populares, p. 470).

O trecho em destaque é do hino de louvor a Santo Antônio, padroeiro do lugar, cantado na Igreja, na escola e nas reuniões do Sindicato dos Trabalhadores Rurais como forma de encorajamento e expressão do posicionamento político diante dos conflitos pela posse da terra.

Para comemorar a conquista da terra e a libertação da comunidade do poder do latifúndio, a escola organizou, em 25 de fevereiro de 1981,um grande desfile (O Grito da Independência) com a participação dos estudantes, das lideranças sindicais e da comunidade em geral, conforme mostram as fotografias a seguir.

Figura 2 - Santo Antônio do Rio das Mortes: desfile em comemoração à desapropriação e partilha da Terra.
Fonte: Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

[8] Denominação dada aos latifundiários que se apropriavam ilegalmente das terras na Região do Araguaia.

Ainda como forma de manter viva a memória da luta vitoriosa, a comunidade de Santo Antônio do Rio das Mortes decidiu homenagear o seu maior líder sindical, cravando o seu nome na fachada da Escola Rural Produtiva, criada na década de 1980, para atender aos filhos dos trabalhadores rurais do seu entorno e municípios circunvizinhos.

Figura 3 - Fachada da Escola Rural Produtiva em homenagem ao posseiro José Rodrigues
Fonte: Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.

Esta pesquisa encontrou fortes indícios de que a escola rural municipal necessária, transgressora e libertadora de antes, cumpriu o seu papel na época. Ela vem sofrendo modificações na estrutura física, no modelo de gestão, no currículo e em sua filosofia e tem como desafio pensar a educação necessária à realidade atual das crianças e dos jovens, em especial os camponeses, vinculados a ela.

São Félix do Araguaia, onde se localiza a outra escola selecionada para esta pesquisa, por muito tempo ocupou a condição de polo da denominada Região do Araguaia, provavelmente por ser a sede da Prelazia, por seu pioneirismo em projetos alternativos de educação, além de sua localização geográfica na região. A história do município é marcada pelos intensos conflitos armados (ou não) pela posse da terra, conforme o testemunho de uma professora da região:

> Muito sangue foi derramado aqui na comunidade e no campo, muitos companheiros nossos foram castigados, torturados; ocorreram mortes também. Quando a noite chegava, nós saíamos para procurar na mata os nossos companheiros vivos e, inclusive os mortos... Foi uma luta muito desigual, enquanto os invasores e os grandes grileiros estavam fortemente armados, nós lutávamos com cipós nas mãos - eram as armas que dispúnhamos. Lutamos e vencemos, por isso hoje estamos aqui, embora alguns já venderam suas terras e foram embora[9]... (L. L. A., 2004).

O município conta com 09 assentamentos e três distritos. As escolas municipais são todas na zona rural, com exceção de duas creches que estão na cidade. Até 2004,o município contava com 18 escolas, atualmente são 12, conforme dados do Plano Municipal de Educação/2015, e seis foram fechadas.

No período de 1997 a 2004, o município de São Félix desenvolveu um projeto de educação do campo, considerado inovador na época, denominado TYBYSIRÁ – Vocábulo do povo Karajá que significa *aquele que não morre, que persiste no tempo, que se renova sempre, que supera a morte*.

Conforme Veiga (1995, p. 14),"Buscar uma nova organização para a escola constitui uma ousadia para os educadores, pais, alunos e funcionários". Na perspectiva de Veiga, projeto como o Tybysirá apresenta indícios de ousadia por parte dos sujeitos do processo educativo. O projeto, pensado pelas escolas e apoiado pela administração pública municipal, na segunda metade da década de 90 e início da década 2000,fundamentava-se nos princípios,

> [...] da **Democracia** – que tem por base o reconhecimento, a equidade, o respeito e a tolerância do outro; a **liberdade** – que expressa a autonomia e espelha a afirmação pessoal e coletiva, e autor responsável; da **Sensibilidade** – que manifesta o sentir, o perceber e o significar do propósito e da ação do outro individual e coletivo; da **Solidariedade** – desprendimento de si, ato de aceitação e de expressão de amor sem reservas ou limitação do outro; da **Beleza** – gesto pessoal que evoca e considera a singularidade revelada, nem sempre descoberta, admirada e assumida na cultura e na natureza, força capaz de impelir permanentemente a ação transformadora; da Criatividade – que se revela capaz de inovar, de recriar, de ir além do meramente previsto. (FERREIRA; LOPES, 2004, p. 101).

Os valores e princípios eleitos pelo coletivo da comunidade escolar sinalizam o desejo de se fazer da escola um espaço de acolhimento das diferenças, de promoção da liberdade e da emancipação de seus sujeitos. Sobre esse projeto, há uma série de depoimentos dos sujeitos da educação do campo,

[9] Depoimento retirado do livro **Tybysirá** – Educação do campo e visibilidade social – uma experiência no sertão do Araguaia

no período de seu desenvolvimento, que anunciam o problema que estava a se iniciar na época.

> Quando a monocultura entrar pra valer, não teremos mais a escola em Chapadinha, pois as famílias migrarão para as cidades, vão tentar a vida em outra região. Sabemos que o dinheiro que as famílias estão recebendo pela venda da terra parece muito, mas na verdade, é muito pequeno, muito insignificante, porque ele vai garantir moradia e trabalho por muito pouco tempo; logo acaba! E acabando o dinheiro, como já aconteceu com muitos que venderam suas terras, o que vem depois? Desemprego, fome, sofrimento, tristeza, abandono. Quando o trabalhador sai de sua terra ele não tem mais retorno[10]. (H.P., 2004).

A referência acima parece profetizar o que viria acontecer mais tarde na região. O depoimento evidencia o núcleo do problema que referenciava o projeto de Educação Tybysirá. Revela, ainda, o cuidado com as pessoas e com as relações interpessoais estabelecidas a partir da escola. Nessa perspectiva, Veiga (2001, p. 41) afirma que "o mundo da educação diz respeito às pessoas e aos seus contextos sociais, culturais, aos sujeitos, aos acontecimentos, aos conflitos de liberdade e decisão e as condições de vida, tanto em plano individual como coletivo".

A escola, que se propõe libertadora, desenvolve a sua caminhada sempre focada nas questões básicas da vida das pessoase da coletividade na qual elas se inserem. Busca a participação coletiva sustentada no diálogo e na alteridade. Nesta perspectiva, encontramos, no livro *Tybysirá*– Educação do campo e visibilidade social – uma experiência no sertão do Araguaia, a seguinte apreciação de uma professora participante: "O projeto Tybysirá foi ficando cada vez mais importante para todos, com a participação das crianças, com a participação dos pais e da comunidade. O projeto traz os pais para dentro da escola" (K.R., 2004).

Outro depoimento também retirado do mesmo livro defende que:

> Este modelo de escola deveria existir em todo canto. Aqui os pais mesmo analfabetos ajudam a construir a escola que quer para seus filhos. A avaliação antes era dadoum número, o pai não sabia o que aquilo queria dizer, agora não. A avaliação vê nosso filho por inteiro. (E.M. Avô de aluno. Escola Pontinópolis - SFA, 2004).

As falas dos sujeitos da escola dão indicativos de que o projeto de educação do campo do município de São Félix do Araguaia, no período identificado, tinha estreita relação com o projeto de educação defendido

[10] Depoimento retirado do livro **Tybysirá** – Educação do campo e visibilidade social – uma experiência no sertão do Araguaia.

pelo movimento de articulação Por uma Educação do campo – Educação pensada pelos sujeitos do campo, a partir das demandas locais e de princípios emancipatórios.

Contudo, essa região tem se modificado radicalmente nas últimas décadas. As modificações são notadas desde a composição dos quadros políticos, a forma de ocupação da terra, as relações intermunicipais e as configurações da educação.

> Hoje, a região do Baixo Araguaia[11] também tem se modificado, através de relações novas entre os sujeitos sociais e produtivos. A terra adquiriu significado novo, valores novos de uso e de troca. Toda a região está destinada à monocultura da soja. Mais uma vez o produtor familiar é empecilho à expansão do agronegócio. Recrudesce a investida para a aquisição dos imóveis dos produtores familiares. Os mecanismos de pressão decididamente e estrategicamente substituídos. Pelo que já se pôde constatar, tudo leva a crer que os resultados obtidos até o momento pelos empresários têm sido eficazes. (FERREIRA; LOPES, 2004, p. 43).

O grande capital do agronegócio, silenciosamente, ocupou a região. A terra, antes conquistada na luta coletiva, hoje é vendida por preços irrisórios pelas famílias, individualmente. Algumas famílias que tentam resistir às investidas do grande capital ficam cercadas e pressionadas; depois de um tempo, também entregam a sua posse e vão para a cidade em busca de vida mais fácil, ou vão procurar terra em outro município ou região. As posses, antes cheias de vida – pessoas trabalhando, produzindo, casando-se, fazendo festas, rezando em comunidade, diversidade de pássaros, animais silvestres, frutos nativos e muita água – agora estão se tornando um "deserto verde", formado por grandes plantações de soja.

Considerações finais, embora, a luta e a história continuem...

Ao refazer o percurso histórico da educação na região e focalizar os dois municípios onde estão localizadas as escolas de interesse desta pesquisa, um fato nos chamou a atenção. Muitas lutas foram encampadas em defesa dos camponeses, de projetos educacionais libertadores e escolas dos anos iniciais em todas as comunidades dos dois municípios pesquisados. Entretanto, as escolas de Ensino Médio no campo só entram na pauta de luta no final dos anos de 1990, início dos anos 2000, o que provavelmente levou à interrupção precoce dos estudos, por parte da maioria dos jovens, e à migração de outros para a cidade. Em São Félix do Araguaia, por exemplo, foi somente no ano de 2000, por força de mobilizações e reivindicações dos jovens camponeses e seus familiares, que a Secretaria de Estado da Educação de Mato Grosso criou o Ensino Médio nas comunidades rurais.

[11] A denominação atual é microrregião norte Araguaia – Nordeste de Mato Grosso.

A não inclusão do Ensino Médio na pauta de luta dos movimentos sociais da região pode ter contribuído para naturalizar a ideia de que, para cursar o Ensino Médio, ou a Universidade, tem que deixar o campo e a família. Isto tem causado, historicamente, grande transtorno para as famílias camponesas. Perguntamos: E os jovens camponeses? Que lugar eles ocuparam/ocupam nos projetos educacionais desses municípios? Cabe observar que, anteriormente aos anos 2000, alguns jovens camponeses da região tiveram acesso ao Ensino Médio ofertado para a formação de professores leigos, ou seja, para um público-alvo específico, deixando de fora todos os demais que não eram professores.

A ausência de políticas públicas, que garantam boas condições de trabalho e renda, serviços de saúde e educação em todos os níveis e lazer para os filhos dos pequenos produtores familiares e, principalmente, o aumento da concentração de terras, a expansão do agronegócio, tem forçado a migração campo/cidade na região. Sobre isso, os dados do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) testemunham esse cenário de expansão da concentração de terras no Brasil nas últimas décadas e a consequente expulsão dos moradores do campo.

Frente a essa realidade, as escolas da Região do Araguaia continuam sendo desafiadas a refazer permanentemente, espaço de resistência e de construção de projetos de emancipação social, econômica e política dos trabalhadores que nela vivem.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, Judite Gonçalves. **O que é o Projeto Parceladas?** In: Projeto de Formação em rede, em serviço e continuada: licenciaturas plenas parceladas, uma proposta de integração entre ensino e pesquisa. UNEMAT, 1999.

_____. Mesa redonda: Araguaia: educação e comunidades. II FESTIVAL ECOLÓGICO E CULTURAL DAS ÁGUAS DE MATO GROSSO- Águas do Araguaia. Luciara, 20 de agosto de 2004.

CAMARGO, Dulce Maria Pompeu de. **Mundos entrecruzados:** Projeto Inajá: uma experiência com professores leigos no Médio Araguaia. Campinas, São Paulo: Alínea, 1997.

CASALDÁLIGA, **Pedro Plá. Carta Pastoral.** São Félix do Araguaia, 10 de outubro de 1971.

FERREIRA, Eudson de Castro e LOPES, Ana Maria de Oliveira. **Tybysirá – Educação do campo e visibilidade social: Uma experiência no sertão do Araguaia.** Brasília: Editora Idéia, 2004.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **Educação omnilateral.** In: CALDART, Roseli; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio. (Orgs.).

Dicionário da educação do campo. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

GENTIL, Heloisa Salles. **Formação docente**: no balanço da rede entre políticas públicas e movimentos sociais. Dissertação (Mestrado). Porto Alegre: PPGEdu/Faced/UFRGS, 2002.

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: FAE/UFMG, 1993.

VEIGA, Ilma Passos A. (Org.). **Projeto político-pedagógico da escola**: uma construção possível. São Paulo: Papirus, 1995.