

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

NEURES BATISTA DE PAULA SOARES

**MEMÓRIA E DISCURSO: OS SENTIDOS DE TERRA NO DOCUMENTÁRIO
“VALE DOS ESQUECIDOS”**

**Cáceres – MT
2016**

NEURES BATISTA DE PAULA SOARES

**MEMÓRIA E DISCURSO: OS SENTIDOS DE TERRA NO DOCUMENTÁRIO
“VALE DOS ESQUECIDOS”**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística (PPGL), da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Linguística.

Linha de Pesquisa: Estudos e Análises dos Processos Discursivos e Semânticos.

Orientador: Profa. Dra. Ana Luiza Artiaga Rodrigues da Motta

**Cáceres-MT
2016**

Soares, Neures Batista de Paula

Memória e discurso: os sentidos de terra no documentário “Vale dos Esquecidos”./Neures Batista de Paula Soares. Cáceres/MT: UNEMAT, 2016. 96f.

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

Orientadora: Ana Luiza Artiaga Rodrigues da Motta

1. Análise de discurso. 2. Sujeito. 3. Sentido. 4. Cinema. 5. Terra. I. Título.

CDU: 81'42(817.2)

Ficha catalográfica elaborada por Tereza Antônia Longo Job CRB1-1252

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Ana Luiza Artiaga Rodrigues da Motta (Orientadora – PPGL/UNEMAT)

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

Profa. Dra. Eni de Lourdes Puccinelli Orlandi (Membro Externo – LABEURB/IEL-UNICAMP e UNIVÁS)

Profa. Dra. Ana Maria Di Renzo (Membro Interno – PPGL/UNEMAT)

APROVADA EM: ____/____/_____

Aos meus filhos:

Jhulia,

Hábia

e João Pedro.

*Como um significante
que atravessa minha história e as suas.*

*Ao Edivaldo, tão imprevisível quanto
companheiro. Presença ausente, ao longo desse percurso.
Pelo gesto de carinho que abre para sentidos outros, tantos,
incompletos, inacabados. Meu amor. Pela delícia de te saber
em mim, e o contrário.*

*Ao Tarcísio, meu neto,
por inaugurar
- de modo tão inesperado –
uma linda fase de minha vida.*

AGRADECIMENTOS

Ao meu Deus. Minha honra e gratidão, sempre, sempre...

À professora Ana Luiza, meu carinho, admiração e respeito pelo conhecimento, a delicadeza do olhar demorado sobre meu trabalho, o dizer preciso e a confiança em mim depositada. Pelo rigor necessário às orientações e o sorriso que acolhe e acalma. Por me fazer estranhar tantas vezes cada recorte mostrando-me que o sentido não está nas evidências e fazer entender que tinha que desconstruir e recomeçar...

À professora Eni Orlandi, pelo que representa em termos de trabalho teórico com a língua; pela ousadia em trazer para o Brasil e fazer profícuo os estudos da Análise de Discurso; pela riqueza teórica que acrescenta à Linguística; pelo privilégio de tê-la como leitora deste trabalho, cujo olhar extremamente refinado possibilitou riquíssimas contribuições. Tê-la em minha banca de defesa, deixa, sem dúvida, uma marca indelével em minha história acadêmica.

À professora Ana Di Renzo, pelas leituras e contribuições tão pertinentes na qualificação e pelas conversas outras que me fizeram refletir sobre o objeto e a teoria tomados para esse trabalho

À professora Judite Albuquerque, pela alegria que me dá em tê-la como leitora de meu trabalho; pela leitura atenta possibilitando que outras interpretações fossem possíveis; por compartilhar comigo da paixão pela pesquisa sobre o Araguaia;

À professora Claudia Pfeiffer e Mônica Zoppi pela acolhida na UNICAMP e os diálogos tão significativos para meu trabalho.

À Greciely pelos diálogos e sugestões de leitura que me ajudaram a pensar questões outras sobre meu corpus de pesquisa.

Ao professor Marcos Barbai, minha gratidão pelas contribuições teóricas desde a graduação, pelo carinho e a torcida.

Ao PPGL/UNEMAT e às professoras Neuza Zattar, Leila Bisinoto, Leandra Seganfredo, Olímpia Maluf, Sílvia Regina, Gislaine, certamente há muito de suas aulas neste texto.

Ao Programa Parceladas/*Campus* Universitário do Médio Araguaia, por permiti-me uma formação acadêmica de qualidade para que eu pudesse alcançar outros sonhos.

À Secretaria Municipal de Educação de Confresa-MT, pela licença para qualificação que me foi concedida.

Aos meus pais, por me dizerem sim a cada novo sonho; pelo abraço sempre tão demorado a cada partida e a cada chegada. Doce acolhida.

Aos meus irmãos, irmãs e suas famílias pelo apoio e torcida em todo tempo.

Ao meu esposo Edivaldo, ao meu filho João Pedro, minhas filhas Jhulia e Hábia, meu filho do coração Mateus e meu pequeno Tarcísio. Obrigada por me compreenderem.

Ao meu cunhado Nico, por compartilhar comigo do gosto por esta pesquisa.

À minha amiga Edineth França, por tudo! Pelos meses menos longos, pelas noites menos escuras, pelas lágrimas contidas, pelo rizo solto diante de tantas situações adversas. Pelo tempo compartilhado durante o período que moramos em Cáceres, pelas conversas sobre coisas tão sérias ou sobre “nada”, pela leitura sempre tão atenta de meu trabalho, e pela amizade que construímos.

Aos amigos daqui, do Araguaia. E como é difícil dizer deles. São tantos, e me são tão bons, tão caros, tão especiais, tão raros! Para citar alguns: Itamar, Simone, Robto, Selma, Iracy, Tereza, Danillo, Analúcia, Mirian, Ana Célia, Suélio, Noeli, Kelly. Minha gratidão por tudo que vocês são para mim.

Aos mais que amigos, meus pastores em Confresa: Wanderson Cássio e Alessandra. Obrigada por sonharem comigo, e pelo conforto de seus cuidados comigo e com minha família.

À Elinde, Selma e Nágila, como me trouxe paz tê-las em minha casa na manhã daquela quarta-feira, cinco de março, era minha primeira partida. À Luiza e Ademáildes pela conversa da véspera e por somar lágrimas que não consigo definir se eram de alegria, medo, incerteza, saudade, sei apenas que insistiam em rolar. À Ivonira pelo compromisso assumido e cumprido em relação a cada despedida de meu pequeno João Pedro e pelo apoio tão necessário quando tudo parecia desabar.

Aos amigos Flávio, Ivanete, Janilza, Fernanda e Francisco, pelas longas e repetidas acolhidas, pelo aconchego suficiente para eu me sentir em família e, para que minhas idas a Cáceres produzissem sempre um efeito de sentido de retorno à minha própria casa. Saudade que chega doer.

Aos irmãos da Igreja Batista Nacional de Cáceres, em especial à pastora Vilma, ao Romildo e Moraci e suas famílias pelo abraço caloroso e por me dizerem sempre: “Estamos à disposição, a nossa casa está de portas abertas”.

Aos professores e amigos, Tunico, Célia, Juliany, Maria do Rosário e Edson Flávio, mais que amigos, leitores que compartilharam da angústia, das incertezas e da delícia de minha pesquisa.

À Cris e ao Júlio pelo trabalho admirável prestado à secretaria do PPGL. Meu respeito, admiração e carinho. Como foi agradável conhecê-los!

Aos colegas do mestrado, em especial, Tadeu, Maíra, Beto e Verônica com quem tive o prazer de estar por mais tempo. Já sinto saudade de nossa convivência tão familiar.

À Ana Célia e Keli Custódio pela torcida e por cuidar de maneira tão atenciosa e solícita dos trâmites de minha licença.

À Maria Raduan e ao Adriano, minha admiração pela riqueza do documentário que dá a ler múltiplas versões sobre o caso de Marãiwatsédé e, pelas conversas via e-mail as quais foram fundantes para pensar muitas questões em relação à minha pesquisa.

As Coisas que a Gente Fala

*As coisas que a gente fala
saem da boca da gente
e vão voando, voando,
correndo sempre pra frente.
Entrando pelos ouvidos
de quem estiver presente.*

[...]

*Mas às vezes as palavras
Vão entrando nas cabeças,
Vão dando voltas e voltas,
Fazendo reviravoltas
E vão dando piruetas.
Quando saem pela boca
Saem todas enfeitadas.
Engraçadas, diferentes,
Com palavras penduradas.*

*Mas depende das pessoas
Que repetem as palavras.
Algumas enfeitam pouco.
Algumas enfeitam muito.
Algumas enfeitam tanto,
Que as palavras - que
Engraçado!
- nem parece as palavras
que entraram pelo outro
lado.*

*Sejam palavras bonitas
Ou sejam palavras feias;
Sejam mentira ou verdade
Ou sejam verdades meias;*

*São sempre muito
importantes
As coisas que a gente fala.
Aliás, também têm força
As coisas que a gente cala.
Às vezes, importam mais
Que as coisas que a gente fez.
Mas isso é uma outra história
que fica pra uma outra vez...*

Ruth Rocha

RESUMO

Este trabalho de dissertação de mestrado inscreve-se na área de concentração: Estudo das relações entre língua, história e instituição; na linha de pesquisa de estudos e análise dos processos discursivos e semânticos, produzido sob o escopo teórico da Análise de Discurso de linha francesa. Tomamos como *corpus* o documentário “Vale dos Esquecidos”, produzido pela cineasta paulista Maria Raduan, na microrregião Norte Araguaia, no nordeste do Estado de Mato Grosso. O período recortado pela cineasta é de 1960 a 2011. O documentário reporta a retirada dos índios Xavante de Marãiwatsédé de suas terras na década de 1960, trabalhando-o como um acontecimento de linguagem que teve seus efeitos no poder local: a ocupação da terra pelo sujeito capitalista, o latifundiário, a empresa agropecuária, o que remete a um sentido outro de uso da terra. Trabalhamos como fio condutor para nossa discussão, o sujeito que se submete à língua para significar sua relação com a terra: o sujeito entrando na terra, sendo retirado da terra, lutando pela terra, o Estado controlando o sujeito e a terra. Os conceitos teóricos mobilizados são principalmente, os de memória discursiva, condição de produção e formação discursiva os quais foram basilares para a realização das análises. O documentário “Vale dos Esquecidos” dá a conhecer o movimento político no modo como cada posição-sujeito luta e resiste pela posse da terra, o modo como cada um se diz na/da terra. As análises nos fizeram compreender, nos distintos dizeres que compõem as entrevistas no documentário, que a língua é por excelência lugar de poder. E o texto fílmico, tal como o tomamos, é um lugar profícuo para se observar a língua plástica, densa, escorregadia. A nosso ver, o que fica latente no documentário “Vale dos Esquecidos” é o modo como cada posição-sujeito coloca-se no discurso produzindo efeitos de sentido que dizem respeito a forma como a terra significa no imaginário social.

Palavras-chave: Discurso. Sujeito. Sentido. Terra. Cinema.

RÉSUMÉ

Cet travail académique de dissertation s'inscrit dans l'area de concentration: *L'étude des relations entre La langue, l'histoire et la institution, dans la ligne de recherche des études et de l'analyse de les process discursive et semanthique*, produit sous le point de vue theorique de L'Analyse Du Discours de La ligne française. Nous avons prendre comme corpus Le documentaire "Vale dos esquecidos" (La vallée des oublits), que avait été produit pour na cineaste Maria Raduan, de Saint Paul, Brésil e que se passe dans la micro region au Nort de Le rio Araguaia, dans Le nordest de l'État du Mato Grosso. Le période choisis pour la cineaste c'est celui entre lês années de 1960 et 2011. Le documentaire report à la expulsion des les indiens Xavante de Marãiwatsédé, dans les annés de 1960. Elle a travaillée comme un événement de langages et cela a produit dès effets sur le pouvoir local: La invasion de La terre por Le sujet capitaliste, Le latifundium, la entreprise de création de bétail, ce que remettre à l'autre sens de l'usage de la terre. Nous travaillons comme un principe directeur de notre discussion, le gars qui se soumet à la langue pour signifier leur lien avec la terre: **l'sujet** entrer dans la terre, retirée de la terre, se battre pour la terre, l'Etat contrôlant le sujet et la terre. Les concepts de mémoire de discours, de conditions de production et de formation discursive étaient fondamentaux pour la réalisation des analyses. Le documentaire "Vale dos esquecidos" (La vallée des oublits), donne à connaître le mouvement politique dans la façon dont chaque lutte de position de sujet et résiste pour la possession de terres; la façon dont chacun d'eux dit dans/sur la terre. Les analyses nous a fait comprendre les différents hadiths qui composent les entrevues dans le documentaire que la langue est avant tout un lieu de pouvoir. Et le texte filmique, tels que de la prendre, est un endroit fructueux d'observer le langage plastique, dense et glissant. À notre avis, ce qui est latent dans le documentaire "Vale dos esquecidos" (La vallée des oublits), c'est comment chaque poste en question se pose dans l'effet de discours de signification qui se rapportent à la façon dont la terre signifie dans l'imaginaire social.

Mots-clés: Discours. Objet. Sens. Terre. Cinéma

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 LER O CINEMA	16
1. 1 Memória, cinema e sentido	16
1. 2 A imagem	19
1. 3 O funcionamento discursivo na trama do documentário	22
2 O DOCUMENTÁRIO “VALE DOS ESQUECIDOS” E SEU MOVIMENTO NO DISCURSO	27
2. 1 A Terra Indígena de Marãiwatsédé.....	27
2. 2 A Suiá-missu	28
2. 3 O litígio e o desfecho.....	29
2. 4 A tessitura do documentário “Vale dos Esquecidos”	29
2. 5 Terra: o fio do discurso na trama fílmica	33
2. 6 A textualização do mapa.....	40
2. 7 A metáfora do nome.....	42
2. 8 “O que aconteceu foi uma verdadeira deportação”	44
2. 9 Política e Povoado.....	49
3 OS SENTIDOS DO DISCURSO NO CORPUS	51
3.1 A Constituição do <i>Corpus</i>	51
3. 2 Há palavras no silêncio	58
3.3 Escrita: lugar de poder	62
3. 4 O discurso “sobre” o índio e a posse da terra.....	62
3. 5 As formações discursivas e os sentidos de índio e terra Xavante de Marãiwatsédé: sujeito e espaço (re)significado.....	72
4 POR FIM NÃO, POR ORA	85
REFERÊNCIAS	91

INTRODUÇÃO

Ao término do curso de licenciatura em Letras em 2011, a pesquisa monográfica nos permitiu tomar como *corpus* uma matéria jornalística que reportava-se à região Norte Araguaia¹, no nordeste do Estado de Mato Grosso, designando-a como “o Vale dos Esquecidos”. A leitura instigante do texto jornalístico conduziu-nos ao conhecimento do documentário denominado “Vale dos Esquecidos”, em cartaz aquela época nos cinemas das principais capitais do Brasil.

O documentário produzido pela cineasta paulistana Maria Raduan instigou-nos a fazer leituras da materialidade fílmica atravessada de diferentes materialidades discursivas sobre a terra, na região Norte Araguaia. No primeiro momento, fomos capturados pelo encanto da materialidade fílmica ao olharmos uma, duas, três e tantas outras vezes para a tessitura 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 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 notícia a sentença judicial: “*Os ocupantes (posseiros) terão que deixar a terra!*” O desespero destes, sofrendo a desintrusão², e a alegria no rosto dos índios, retornando à sua terra. O modo como cada posição-sujeito se diz em relação a mesma área de terra, a coragem como se coloca a garantir o direito de posse, bem como o Estado com seu Aparelho Repressivo 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 coma 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 sustentava uma briga jurídica, um litígio que se estendeu por 20 anos.

¹ A microrregião Norte Araguaia é formada por 14 municípios: Vila Rica, Santa Terezinha, Confresa, São José do Xingu, Santa Cruz do Xingu, Porto Alegre do Norte, Canabrava do Norte, Luciara, São Félix do Araguaia, Alto da Boa Vista, Bom Jesus do Araguaia, Novo Santo Antônio, Serra Nova Dourada, Ribeirão Cascalheira.

² A palavra desintrusão é usualmente empregada nas operações de retirada de ocupantes de terras da união. Neste caso específico, refere-se a retirada dos ocupantes da Terra Indígena de Marãiwatsédé.

Colocamo-nos, ao propósito de compreender o funcionamento do discurso da/sobre a terra, no Norte Araguaia, no período recortado, no documentário, pela cineasta a saber 1960-2011. Como se sabe, o Norte Araguaia tornou-se, pela mídia, uma região internacionalmente conhecida, em função do confronto entre povos indígenas e as posições-sujeito: posseiros, grileiros, fazendeiros e latifundiários. Consta que a década de 1960 constitui-se como o marco nas relações do homem com a terra no Norte Araguaia, sobretudo, por causa de políticas do Governo Federal com vistas a colonizar a região amazônica.

No Brasil, o avanço do capitalismo instalou-se intensamente no Norte Araguaia nos anos iniciais do Governo Militar na década de 60 do século XX com a chegada das grandes empresas agropecuária. Esse fato é para seus habitantes, de certo modo, a efervescência do efeito da Lei de terras em vigor desde 1850, porém pouco conhecida naquele sertão.

Assim, propomos a 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. (Cf. ORLANDI, 2015b).

A materialidade fílmica do documentário cinematográfico será pensada discursivamente, considerando que a constituição da memória se dá pelo atravessamento de processos sócio-históricos e ideológicos que fazem funcionar determinados efeitos de sentido e não outro(s). No caso do documentário “Vale dos Esquecidos”, esses efeitos são dados a interpretar pelas formações discursivas e as condições de produção em que se inscrevem as diferentes posições-sujeito ao narrar durante as entrevistas, diferentes versões acerca do direito à terra. Tem-se assim, no discurso fílmico sobre o direito à terra de Marãiwatsédé, a instauração de um efeito semântico que é produzido pela posição-sujeito espectador, na medida em que o *histórico* e o *ideológico atravessam a língua*. (Gadett e Pêcheux, 2010).

Neste trabalho, mobilizamos o conceito de memória, sobretudo, da memória discursiva que “[...], face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem estabelecer os ‘implícitos’ (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc.)”. (PÊCHEUX 1999, p. 52).

Dessa forma, este trabalho sistematizado em três capítulos, deve ser compreendido como resultado da leitura do *corpus* mediado pela memória discursiva, pela ideologia que constitui os sujeitos, enquanto sujeitos históricos, portanto, de interpretação.

No primeiro capítulo, *Ler o cinema*, empreendemos uma leitura do cinema, tomando a materialidade fílmica enquanto texto. Procuramos compreender seu funcionamento, sua arquitetura enquanto práticas de linguagem e o movimento dos sentidos pensando a tecnologia, a montagem, a imagem, a câmara e o lugar da produção dos efeitos de sentido, que se instalam na distância que se coloca entre o diretor e o espectador, mediatizado pela linguagem.

Ao segundo capítulo intitulamos *O documentário “Vale dos Esquecidos” e seu movimento no discurso*. Trata-se de uma discussão teórica do documentário “Vale dos Esquecidos”, a partir da versão que se reporta a retirada dos índios Xavante de Marãiwatsédé de suas terras na década de 1960, tomando-a como um acontecimento que teve seus efeitos no poder local: a ocupação da terra pela posição-sujeito latifundiário, o que remete a um sentido outro de uso da terra.

No terceiro capítulo, trazemos as análises, refletindo não apenas sobre as diferentes formações discursivas em que se inscrevem os sujeitos para produzir seus dizeres em relação a terra, mas tentamos compreender o movimento escorregadio, movente e equívoco da língua que é dado a ler nos discursos sobre a terra. Por fim, as considerações que não podem ser finais, porque uma vez trabalhando com língua, discurso e sentidos que são inquietos e movediços, não podemos neles colocar um ponto e dizer que é final.

E continuamos interpretando, essa é nossa natureza.

1 LER O CINEMA

1.1 Memória, cinema e sentido

Neste capítulo, tomamos para reflexão o cinema, pensando-o não apenas pelo processo sócio-histórico e industrial que, em termos econômicos, ele faz funcionar. Nossa questão incide em pensar os efeitos de sentido que o discurso cinematográfico produz, refletir acerca de sua arquitetura linguística e a materialidade diversa que lhe é característica e os sentidos outros que faz reverberar, em distintos sujeitos de diferentes regiões geográficas, de diferentes classes sociais com diferentes formações culturais e educacionais.

De início, algumas questões se impõem a esse trabalho de leitura a partir do discurso cinematográfico que, ao ser tão diverso, cabe imagens estáticas e/ou em movimentos, materiais de qualquer natureza, ações, silêncio, grito, música, riso, choro, corte, repetição etc. Tão diversa e dinâmica que pode levar o espectador a um estado de imersão em um mundo quase sempre fictício, porém com o poder de mediatizar, pela linguagem, a “realidade”.

A primeira questão seria aquela colocada por Jean-Claude Bernadet (1980), que interroga o que é cinema. Segundo esse estudioso, geralmente não pensamos nesta complexa máquina internacional da indústria, do comércio e controle cinematográficos; para nós cinema é apenas essa história que vimos na tela, de que gostamos ou não [...] para nós cinema é isso. Mas, perguntamo-nos: que máquina é essa que nos levou a gostar ou não de determinada história? [...]. (BERNADET, 1980, p. 9).

Nesse sentido, reiteramos nosso foco de discussão ao tomar o cinema não como uma indústria cinematográfica, tal como explicita Bernadet, é compreender o funcionamento da materialidade discursiva verbal e não verbal que o constitui, como também, os efeitos de sentido que esta produz. Dessa forma, tomando como ponto de partida essas questões, lançamos mão dos dispositivos teóricos da Análise de Discurso para as reflexões.

À luz da teoria em que nos inscrevemos, aquilo que o cinema produz, enquanto representação é, antes de tudo, um discurso, ou seja, um texto, material significante que em seu funcionamento produz sentido (Cf. ORLANDI, 2015a). Contudo, é preciso compreender como essa máquina cinematográfica faz movimentar os sentidos, a ponto de levar o sujeito espectador a fundir ficção e realidade e manifestar seus sentimentos pelo choro, o riso, a raiva, a torcida, o medo, o encantamento, etc.

Na perspectiva pêcheutiana, a qual nos filiamos, o histórico e o ideológico atravessam a língua e é isso que faz com que o efeito de sentido funcione diferentemente em distintas condições de produção. O discurso constitui-se de ideologia. A obra cinematográfica é ideológica, portanto produz efeitos de sentido na posição-sujeito espectador, de modo a deslocar elementos da ficção para o campo do real. Para a Análise de Discurso, essas manifestações são compreendidas como discurso que reporta concomitantemente ao histórico e o ideológico que constitui o sujeito, neste caso, o espectador.

Edgar Morin (2014, p. 15) diz do “efeito de encantamento” que faz com que o espectador deixe de ser apenas aquele que, diante de uma representação de qualquer outra natureza, olha e interpreta. Diante da tela, ao apagar das luzes, o espectador vive, segundo Morin, “um estado de dupla consciência” (Idem, p. 14) que o toma e o faz sentir-se erotizado, exaltado, assustado, amando, que o faz sofrer, odiar etc., isto é, o consciente do espectador transita ao mesmo tempo entre dois lugares, o de estar dentro da ficção sem esquecer-se da realidade.

O cinema, conforme Morin (Op. cit. p. 14), “como toda figuração [...] é uma imagem da imagem, [...] é melhor que a foto, é uma imagem animada, ou seja, viva”. Essa especificidade que o cinema possui no modo de representar, tem na linguagem o seu núcleo, tanto na sua criação como no modo de interpretar, movimentar, que faz eclodir no imaginário do espectador sentidos distintos, que transitam entre uma dualidade indissociável: ficção e realidade.

O efeito que a imagem cinematográfica causa sobre o espectador tem a ver com a relação entre a memória discursiva, que determina as formações imaginárias, e o acontecimento aí representado. Para Pêcheux (1999, p 52), a memória discursiva é aquilo que “[...] face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem estabelecer os “implícitos” (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc.)”. Os “implícitos” são, portanto, elementos fundantes para um trabalho de leitura e interpretação em Análise de Discurso, tendo em vista que esta disciplina não considera apenas aquilo que está na superfície, mas o que está na trama, na profundidade, no viés do texto.

Tomamos a noção de acontecimento de Pêcheux (2002) numa (re)elaboração de Orlandi (2012, p. 46), ao dizer que o acontecimento faz sentido na relação com a estrutura: “[...] é acontecimento porque se dá no mundo, sendo da ordem do que reclama sentido e é estrutura porque tem a ordem da língua [...] capaz de equívoco”.

Ao dizer da heterogeneidade que constitui a memória, Pêcheux (1999, p. 50) afirma não se tratar de um meta-conceito, mas de um conceito denso, diferente do simples acúmulo de registros históricos. A memória é concebida, segundo o autor, em “[...] um espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização... um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contra-discursos” (p. 56). Para Orlandi (2015b, p.24), a memória discursiva “[...] é o já dito que constitui todo dizer”, ou seja, o que resulta da elaboração de um texto que surge como novidade e efeito de linearidade, estrutura-se por aquilo que já foi dito “antes, em outro lugar e independentemente”. (Idem).

Assim, o efeito de domínio da imagem sobre o espectador se impõe, sobretudo, pela relação que se estabelece involuntariamente entre a própria imagem, a memória discursiva e a posição-sujeito-espectador. Ou seja, é aquilo que pela memória o sujeito recorta de dentro da moldura que produz efeitos de sentido, sendo isso que resulta na (re)significação daquilo que é dado a ver pela projeção.

Xavier (2003, p. 33) discute o funcionamento discursivo que se estabelece entre a imagem que é projetada na tela e a que, a partir desta, é formulada pelo espectador. Em suas palavras: “A sucessão de imagens criada pela montagem produz relações novas a todo instante e somos sempre levados a estabelecer ligações propriamente não existentes na tela. A montagem sugere, nós deduzimos”.

O trabalho a partir de Xavier (Op. cit.) nos permite compreender que a interpretação não se limita ao logicamente estabilizado. A materialidade cinematográfica, enquanto discurso, configura-se como um tecido semanticamente denso, atravessado de sentidos outros, aberto ao equívoco, e a opacidade, passível de (re)formulações e assim, permite ao espectador diante da imagem projetada a comunicar-se e mobilizar sentidos.

Dessa forma, pensar as imagens produzidas no/pelo cinema possibilita leituras a partir dos modos de construção desse texto de sentidos múltiplos. Enquanto texto, a produção cinematográfica constitui-se a partir de um conjunto de imagens, movimentos, cores, luzes e espaços, entonação, realce, recuo, dentre outros efeitos que faz com que esse texto produza um efeito de fecho, de unidade e faz com que ele apareça como único, uniforme. Buck Morss (2009, p. 28) fala do caráter do texto cinematográfico, ou seja, do valor que tem a imagem sobre a palavra, fazendo funcionar aí também o político na construção do sentido. Contudo, a autora chama a atenção para um efeito possível de funcionamento, de coletividade na leitura do texto, ao dizer que: “[...] se esta coletividade é de conformismo e não de consenso, se a uniformidade substitui a universalidade, abre-se a porta para a tirania”. A Análise de Discurso

propõe outra forma de ler a materialidade simbólica, não como unidade fechada, mas pela interpretação.

Para Costa (2008), a produção cinematográfica é um espaço discursivo, uma vez que o filme é um texto constituído de redes de sentidos. Para a autora, o texto fílmico é um lugar rico para uma análise e ao mesmo tempo desafiador pela complexidade de se fazer mostrar os significados nele materializado.

Assim, o efeito de produção de sentidos, a partir da materialidade fílmica, impõe-se independente da vontade do espectador, isso porque, tal como o tomamos, ou seja, na perspectiva da Análise de Discurso, o filme é um texto atravessado de informações, expressões e recursos audiovisuais que o difere do texto impresso. O filme é um texto elaborado por diferentes recursos, semelhantes a um quebra-cabeça, em que as peças/os recortes, em suas distintas materialidades discursivas, são justapostas para criar a cena e, diante desta, o espectador é chamado a interpretar.

1. 2 A imagem

Pensando a imagem como peça que compõe o texto fílmico, Carrière (1995) diz de seu funcionamento enquanto objeto que é dado a interpretar. O autor (idem) conta que, após a I Guerra Mundial, lideranças coloniais francesas organizavam sessões de cinema na África, com o objetivo de levar diversão, entretenimento e colocar em evidência a supremacia das nações brancas. A nosso ver, uma forma de domesticar as relações. Entretanto, segundo o autor, as formações religiosas a que certos grupos de africanos se filiavam, os impediam de assistir aos espetáculos. Porém, a condição de colônia obrigava aos líderes africanos a aceitarem o convite às sessões, pois a negação produzia o efeito de afronta contra o colonizador. O escape era manter os olhos fechados do início ao término do espetáculo.

Carrière (idem) coloca uma questão para reflexão: “o que estaria acontecendo por trás daquelas pálpebras africanas?” E continua: “As imagens nos perseguem mesmo quando fechamos os olhos. Não podemos escapar delas nem apagá-las” (p. 9-10).

A densidade da imagem, enquanto objeto que é dado a ler, se impõe porque tal como pensamos a leitura em Análise de Discurso, o sentido não está nas evidências da materialidade discursiva. Há um movimento que rompe com o efeito de naturalização dos sentidos, pois esse não está contido no significante como linear, literal, mas é incompleto, opaco, fugido e equívoco.

Lagazzi (2007), ao trabalhar com materialidades fílmicas, afirma que essa se relaciona pela composição e a incompletude, e é nesse movimento que se abre para gestos outros de leitura e para outros sentidos diferentes daqueles que as evidências tentam cristalizar. É esse o lugar do equívoco possível da língua, o seu real, como afirma Malidier (2003, p. 96), a partir da leitura que faz da teoria de Michel Pêcheux, que: “O sentido pode ser cercado, ele escapa sempre”.

O sujeito, conforme Orlandi (1996), é sujeito da interpretação, o que faz parte da sua existência. Assim, diante de um fluxo de imagens o sujeito interpreta, cria um novo texto a partir do movimento das formações discursivas constitutivas das formações imaginárias.

De outro modo, há o que podemos chamar de cristalização do sentido dado pelo tecido de evidências (Cf. PÊCHEUX, 1999). É o outro lado da díade, em que o espectador é ao mesmo tempo tomado pelas evidências e pela interpretação. A esse respeito, diz Xavier:

Como resultado do encontro entre o olhar do sistema de lentes (a objetiva da câmera) e o “acontecimento”, fica depositada uma imagem desse, que funciona como um documento. Quando se esquece da função do recorte, prevalecendo a fé na evidência da imagem isolada, temos um sujeito totalmente cativo do processo de simulação por mais simples que ele pareça. (XAVIER, 2003, p. 32).

Podemos afirmar a partir de Xavier (Cp. Cit.), há entre o aparato cinematográfico e o olho natural uma série de elementos e operações comuns que favorecem uma identificação do nosso olhar com o da câmara, resultando daí um forte sentimento da presença do mundo emoldurado na tela, simultâneo ao nosso saber de uma falta, porque trata-se de imagens das coisas e não das próprias coisas.

Na materialidade fílmica, a imagem é construída envolta de gestos de encenar, de discursos, cores, luminosidade, sentidos. Enquanto texto, o filme é opaco, aberto à interpretação e tem sua significação, como o afirma Orlandi (1996, p. 18) “a interpretação é o vestígio do possível”.

De certo modo, a produção cinematográfica procura cristalizar os sentidos, causar um efeito de transparência nos gestos de significar, como afirma Eisenstein (2002. p. 51), ao dizer que o objeto a ser representado deve ser selecionado entre as muitas possibilidades relacionadas ao tema trabalhado, de forma a suscitar “na percepção e nos sentidos do espectador *a* mais completa *imagem deste tema*”.

Para a Análise de Discurso, diferentemente do que propõe Eisenstein, o sentido não cabe nas evidências, ele escapa, extrapola, ele está no viés, no não-dito. Para Foucault (2008,

p. 112), que diz não haver “enunciado que não suponha outros”, ou “que não tenha em torno de si um campo de coexistência”. Dessa maneira, o texto fílmico, como um corpo montado (propositalmente?), é uma materialidade discursiva significante com sentidos múltiplos.

Aumont (1993), ao discutir a imagem, dá destaque ao olho que vê e diz que esse órgão não é neutro, por isso é importante considerar o sujeito nessa relação. Nas palavras do autor,

esse sujeito não é de definição simples, e muitas determinações diferentes, até contraditórias, intervêm em sua relação com uma imagem: além da capacidade perceptiva, entra em jogo o saber, os afetos, as crenças, que, por sua vez, são muito modelados pela vinculação a uma região da história (a uma classe social, a uma época, a uma cultura). (AUMONT 1993, p.77).

A relação com a imagem, tal como propõe Aumont (op. cit.), se coloca em um campo que tem a ver com o âmbito do discurso e que faz parte de um conjunto de materialidades textuais que constitui o filme, por isso, a pensamos não isolada, por ela mesma, mas no conjunto que a faz significar.

Compreendemos que a imagem, como já dissemos, dá-se a ler pela memória discursiva. Dessa forma, tomá-la como parte, recorte que compõe o texto fílmico, nos faz lembrar da montagem que intervém como gesto que abre para produzir efeitos de sentido.

Eisenstein (2002), fala da montagem como tema político, altamente discutido entre os grandes cineastas e críticos do cinema, a ponto de, em algum momento, ser completamente refutada por uns, e acolhida sem reserva por outros. Para o autor (Idem, p. 13), o cinema enquanto arte constitui-se pela montagem, e é a montagem que põe em funcionamento “o papel que toda obra de arte se impõe, a *necessidade da exposição coerente e orgânica do tema, do material, da trama, da ação* do movimento interno da sequência cinematográfica e de sua ação dramática como um todo”.

Desse modo, a leitura da imagem no texto fílmico deve levar em conta necessariamente essas duas questões: a montagem, como pensada por Eisenstein (idem), que é o lugar onde o cineasta trabalha a organização e a coerência do tema proposto, o que é para nós, uma mediatização do modo como o espectador a lê; por outro lado, o sujeito que olha a imagem também a vê de um modo e não de outro e isso intervém no sentido. (Cf. AUMONT, 1993.).

Ao deslocar tais reflexões para a Análise de Discurso, temos, então, as condições de produção, como constitutiva dos efeitos de sentido produzidos pela imagem, determinado pelas formações ideológicas que constituem as formações discursivas.

O trabalho de leitura e interpretação de um texto cinematográfico, dada a sua natureza, a de projetar ficção que pode tomar lugar de “realidade”, sofre uma mediação do sujeito que o produz, e não raras vezes com a perspectiva máxima da coerência, como afirma Eisenstein (2002), ao dizer da necessidade orgânica e coerente do tema. Todavia, compreendemos discursivamente que a produção cinematográfica é por excelência um lugar de poder, e que não funciona de forma linear.

Pudovkin apud Buck Morss (2009, p.10) diz que, em uma obra fílmica, o espectador vê somente aquilo que o diretor deseja lhe mostrar. Nesse ponto, ao pensar a leitura tal como é para Análise de Discurso, discordamos de Pudovkin e Buck Morss (op. cit.), uma vez que estamos falando do sujeito leitor que está fadado a interpretar e não se limita. Ademais, pensamos a língua em seu funcionamento como deslizante, escorregadia, movente, que não pode estar presa, estabilizada em um lugar determinado, porque a língua não se assujeita, pelo contrário, o sujeito é que se assujeita a ela para dizer e para se significar. Esse é para nós o lugar do desencontro da “intenção” do diretor com o olhar do espectador. Em outras palavras, o objeto mostrado pelo cineasta e o visto pelo espectador não pode ser o mesmo ao considerarmos as condições de produção, o sujeito e o contexto sócio-histórico.

Dessa forma, ao trabalhar com uma produção cinematográfica, na posição de analista de discurso, temos que tomar as possibilidades que tem a câmara em mostrar apenas uma parte do objeto. É preciso procurar os vestígios, as marcas que estão no viés do texto e que são inquestionavelmente constitutivas de textualidade materialidade e, portanto, intervêm no sentido.

Jakobsom (2007, p. 158) descreve bem a experiência com a câmara cinematográfica usando um personagem corcunda e narigudo. Ele diz que a câmara pode filmar de costas só o corcunda, de frente ele é apenas o narigudo, de perfil ele é corcunda e narigudo, ou seja, para um mesmo objeto há três modos de mostrá-lo ou escondê-lo.

1. 3 O funcionamento discursivo na trama do documentário

É, portanto, necessário (re)pensar os modos de ver a produção cinematográfica, considerando não apenas a obra em exibição, mas a obra e o entorno, as condições de produção. Gestos de leitura que faz com que algo novo, não dito, se signifique na movência dos sentidos.

Em termos da produção de documentários fílmicos no Brasil, Lins e Mesquita (2011, p. 20) afirmam que há uma relação entre o documentário “moderno”, da década de 60, e o

documentário contemporâneo, a saber, uma discussão crítica a respeito das classes populares. Segundo as autoras,

São filmes que abordam criticamente, pela primeira vez na história do documentário brasileiro, problemas e experiências das classes populares, rurais e urbanas, nos quais emerge o “outro de classe” – pobres, desvalidos, excluídos, marginalizados [...]. (LINS e MESQUITA, 2012, p. 21-22).

Para Lins e Mesquita, (Idem), esse gesto de “dar voz ao outro” é possível pela entrevista, sendo algo ainda novo, uma vez que, até muito recente, só se tinha no documentário a voz over, ou seja, uma narração que se sobrepõe à imagem, uma voz externa que discursiviza. No entanto, o documentário brasileiro contemporâneo, ao dar a voz ao “outro” “desconhecido” por meio da entrevista, cria um tema central em que os personagens dizem a partir de um argumento e um recorte. Isso instaura uma dicotomia em que essa tecnologia de linguagem “dá a voz ao outro” e pode ao mesmo tempo, configurar como um limite para que esse “outro” fale apenas o que lhe é autorizado, ou seja, dentro de um recorte da questão proposta.

É preciso compreender que a entrevista como método de “se dar a ver”, de “se fazer ouvir”, nem sempre representa uma interlocução entre personagem e produtor ou personagem e espectador. Questões desta natureza tornou oportuna críticas de especialistas do cinema, como Bernadet apud Lins e Mesquita (Ibidem, p. 30), para quem o enfoque dado ao recurso da entrevista na produção de documentários cinematográficos brasileiros acabou proporcionando um *boom* nessa produção, porém sem “riqueza da dramaturgia e das estratégias narrativas”.

De acordo com Lins e Mesquita (2012):

Entre as consequências estéticas desse sistema estariam a dominância do “verbalizável”, a fraca capacidade de observação de situações reais e transformação, a repetição de uma mesma configuração espacial (aquela típica da entrevista), a ausência de relações entre os personagens – em função do enfoque centrado entre cineasta e entrevistado. (LINS E MESQUITA, 2012, p. 30).

Assim, o privilegiar a entrevista como fio condutor das narrativas, implica no documentário, uma perda em termos de informação, de riqueza estética, uma vez que o enfoque está sempre sobre a câmara do entrevistador para o entrevistado. Para esta leitura que

empreendemos, a partir da Análise de Discurso, esse método de trabalhar com a entrevista a partir do documentário, de alguma forma, traz certo prejuízo, pois se perde o acesso a grande parcela da linguagem empregada na interlocução entre personagens, entre personagem e cineasta, entre o personagem e sua rotina, entre o personagem e o ambiente, etc. Isto é, muito do que se diz ou do que se tem a dizer é cerceado, perde-se quando temos apenas entrevistas sem a presença de recursos retóricos, de modo que, em função da ênfase que se dá a entrevista, esta, conforme Lins e Mesquita (Idem p. 27), seja “considerada uma intervenção excessiva que dirige sentidos, fabrica interpretações”.

O documentário que tomamos como objeto de estudo para a realização deste trabalho, a saber, “Vale dos Esquecidos”, um longa-metragem com 1 hora e 15 minutos de duração, de autoria da cineasta Maria Raduan, projeta imagens e entrevistas de diferentes posições-sujeito, que dizem de si na relação com a terra. Imagens da natureza em chamas, do fogo sobre a terra, do homem sobre a terra, imagens que se textualizam pela *voz over*, pelo contexto histórico na relação com o sujeito e o *locus*, e ainda pelo efeito da montagem. Cada posição-sujeito é mostrada da posição que ela ocupa em relação a terra.

Tem-se, então, projetado no documentário, o posseiro que ao dizer de dentro da terra (posse), mostrando seu barraco em condições precárias e a sua roça de toco. O fazendeiro é projetado pela câmara de Raduan de dentro da terra (fazenda). Tem-se o sujeito, que ao mesmo tempo em que diz de si, é mostrado na terra, do lugar que delimita suas condições de produção, ou seja, do curral, do meio da boiada, de dentro de seu avião. O índio, no documentário produzido por Raduan, diz-se na tessitura com a terra, diz da condição de ser “arrancado” da terra, abrindo para um sentido de “rasgo” na sua própria constituição, como se tivesse raiz fincada em uma terra específica, que só pode ser aquela e não outra.

O discurso do índio no documentário “Vale dos Esquecidos” é montado em *flashback* com imagens de fotografias antigas e recentes, que reportam ao índio e sua terra e imagens do índio em sua terra, na aldeia, nas práticas culturais com a terra, com trajes e pinturas que o identifica como índio Xavante de Marãiwatsédé.

O longa-metragem da cineasta dá a ver o lugar que institucionaliza e administra os sentidos da relação homem e terra.

O grileiro ao dizer da terra, projetado na câmara de Raduan, fala de fora dela, de um não-lugar.

A igreja é reportada, no documentário “Vale dos Esquecidos”, por um discurso que diz da terra em relação às posições antagônicas das diferentes posições-sujeito que ocupam a terra

na microrregião Norte Araguaia. A câmara mostra o bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, que diz dos sentidos de ocupar a terra. É um dizer “sobre” e não “da” terra.

Desse modo, o texto fílmico de Raduan movimenta no mesmo cenário *voz over* e entrevista, desloca a câmara para outras dimensões, de modo a mostrar o discurso verbal e não verbal, soltar a cena para que o documentário aconteça, para que ele mesmo seja um acontecimento, uma possibilidade, um movimento do artístico e do sentido, aberto à interlocução, pois de todo modo, o espectador irá sempre interpretar os fatos em cena o convidarão a fazê-lo.

Dentro desse movimento de entrevistas, voz over, imagens e discurso, tomamos o documentário na perspectiva do que pensou Pêcheux (1997, p. 82) como “efeitos de sentido entre locutores”. Faremos uma reflexão à luz da teoria da Análise de Discurso para pensar os sentidos de terra para o Estado e, as posições-sujeito índio, posseiro, grileiro e fazendeiro nas diferentes formações discursivas em que cada um se inscreve em relação ao que se diz sobre a posse da terra em um espaço de disputa pela Reserva Indígena de Marãiwatsédé, trazido na representação deste documentário.

Como diz Orlandi (2011a, p. 56), o documentário “põe em contradição o que se esquece e o que não é para esquecer”. Assim, as narrativas que entrelaçam o cenário discursivo do documentário “Vale dos Esquecidos”, são feitas em primeira pessoa, o que remete a um dizer de “si”. Cada personagem procura reconstruir pelo fio do discurso, sua historicidade na luta pela posse da terra, em um movimento possível de deslocamentos de sentidos em torno do pertencer à terra. De modo geral, compreendemos que as posições-sujeito entrevistados reportam-se às suas historicidades a partir da memória discursiva e da memória institucional ou de arquivo, conforme pensada por Pêcheux e Orlandi. Do mesmo modo, compreendemos que a câmara, na produção de um documentário, é tomada pelo entrevistado, como o seu interlocutor, é para ela que seu olhar é dirigido e seu dizer é projetado.

O documentário fílmico é tomado na concepção das ciências históricas enquanto documento. Le Goff (1990, p. 535) diz que o conceito de história é a forma científica da memória coletiva e que há dois tipos de materiais que o compõe: “os documentos e os monumentos”, este, “herança do passado”, aquele, “escolha do historiador”. Em ambos os casos, essa história/memória será sempre manipulada, ou seja, atende(u) a escolha do historiador ou de sociedades da época.

Nesse sentido, compreendemos que o documentário é um documento, portanto, como diz Le Goff (Idem), uma montagem, e para trabalhá-lo na perspectiva discursiva impõe-se que o analista esteja despido do encanto para questioná-lo enquanto material discursivo passível

de investigação, pois o próprio Le Goff diz: “A leitura dos *documentos* não serviria, pois, para nada se fosse feita com ideias preconcebidas” (Idem, p.537). Deslocando do lugar do historiador para o de analista de discurso, o documentário é uma memória de arquivo, aquela da qual não se esquece. (Cf. PÊCHEUX, 2010).

2 O DOCUMENTÁRIO “VALE DOS ESQUECIDOS” E SEU MOVIMENTO NO DISCURSO

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

Albuquerque (2007, p. 20).

2. 1 A Terra Indígena de Marãiwatsédé

Parte do conflito agrário na microrregião Norte Araguaia tem a ver com a ocupação da Reserva Indígena de Marãiwatsédé. Não localizamos registros que remetam à data exata em que o grupo Xavante a ocupou. De acordo com o livro “Marãiwatsédé: terra de esperança” (ANSA-OPAN, 2012), os povos Xavante deslocaram-se da província do Goiás e na primeira metade do século XIX já se encontravam em Mato Grosso. Fundaram sua primeira aldeia na região do Rio das Mortes e Serra do Roncador, de onde partiam em grupos menores para ocupar novos territórios e fundar outras aldeias. Um desses grupos fundou uma aldeia às margens de um rio cuja mata era fechada, motivo pelo qual deram-lhe o nome de Marãiwatsédé, que significa *mata fechada/densa/misteriosa*.

A Terra Indígena de Marãiwatsédé, localizada próximo às margens do Rio Araguaia, pertencia geograficamente ao município mato-grossense de Barra do Garças, distante cerca de 800 km da sede do município. Em meados do século XIX, distintas posições-sujeito deram início ao povoamento da microrregião Norte Araguaia. Mais tarde, esses povoados tornaram-se os municípios de Luciara e São Félix do Araguaia, (SOARES, 2004).

Em 1966, o grupo Xavante que habitava em Marãiwatsédé fora retirado de seu território e levado em aviões da Força Aérea Brasileira (FAB), para a Missão Salesiana de São Marcos, no município de Barra do Graças, a aproximadamente 400 km de Marãiwatsédé, onde havia uma aldeia de outro grupo Xavante. A retirada dos índios da área ocorreu por força da instalação da Fazenda Suiá-missu em uma área que englobou a terra do grupo Xavante.

2. 2 A Suiá-missu

A Suiá-missu³ foi uma grande fazenda do ramo agropecuário que se instalou na microrregião Norte Araguaia, no início da década de 1960. Segundo relatório das Comissões de Estudo e Demarcação da Terra Indígena de Marãiwatsédé, Ariosto da Riva, na década de 1950, começou a adquirir de pequenos proprietários lotes de terras escriturados que nunca excediam a 10.000 hectares. A terra que Ariosto adquiriu dos pequenos proprietários, acrescida ao que comprou do próprio Estado de Mato Grosso totalizaram quase 700.000 hectares nas imediações das terras ocupadas pelo povo indígena Xavante de Marãiwatsédé, (ROSA, 2015).

Em 1962, Ariosto da Riva associou-se ao grupo Ometto, empresa do ramo agropecuário e industrial (açúcar e álcool) do Estado de São Paulo, que passou a ser sócio-proprietário das terras. “Assim nasceu a “Agropecuária Suiá-Missú⁴ Limitada”, através de instrumento particular de contrato firmado em 20/11/1962 e, então, registrado na Inspetoria Comercial do Estado de Mato Grosso”, (RODRIGUES 1992, apud ROSA 2015, p. 85). Logo nos primeiros anos, a sociedade se desfez e a fazenda Suiá-missu passou a ser de propriedade do grupo Ometto que comprara as ações de Ariosto.

A fazenda Suiá-missu, em seu processo de expansão, foi se alargando e sobrepondo-se aos limites da terra ocupada pelos índios do grupo Xavante de Marãiwatsédé, os quais foram sendo deslocados internamente e posteriormente expulsos, deportados sob o nome de transferência para a Missão de São Marcos.

Conforme Rosa (ibidem), o Relatório de Identificação da Terra Indígena de Marãiwatsédé atesta a participação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no processo de deportação do Xavante para a Missão de São Marcos. Vejamos:

A transferência dos índios que representavam um “incômodo” para os novos “proprietários” da terra Xavante contou com o apoio da FAB, dos padres salesianos, e para que tudo fosse “dentro da lei”, com o aval do SPI, expresso na seguinte autorização, datada de 11/07/1966, e assinada por Nilo Oliveira Vellozo, então chefe da SASSI (Serviço de Assistência ao índio): “Pela presente, fica autorizada a Missão Salesiana São Marcos a transportar índios Xavantes da Aldeia próxima ao São Félix, Mato Grosso, até aquela Missão, desde que os mesmos assim o desejem, ficando a permanência dos referidos índios condicionada à vontade dos mesmos”. (RODRIGUES, 1992, Apud ROSA, 2015, p. 103).

³ Suiá-missu é o nome de um riacho que corta a região da antiga fazenda. Sabe-se que é um nome xavante, mas não se sabe qual o seu significado na língua indígena.

⁴ O nome Suiá-missu foi grafado conforme o texto citado.

Desse modo, tem-se, então, a sobreposição da área da fazenda Suiá-missu às terras ocupadas pelo grupo Xavante de Marãiwatsédé.

2.3 O litígio e o desfecho

Sob forte pressão do povo Xavante de Marãiwatsédé, de organizações indígenas, da Prelazia de São Félix do Araguaia, de ambientalistas e organizações internacionais, a empresa italiana Agip Petrolí, proprietária da fazenda Suiá-missu, anunciou durante a realização da ECO-92, no Rio de Janeiro, a devolução da área de terra anteriormente ocupada pelo grupo Xavante ao governo, para que fosse feita a reintegração de posse aos índios. O trâmite jurídico para a reintegração de posse dos índios à Terra de Marãiwatsédé delongou-se por 20 anos.

O percurso do processo litigioso: 1992 anúncio da devolução da terra; criação da Portaria de Estudos Antropológicos para demarcação área; invasão da área por posseiros e grileiros; início da disputa jurídica entre índios/Fundação Nacional do Índio (FUNAI), posseiros e grileiros pela posse da terra de Marãiwatsédé. Em 1993, tem-se a conclusão dos trabalhos e declaração da terra como Território de Ocupação Tradicional do povo Xavante de Marãiwatsédé. Em 1998, ocorreu a homologação da área com 165.000 hectares como Terra indígena de Marãiwatsédé. No ano de 2004, foi dada uma autorização judicial para os índios ocuparem uma fazenda de 30 hectares localizada dentro da reserva (a decisão da justiça não determinou a retirada dos ocupantes), de modo que permaneceram ambos, índios e ocupantes dentro da Reserva).

Após decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) e a FUNAI haver elaborado um plano de desintrusão⁵, o Estado entrou em cena novamente na história do homem com a terra de Marãiwatsédé. O percurso parece um filme que conta uma versão outra da mesma história que entrecruza o homem, a terra e o Estado: a mesma cena com atores diferentes. 1966: a Força Aérea Brasileira (FAB) realizou o ato de deportação dos índios Xavante de Marãiwatsédé, para dar lugar ao invasor. 2012: a FUNAI, Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA), Polícia Federal, Polícia Rodoviária Federal e Exército Brasileiro realizaram a desintrusão dos invasores para dar posse da terra ao índio Xavante de Marãiwatsédé.

2.4 A tessitura do documentário “Vale dos Esquecidos”

⁵ Termo trabalhado discursivamente nas páginas 33 e 34

Raduan, situa sua obra em uma região amazônica, marcada por conflitos em relação à terra e aos crimes ambientais. A cineasta, que tem pelo percurso histórico uma relação com as questões da terra e com o índio, ao narrar a abertura do filme diz de si, de uma memória em relação aos conflitos que se dão na luta pela terra no Estado de Mato Grosso, conforme se lê no recorte abaixo, de número 1.

R1:

A primeira vez que eu vi uma queimada, foi ainda na infância, no Mato Grosso. Talvez por isso a sensação de voltar para a Amazônia seja como a de rever um parente distante: índios expulsos de seu lugar de origem; posseiros tentando conseguir um pedaço de terra; grileiros invadindo terras ilegalmente; sem – terras aguardando decisões do governo; fazendeiros lutando para manter suas propriedades. A paisagem mudou, mas os conflitos que eu conheci quando era criança, continuam os mesmos. Como pano de fundo de tudo isso: fogo e violência. (RADUAN, 2011)

No R1, Raduan, ao dizer em *voz over* sobre o documentário, projeta tal como um pano de fundo à tela, a imagem que tem sobre a terra na Amazônia. Pontua os conflitos sociais, ideológicos, os modos de violência física e simbólica, as lutas e a resistência dos sujeitos que a habitam. No confronto, diz a autora que fogo e violência sobrepõem-se nas relações de luta de classes no processo de divisão e apropriação da terra. O dizer em *voz over* mostra um movimento que acompanha a palavra, esta, sempre por traz dela à medida que a narrativa permite construir uma projeção imaginária da cena.

O documentário “Vale dos Esquecidos”, lançado no cinema brasileiro no ano de 2011, é um longa-metragem, de autoria da cineasta paulistana Maria Raduan, que é também administradora de empresas do ramo agropecuário e inscreve-se numa filiação de sentidos que tem a ver com a questão agrária, com a terra, com a Amazônia, com o índio (Parque Nacional do Xingu⁶), pela historicidade constituída desde a infância, cujas relações familiares eram permeadas por esses contextos geográficos, econômicos, étnicos e social.

Trata-se de uma produção fílmica realizada na microrregião Norte Araguaia, ao nordeste do Estado de Mato Grosso, na Reserva Indígena de Marãiwatsédé localizada nos municípios de Alto da Boa Vista, São Félix do Araguaia, cerca de 1.100 km distante da capital Cuiabá, conforme se vê no mapa abaixo.

⁶ O Parque Indígena do Xingu, localiza-se no alto Xingu, ao nordeste do Estado de Mato Grosso. Foi constituído pela atuação da expedição Vilas Boas, na década de 60 do século passado, com vistas a manter a salvo várias etnias indígenas que ocupavam os sertões e que estavam sendo caçadas e mortas em função das ocupações latifundiárias. (MENESES, 2008).

Mapa 1: Estado de Mato Grosso.



Fonte: Google

O documentário “Vale dos Esquecidos” é constituído de entrevistas, fotografias, músicas e imagens de pessoas caminhando pelas ruas do povoado “Posto da mata”, que tinha por nome oficial “Estrela do Araguaia”; há também automóveis em circulação ou estacionados às ruas do povoado, pessoas em bares e em outros estabelecimentos comerciais do povoado e posseiros dentro da terra, assim como índios Xavante na aldeia da Terra Indígena de Marãiwatsédé, em diferentes momentos de lazer, trabalho, rezando, em rituais que anunciam guerra, etc. Ainda fazem parte do documentário: barracos de invasores no centro das matas; centenas de barracos de sem-terra em acampamentos; festa no acampamento dos sem-terra; um sem-terra que junto com um grupo de crianças acampadas cantam uma canção improvisada, pedindo ao governo que tome uma decisão a favor do grupo acampado; agentes da FUNAI; estradas e picadas dentro da mata; uma rodovia estadual e outra federal; fotografias de índios Xavante entrando nos aviões da Força Aérea Brasileira; de índios doentes acometidos de epidemias; de índios e ocupantes acampados um em frente ao outro, cada grupo de um lado da rodovia; de índios com suas mudanças entrando na terra de Marãiwatsédé; homens conduzindo boiadas; queimadas, etc.

Também são materialidades discursivas que compõem o documentário: recorte de um vídeo da década de 1960, que reporta à abertura da transamazônica, e um recorte do telejornal da Rede Globo “Jornal Nacional”, exibido em 09 de setembro de 2011, que reporta ao litígio pela terra de Marãiwatsédé e diz, sobretudo, da ação judicial e do plano de retirada dos ocupantes da Terra Indígena de Marãiwatsédé. Há pequenos discursos de distintas posições-sujeito ocupantes dizendo para o jornal sobre o fato de serem expulsos da terra.

O documentário em questão toma as posições-sujeito índio e ocupantes e as tornam personagens no filme que contam suas próprias histórias. As entrevistas dizem, sobretudo, da

posição-sujeito: o posseiro da Suiá-missu, representado por Neto Figueiredo; o índio Xavante Marãiwatsédé é representado pelo cacique Damião Paridzané; o fazendeiro Jhon Carter; o grileiro Gilberto Rezende conhecido pelo apelido de Gilbertão e seu funcionário Sebastião; o funcionário da Suiá-missu, Dário Carneiro; o bispo emérito da Igreja Católica de São Félix do Araguaia, Dom Pedro Casaldáliga; e Filemom Limoeiro, um funcionário público, político partidário, ocupante da Terra Indígena, etc.

O cacique Damião Paridzané afirma no documentário, ter vivenciado o processo de deportação dos Xavante para a Aldeia de São Marcos na década de 1960. A Igreja Católica, especificamente, a prelazia de São Félix do Araguaia, inscreve-se neste acontecimento pela posição política e religiosa do bispo Dom Pedro Casaldáliga, que, atravessado ideologicamente pelo discurso da Teologia da Libertação⁷, defende a reintegração de posse da área para o povo Xavante de Marãiwatsédé.

Jhon Carter representa no documentário, o que Raduan chamou (em uma entrevista concedida ao site *sala de cinema*) de “os com terra”. Trata-se de um estrangeiro que se instalou na região no início da década de 1990 e, possui uma fazenda que faz divisa com a Terra Indígena de Marãiwatsédé.

Dário Carneiro é um ex-funcionário da Suiá-missu que ocupou um cargo administrativo na fazenda e diz ter acompanhado de perto a transferência dos Xavante de Marãiwatsédé para a Aldeia de São Marcos.

Gilberto Rezende, que é conhecido por Gilbertão, é grileiro conhecido pelo judiciário do Estado de Mato Grosso e pela população do Norte Araguaia, consta no documentário que grilou a área já homologada como Terra Indígena, bem como, vendeu títulos falsos aos ocupantes.

Neto Figueiredo é um posseiro que diz ter feito parte do grupo que invadiu a área da Reserva Indígena em 1992 e representa a posição-sujeito posseiros da Suiá-missu. Neto, procura pelo jogo da linguagem, opacificar o direito do índio sobre a área em questão ao afirmar o direito dos ocupantes de possui-la.

Filemom Limoeiro é um político partidário e servidor público que fez parte da liderança do movimento de invasão da Terra Indígena em 1992 e diz não ter recortado para si

⁷ Gustavo Gutiérrez, considerado um dos fundadores da Teologia da Libertação, elucida como uma das premissas que sustenta essa corrente filosófica, o fato de que “A palavra de Deus convoca e se encarna na comunidade de fé que se entrega ao serviço de todos os homens”. Sua concepção toma como referência, textos do Evangelho bíblico, concepções teológicas e a formulação dada pelo II Concílio do Vaticano que afirma “[...] a idéia de uma igreja de serviço e não de poder que não está centrada em si mesma e só “se encontra” quando “se perde”, ‘quando vive as alegrias e esperanças, as tristezas e angústias dos homens de nosso tempo’”. (GUTIÉRREZ, 2002, p.64).

um pedaço da terra, mas questionado pela produção do documentário, afirma tê-lo comprado anos depois. Ele representa a posição-sujeito ocupante da Terra Indígena de Marãiwatsédé que não se enquadra como clientes da Reforma Agrária.

Outros dizeres entrecruzam o documentário “Vale dos Esquecidos” na tensão que se instala entre ser obrigado a sair e querer ficar na terra. O documentário recorta para seu espaço discursivo outras posições-sujeito, como representante da FUNAI, dos sem-terra e a própria diretora do documentário, Maria Raduan, quando faz as intervenções, as provocações ou indagações ao conduzir as entrevistas. Cada uma dessas posições-sujeito que compõem a trama discursiva constrói sua (diferente) versão sobre o mesmo fato: a ocupação da Terra Indígena de Marãiwatsédé.

O documentário enquanto texto não escapa aos gestos de escrita, que é ao mesmo tempo gesto de autoria, e, é preciso ser pensado sempre na relação com o real do sujeito e da história, por isso mesmo, o sentido não está somente no texto materializado, ao contrário, sua formulação perpassa pelo confronto do sujeito com o político, o simbólico e o ideológico.

O sujeito tem uma ilusão necessária de que fala aquilo que escolhe dizer e que o sentido é fechado, tal como ele pretende que seja. Esse equívoco estrutura-se pela dicotomia ordem/organização, que, segundo Orlandi (2012a, p. 34-34), permite pensar a noção de imaginário. Ou seja, a norma que pretende estabilizar, prender o sentido e o real, incompletude própria da ordem da língua que faz com que os sentidos possam ser sempre outros. A escrita é dentre outros gestos, o lugar em que o sujeito se singulariza, mas é, como diz (Orlandi, 2006, p. 24), um lugar de interpretação da relação do sujeito com a história.

2. 5 Terra: o fio do discurso na trama fílmica

Propomo-nos a pensar nos limites moventes da língua e da história, os sentidos de terra para as distintas posições-sujeito que se reportam à posse da terra nas narrativas do documentário “Vale dos Esquecidos”. Para tanto, compreendemos a necessidade de tecer alguns relatos sobre o contexto em que surge a luta pela Terra Indígena de Marãiwatsédé.

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. (Cf. ORLANDI, 2008).

Na Amazônia brasileira, como se sabe, embora ocupada por índios, ribeirinhos e pequenos agricultores, predominou 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 social (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 a designação “trabalhador rural”, “empresa agropecuária” para significar a política de desenvolvimento do sistema capitalista. (ORLANDI, 1993).

Observamos esse apagamento funcionando na reflexão de Alves e Joaoni 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 Esterici (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 camponesas que ocupavam esta 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 histórico 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 sistemas de 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 causa à outras posições-sujeito, pelo efeito da acumulação de capital pela posse da terra.

Nesta 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 à 2011. Trata-se de um 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 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 do verbete, 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 reitengração, 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 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, imbuí-se de processos discursivos que joga 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. Este 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 a 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, índio ou não, estão dentro da mesma formação social, contudo é pela identificação com as formações discursivas que esses sujeitos significam diferente.

Nesse ponto, acreditamos ser pertinente discorrer sobre o conceito de sujeito na Análise de Discurso, e como sua existência está vinculada ao sentido, de modo que “temos a

relação entre língua e ideologia afetando a constituição do sujeito e do sentido. Resta dizer que sujeito e sentido constituem-se ao mesmo tempo. É pelo fato mesmo de dizer que o sujeito se diz e se constitui” (ORLANDI, 2015b, p. 20).

Dessa maneira, o sujeito da Análise de Discurso se difere do indivíduo bio e psico, é um sujeito histórico-social, resultando na “forma-sujeito histórica capitalista” (Cf. PÊCHEUX, 1997), afetado pela língua e atravessado pela ideologia, que é atemporal e continua funcionando, produzindo os mesmos efeitos, nesse caso, em relação à posse ou ocupação da terra no Brasil, os efeitos são os da colonização, ou seja, a forma primitiva de dominação, selvagem e violenta quer por força, quer por mecanismos simbólicos, como a religião em que subjaz a dominação como efeito da domesticação (Cf. HAROCHE, 1992).

Em síntese, a forma-sujeito se submete à língua e é historicamente determinado na idade média pela religião, e na contemporaneidade determinado pelo jurídico na articulação do simbólico com o político pelo Estado. Tem-se aí, ao mesmo tempo, um sujeito que se assujeita, mas que é também determinado, resultando na ambiguidade de estar sujeito “a” para ser sujeito “de”, ou seja, para ser sujeito de direitos e deveres (Idem).

A posição-sujeito resulta da relação da forma-sujeito com as práticas sociais, conforme Althusser (1973) apud Orlandi (2015b). E mais, para ser sujeito de um discurso é preciso identificar-se com uma “formação discursiva que o domina” (ORLANDI, 2015b, p. 21). A posição-sujeito é, portanto, dominada pela forma-sujeito histórica, e se faz pela inscrição do sujeito em uma dada formação discursiva, tornando-se outra vez indivíduo, não mais bio, psico, mas social pelo efeito de individuação do Estado jurídico, capitalista.

Para Orlandi (Idem), a formação discursiva é a projeção da formação ideológica na linguagem. As formações ideológicas por sua vez, formam o interdiscurso, a memória discursiva que determinam as formações discursivas. É o interdiscurso ou memória discursiva que “determina o que pode e deve ser dito” (p. 21), e esse é um bom lugar para se observar o assujeitamento e a determinação do sujeito.

Compreendemos que o índio brasileiro possui outra formação social, histórica e ideológica, em princípio, diferente do modo como se caracteriza a forma-sujeito histórica capitalista. Contudo, as leituras sobre a constituição do sujeito nos fazem compreender que o índio contemporâneo catequizado, administrado pelo Estado jurídico, interpelado pela ideologia capitalista, é deslocado para a forma-sujeito histórico capitalista. Tem-se assim, o índio individuado pelo Estado, reivindicado pelo jurídico a posse da terra. Desse modo, o índio é a nosso ver, posição-sujeito na luta pela terra. Ele se inscreve no discurso do lugar de

índio, assim como o posseiro se inscreve do lugar de cliente da Reforma Agrária, ou seja, aquele a quem o Estado obriga-se a dar a terra.

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. (Cf. ORLANDI 2015b, p.21).

Dessa condição histórico-ideológica das posições-sujeito na articulação político e simbólico, refletimos sobre o modo destes ocupar, possuir e explorar a terra, movido pela lógica do (des)envolvimento capitalista, o 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 n. 601 de 18 de Setembro de 1850:

Dispõe sobre as terras devolutas no império, e acerca das que são possuídas por títulos de sesmária 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 empresa 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 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 601 de 1850, conforme se lê no trabalho da socióloga Lígia Osório Silva (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 preâmbulo da Lei 601 de 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 haver 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” (p. 200). Isso dialoga com o que diz Orlandi (2011, p 22) 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”. 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 a 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”.

A Lei de Terras de 1850 vigorou até 1964 ao ser aprovada a Lei 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 601 de 1850 e 4.504 de 1964, particularizam os sentidos de terra para diferentes posições-sujeito e defini um lugar determinado que cada um pode ou deve ocupar. Para Orlandi (1993, p. 69), ao definir esses lugares, produz-se 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”.

Esse efeito é dado pelo jurídico ao criar as categorias dentre os que precisam ou desejam ter um pedaço de terra, dentre eles, o sem-terra, o posseiro, o grileiro, o pequeno proprietário, o índio, o colono etc.

De um século ao outro, o dizer jurídico sobre a terra permaneceu, repetiu, embora com pequenas alterações. Ou seja, continua com valor capital administrado pelo Estado. O sentido de terra também pouco se reconfigurou no que diz respeito a relação dos sujeitos com a terra, ela continua funcionando como lugar de determinação dos sujeitos pelo jurídico, a mercê do capitalismo, este sim, selvagem e primitivo. E 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.

2. 6 A textualização do mapa

Tomamos o mapa da Terra Indígena de Marãiwatsédé (figura 2), homologado em 1998 com 165.241,291 hectares. Em outra possibilidade de leitura acerca da terra, pensamos a densidade semântica desta imagem e o que ela significa em termos de sociedade, demarcação de limites e gerenciamento da terra.

Mapa 2: Terra Indígena de Marãiwatsédé



Fonte: Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia

Ao propor um trabalho de leitura a partir do mapa da Terra Indígena de Marãiwatsédé (figura 2), é preciso que o façamos de um lugar teórico, para não correr o risco de esbarrar no campo da descrição.

Santos (2002, p.25) diz que, de modo geral, os mapas desde sempre tiveram uma função textual, no entanto, por seu caráter próprio de imagem e descrição, acaba por produzir um efeito de sentido de neutralidade.

Ainda de acordo com Santos (2002), é necessário que se estabeleça um trabalho de (re)leitura fazendo intervir o contexto sócio-histórico para que o mapa de fato textualize para além de imagem meramente descritiva, escapando ao efeito de “– um certo ‘congelamento’ do fenômeno – que a linguagem cartográfica geralmente nos indica” (p.26). Do ponto de vista discursivo, a textualidade é, segundo Orlandi (2015b, p. 25), “função da relação do texto consigo mesmo e com a exterioridade”, é ela que nos permite ter acesso ao funcionamento do texto.

Deslocando a concepção de Santos (op. cit) para o lugar teórico da Análise de Discurso, o mapa ultrapassa o campo da evidência, o semanticamente estabilizado.

Em uma reflexão histórica, Santos (Idem) diz que os registros cartográficos surgiram como mediação da necessidade do homem em se movimentar, se deslocar e se acomodar para garantir o seu sustento de modo que, o par ir e vir, está intrinsecamente ligado com a questão do mapa. Em outras palavras, no gesto de desenhar o mapa inscreve-se uma historicidade que tem a ver com a relação sujeito e terra, e, é esse o ponto que abre para pensarmos a relação do mapa com o sujeito, desde sempre assujeitado e controlado. O mapa é um instrumento pelo qual o Estado controla jurídica e politicamente a ocupação do território em todos os seus espaços, seja ele terrestre, aquático ou aéreo.

O mapa enquanto instrumento do Estado, regula a ocupação dos territórios políticos e tem uma relação indelével com a constituição das posições-sujeito categorizadas, por exemplo, brasileiro, mato-grossense, índio, quilombola, etc. Não se pode, por exemplo, a *bel prazer*, “ser” de duas unidades territoriais ao mesmo tempo, o que se pode, é “ser” (pertencer a) de uma e “estar” em outra. O sujeito tem em sua constituição o ser adjetivado, rotulado, controlado, pelas linhas traçadas de um mapa, e isso também o faz significar de um jeito e não de outro.

Dessa forma, esta reflexão sobre o mapa dialoga com o que propõe Guimarães (2005, p. 60), ao dizer que um “mapa por mais que ele se dê como descrição de um espaço, é antes uma indicação de acessos ao mundo do que uma descrição”. Por isso, o mapa textualiza na relação da estrutura com o acontecimento, ou seja, a imagem é atravessada de discurso e é “acontecimento, porque temporaliza” (Idem) e historiciza.

Na perspectiva histórica e antropológica do processo jurídico da luta dos Xavante de Marãiwatsédé, o mapa configura-se na possibilidade primeira de retorno, pois é o lugar que materializa, disciplina e assegura “o vir” do grupo Xavante para sua terra. É a materialização da linha imaginária que contorna os limites da terra indígena nas linhas grafadas do mapa.

Enquanto texto, o mapa é o lugar em que o conhecimento que se mantém pelo discurso oral do povo indígena materializa-se em escrita, por isso textualiza uma relação simbólica do indígena com a terra, pois uma vez assujeitados a uma sociedade letrada, jurídica, o índio, ainda que sem o domínio da escrita da língua nacional (oficial), precisa submeter-se (pela escrita) ao jurídico para requerer a posse da terra.

O mapa é a escrita que delimita o lugar do sujeito na terra, que define seus limites e fronteiras, ao mesmo tempo que configura-se como o documento escrito a ser usado na disputa da sociedade indígena com a sociedade capitalista na luta jurídica pela terra, como diz Orlandi (2011b, p. 31), “o mapa não é só esboço no papel. É traçado da memória. É percurso de sentidos. Tem historicidade. Materialidade discursiva”.

De outro modo, o mapa (figura 2) textualiza um novo acontecimento no poder local: desta vez a ocupação da terra pelo índio, o que remete a um sentido outro de uso desta, tem-se, assim, um movimento que se reporta à imagem da terra em destaque.

2. 7 A metáfora do nome

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 Araguaia⁸: 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

⁸ 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 e serviram de modelo para outras regiões como o projeto Inajá e o Programa Parceladas (UNICAMP e UNEMAT).

cineasta Maria Raduan foi concomitantemente (re)nomeado⁹ como: “questão Posto da Mata”; “questão Suiá-missu”; “questão Marãiwatsédé” e, “Desintrusão Marãiwatsédé”.

Pêcheux 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”. (PÊCHEUX, 2009, p. 89).

Desse modo, os termos “questão Posto da Mata”; “questão Suiá-missu”; “questão Marãiwatsédé” e “Desintrusão Marãiwatsédé” designaram um acontecimento, o movimento circular de 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, dentro da mata da Terra Indígena de Marãiwatsédé, 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 – produz um 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 se decidem que o sujeito se mostra (e se esconde)”. E, assim, no

⁹ (GUIMARÃES apud ORLANDI, 2011).

nome “questão Suiá-missu” dito pelo “civilizado” para referir ao processo litigioso, apaga-se o nome indígena “Marãiwatsédé” para lembrar que a terra não é de índio. Nega-se parte da historicidade para que o nome Suiá-missu funcione, agregando sentidos outros.

Compreendemos também, pelas inscrições da língua na história, pela materialidade discursiva, que o nome “questão Suiá-missu” 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-missu – considerada à sua época, uma das maiores do mundo (Cf. RADUAN, 2011) – que instalou-se no Norte Araguaia, no auge da política do desenvolvimento capitalista. De modo que dizer “questão Suiá-missu” remete, sobretudo, a exploração da terra na concepção “civilizada”, remetendo ao anseio de desenvolvimento e riqueza e opõe-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 (2008, p. 69), “O pressuposto em linguística é aquilo que não é dito, mas que acompanha necessariamente o que é dito”, ou seja, é o pré-construído.

2. 8 “O que aconteceu foi uma verdadeira deportação”

Trabalhar com os efeitos da deportação impõe a necessidade de reflexão sobre o conceito de território e, neste caso, o faremos articulado à questão da posição-sujeito índio Xavante de Marãiwatsédé, obrigado a viver fora de Marãiwatsédé, deslocado para a posição-sujeito “sem aldeia”.

Nos desdobramentos de sentidos produzidos pelo desejo do índio de retornar a um (seu?) lugar/terra, inscreve-se o efeito de uma presença ausente (PÊCHEUX, 1997), uma desidentificação, pois a posição-sujeito índio, que se diz e se identifica pela relação de que pertença a um território (Marãiwatsédé), encontra-se fora dele, errante, reduzido a apenas povo Xavante, dentre tantos outros com suas terras e identidades. Retornar à sua terra, configura para esse grupo Xavante um lugar de ruptura com a desidentificação, em que ser

Xavante passa a ser uma adjetivação e não mais um conceito de povo. De outro modo, voltar para Marãiwatsédé é se (re)identificar, é ser povo indígena Xavante de Marãiwatsédé.

Embora os textos jurídicos oficiais que regulamentam a questão das terras indígenas no Brasil, tais como Constituição Federal de 1988 e Estatuto da Terra de 1964, não se refiram a essas áreas como territórios, há uma textualização que abre para esse sentido, por meio de formulações outras, inclusive da FUNAI, que emprega o termo território para terra indígena, conforme se lê no texto retirado de sua página oficial na web: “O processo de demarcação, regulamentado pelo Decreto nº 1775/96, é o meio administrativo para identificar e sinalizar os limites do território tradicionalmente ocupado pelos povos indígenas¹⁰”.

O bispo Dom Pedro Casaldáliga diz que as áreas ocupadas por índios configuram-se como territórios, pelo efeito que se textualiza na relação com sua historicidade e com o próprio conceito de território e de povos ou nação indígena. Diz Casaldáliga:

R2:

Os povos indígenas têm um direito à terra que é diferente do nosso direito. Os povos indígenas são povos, são nações, tem o seu território, [...] não se pode argumentar nunca que os povos indígenas tem muita terra e são pouca gente, é outro tipo de propriedade e outra perspectiva de futuro. (CASALDÁLIGA In: RADUAN, 2011).

Ao textualizar a palavra terra, Casaldáliga o faz, sobretudo, pelo modo de organização social do índio e seu modo de habitar e manter-se enquanto sociedade. A reflexão do bispo encontra lugar também no campo teórico da Geografia, como propõem Saquet e Antonello (2010):

[...] entendemos que o território é construído histórica e socialmente, por forças econômicas, políticas e culturais. Há um processo de apropriação do espaço, controle e dominação que gera certa formação territorial. A apropriação e a dominação são efetivadas por agentes sociais, os mais diversos, como o Estado, cooperativas empresarialmente desenvolvidas, estabelecimentos comerciais, usineiros, instituições não-governamentais, sindicatos, igrejas etc. São agentes econômicos, políticos e culturais que traçam e concretizam estratégias de controle e dominação. (SAQUET e ANTONELLO, 2010, p. 407).

Vimos que um território não se caracteriza apenas por estar sob uma determinada jurisdição ou pela grande quantidade de terras, mas há outros fatores que implicam em sua constituição, como a política, a cultura, a ocupação e dominação de uma área com fronteiras delimitadas.

¹⁰ Disponível em <<http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-53>>

Todavia, não é do lugar teórico da geografia que nos interessa pensar a noção de território. Nossa reflexão inscreve-se no campo discursivo para pensar os processos de identificação do sujeito pelo território. Sendo este o lugar de articulação histórico, simbólico e de interpretação. É um espaço político, social e cultural, portanto de identificação. Para Orlandi (2011b, p. 21), território é lugar de “soberania do povo e do poder, o território tem existência política, jurídica e administrativa reconhecida”. Desse modo, conforme a autora (Idem), o gesto de retirar o povo Xavante de Marãiwatsédé de seu território fere sua constituição social, cultural, indenitária e jurídica e administrativa.

No caso, a desterritorialização do índio remete a sentidos da memória do modo como o índio foi dito em algum momento pelo colonizador, como “povo sem fé, sem lei e sem rei”, ou seja, do ponto de vista discursivo, a desterritorialização pensada na relação com os povos indígenas funciona desde sempre na história do Brasil como um massacre da cultura, da ideologia e da própria sociedade indígena.

A Constituição Federal de 1988 diz, em seu *Artigo 20*, que “São bens da União: [...] XI - as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”, bem como o *Artigo 231* e seus sete parágrafos que reafirmam que as terras são “de ocupação”, o que remete ao dizer implícito de “não propriedade”. É o não dito funcionando como discurso, produzindo sentidos. “É o silêncio que existe nas palavras, que as atravessa, que atravessa o não-dito e que dá um espaço de recuo significante, produzindo as condições para significar”. (ORLANDI, 2012a, p. 128).

Compreendemos, então, pela interpretação, que as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, do lugar do jurídico, não se constituem como territórios. Todavia, textualiza-se em território pela Geografia, pois é o lugar em que, de certo modo, a posição-sujeito índio, rechaçada pela sociedade “brasileira, ocidental”, “civilizada”, pode, embora dentro de limites, exercer seu poder, controle e dominação e constituir-se enquanto sociedade.

Tem-se aí um funcionamento discursivo, uma inquietação do discurso que se abre para o paradoxo que funciona pelo nome (território): para ser forte, resistir, dominar, pois, para significar enquanto povo, o índio precisa estar dentro dos limites territoriais delimitado, administrado e controlado pelo Estado. Ou seja, para ser sujeito “de”, é preciso antes, ser sujeito “à”. De todo modo, território remete, como afirma Souza (2003, p. 87) à “um campo de forças”.

Nesse campo discursivo de injunções e deslocamentos, compreendemos que retirar (à força) aquele povo indígena das terras que tradicionalmente ocupavam, significa negar sua constituição enquanto pessoa, enquanto sujeito social, que luta, resiste e que se inscreve como sujeito sócio-histórico pelo próprio nome do território, nome que o identifica e estabelece sua

heterogeneidade enquanto povo indígena Xavante, é como disse Casaldáliga¹¹, “*uma verdadeira deportação. ‘Foram arrancados’ da terra para dar espaço ao latifúndio. Foram transportados pela FAB, então foi oficial essa deportação*”.

Pensar o conceito de deportação, implica em primeiro momento, no gesto de tirar a força um sujeito estranho/estrangeiro que tenha transgredido os limites de territórios textualizados pelo jurídico nas cartografias e rompe com seu próprio corpo as fronteiras traçadas para contensão dos sujeitos em sociedade. Deportar remete também à prática jurídica de expulsão, daquele que se encontra estranho em terras alheias, ou ainda, ao exercício do poder político como afirma Barbai (2008, p. 96) “A história política e de poder produziu muitas [...] formas de desterro e a deportação é uma de suas versões”.

A nosso ver, a retirada dos Xavante da Terra de Marãiwatsédé, se textualiza como uma deportação, tendo em vista que o índio, pelo efeito jurídico que o submete à tutela do governo, não pode ser proprietário da terra, uma vez que ele ocupa tradicionalmente terras da União. Em tese, o grupo fora deportado da terra, sobretudo, porque está fadado a significar pelo olhar do outro, do colonizador, a ser controlado e administrado desde sempre como o “incapaz”.

A deportação, que é segundo Barbai (Idem) uma tecnologia de humilhação, é praticada violentamente contra o índio Xavante de um não-lugar, desterritorializado, que no gesto de ser arrancado da terra, tem seu corpo social despedaçado, estraçalhado, envergonhado, sofrendo os efeitos de sentido de ser reduzido à condição de animais, e ter sua fé esmagada, conforme se lê no dizer do Cacique Damião¹²: R3: “*Essa terra era nossa e fomos arrancados daqui. Isso dói Maria, não se brinca com isso. Essa terra é sagrada para nós, é nossa vida. Mesmo assim fomos tirados daqui como animais. Meus amigos de infância foram todos mortos. Não gosto nem de lembrar*”.

Pela memória discursiva, o índio historiciza-se e produz sentidos que tem a ver com a deportação, a humilhação, a perda da identidade e o desconforto de não pertencer (a um lugar), não ter (identidade), não ser (ele mesmo, ao ser tratado como animais) e não estar (na terra “sagrada”).

Para além desses efeitos sofridos enquanto grupo, enquanto sociedade, o povo Xavante retirado de Marãiwatsédé, sofreu no corpo físico efeitos ainda mais drásticos dessa deportação, a doença e a dizimação pelo sarampo, conforme se lê:

¹¹ Casaldáliga In Raduan, 2011.

¹² Damião In Raduan, 2011.

R4:

Depois de uns... dois meses por aí, eu recebi um recado que vinha um avião me buscar, um avião da fazenda pra levar lá pra missão, que os índios estavam morrendo, esses índios que tinham mudado pra lá, né... Aí fui levado lá pra missão, e cheguei lá, foi ... [...] eu nunca tinha visto uma cena daquelas né... os índios que tinham mudado pra lá que vieram lá de Marãiwatsédé, estavam todos doentes, todos deitados, ocupando áreas da igreja, de escola da missão, deitados no chão com... forrado com folha de palmeira, no chão, os índios, mulheres, crianças/ pele e osso, muito magros, porque tinha, eles tinha pego uma epidemia de sarampo. E os dias que eu passei com eles ali é.. eles... numa semana morreram setenta, o que fizeram uma barbaridade. (DÁRIO, In RADUAN, 2011)

Dário, na condição de mediador da relação do índio com o “civilizado” na fazenda Suiá-missu, ao dizer da tragédia causada ao grupo indígena, coloca-se como aquele que observa os efeitos da deportação do grupo produzindo pelo discurso, um gesto de interpretação que o coloca na posição de missão ao pontuar que os “*índios que tinham mudado pra lá*”, no entanto é pego por sua própria formulação ao dizer das condições do índio, do deslocamento de suas terras: “*o que fizeram [foi] uma barbaridade*”.

Estes índios sofreram tantas outras barbaridades, errantes, expulsos por tantas outras vezes, deportados e humilhados, doentes ou mortos: R5 “*Lá ficamos durante 10 ou 9 meses. Sofremos, tomamos poeira, chuva e tomamos água contaminada. E os brancos jogavam vacas mortas no rio. Assim, enquanto esperávamos, morreram três crianças*”. (DAMIÃO, In RADUAN, 2011). Por quase meio século o povo Xavante de Marãiwatsédé sentiu no corpo a dor de se saber despersonalizado, “um zero: zero enquanto sujeito de direito, zero enquanto pessoa de linguagem e zero enquanto pessoa da enunciação. O zero aqui não é a ausência de um número, ele é um número indefinido”. (BARBAI, 2008, p. 175).

O discurso de Dário coloca em questão causas e consequências da deportação. O índio é projetado como aquele que ao ser levado de um lugar para outro sofre o ataque epidêmico e morre, após ser deslocado pelo efeito do capitalismo.

Tomar a “questão Marãiwatsédé” enquanto movimento discursivo na textualização do político (ORLANDI, 2011a), em um trabalho com a língua nas suas distintas materialidades, na sua forma deslizante que não deixa o sentido ser, mas movimentar, produzir, sofrer a metamorfose, ser outro, refazer-se, é compreender como o sujeito Xavante se (re)encontra, pessoaliza-se e (re)identifica-se ao retornar à terra sagrada.

O movimento discursivo produz distintos efeitos de sentido que se abrem para pensarmos os sentidos de terra para as diferentes posições-sujeito, que no confronto com o

índio Xavante de Marãiwatsédé tecem a historicidade daquele lugar que, como já vimos, textualiza distintos, múltiplos sentidos.

2.9 Política e Povoado

A Análise de Discurso, como ciência que trabalha a interpretação pela movência dos sentidos, não toma os fatos ou acontecimentos como transparentes, pois “reclamam sentidos” (HENRY, 1994). Assim, pela interpretação, empreendemos uma leitura sobre a estruturação do povoado nas terras de Marãiwatsédé, que juridicamente tornou-se distrito do município de São Félix do Araguaia através da Lei municipal 384 de 25 de abril de 2001, com o nome oficial de Estrela do Araguaia, embora popularmente tenha continuado “Posto da Mata”.

O povoado “Posto da Mata” chegou, segundo dados da Prefeitura de São Félix do Araguaia, a uma população de 3.000 (três mil) habitantes que gozavam do direito a serviços públicos, tais como: energia elétrica por meio do programa *Luz Para Todos* do Governo Federal; escolas das redes municipal e estadual; posto da polícia civil, destacamento da polícia militar; unidade do Programa Saúde da Família; além do serviço privado de telefonia fixa.

A estruturação desse espaço enquanto núcleo urbano e o funcionamento dos serviços públicos é algo sintomático, pois para Castells (2014, p. 296), a organização do espaço em relação à formação das cidades ou a institucionalização dos espaços tem a ver como o funcionamento do aparelho de Estado, em que a organização se impõe como necessária, de modo a garantir a dominação das classes dominantes e a repressão às classes dominadas. Assim,

A organização institucional do espaço é determinada, em primeiro lugar, pela expressão, ao nível das unidades urbanas, do conjunto dos processos de *integração* de *repressão* de *dominação* e de *regulação*¹³ que emanam do aparelho de Estado. (CASTELLS. 2014, p. 296).

Na concepção de Castells (op. cit), há na institucionalização do espaço um “movimento duplo de *integração-repressão*”, em que as classes dominadas exprimem-se através das hierarquias municipais e de organismos sociais com certo poder de decisão, o que ele chamou de *integração*. Contudo, há sempre numa relação de dependência da “*hierarquia*

¹³ Grifos do autor.

*administrativa das coletividades territoriais*¹⁴” como subordinação às instâncias do aparelho institucional, rompendo-se com as relações horizontais de municipalização, que é onde está o povo, a classe dominada e fortalece a relação vertical. Isto é, a superioridade do Aparelho de Estado, lugar de funcionamento da repressão ideológica. (ALTHUSSER, 1985)

¹⁴ Grifos do autor.

3 OS SENTIDOS DO DISCURSO NO CORPUS

3.1 A Constituição do *Corpus*

Para além de delimitar como *corpus* desta pesquisa o documentário “Vale dos Esquecidos”, foi necessário também recortar das redes discursivas que o compõe, as distintas posições-sujeito, formações discursivas, as condições de produção que constituem o sentido de terra nas diferentes formulações inscritas no discurso que dá corporeidade a este texto, para então empreendermos o trabalho de interpretação pela Análise de Discurso.

De acordo com Orlandi (2015b, p. 17), nas condições de produção subjaz o acesso ao par sujeito e situação, de modo que não se pode tomá-los separadamente, pois no sujeito tem-se a interpelação ideológica, as condições sócio-históricas que o determina a dizer x e não y, da mesma forma que na situação tem-se o contexto imediato que também é determinante para que uma dada formulação signifique de uma forma e não de outra, produza um sentido x e não y.

Um documentário, enquanto discurso significativo, não pode ser tomado como uma superfície plana, lisa. Deve-se pensá-lo como objeto denso, que tem uma espessura semântica que “reclama sentidos”. É preciso, portanto, levar em conta aquilo que o constitui: a memória e as condições de produção.

A constituição de um documentário fílmico dá-se a partir da montagem de recortes de diferentes materialidades significantes que se relacionam e constituem o objeto. Contudo, não se trata de segmentação de um fato, de um acontecimento, mas é justamente a relação das partes significantes envolvidas na constituição do texto cinematográfico.

De modo que a concepção de recorte remete, neste caso, ao gesto de constituição e de produção do texto fílmico. A tessitura simbólica do documentário traz à tona a compreensão de sua especificidade, o modo diferente como é construído. Da mesma forma, é pelo recorte que se estabelece uma regularidade para trabalhar com o documentário, pois é preciso recortar das diferentes materialidades que o compõe, das diferentes sequências discursivas e olhar para essas partes sem esquecer-se do todo, do tecido semântico que o constitui.

Para Neckel,

Tratar discursivamente o recorte (fragmento) é ir para além de uma segmentação horizontal ou técnica, é pensar na relação simbólica, nas

condições de produção de sentido que se dá no batimento estrutura e acontecimento. Pelo recorte, assim abordado, é possível compreender o funcionamento da materialidade significante. (NECKEL, 2010, p. 73)

Neckel (op.cit.), ao dizer sobre o recorte que compõe o todo em um distinto trabalho, possibilita-nos compreender, no caso do documentário, como esse todo se configura em um dos lugares possíveis no dizer do diretor, o qual se inscreve a partir de seu gesto de interpretação, o que não é da ordem daquilo que ele decide. De acordo com Orlandi (2010), a interpretação pode ser entendida como um “gesto” em que está ligado aos processos de identificação dos sujeitos e suas filiações de sentidos. O gesto de interpretação se dá a partir da relação do sujeito com a memória, construindo sítios de significação.

A interpretação, segundo Neckel (2010, p. 74), “tem a ver com as condições de produção e, portanto, com a história”. Do mesmo modo, conforme a autora (Idem), o espectador também é interpelado por uma “rede de filiações sócio-histórica-ideológica”. Ou seja, nem a leitura do diretor, nem a do espectador está livre das determinações históricas-sociais que constituem o objeto.

No documentário “Vale dos Esquecidos” tem-se o percurso sócio-histórico e político em torno da Terra Indígena de Marãiwatsédé, em seus diferentes momentos de ocupação. Dessa forma, tem-se na textualidade desse movimento, que surge a partir da luta pela posse da terra, a instauração de um conflito que nasce e estrutura-se no centro das relações de força e que se tornou tema de debate por críticos e estudiosos de diferentes campos relacionados com questões políticas e sociais, como é o caso de Dom Pedro Casaldáliga, Ariovaldo Humbelino, Octávio Ianni, José de Souza Martins, dentre outros.

Raduan toma a tecnologia cinematográfica para reconstruir o trajeto histórico fazendo aproximar memória e atualidade, tomando o litígio e o conflito instalado em torno de um interesse comum: a posse de uma área de terra. Pensando na interpretação, tomando o funcionamento da língua na relação com a história nesta condição em que temos, então, um texto entretecido de versões, é importante dizer que compreendemos que tanto para a produção do documentário quanto para os “personagens”, “não se trata de saber *a verdade*. Trata-se de *fazer acreditar*. Para obter apoio, favores e, o mais importante, o direito à terra”. (ORLANDI, 2008, p.164).

A versão, tal como trabalhamos na Análise de Discurso, não pode ser tomada como mera repetição, mas deve ser pensada pelo viés da língua nos processos de deriva e equívoco formulados por Pêcheux e discutidos por Orlandi. A versão é portanto o resultado do processo

polissêmico que “é justamente a simultaneidade de movimentos distintos de sentido no mesmo objeto simbólico”. (ORLANDI, 2015a, p. 36).

Na perspectiva de Orlandi (2011a, p. 56), “O documentário busca a memória [...] que, ao mostrar/dizer/significar ele põe na história. Ele faz ‘acontecer’ uma versão. [...] O documentário é um acontecimento discursivo que faz com que algo apareça como acontecimento”.

Nesse sentido, buscamos compreender como se produz o dizer no documentário “Vale dos Esquecidos”, a partir do conceito de formação discursiva, que é, segundo Orlandi (2015a), fundamental para a Análise de Discurso, pois é ela que torna possível a compreensão dos processos de produção dos sentidos e sua relação com a ideologia, além de possibilitar ao estudioso estabelecer regularidades no funcionamento do discurso.

Segundo Orlandi (ibidem, p. 43), pela noção de formação discursiva, 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 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 a autora (Idem), como as formações discursivas são envoltas de formações ideológicas, chega-se a 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, como diz Orlandi (Idem, p. 43), “[...] linguagem e ideologia se articulam, se afetam em sua relação recíproca”.

Enquanto documento, o documentário 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 (Cf. 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 constitui 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 Motta (ibidem), 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 pela 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-missu 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-aramaianos, 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.

A ocupação de Marãiwatsédé no ano de 1992, conforme textualiza as entrevistas no documentário “Vale dos Esquecidos”, configura a nosso ver muito mais uma redefinição 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 e ignora o sentimento do índio em relação à sua terra.

Os personagens no documentário falam de um lugar, de uma posição-sujeito e filiados a uma formação discursiva, a saber, a 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.

No espaço discursivo do documentário, as entrevistas movimentam pela memória discursiva e faz aparecer versões sobre um fato. Cada posição-sujeito tem a ilusão que aquilo

que ele diz é a “verdade”. Nossa questão não é saber que versão “é verdadeira”, mas, compreender as vias pelas quais elas vão tomando corpo e se inscrevendo na história.

No discurso, tanto do índio quanto dos ocupantes que constitui o documentário, há um jogo de alteridade e de estranhamento, uma subjetividade que faz com que cada uma dessas posições-sujeito tenha a ilusão de que é o seu dizer que corresponde à verdade sobre a terra de Marãiwatsédé. Pensando esse funcionamento discursivo em um documentário que reporta a questão da tensa relação índio e sujeitos do capitalismo, o que ora trazemos como discussão e análise dialoga com o que propõe Lins (2011, p.42), ao dizer que quando o índio conta sua história, o “outro” somos nós. Essa formulação de Lins é feita a partir do documentário *Pirinop, meu primeiro contanto*, em que cineastas e protagonistas são índios. A autora (op. cit) diz que nessas condições de produção “o documentário inverte os papéis e faz de nós, “brancos civilizados”, o “outro”.

Desse modo, ao longo do documentário, durante as entrevistas, o índio, assim como o sujeito do capitalismo, fala 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 subjetividade 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 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, p. 152-153).

Pêcheux (Op. cit) 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 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 sócios-históricos nacionais. Uma memória entrecruzada pela historicidade da luta pelo domínio de território, pela posse da terra e conseqüentemente 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 ou de documentário, é preciso retornar sempre a 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 *posiçõede classes* em conflito umas com as outras”. Nesse sentido, cada pronunciamento entrecruza múltiplos sentidos, a que nos interessa, posições antagônicas em relação à terra.

De acordo com o autor (idem), 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 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 Análise 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).

Michel Pêcheux (2002), ao propor uma reflexão sobre o discurso no batimento de *estrutura e acontecimento*, diz que há discursos logicamente estabilizados, ou seja, aquele que não pode ser outro, bem como discursos que são fadados ao equívoco, à deriva, que torna o sentido *passível de ser outro*. 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 prefaciá-lo (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 (Cf. 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 a 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, esquecem-se de lembrar 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 que e de quem? O questionamento atualiza no dizer sentidos outros sobre esquecidos. Há um desdobramento de sentidos, um “acontecimento, no ponto de encontro de uma memória e uma atualidade”. (PÊCHEUX, 2002, p.17).

O documentário, enquanto materialidade simbólica, funciona na/pela rubrica do nome “Vale dos Esquecidos”, que remete a lugar, região geográfica da Amazônia, habitada por diferentes posições-sujeitos e 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.

3. 2 Há palavras no silêncio

As formações discursivas que entretecem nosso recorte remetem a um efeito da memória discursiva, que irrompe pelo que é dito e pelo que é silenciado. Tomamos o recorte 7, em que o cacique Damião fala de um silêncio que reporta a uma memória que tem a ver com a historicidade da relação índio com o colonizador. Um silêncio que significa incessantemente, um passado que se presentifica, portanto um acontecimento. Perguntado pela produção do documentário: “*Vocês já tentaram dialogar? Por que que não tem diálogo?*” (RADUAN, 2011), o cacique Damião responde:

R7:

Não. Eles dizem que tem inteligência. E dizem que somos animais. Eles tem que nos respeitar para que possamos conversar. Depois poderíamos conversar. Somos índios temos costumes diferentes. Índio conversa pouco. Índio conversa pouco porque nosso costume é diferente.[...] Ninguém chega a conversar com gosto porque eles nos maltrataram. Por isso é meu inimigo. Eu ando no meio sem falar com ninguém. Se a comunidade vai à cidade, ela anda em silêncio. Nosso sistema é diferente. O deles é diferente. (DAMIÃO, In RADUAN, 2011)

O silêncio que irrompe na relação do índio com os ocupantes de sua terra é significativo. Reporta-se à diferença posta socialmente entre uma cultura e outra. Marca, sobretudo, uma resistência, um silêncio que “reclama sentido” para os maus-tratos, para o ser arrancado da terra, para o direito cerceado de retornar à sua terra depois de ter o direito homologado em 1998. Esse dizer de um silêncio dialoga com o que propõe Orlandi (2008, p. 58), ao afirmar que “o que existe não é o vazio, mas o silêncio que significa no contexto em que se produz”.

Na formulação (R7), outros sentidos se depreendem do dizer do índio, em que o silêncio funciona fazendo significar a distância instituída historicamente entre uma posição-sujeito x e outra y, ao dizer: “*somos índios, temos costumes diferentes*”; “*eu ando no meio sem falar com ninguém*”; “*alguém que fica contra nós*”. Essa formulação tem a ver com o modo como os índios foram (ou são) censurados quanto aos lugares que lhes é permitido estar, o que lhes é permitido falar, portanto a negação do índio como cidadão brasileiro.

Outros sentidos fluem desse gesto de silenciar. O índio continua a ver o “civilizado” como o seu adversário, o inimigo, o que apropria de suas terras desde a colonização e o continua fazendo. Silenciar nestas condições é, sobretudo, ignorar, resistir, manter a distância pela língua, pois essa instaura um lugar (im)possível do contato para as relações sociais. Sem diálogo, não há relacionamento possível.

O “estar em silêncio”, em que o índio se coloca, tem a ver com uma inscrição histórico-ideológica que o constitui enquanto posição-sujeito índio brasileiro. Ou seja, trata-se de uma história contada pelo outro, contada de um jeito e não de outro, porque há uma censura pela política da língua que o impede de contar sua história no interior de uma conjuntura, de uma dada condição de produção.

O dizer do cacique Damião no (R7), “*Eles dizem que tem inteligência. E dizem que somos animais*”, remete à projeção imaginária que o índio faz da imagem que o “civilizado” criou e sustenta a respeito de si e do outro, em que esse é o civilizado, o letrado, inteligente, e aquele, o iletrado, selvagem, animal.

No recorte (R8), pela formulação do cacique Damião, tem-se na entrevista a abertura para outras questões, quando diz: “[...] *sutilmente conseguiram nos deslocar. Ali existe um cemitério dos índios mortos pelos brancos. Então a situação está desagradável. Estou com raiva e com essa borduna¹⁵ eu mato eles*”. (DAMIÃO, In RADUAN, 2011). Os *sentidos são fugidios* e podem ir para lugares outros, distintos, para outras direções.

O cacique Damião inscreve-se na formulação e espera produzir, pelo efeito de evidência, o “semanticamente estabilizado”. Tem-se uma formulação que diz do confronto entre querer ficar e ter que sair. Ao referir-se ao cemitério, Damião aponta uma prova de cunho antropológico de que a terra de fato havia sido, em algum momento, ocupada por seu povo; diz do desconforto causado pela presença do invasor em suas terras e, da vontade de matá-lo.

As palavras do Cacique no (R8) configuram pelo efeito de deriva e equívoco, já, na largada, o lugar da projeção imaginária que separa ideologicamente as posições-sujeito índio e invasor, que não podem ocupar os mesmos espaços. Há uma memória que funciona e traz à tona a violência que desde sempre funcionou no contato de um com outro. Trata-se, portanto, de um discurso atravessado pelo movimento sócio-histórico da violência que constitui o processo de colonização do país em relação às lutas de classes pela terra entre índio e “civilizado”.

¹⁵ De acordo com a cultura indígena, **borduna** é uma arma que funciona para defesa e ataque (usada para caçar). Ela é cilíndrica e alongada, feita de madeira dura; tacape, clava.

Outras formas de violência constituem a historicidade do contato do “colonizador civilizado” com o índio, a violência simbólica é uma delas e pode ser observada no dizer do cacique – *“sutilmente conseguiram nos deslocar”* – o que remete ao modo como os Xavante foram retirados de Marãiwatsédé e levados para a aldeia de São Marcos.

Ao dizer *“índios mortos pelos brancos”* e *“eu mato eles”*, o cacique Damião se inscreve ao fio do discurso pelo pronome “eu” e aponta para o efeito de separação que se institui pelo político e aflora pela língua. Isso configura-se pelo modo como emprega os termos “índios” e “brancos”, que funcionam como substantivos para referir-se a nomes dados a grupos raciais distintos. O “eu”, primeira pessoa gramatical, indica um sujeito que diz “de” um sujeito outro, enquanto que “eles”, terceira pessoa gramatical, são aqueles de quem se fala. Esses fios gramaticais que estruturam a trama discursiva funcionam como lugar profícuo para se pensar a língua como movimento, funcionamento, equívoca e sujeita a falha.

A formulação do cacique Damião faz pensar também o desconforto da eminência de que essa luta saia do campo jurídico para o campo físico. Trata-se de um discurso densamente entrelaçado de memórias outras, de uma guerra que geralmente não se conta na história do Brasil, a guerra contra os índios. Memória da violência física: de um lado, os “índios mortos pelos brancos”, de outro, os “civilizados” que poderão ser mortos por esse seu adversário.

No (R8), tomando como foco de análise a formulação *“Ali existe um cemitério dos índios mortos pelos brancos”*, notamos que ao empregar o advérbio de lugar “ali”, funcionando como um dêitico, a formulação de Damião desliza para outro sentido que não se estabiliza no “cemitério”, mas nos *“índios mortos pelos brancos”*, produzindo um efeito de sentido de guerra, que não é qualquer uma, mas a guerra da tomada da terra pelos portugueses e isso se inscreve na ordem do que pensou Pêcheux (1997, p. 161), ao dizer que “as mesmas palavras, expressões e proposições mudam de sentido ao passar de uma formação discursiva a outra”. Em tese, é pela fissura que irrompe no jogo da língua com a história que brotam os sentidos.

Desse modo, o que está em jogo, na ordem da formulação (R8), não é o cemitério como prova de que a terra já havia sido ocupada por índios, mas há um sentido que se estilhaça na imagem dos *“índios mortos pelos brancos”*, e faz lembrar a colonização, o conflito e a guerra.

Ao dizer “conseguiram”, o verbo em terceira pessoa do plural remete a existência de um sujeito indeterminado, que se opõe ao sujeito que enuncia na primeira pessoa do plural, o “nós”, fazendo emergir pela linguagem, dois grupos distintos no litígio instaurado.

O trabalho com a linguagem não esgota suas possibilidades, tendo em vista que “o sentido é assim uma relação determinada do sujeito – afetado pela língua – com a história” (ORLANDI, 2015a, p.45). A formulação do cacique Damião, em “*índios mortos pelos brancos*” e “*com essa borduna eu mato eles*”, possibilita pensar os sentidos que ressoam do processo da catequização, da tentativa de escravizar, da supremacia com que o europeu se deu a conhecer ao índio e do repúdio do índio contra o europeu.

Os sentidos são inscritos na memória que atravessam a historicidade do povo brasileiro, índio e “civilizado”, e que somente é possível ter acesso pelo “gesto de interpretação que realiza essa relação do sujeito com a língua, com a história, com sentidos” (Idem). Essa inscrição dos sentidos na memória dá-se, segundo a autora, por causa da imbricação: sujeito, discurso e ideologia. Pois não há discurso que não tenha sujeito e o indivíduo não se constitui em sujeito a não ser pela interpelação, pela ideologia.

De fato, a historicidade do brasileiro é quase sempre contada pelo outro, o colonizador de uma forma e não de outra, ou seja, o que há enquanto história é o “civilizado” falando “sobre” o índio. Esse é um efeito político da língua enquanto lugar em que se inscreve o poder (BARTHES, 1977). De outro modo, o processo sócio-histórico do índio só pode ser acessível no movimento real da língua em sua relação com a história. Em outras palavras, porque falta a escrita da língua oficial brasileira para o índio, ou porque sua língua é negada pelo brasileiro “civilizado”. O que se tem de registros de sua historicidade é sempre uma história projetada de uma posição-sujeito x, capitalista, colonizador, sobre a posição-sujeito y, colonizado, estereotipado como o selvagem, o ser cultural, etc. Isso remete a um poder da ordem do simbólico que aflora pela língua. (ORLANDI, 2008).

Nesses termos, a escrita como produto de uma língua é lugar de poder. Barthes (Idem, p.12) diz que “não vemos o poder que reside na língua, porque esquecemos que toda língua é uma classificação”. Assim, enquanto classificação, a língua funciona como um mecanismo político de opressão e repressão, já que ela disciplina e obriga dizer, ainda que em silêncio¹⁶. De igual modo, Barthes (op. cit), refletindo sobre o poder inscrito na língua, diz que “um idioma se define menos pelo que ele permite dizer do que por aquilo que ele obriga a dizer”, ou seja, no próprio gesto de formular, o sujeito é obrigado a assujeitar-se a língua para dizer.

¹⁶ Orlandi, E. 2002.

3.3 Escrita: lugar de poder

Di Renzo (2011, p. 25) diz que a linguagem desde sempre fez parte do cotidiano dos povos, em distintas condições de uso e é por ela “que os sujeitos constroem suas práticas discursivas”. Partindo desse viés, que toma a linguagem como condição de existência das relações sociais, pensamos a escrita e a oralidade na relação entre a sociedade indígena e a “civilizada” a partir da formulação do cacique Damião no recorte número 9, que diz da condição de sujeito sem a escrita da língua oficial, fato que o fada a viver fora dessa sociedade.

R9:

Porque eles acham que podem julgar tudo? Só porque têm o poder da escrita? Então me contem o passado desse território. Nós é que sabemos essa história. Eu sou a continuação dela, é o meu passado. O passado dos meus ancestrais. Por isso é legítimo estarmos aqui. (DAMIÃO, In RADUAN, 2011).

O dizer do Cacique no (R9) aponta questões cruciais para uma sociedade letrada: a da necessidade da construção do arquivo institucional. Ou seja, se possuem a escrita, supõe-se que haja um saber sistematizado e registros documentais conforme se vê: “*Só porque têm o poder da escrita? Então me contem o passado desse território*”. Nessa formulação, percebe-se a escrita funcionando como divisor de águas nas relações de poder e, ao mesmo tempo, tem-se na plasticidade da língua a oralidade funcionando com efeito de sentido da palavra escrita. Uma escrita que se configura como tal por determinar a escrita da palavra. A escrita da alma. (Cf. RANCIÈRE, 1995, p. 41).

A função da escrita, conforme Rancière (Ibidem) em um trabalho de reflexão sobre o papel da literatura enquanto lugar em que o homem procura representar pela escrita o real da língua, é o lugar que a escrita da letra desincorporada, vazia, sem sentido, pode acolher qualquer corpo ou qualquer sentido. Para o autor (Op. cit), a escrita apresenta três estágios, a saber: a escrita necessária para determinar outra escrita; o discurso que divide a palavra viva e a letra morta; e o discurso que faz significar a escrita entrelaçando múltiplos relatos e imagens. Estágios de escrita que retornam sempre ao “pai do discurso”, termo esse que deslocamos para a Análise do Discurso para os conceitos de posição-sujeito, formação discursiva e condições de produção, que são pontos crucialmente determinantes da articulação da palavra com os sentidos.

Rancière (1995) diz da luta de Searle em relação a língua enquanto terreno movediço, escorregadio, de sentidos deslizantes. A “perturbação literária” da qual Searle desejou livrar-se pela criação de regras que prendessem o sentido, em que se estabelecesse uma relação ideal e estável entre um emissor e um receptor e uma regra para que a mensagem fosse entregue de um modo e não de outro.

Ao debruçarmos sobre o estudo de Rancière (idem), entendemos a escrita não apenas como grafia de palavras, mas a escrita funcionando no texto como discurso para, a partir de então, pensar a tensão que se impõe na língua por ela mesma em seus múltiplos deslocamentos.

Desse modo, ao dizer “*Porque eles acham que podem julgar tudo? Só porque têm o poder da escrita?*”, o cacique Damião faz aflorar o sentido de fragilidade e de segregação de uma sociedade ágrafa, em relação a sociedade que possui o poder da escrita. O sentido de escrita enquanto linha que divide as sociedades, instaura um lugar privilegiado em que a posição-sujeito do capitalismo sobressai à posição-sujeito índio em relação à disputa jurídica, como é o caso do litígio pela terra de Marãiwatsédé. O domínio da língua escrita certamente configura-se como uma supremacia daquele que a possui.

Ao tomar a escrita enquanto lugar de poder, refutamos a perspectiva reducionista da grafia por ela mesma, uma vez que empreendemos nossa reflexão a partir da noção de textualidade por entendermos que a escrita ultrapassa em muito o ato empírico de grafar¹⁷. Assim, como a palavra empregada no discurso oral, a palavra escrita precisa textualizar para significar.

Na perspectiva de um trabalho de reflexão sobre língua e o que ela significa nas relações políticas e de poder de uma sociedade, observa-se que, ao dizer sobre o “*passado desse território*”, o líder indígena movimentava sentidos densos sobre a linguagem, em uma perspectiva em que escrita e oralidade possuem valores semelhantes para sociedades diferentes. Para o índio, o que se tem enquanto historicidade daquele território é representado pelo discurso oral, conforme se observa também na formulação: “*Então me contem o passado desse território. Nós é que sabemos essa história*”.

Ao dizer sobre a terra, o discurso do cacique Damião abre para sentidos outros sobre a escrita, isto é, o efeito de dominância que se dá pela escrita, uma vez que sua formulação apresenta um modo de registrar sua história, ele mesmo, o seu corpo textualizando como registro, como a escrita de sua história. É assim que ele se apresenta no documentário fílmico.

¹⁷ Rancière, 1995 p. 41

Assim, corpo e escrita vão sendo re(escritos) de geração em geração. Corpo e escrita (ou o corpo é a própria escrita?), com valor documental que serve para requerer a posse da terra.

Esta reflexão que fazemos entre corpo e escrita tem a ver com o que propôs Orlandi (2012b, p. 87), ao dizer que a interpelação do indivíduo em sujeito “produz uma forma sujeito histórica e social com seu corpo”. A autora (op. cit) diz que “em sua materialidade, os sujeitos textualizam seu corpo pela maneira mesma como estão nele significados, e se deslocam na sociedade e na história”. Orlandi (idem) diz que já havia se dado conta dessa relação “sujeito e corpo”, enquanto realizava um trabalho com o silêncio, em que o sujeito flagrado em silêncio, produz uma mudança de “postura” em seu corpo, ou seja, “os corpos investidos de sentidos, na materialidade dos sujeitos” (p.86), textualizam-se, toma um efeito de texto que é dado a ler.

Assim, não basta ter a palavra escrita, é preciso que o sujeito se inscreva na história para significar, textualizar. E inscrever, tal como tomamos a partir da formulação do cacique Damião, tem o sentido de falar “de” e não “sobre”, é o próprio corpo do sujeito que historiciza e textualiza na relação com o espaço, como discute Orlandi (2012b) ao refletir sobre a dança e os processos de significação que o sujeito produz a partir do movimento do corpo no espaço e na história. Isto é, “pensar o sujeito com seu corpo não apenas deslocando-se empiricamente no mundo, mas materialmente (na história e na sociedade), em seus processos de significação/identificação, como sujeitos de sentido”. (Idem, p. 92).

Por outro lado, temos as palavras do cacique textualizando sentidos que, para a sociedade “civilizada”, tem valor documental, já que nas sociedades indígenas a palavra é o lugar institucionalizado do poder, ou seja, para ser um líder, é preciso ter o domínio da palavra, da oralidade. Segundo Clastres (1979, p. 208), “Na sociedade primitiva, chefia e linguagem estão intrinsecamente ligadas; a palavra é o único poder reservado ao chefe: mais do que isso ainda, falar é para ele um dever [...]”. No documentário “Vale dos Esquecidos”, o cacique – figura máxima de representação política dentro da comunidade indígena – fala em nome dos Xavante de Marãiwatsédé, o que remete ao sentido de que aquilo que se produz enquanto oralidade está legitimado por uma posição-sujeito x e não pelo simples fato de se produzir um discurso oral. Orlandi (2008, p.101) discute o efeito do olhar do índio sobre a língua indígena ao dizer que “As línguas indígenas são línguas de tradição oral”, e a mudança nessa cultura produz um efeito caricatural, ou seja, uma perda de características.

Rosa (2015, p. 146), ao realizar uma pesquisa no campo da sociologia com o povo Xavante de Marãiwatsédé, afirma que no processo organizacional dessa comunidade, a oralidade é “normativa e organizativa”, de modo que, deslocando para o campo dos estudos

linguísticos, podemos observar um funcionamento político-social que se estabelece no modo de constituir-se enquanto povo que tem uma política social e de língua própria. Ao proferir oralmente “*Por isso é legítimo estarmos aqui*”, o cacique Damião faz tomar corpo, criar consistência o direito que afirma ter de, juntamente com seu povo, ocupar a terra de Marãiwatsédé.

Para Bringmann (2012), os povos indígenas possuem um sistema político e hierárquico que se sustenta pela oralidade. Nessas sociedades, a palavra falada está indissociavelmente atrelada à lei e ao poder, assim como na sociedade “civilizada” a palavra escrita é que dá forma à lei, é quem comumente disciplina essas relações hierárquicas e de poder.

Retomamos Bringmann (Idem) para dizer que o discurso oral, em muitas sociedades indígenas, instaura um lugar de inscrição em que se estabelece as normas sociais, por isso, a oralidade configura-se para estas sociedades como lugar do poder normativo, pois é através da oralidade que se registra a historicidade que os costumes e as crenças são ensinados e conservados de geração em geração. E é por meio dela que se fixa e faz cumprir as leis que regem estas sociedades.

Na formulação (R9), “*Nós é que sabemos essa história. Eu sou a continuação dela, é o meu passado. O passado dos meus ancestrais*”, Damião dá visibilidade ao efeito de sentido da memória discursiva em relação à constituição da sociedade indígena, uma vez que, nessa sociedade, é a própria língua que determina a hierarquização do poder, sobretudo, do poder político.

Tem-se na formulação uma marcação reincidente em primeira pessoa, “*Eu sou*”, “*meu passado*”, “*meus ancestrais*” que, no entanto, anuncia-se antes na primeira pessoa do plural, “*nós*”. Esse discurso em primeira pessoa do singular ressoa sentido de líder, único autorizado a falar, mas que se apresenta primeiro em nome do coletivo, na condição de líder de um grupo, o que o obriga a dizer em nome do grupo. Para Clastres (1979), diferentemente das sociedades “civilizadas”, em que a posição-sujeito do poder “tem direito à palavra”, nas sociedades indígenas, a posição-sujeito do poder “tem o dever da palavra”. (Idem, p.151).

Em tese, sujeito e discurso, pela plasticidade da língua, configuram-se em materialidade escrita. Uma escrita simbólica que metaforiza, e nos desdobramentos de sentidos, funciona como efeito de registro que serve para requerer a posse da terra. Mas, esse desdobramento não pode negar que “antes de ser polissemia ou disseminação, a escrita é divisão”. (RANCIÈRE, 1995, p. 41).

3. 4 O discurso sobre o índio e a posse da terra

Em outra perspectiva, que deixa de lado a relação oralidade e escrita para pensar a relação que se impõe independentemente pela ordem da língua entre posição-sujeito e formação discursiva, tecemos outras análises a partir de recortes das entrevistas com distintas posições-sujeito que compõe a trama discursiva do documentário “Vale dos Esquecidos”, trabalhando os *sentidos transversos*, que entrecruzam a relação sócio-histórica das sociedades indígenas e “civilizadas”.

O bispo Dom Pedro Casaldáliga inscreve-se em uma formação discursiva que marca o lugar da representação política da Igreja. Não é de uma igreja “qualquer”, mas de uma Igreja cujos ideais político-filosóficos pautam-se pela corrente filosófica da Teologia da Libertação. Esta constitui-se, dentre outras práticas, pela pregação de um evangelho que ultrapassa o campo do “pregar a palavra”¹⁸, deslocando-se para o exercer “o que diz a palavra”. A linha filosófica da Teologia da Libertação parte da premissa de que o evangelho deve ser pregado e praticado em favor dos pobres e menos favorecidos das classes sociais, que vivem sob a opressão e as mazelas do poder político capitalista.

Na concepção da Prelazia de São Félix do Araguaia¹⁹ – área de atuação religiosa de Casaldáliga – “menos favorecidos” remetia as posições-sujeito: prostituta, posseiro, índio, peão, ribeirinho etc.

A igreja, Aparelho Ideológico de Estado, não pode ser tomada como politicamente neutra. No Brasil, ela constitui, desde o período da colonização, um aparelho de domesticação da língua, crença e cultura dos povos indígenas, o que mexe no modo como se significa na relação com os povos indígenas. Orlandi (2008) diz que a igreja ocupa desde sempre um lugar que determina as relações de força e poder. Um poder que se funde abrindo para duas posições, uma que se ocupa de cuidar do corpo social, e a outra, do corpo espiritual.

Para Althusser (1985) os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE) não se confundem com os Aparelhos Repressivos de Estado, pois esses se exercem pela violência, ao passo que aqueles se exercem “principalmente pela ideologia, e secundariamente através da repressão seja ela bastante atenuada, dissimulada, ou mesmo simbólica”. (p. 70).

A reflexão de Orlandi (1996) a respeito da Teologia da Libertação dialoga com Althusser (op. cit). Para a autora, trata-se de uma política que não escapa à função histórico-

¹⁸ A palavra, tal como tomamos aqui, refere-se a Palavra de Deus, o evangelho.

¹⁹ As Prelazias são estruturas organizacionais da Igreja Católica, criadas com a finalidade de realizar atividades pastorais em determinadas regiões.

social da religião que é a da doutrinação necessária para que a sociedade se mantenha enquanto tal. Doutrina-se para pensar a fé e a práxis como modo de combater a pobreza, porque a mesma pobreza que é tomada como opressão remete a pensar a impossibilidade de convívio. É preciso sair da pobreza para ser social.

Ao inscrever-se como sujeito no processo sócio-histórico do território de Marãiwatsédé, o bispo Dom Pedro Casaldáliga o faz da posição-sujeito determinada pela igreja que está a serviço do pobre, do oprimido, isto é, do menos favorecido, o que inclui índios e posseiros, duas posição-sujeito em conflito entre si pela terra. De modo que, pela posição filosófica de Dom Pedro, uma ambiguidade se instala em relação a sua tomada de decisão: Quem deve sair e quem deve ficar na Terra?

Como se sabe, ao se significar na relação com a história, a língua produz um acontecimento, ou seja, o encontro de uma memória com uma atualidade (PÊCHEUX, 2002). Nessa direção, no gesto de formular para o documentário, Dom Pedro se inscreve em um sítio de significância. Uma discursividade se instaura pelo não-dito no ponto em que entra na formação discursiva dos “grandes” em relação à entrada de invasores na Terra Indígena de Marãiwatsédé, conforme se lê no recorte abaixo.

R10:

Foram fazendeiros da região e políticos do Mato Grosso que estimularam a invasão dessa área da Suiá-missu. [...] A conversa dos grandes, era: ‘Se ocupam a terra os posseiros, os sem-terra, amanhã essa terra é nossa. Se ocupam os índios nós já temos perdido essa terra’ (CASALDÁLIGA, In RADUAN, 2011).

A formulação do bispo Dom Pedro Casaldáliga no (R10) é uma retomada do discurso que projeta a formação imaginária dos “grandes” (fazendeiros da região e políticos do Mato Grosso) sobre a posse da terra, uma vez que, se fossem os posseiros, a consequência seria x, se fossem os índios seria y. Ao retomar o discurso dos “grandes”, o bispo Dom Pedro inscreve-se em uma formação discursiva para produzir um efeito de sentido de que, embora se tenha os posseiros figurando na linha de frente do processo de ocupação da terra de Marãiwatsédé, se essa terra não fosse ocupada pelos índios, tampouco seria pelos posseiros, antes, serviria à política latifundiária, capitalista.

A formulação dos “grandes”, retomada pelo bispo, instaura no campo do não-dito, um sentido outro, o de que apoiar os posseiros nessas condições de produção seria o mesmo que apoiá-los, apoiar os “grandes”, os latifúndios.

O gesto de Casaldáliga, ao dizer de um jeito e não de outro, remete a política do silêncio (Cf. ORLANDI, 2008, p.60), em que ao dizer x silencia-se y e esse y silenciado representa o sentido indesejado, o de que deveriam sair, os posseiros, isso porque há um histórico de luta do bispo Dom Pedro em prol da terra para os posseiros.

Desse modo, a formulação (R10) em que o bispo Casaldáliga se inscreve “*A conversa dos grandes, era: ‘Se ocupam a terra os posseiros, os sem-terra, amanhã essa terra é nossa’*”, remete à sua decisão em relação a quem apoiar (índios ou posseiros). Embora, como já dito antes, coexistam nesse espaço, distintos sujeitos pelos quais Dom Pedro sempre militou, não há uma formulação estruturada para dizer que não defende o direito à posse para os posseiros. Todavia, esse efeito de sentido é instaurado quando consideramos a posição-sujeito bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, militante da Teologia da Libertação. Nesse movimento da língua, em que se diz x para significar y, ou para silenciar y e significar z, assegura, segundo Orlandi (Ibidem, p.59), “o princípio de que a linguagem é política”.

Observamos, no discurso fílmico, o dizer de outra 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, traem, voam, como se vê no recorte de número 11.

R11:

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 (R11) 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 remete pela densidade do verbo ver (vejo) na primeira pessoa do singular em 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 (R11) 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 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 anti-social, do anti-civilizado. 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. (Cf. ORLANDI, 2008, p.131).

Jhon Carter, (R11) 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 em 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 (R11), 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 que Carter tenta produzir no tecido da discursividade e que se irrompe, dá-se porque, conforme (Orlandi, 2015a), o sujeito é ideólogo. No caso do entrevistado, há uma inscrição histórica e ideológica que o atravessa, a do extermínio histórico da população indígena dos Estados Unidos, o que na

contemporaneidade reflete em sentidos negativos para o país, ferindo o orgulho do sujeito estadunidense que se crê hegemônico em relação ao brasileiro. Podemos, então, dizer que estadunidense “tolerando” índio, tem a ver com a inscrição de uma memória discursiva que remete a um efeito de sentido de dívida de outros acontecimentos. A tolerância aí tem a ver com um mascaramento, diz-se uma coisa para não dizer outra.

O dizer do fazendeiro (R11) 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 (R11), 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 “ninguém”, pronome indefinido que nomeia nestas 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 (R11) “*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 lhe 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 esses são sustentados pelo Governo.

Em outra perspectiva, que foge a inscrição ideológica de dominação sobre o índio, Jhon Carter diz do sentimento de pertença à nação, fala da floresta e da necessidade de preservá-la e continua a produzir pelo discurso, sentido sobre a terra.

R12:

Uma onça aí, uma onça. [...] Pegada dela indo pra lá [...]. Inglês ou português?²⁰ A primeira vez que eu vim para cá foi em 1993. A reserva inteira era uma só floresta. E eu me apaixonei por ela. Eu vi uma onça preta atravessar correndo a estrada. E vi um Xavante correndo nú atrás dela com arco e flecha na mão. E pensei: este é o lugar para mim. [...] Não quero estar aqui no futuro se não existirem mais onças. Porque elas representam a selva e a singularidade deste lugar. [...] E está sendo invadida neste momento. [...] vieram até minha floresta e queimaram, destruíram a mata. (CARTER, In RADUAN, 2011)

No excerto, (R12) tem-se o efeito simbólico da dominação, sujeito *versos* ambiente (floresta), recortando diferentes formações discursivas que, segundo Orlandi (2015b, p. 20), é a projeção na linguagem das formações ideológicas. Ou seja, do lugar de “civilizado”, atravessado pela ideologia do colonizador, Carter diz da floresta enquanto lugar exótico, exuberante como se a apresentasse à produção do documentário.

Carter, diz da posição-sujeito colonizador. Seu dizer reporta a floresta como objeto de “descoberta”, como se ninguém a conhecesse, ao fazer uso do pronome possessivo “minha” para referir-se a floresta como se fosse sua, somente sua, como se outras pessoas já não a habitassem e se importassem em tê-la ou preservá-la, como se não houvesse uma determinação jurídica que obriga a todos, e esse todos inclui o sujeito brasileiro ou o estrangeiro que se encontrar em terras brasileiras, ao dever de cuidá-la e protegê-la. Aqui, remetemos a Constituição Federal do Brasil *Artigo 225* que diz:

Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. (BRASIL, 1889).

Motta (2009), faz uma longa reflexão histórica a respeito da Constituição de 1988, considerada a primeira Constituição a dedicar todo um capítulo à questão ambiental.

²⁰ Nesse ponto de sua conversa com a Cineasta, Carter pergunta: - Portuguese or English?, ao que lhe responde: Portuguese. Instantes depois começa falar em inglês e segue assim até o final de sua participação no documentário.

Segundo Motta (ibidem), o imaginário da política desenvolvimentista que se tinha do Brasil até o início da década de 1970 foi resignificado no discurso da Conferência das Nações Unidas em 1972 em Estocolmo. Essa resignificação remete à própria Constituição Federal de 1988, a posição do sujeito, seu modo de ser e de preservar o ambiente.

Desse modo, o dizer de Jhon Carter (R12), em relação à preservação da floresta, inscreve-se em uma formação discursiva determinada por uma memória que lhe constitui enquanto sujeito estadunidense, um saber discursivo que remete a fenômenos ocorridos nos Estados Unidos, por exemplo, as chuvas ácidas, tendo como uma das possíveis causas o desmatamento e a degradação do meio ambiente (cf. VIOLA apud. MOTTA, 2009). De outro modo, esse dizer remete também ao discurso do sujeito que se diz hegemônico, de uma nação que por tempos ocupou uma posição de supremacia em relação aos países de terceiro mundo, como o Brasil. Nessa conjuntura, diz Orlandi, (2012a, p.163) que o discurso de preservação da natureza, o ecológico, configura-se como “parte da tecnologia da administração dos territórios”.

Em outro excerto, o entrevistado continua tecendo a singularidade do lugar: *“Isso aqui é um microcosmo da Amazônia”*. Esse dizer instaura a presença de um sentido novo: “o mundo inteiro cabe aqui” e que se revela para ele enquanto posição- sujeito americano e faz lembrar outra vez o discurso da descoberta.

Ainda em relação à Jhon Carter, fazendeiro, americano, cabe tecer outra reflexão, desta vez, no tocante ao gesto de interditar o uso da Língua Portuguesa para dizer em sua própria Língua (Inglesa). Isso dialoga com o que diz Orlandi (2015b, p. 16) sobre a indissociabilidade do par língua e discurso, e o histórico que determina o linguístico. Dito de outro modo, Orlandi (2012a, p. 99-100) afirma que “sujeito e sentido se constituem ao mesmo tempo, na articulação da língua com a história, em que entram o imaginário e a ideologia”.

Desse modo, o gesto de Jhon Carter, de enunciar em sua língua materna, tem a ver com a ideologia de nação que o atravessa e o constitui em sujeito, mesmo depois de quase duas décadas morando no Brasil, dizendo em nome de outros fazendeiros da região Norte Araguaia, isso é possível porque a língua é por excelência parte da memória.

3. 5 As formações discursivas e os sentidos de índio e terra Xavante de Marãiwatsédé: sujeito e espaço (re)significado.

No documentário “Vale dos Esquecidos”, outro entrevistado é Dário Carneiro, ex-funcionário da fazenda Suiá-misu. Ao dizer na entrevista, Dário retoma a história com uma

discursividade que reconstrói a imagem, uma memória de um tempo do seu contato com o grupo Xavante de Marãiwatsédé, conforme se lê no recorte 13.

R13:

Eu trabalhava com o grupo é... que comprou essa gleba, tá? A Suiá não é? Eu sempre desde pequeno, desde pequeno, eu sempre sonhei conhecer uma vida selvagem, conhecer índios, eu lia muito, todos livros de biblioteca eu tinha esse sonho e de repente com 23 anos eu trabalhava na empresa eles compraram essa área de terra e aí eu falei assim: é a minha chance. Aí eu fui né, e na hora que pousamos... Os índios estavam lá na pista, né... (DÁRIO, In RADUAN, 2011)

A formulação do ex-funcionário da fazenda Suiá-missu (R13) materializa um discurso de afirmação da presença do índio naquelas terras quando a fazenda se instalou. No entanto, outra questão se abre para pensar a relação do sujeito capitalista para com o índio que, via de regra, permeia-se de uma superioridade que se estabelece nos níveis de poder da relação entre um e outro, em que aquele vai sempre (pelo menos tentar) se sobrepôr a esse. Uma relação em que o índio continua sendo o ser cultural, o objeto de curiosidade, folclórico, selvagem, etc. O dizer de Dário coloca em realce o imaginário do colonizador, capitalista do período da (re)ocupação da Amazônia de que índio era, a grosso modo, um bicho exótico a ser caçado.

O modo como o índio ainda é visto na sociedade brasileira, como ser “estranho”, faz funcionar um imaginário de que o mesmo estranhamento do primeiro contato não cessa de se inscrever na história dos brasileiros. Essa é uma inscrição indelével da memória nacional.

O dizer do funcionário sobre o índio, remete ao que Motta (2009) chamou de autonomização do dizer. O entrevistado, nessa condição de produção fílmica, projeta um imaginário de si mesmo, como a posição-sujeito do saber sistematizado que toma o outro, de saber cultural, informal, como o selvagem, como um não-sujeito, pronto para ser moldado, trabalhado. Entretanto, uma questão em comum os toca, a terra, embora com sentidos diferentes: para um, na lógica do capitalismo, para o outro da subsistência e de sua própria constituição histórica-ideológica.

Ao longo do documentário, nos espaços que são mostrados pelo “olho da câmara” e nos cortes próprios da montagem, os sentidos de terra imbricam-se com imagens e representações distintas acerca do índio e do sujeito do capitalismo, que vão sendo formuladas a partir das narrativas tecidas pelos entrevistados, formando uma rede de sentidos atravessada pela memória discursiva por sentidos transversos, isto é, pela discursividade que as constitui. (PÊCHEUX, 2010).

Como objeto que se dá a ler, há fotografias, luminosidade que permeiam todo o documentário e permitem ao espectador interpretar, uma vez que, enquanto objetos simbólicos, intervêm no real do sentido. (Cf. ORLANDI, 2015).

Vejamos, por exemplo, a Figura 3. Uma fotografia do arquivo pessoal de Dário Carneiro. Essa e outras fotos acompanham suas narrativas ao longo do documentário, no entanto, limitamo-nos a tomar apenas esta para análise.

Fotografia 1: índios Xavante na aldeia de Marãiwatsédé década de 1960.



Fonte: Raduan, 2011

Ao fazer a análise da fotografia (figura 3), tomando-a como imagem discursiva, primeiro o fazemos a partir de Roland Barthes (1984, p.13), que diz: “O que a fotografia reproduz ao infinito, só ocorreu uma vez: ela repete mecanicamente o que nunca mais poderá repetir-se existencialmente”. Tem-se então uma memória de arquivo, que produz sentidos e pode servir a diferentes apelos. A fotografia, diríamos, a partir de Barthes, reproduz mecanicamente, o que não se repetirá na existência, contudo, enquanto texto, ela continuará a produzir sentidos outros pela interpretação.

Aumont (1993, p.197), ao empreender um trabalho de investigação teórica em torno da imagem, pensando desde sua origem a constituição, sua relação com o espectador, o espaço, as cores, o olhar, a história etc., afirma que “a imagem só existe para ser vista por um espectador historicamente definido”. O autor (op.cit) ainda afirma que as imagens, até aquelas “mais automáticas como as das câmeras de vigilância”, são produzidas usando certos critérios para atingir certos objetivos.

Aumont (op. cit) pergunta: “será tudo, na imagem, produzido, pensado e recebido como momento de um ato – social, comunicacional, expressivo, artístico etc?”. A nosso ver,

na tessitura desse jogo de subjetividades que subjaz no interior da imagem, há a possibilidade de um sentido deslizando, capaz de ser sempre outro, diferente daquele que seu criador espera produzir, ou que ela mesma produziu.

A partir de tais reflexões teóricas acerca da fotografia, compreendemos diferentemente do ponto de vista teórico da Análise de Discurso, que a imagem (figura 3) possui uma materialidade discursiva que se abre para múltiplos sentidos, e que coloca em jogo a relação de subjetividade que se dá no atravessamento entre a posição-sujeito autor (fotógrafo) e a posição-sujeito espectador, entre imagens capturadas e imagens formuladas no gesto de produzir, de interpretar.

Tanto a fotografia (figura 3) quanto o dizer de Dário (R13) circunscrevem a imagem da relação sujeito e terra, o índio na terra e a presença do “outro”, o que chega, o que desconhece a realidade posta: *“e na hora que pousamos os índios estavam lá”*.

A fotografia (figura 3) enquanto materialidade discursiva, com suas condições de produção, remete à interferência do “outro”, o que pode ser percebido desde o espaço aberto na vegetação, um desmatamento que possivelmente seja a pista de pouso. A posição-sujeito x com o corpo coberto de roupa, que remete ao colonizador, em face de outra posição-sujeito com o corpo nu que remete ao colonizado. O estar com o corpo coberto de roupa ou sem roupa remete para diferentes culturas.

O cão com um lugar tão incerto entre uma e outra posição-sujeito, ele pode ser tanto do índio como de funcionários da fazenda. Há um outro sujeito que se faz presente por sua ausência, o fotógrafo, é ele que recorta, que define o que fica dentro e o que sai, o que é descartado no momento de produzir o registro, o texto fotográfico.

É necessário, pois, pensar o funcionamento discursivo da fotografia enquanto imagem que é dado a ler. Ela é, a nosso ver, também um documento, como dissemos, uma memória de arquivo, aquela que não se esquece. Enquanto memória, as imagens de fotografias, que costuram a trama de Raduan, textualizam, desdobram e deslizam para sentidos outros. Assim, como propôs Pêcheux (2010, p. 54), “uma memória não poderia ser concebida como uma esfera plana, cujas bordas seriam transcendentais históricos e cujo conteúdo seria um sentido homogêneo, acumulados ao modo de um reservatório”.

Sontag (2004) fala do efeito da fotografia no filme, pois diferentemente da foto impressa, em que cada leitor pode escolher a ordem e o tempo a ser empregado em cada fotografia, no filme o tempo e a ordem são determinados e isso incide, segundo a autora, em “um ganho em termos de legibilidade e impacto emocional”. (p.15).

Ao historicizar a tomada da terra de Marãiwatsédé, a violência simbólica, e as consequências desse fato, que vão desde a deportação do grupo indígena (1966) até a desintrusão Marãiwatsédé (2012), temos na relação com a fotografia um *nonsense* daquilo que ela produziu naquele momento: os índios Xavante contentes à espera do seu algoz, como captura a câmara, rostos sorridentes, corpos parados ou em suaves movimentos.

Esta outra leitura, que compreendemos como possível, dialoga com o que propôs Souza (2013, p. 295), ao falar do olhar do analista atravessado por uma memória, uma historicidade. Tomando Barthes (1998), ela diz de um “fora da foto, como se fosse ‘uma espécie de extracampo sutil, como se a imagem lançasse o desejo para além daquilo que ela dá a ver’: não é o flagrante apenas que prende o nosso olhar, saímos da foto e acabamos laçados pelos nós da história”. No confronto da imagem textualizada pela história, a imagem registrada tem sentidos avessos para uma posição-sujeito, índio e colonizador.

Retomamos as sequências discursivas formuladas por Dário, (R13), para pensar como uma relação, ao que parece em uma via de mão única, vai se fortalecendo. Vejamos: a posição-sujeito funcionário, “civilizado”, a partir desse contato, tem a realização de um sonho pessoal: “*eu sempre sonhei conhecer uma vida selvagem, conhecer índios*”. Não há necessariamente uma relação em que o índio também se beneficie, mas para pensar nesse imaginário construído de apenas ver o índio enquanto ser inculto, incapaz de estabelecer uma relação de troca em nível cultural e intelectual.

Tomamos o recorte a seguir (R14), para pensar como se fortalece o imaginário da posição funcionário como o que trabalha, o que possui o “saber” e pode colocá-lo a serviço de domesticar o “outro”, o índio. Vejamos:

R14:

O meu trabalho lá era a parte de escritório, mas é... a maior parte do tempo, do dia iam, porque eles perambulavam lá pela fazenda, entravam no escritório, sentavam em volta da mesa, e ali eu ficava conversando com eles, tentando aprender a pronun...,tentando aprender a língua deles, então fui me entrosando com eles, que no final, tudo que dizia respeito a índio, na fazenda era comigo. (DÁRIO, In RADUAN, 2011).

Tem-se nesse dizer do entrevistado (R13), um efeito de sentido de assistencialismo, que de acordo com Orlandi (2008, p. 144), “é um jeito de desviar do confronto principal. Isso permite que o conflito pela posse não fique em primeiro plano, mas no recuo, na defesa e não na agressividade do ataque”.

Ao pensar a língua como uma política de aproximação ou de distanciamento, de colonização e de dominação, tem-se na formulação de Dário, o entrevistado, algo sintomático: a metáfora do preguiçoso, que funciona no imaginário social, construído acerca do índio ao longo da história do Brasil.

Assim, o dizer de Dário faz circular a imagem estereotipada do índio sempre posta em relação contraditória com o “civilizado”. Desse modo, este é o que trabalha: “*o meu trabalho lá era a parte de escritório*”, enquanto aquele “*perambulava*”.

A relação de polaridade, assimetria e contradição entre uma posição-sujeito e outra, também pode ser percebida pelo uso do conectivo de oposição “mas”, que dispõe de um lado o sujeito que diz da posição trabalhador da fazenda Suiá-missu, e de outro, o índio, que é dito na posição “desocupado”, que “*na maior parte do tempo*”, na maior parte “*do dia*”, “*perambulava, sentava em volta da mesa e ficava conversando*”.

Ao inscrever sua formulação em uma formação discursiva que tem a ver com o estereótipo construído do índio, como o que não tem ocupação, não explora a terra, não trabalha etc., produz-se um efeito de apagamento da cultura indígena em relação ao seu meio de sobrevivência e à noção de trabalho.

A formulação de Dário, diz do “entrosamento” que resulta da presença do índio no escritório. Porém, não diz da relação do corpo administrativo da fazenda Suiá-missu com o Xavante. O dizer remete a um contato restrito, permitido a apenas um funcionário, aquele que estava responsável por “controlar” o grupo indígena até que fosse retirado da área. Esse efeito de sentido é produzido a partir do discurso de Dário, que diz da posição-sujeito funcionário do escritório da fazenda Suiá-missu. As posições, tem a ver com o que disse Orlandi (2008, p. 82): “‘o choque cultural’ não acontece casualmente, ele é produzido. Nossas estranhezas e familiaridades resultam de processos históricos-sociais claramente inscritos em nossas instituições sejam elas, científicas, políticas ou religiosas”.

Embora o dizer de Dário (R14) não remeta em sua formulação, há pistas de que houve uma tentativa de imposição da Língua Portuguesa aos Xavante, assim é possível produzir questionamentos sobre o seu dizer em relação aos diálogos estabelecidos com o índio: “*eu ficava conversando com eles, tentando aprender a pronun..., tentando aprender a língua deles*”.

Sabe-se que a língua, em todo tempo, significa a possibilidade de força, poder e dominação social, haja vista que a língua, conforme Gadet e Pêcheux (2010, p. 24), “é capaz de política”. O contato entre o índio e o colonizador, no que tange ao uso da língua, traz em si a lógica da dominação, da imposição, da coerção, da interdição etc. Desse modo, é importante

trazer para a reflexão o que significa para o “colonizador” (invasor) conversar com o índio e desejar aprender sua língua.

Segundo Orlandi (2008, p.88), o brasileiro nunca esteve interessado em estabelecer um diálogo com o índio, tê-lo como seu interlocutor. De acordo com a autora (idem), “falavam *a* língua do índio”, “falavam *dos* índios”, “não falavam *com* eles”.

Embora haja no discurso de Dário um dizer que remete a pensar que havia diálogos – “*ali eu ficava conversando com eles*” – algo da ordem do contraditório se instala, quando diz que estava “*tentando aprender a pronun..., tentando aprender a língua deles*”, ou seja, o que havia de fato, era uma tentativa de dar corpo a mecanismos de dominação, efeito que se inscreve quando diz “*então fui me entrosando com eles, que no final, tudo que dizia respeito a índio, na fazenda era comigo*”.

Nesse sentido, era necessário aprender a língua para se constituir enquanto autoridade, ocupar a posição-sujeito legitimado para administrar o índio, como afirma: “*que no final, tudo que dizia respeito a índio, na fazenda era comigo*”, para que assim pudesse se estabelecer a dominação do não-indígena sobre o indígena, sem que houvesse estranhamento, resistência, conflito, uma vez que os Xavante, de modo geral, são considerados “bravos e guerreiros”.

Outra formulação de Dário remete a um olhar da posição-sujeito capitalista sobre o índio” como um ser, selvagem, a ser trabalhado, polido, e ensinado a cultura “civilizada”.

R15:

[...] E eu, da minha parte, eu tava muito triste né... eu estava triste de ver a partida deles ali, porque eu tinha muitos sonhos a serem realizados com os índios né... formar uma fazenda pra eles, pra eles criar seu gado, é... que eu tinha inclusive promessa da diretoria fazenda que ia se feito isso, mas... forças maiores né... é... desabou meu castelo, então eu vi com muita tristeza o embarque deles. (DÁRIO, In: RADUAN, 2011)

Tem-se o dizer de Dário em relação a condição do grupo Xavante de Marãiwatsédé em termos de estadia naquela terra, bem como de seu modo de vida e meio de sobrevivência. Vê-se uma proposta de apagamento da cultura, ou seja, de que era necessário inserir o índio em uma lógica desenvolvimentista do ponto de vista do capitalismo, para o (re)significar a partir da posição-sujeito cidadão nacional, e justificar seu direito de ocupar a terra, mesmo porque, naquele momento, o país vivia uma efervescência em termos de colonização da região amazônica, e da produção agropecuária.

Diante da formulação de Dário, refletimos sobre o modo como o colonizador (Cf. ORLANDI, 2008, p. 78) “ocidental, cristão” deseja transformar o índio em um “novo” homem de acordo com as “convicções civilizadas”. Essa concepção remete ao efeito de sentido de que é preciso que o índio seja transformado em produtor rural para justificar seu direito de ocupar a terra, para isso era preciso ser igual ao colonizador, ou seja, tinham que “*formar uma fazenda pra eles, pra eles criar seu gado*”. Em outras palavras, era preciso (re)significar o índio, apagar sua historicidade, para que ele significasse na relação com a terra a partir de um padrão ocidental civilizado.

Assim, ao dizer “*eu tinha muitos sonhos a serem realizados com os índios né. Formar uma fazenda pra eles, pra eles criar seu gado*”, o sonho do funcionário produz um efeito de apagamento da cultura do Xavante de Marãiwatsédé, numa lógica que procura “torná-lo cidadão nacional”, que possui igualdade jurídica de direitos e deveres. Ao apagar a diferença e torná-lo seu (jurídico e socialmente) igual, o sujeito “civilizado” sufoca, humilha, categoriza e desqualifica o índio por não possuir suas “qualidades” e sua cultura (Cf. ORLANDI, 2008, p. 68).

O discurso de Dário no (R15) aponta também para a projeção imaginária que a posição-sujeito funcionário (administrativo) tem do índio, como aquele que precisa ser modalizado à figura do fazendeiro. Há aqui, um estranhamento que não leva em conta o saber e o modo de sobrevivência do Xavante e seu modo de usar a terra, como se ele não soubesse caçar, cultivar seu próprio sustento.

Desse modo, embora Dário diga que gosta do índio, de trabalhar com ele, de ajudá-lo, no real da língua e da história, o sentido que fica é de que a relação do funcionário da Suiá-missu com o índio era movida por interesse na realização de um sonho pessoal, o de inseri-lo em uma lógica capitalista, sem se perguntar por sua cultura, seus valores, crenças, ou pela relação que possuem com a terra. Uma violência simbólica²¹ que mutila o outro na sua constituição ideológica e cultural.

Há, portanto, uma mecanização da imagem do índio como sendo um produto em lapidação e que de repente se esvaece e o sonho idílico do outro desaba. É um discurso que se dá a ler os múltiplos sentidos que se tem do índio enquanto produto. Desloca-se a posição do índio como o ser da terra para ser o que vai ganhar terra e gado. Uma posição política que marca o industrialismo e a invasão de territórios culturais, ideológicos.

²¹ Violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento. (BOURDIEU, 2003, p. 7-8).

O imaginário que se constrói do índio tem a ver com o que diz Orlandi, (2008, p. 69), ao afirmar que a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) é, antes de tudo, uma tecnologia para controlar os povos indígenas, inclusive em relação à terra, e conseqüentemente, para proteger os invasores de suas terras.

Dessa maneira, o entrevistado procura dar vazão ao sentido do “bom moço”, “*E eu, da minha parte, eu tava muito triste né*”. Essa “preocupação” com os índios o leva a projetá-los a partir de suas convicções sócio-históricas e ideológicas a um futuro “promissor” (fazenda com gado etc.), e a dizer-se comovido, tocado pela partida dos índios: “*eu estava triste de ver a partida deles*”.

O dizer de Dário traz em si o pressuposto da não preocupação dos demais em relação aos índios, já que as formulações “*eu*” e “*da minha parte*” remetem a um posicionamento contrário que viria de “outra parte”. Dessa forma, tem-se o “eu” e o “outro” que se traduziria no mesmo grupo que ocupava o espaço do índio e que de igual modo, usurpava seus direitos. Ao mesmo tempo, quando diz “*de minha parte*”, Dário se inscreve na formação discursiva do grupo que não queria que os índios permanecessem ali. Somente pós Constituição Federal de 1988, 22 anos após a deportação dos Xavante de Marãiwatsédé, foi efetivamente assegurado aos povos indígenas o direito à permanência nas terras que ocupa(vam), como se lê no *Artigo 231, § 5º*:

É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco. (BRASIL, 1988).

Com base na Constituição Federal, (op. cit.) *é vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras*, salvo restritas exceções que não se aplicariam aos índios de Marãiwatsédé: *catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País*. Deve-se dizer que, no final da década de 1960 já vigorava no país o Estatuto da Terra, o qual reza em seu *Artigo 2º, § 4º*, que a terra dos indígenas pode ser atribuída pela União, conforme regime tutelar a que estavam sujeitos, ou seja, Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

No caso dos índios Xavante de Marãiwatsédé, conforme relato de Dário Carneiro (In RADUAN, 2011), foi o próprio SPI que autorizou a retirá-los de suas terras. Diz ele: (R16) “*O que fizeram, uma barbaridade, autorizar a transferência dos índios (silêncio). Entendeu?*”

(Silêncio). *Quem for inteligente vai perguntar por que que o SPI autorizou; era o único órgão que podia proibir isso aí na época*". (DÁRIO In RADUAN, 2011).

Dário afirma que o Estado consentiu na retirada dos indígenas, pois o SPI "*era o único órgão que podia impedir*". Em seu dizer o ex-funcionário afirma a negligência do SPI e a violência simbólica imposta pelo Estado aos índios de Marãiwatsédé, no processo de deportação para a aldeia de São Marcos.

De acordo com o *Artigo 29* do Decreto nº. 8.072/1910, que regulamenta a criação do SPI, este deveria proteger e prestar assistência "*médico-social e educacional aos índios, visando a sua integração na comunidade brasileira*". Entretanto, para Orlandi (2008, p. 71), "*o SPI é, na verdade, um serviço de controle do índio e de proteção ao branco, ou melhor, de alguns brancos*".

Tem-se também o discurso da posição-sujeito posseiro, representada por Neto Figueiredo, cuja categoria insere-se na história de Marãiwatsédé, pelo advento da invasão das terras após ser devolvida ao Estado em 1992. Ao entrevistar o posseiro, Raduan pergunta-lhe sobre a possibilidade de ser obrigado a deixar a terra, ao que lhe responde:

R17:

É isso aí todo dia, todo mundo tá nessa expectativa. Uns acredita, e outros não acredita que sai. Eu pelo menos, pra ser bem sincero, isso é briga pra vinte, trinta anos. Eu não acredito que nós sai daqui tão cedo. [...] eu num, eu num...Pra tirar, cê imagina o governo indenizar uma estrutura dessa que tá todinha na cidade ai hoje. O próprio governo colocou... tá colocando energia por pessoal Luz para Todos, se fosse pra sair, o Governo Federal não ia fazer o investimento que está fazendo aqui. Eu não acredito, em hipótese nenhuma pra achar que nós vamos sair daqui. Enquanto eu puder melhorar o... a estrutura minha aqui, eu vou melhorar. (NETO FIGUEIREDO, In RADUAN 2011).

O dizer do posseiro, ao responder a pergunta da cineasta, tece uma justificativa que abre para sentidos distintos inscritos em uma formação discursiva ideológica que constitui o sujeito brasileiro no tocante à política de desapropriação de bens imóveis.

Ao projetar o discurso, a posição-sujeito posseiro tem a ilusão de que sua formulação não produza a afirmação de que a terra em disputa seja dos índios e que, por essa razão, em dado momento será necessário sair da área. Desse modo, responsabiliza o Estado por uma possível "injustiça", "*Pra tirar, cê imagina o governo indenizar uma estrutura dessa que tá todinha*", e procura dar vazão à historicidade da política de desapropriação de terras e da morosidade das demandas litigiosas dessa natureza no Brasil, em que leva-se anos para que

haja uma decisão, conforme se vê no excerto: *“pra ser bem sincero, isso é briga pra vinte, trinta anos. Eu não acredito que nós sai daqui tão cedo”*.

Entretanto, no discurso de Neto Figueiredo, as contradições se apresentam na medida em que diz da terra, na forma como o sentido de litígio é produzido na luta pela terra e no modo como o Estado é compreendido e projetado no discurso sobre a terra.

Há uma movência em torno do sentido de permanência na terra e o emprego do verbo “sair”: *“acredita que sai / sai daqui tão cedo / uma estrutura dessa que tá todinha na cidade ai / se fosse pra sair / o investimento que está fazendo aqui / achar que nós vamos sair daqui/ a estrutura minha aqui”*, mobilizando sentidos constituídos pela formulação dos dizeres e a historicidade que compõe Marãiwatsédé. Daí, tem-se o “aqui”, o “estar” e o “sair” da área de Marãiwatsédé, atravessados por uma memória que tece uma linearidade marcada por uma temporalidade que se atualiza no discurso e pelo movimento de entrada e saída dado pela ocupação e desintrusão, deportação e reintegração, todos sob a ordem do Estado.

O conflito pela terra dado pelas fronteiras que se estabelecem pelas distintas formações discursivas a que se filiam as posições-sujeitos, ocupantes e deportados, invasores e proprietários, intrusos e reintegrados, é significado pela expressão: *“É isso aí todo dia, todo mundo tá nessa expectativa”* e passa a ser situado em outra ordem quando se tem a formulação *“Uns acredita, e otros não acredita que sai”*; *“Eu não acredito, em hipótese nenhuma pra achar que nós vamos sair daqui”*.

O que permite tal diferença entre os sujeitos que ocupavam a Terra Indígena de Marãiwatséde? O que faz com que os sujeitos se posicionem diferentemente, apesar de partilhar das mesmas formações ideológicas acerca do direito de propriedade? E mais, por que teria que sair ainda que demorassem um tempo? *“Eu não acredito que nós sai daqui tão cedo”*.

Os posicionamentos são diferentes entre os ocupantes da reserva de Marãiwatsédé, como é dado a lê na formulação de Neto Figueiredo. Uns acreditavam, e outros não, que teriam que sair. Há um efeito de sentido que abre para uma dicotomia quando o entrevistado diz: 1- *“Eu não acredito, em hipótese nenhuma pra achar que nós vamos sair daqui”*, ou seja, não há possibilidade nenhuma de saída da terra; e 2- *“Eu não acredito que nós sai daqui tão cedo”*, isto é, havia a possibilidade de saída.

A Ideologia tal como tomamos aqui, não se refere a concepções filosóficas ou representativas, ela é antes “efeito da relação necessária do sujeito com a língua e com a história para que haja sentido”, Orlandi (2015a, p. 48). De igual modo, o dizer do entrevistado inscreve sua resposta numa formação imaginária ao antecipar a imagem que a cineasta fará

dele (invasor, intruso), porque ele mesmo sabe que a terra é do índio e que em algum momento terá que sair, pode ser daqui a “*vinte, trinta anos*”, pode não “*ser tão cedo*”, mas o fato, é que terá que sair. Há, nesse ponto, uma dispersão de sentidos, efeito do deslize da polissemia em que ao dizer a mesma coisa, “*Pra tirar, cê imagina o governo indenizar uma estrutura dessa que tá todinha*”, produz-se um efeito de sentido outro. Assim, nesse mesmo dizer, tem-se o efeito de sentido de que não sai porque o Governo não indeniza. Esse dizer remete a um saber sobre as políticas de desapropriação do Estado, um saber sobre o Estado.

O posseiro também se apropria do discurso assistencial para dizer que o Governo não irá tirá-los porque há uma política de inclusão do Governo Federal beneficiando os ocupantes – o Programa Luz para Todos. Assim, nesse movimento, Neto Figueiredo reformula seu discurso para produzir significar o direito (seu) a Terra de Marãiwatsédé e (re)significar a imagem que faz da imagem que a cineasta faz daquilo que ele disse: “*se fosse pra sair, o Governo Federal não ia fazer o investimento que fazendo aqui. Eu não acredito, em hipótese nenhuma pra achar que nós vamos sair daqui*”. Isso tem a ver com o que diz Orlandi (2015a, p. 40), de que “*é pois todo um jogo imaginário que preside a troca de palavras*”. Em relação a esse dizer de Neto Figueiredo, vê-se aí funcionando um efeito da ilusão do Estado pelas políticas assistenciais.

Nessa rede de (re)formulação, de versões, recortamos também o discurso de Sebsatião (Tião) funcionário de Gilberto Rezende (Gilbertão), que é, no documentário, o lugar da posição-sujeito grileiro. Raduan, na posição-sujeito produtora do documentário, dirige a Tião a seguinte pergunta: “*Mas ele é meio que um mito né? As pessoas falam dele com muito medo né?*” (referindo-se a Gilbertão). Ao que lhe responde:

R18:

Há várias pessoas que dizem que é perigoso, mas... isso aí... eu estou com eles há oito anos mais ou menos, desde 2001, tem trabalhado muito com ele. É uma pessoa muito boa, muito dada com as pessoas. Pessoa que você pode encontrar cedo, meio dia, de tarde, de noite, cê num encontra ele com um canivete no bolso. E... o que precisar, dentro do alcance dele pra ajudar uma pessoa desfavorecida, pobre, precisando de alguma coisa, cê pode contar com ele, toda vez ele vai te ajudar. (SEBASTIÃO SILVA, In RADUAN, 2011).

Tião inscreve-se em uma formação discursiva para falar de seu patrão como um homem generoso. Um discurso que tenta desconstruir o imaginário que se tem do grileiro, como homem perigoso, que manda matar para tomar terras, que oprime, ameaça, enfim, do

homem violento. De certo modo, pela plasticidade da língua, Tião, procura (re)criar ou mesmo apagar o imaginário que se tem sobre o seu patrão, o grileiro Gilbertão.

O entrevistado, no (R18), ao responder a pergunta de Raduan, faz um discurso em que se pluraliza e não determina quem diz. Assim, formula “*Há várias pessoas que dizem que é perigoso*” e logo em seguida retorna ao lugar de funcionário, argumentando que trabalha há oito anos e que o outro de quem se diz é “*uma pessoa muito boa, muito dada com as pessoas*”. Tião, no modo de dizer sobre o grileiro que é também seu patrão, produz um discurso que apaga a violência simbólica, a opressão, o assédio para que os ocupantes lhes paguem pelas terras sem que estas lhes pertençam.

Barbai (2008), ao falar do trabalho com a entrevista, diz ser esta “uma cena de discursividade montada”, que “impõe todo um modo de se ver e de se escutar o material, pois há um sujeito que fala de si para um outro sujeito que o escuta”. (p. 114).

Assim, no discurso de Sebastião, há como se lê, um efeito de montagem no modo como procura silenciar o que dizem a respeito de seu patrão, apagar o imaginário que circula na Região Norte Araguaia e que continua a dispersar, ressoar sentidos, enquanto formula outro discurso que acredita ser capaz de apagar essa primeira inscrição, a do grileiro de quem as pessoas têm medo. Observa-se como um discurso atravessa outro e faz pela engenhosidade da língua, um drible.

4 POR FIM NÃO, POR ORA

Ao ter que encerrar este trabalho de escrita, somos tomados pela incompletude do dizer, entendendo que o processo de produção do texto não para de produzir efeitos de sentido. A cada vez que o revisitamos, algo nos salta aos olhos como se fosse a primeira vez. O encanto, a língua sem limites não para, escorrega, desliza. E quando pensamos que já vimos tudo, somos novamente capturados por um efeito novo, diferente de tudo que tínhamos visto e interpretado.

Nesse momento, ao olhar para o nosso objeto, de pesquisa, o documentário “Vale dos Esquecidos”, um sentimento de leveza, de vontade de continuar, se impõe. Mas talvez seja mesmo necessário afastar um pouco para estranhá-lo, já que a ideologia naturaliza o sentido. Então, é o momento necessário do ponto que como dissemos não pode ser final é por ora, por enquanto. É uma pausa que se torna necessária para refletir sobre o que realizamos até aqui.

Compreendemos que o trabalho com o documentário “Vale dos Esquecidos”, ancorado no conceito de memória discursiva, produz um deslocamento de sentidos que dá acesso a textualidade de discursos que reportam à historicidade da Terra Indígena de Marãiwatsédé, em relação aos sujeitos que a habita(ra)m em uma situação específica de expropriação, apropriação, desintrusão e reapropriação da terra, por isso é também uma memória de arquivo.

O filme, enquanto materialidade discursiva, prática de linguagem, possui um aparato tecnológico que lhe possibilita jogar com as cores, os movimentos, os recortes e pode pôr em confronto, versões de um mesmo fato, dispersão. Para Aumont (1993), o olho da câmara não cria, ele reproduz algo que se apresenta sob a premissa do novo, inédito, do diferente. Ao olharmos para o discurso fílmico sob o escopo teórico da Análise de Discurso, concordamos com Aumont (Op. cit), e dizemos que tudo já dito em outro lugar e independentemente. (Cf. PÊCHEUX, 1997).

A nosso ver, o que fica latente no documentário “Vale dos Esquecidos” é o modo como cada posição-sujeito produz no discurso efeitos de sentido que diz respeito ao modo como a terra significa para cada posição-sujeito, bem como no imaginário social. Observamos que isso decorre dos processos de individuação do sujeito pelo Estado, num jogo simbólico pela criação de instituições como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA e, pelo trabalho do jurídico ao criar novas leis, que disciplinam os modos de administrar e ocupar a terra.

A criação das instituições e leis são para nós, discursos, ou para dizer de outra forma, são carregadas de discursividades que intervêm na formação do imaginário social e é justamente nesse imaginário social, carregado de todas as divisões, que o Estado exerce pelo simbólico a individuação do sujeito. A terra significa diferente para diferentes posições-sujeito, porque no imaginário social ela significa diferente pela determinação simbólica do Estado.

É preciso ainda dizer que a “ocupação”, tal como a discutimos neste trabalho, no jogo de substituição pela “reocupação” não funciona tal como posta no dicionário “ato de apoderar-se de algo ou de invadir uma propriedade; posse [...]” (Cf. HOUAISS, 2010), mas textualizada, com sentido contrário ao “vazio demográfico” dito pelo Estado ao referir-se a Amazônia, apagando a presença de seus habitantes. A ocupação tal como tomamos aqui, significa uma construção da voz de Estado, numa tentativa de apagar uma ocupação já lá, instalada e (re)significar o que foi a reocupação, invasiva e violenta.

Em nosso modo de compreender, interpretar, diremos que a imposição “repressiva e agressiva” do Estado sobre o sujeito, faz-se por uma violência silenciosa que desmonta e mutila os sentidos de terra para os pequenos produtores, posseiros e índios. “Com esse silêncio, o Estado procura manter à distância, ignorar, e mesmo sufocar a questão crucial do sujeito, isto é dos modos com que o sujeito pensa, deseja, critica e resiste”. (HAROCHE apud ORLANDI (2008, p.65).

O efeito de sentido da violência do Estado é dado a interpretar quando compreendemos que a “Marcha para o Oeste” não levou em consideração os sujeitos que já ocupavam as terras da Amazônia, resultando numa violência do Estado associado ao latifúndio, e praticada contra índios, posseiros, e caboclos. Vê-se, então, que o conceito de desenvolvimento na região amazônica, na sua imbricação com a terra, tem a ver com a violência física que empobrece, humilha, expropria e mata determinadas posições-sujeito, impedidas por sua própria condição (a de ser índio ou pobre) de resistir e permanecer em um lugar que acreditava lhe pertencer.

Tem-se, nessa historicidade, um atravessamento violento que mutila e dilata, e ao mesmo tempo constitui esses sujeitos – posseiros e índios – esquecidos, apagados, arrancados, impedidos, interditados, expropriados, que tornam-se sujeito de um não-lugar, e isso fere a sua identidade enquanto “sujeito da terra”.

A violência praticada pelo poder estatal e capital remete à 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”. (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 ser categorizado é condição sine qua non para a existência do sujeito jurídico e social. Referindo-se ao pensamento aristotélico, Rancière (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 do autor (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.

Em tese, a política de ocupação da terra no Brasil, desde 1850, é controlada pelo Estado jurídico e capitalista que, ao tomá-la como mercadoria (capital) e controlar juridicamente o acesso a ela e os modos de explorá-la, abriu ao mesmo tempo uma latência, por um lado, para distintas formas do homem possuí-la: a compra, a ocupação, a grilagem, a invasão, a posse. Por outro lado, do modo como administra a relação do homem com a terra por um controle, que é o que o autoriza a decidir quem fica e como fica e quem sai e como sai da terra. A aquisição onerosa, o assentamento, a aquisição do direito por usucapião, a expropriação, o despejo, a desintrusão, a desapropriação, dentre outras. Tanto as formas do homem possuir a terra, como as do Estado controlar a propriedade, são por excelência versões de um mesmo fato: a entrada ou a saída do homem na/da terra.

Retornamos a Rancière (1996) para pensar a forma cristalizada como o Estado institui os modos de ocupar a terra e determina quem se inscreve em cada um deles. Para esse autor, nesse ponto, a polícia tem a ver não com sua configuração enquanto “Aparelho de Estado”, mas com uma função política, que seria, a nosso modo de interpretar, uma textualização da política jurídica da organização social. Na concepção de Rancière, há “uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, que faz que tais corpos sejam designados por seu nome para tal lugar e tal tarefa, sendo uma ordem do visível e do dizível” (1996, p. 42).

Nessa regra de organização dos corpos e dos espaços, o poder estatal funciona na/pela textualização do jurídico determinando lugares e sujeitos, no caso da terra enquanto mercadoria, enquanto um bem precioso no sistema capitalista, sobretudo, no período de 1964-85, em que houve uma ascensão esmagadora do capitalismo acumulativo (IANNI, 1979). No deslocamento de uma ciência à outra, tomamos o termo “esmagadora”, para referir às populações apagadas, ignoradas, sufocadas e deportadas em nome de um des(envolvimento) econômico que ignora tantas outras posições-sujeitos.

A nosso ver, o que particulariza o acontecimento da luta pela terra de Marãiwatsédé não é a expropriação do índio e seu retorno, mas um efeito aspiral, mesmo movimento, diferentes efeitos de sentido. É notável o fato de que a relação do índio com a terra é fortemente marcada pela memória, mas ao mesmo tempo, vê-se as duas posição-sujeito (índio e “civilizado”) interpeladas e administradas pelo jurídico.

O índio trava agora, não mais a luta física pela posse da terra, mas alia-se juridicamente para tencionar o Estado e o intruso. No caso, habitar esta terra depois desta encontrar-se a quase meio século a serviço da exploração capitalista, remete dentre outros sentidos, a um deslocamento cultural do Xavante de Marãiwatsédé, interpelado pela lógica do capitalismo, pois os sentidos de retornar não pode ser os mesmos de quando habitou nela seus ancestrais, ou seja, um lugar de vegetação apropriada para suas atividades de subsistência do grupo, a saber, caça e pesca. Tem-se aí uma nuance do assujeitamento índio Xavante de Marãiwatsédé pela ideologia capitalista.

Compreendemos, também que a luta do povo Xavante pela terra de Marãiwatsédé, tomada em suas condições de produção, tem a ver com o reencontro do índio com a posição-sujeito, na qual ele se reconhece índio Xavante de Marãiwatsédé, encontro com ele mesmo, com sua história, com sua honra, sua identidade, porque não são mais apenas Xavante, mas podem outra vez serem ditos Xavante de Marãiwatsédé.

Para o posseiro, que também sofreu todas as mazelas causadas pelo poder repressivo do Estado, qualquer possibilidade de ter um pedaço de terra configura-se em garantia não apenas de subsistência, mas também de dias melhores. Ao passo que o fazendeiro faz um discurso que resvala “sobre” a terra. Como vimos nas análises, a terra para o fazendeiro é um “a mais” que se não atende determinados pré-requisitos, pode ser vendida e outra será comprada e segue como um círculo, produzindo efeitos de sentido de mercadoria.

O grileiro toma a terra como o lugar que lhe possibilita o crime, é seu objeto de “trabalho”, “produto”, não é preciso tê-la, é preciso que ela apenas exista em algum ponto geográfico específico para ser textualizada em (falsos) documentos. E não se vende a terra,

vende-se o documento, como afirma o grileiro²²: “*Eu não disse [...] terra, eu disse [...] documento. Porque a terra mesmo tava ocupada*” .

Mas afinal, o que é esse objeto terra tão incerto, tão valioso, tão místico, tão cobiçado, capaz de possibilitar ao sujeito o acúmulo de capital ou leva-lo à miséria? O que é terra, esse objeto tão familiar e ao mesmo tempo tão misteriosa sem a qual o homem não pode existir e, deixando de existir, é tomado por ela? O que significa Terra? Ou terra?

Em uma leitura da palavra terra, pelo viés dicionarizado, vê-se a impossibilidade de tomá-la como se ela tivesse um sentido, ou dois, ou mais, mas que não podem ser outros. Objeto de sentido incapaz de ser cercado, fechado, que se constrói no modo como cada posição-sujeito se relaciona com ela. Terra é para nós, tal como a tomamos, a sentimos, a dizemos: discurso, efeitos de sentido.

Do ponto de vista do discurso, a terra não cabe em definições. É um paradoxo que se inscreve entre os limites do homem: a vida e a morte. Dá vida ao homem garantindo-lhe a subsistência e cessando-lhe a vida é tomado por ela. Ordem expressa na literatura bíblica: “[...] até que tornes à terra, porque dela fostes tomado” . A terra é lugar de obrigação, o homem jamais pode relaciona-se com ela a bel-prazer. Não pode caber em definições, porque terra é, a nosso ver, “efeitos de sentido” entre as incontáveis posições-sujeito que a habitam, ocupam e exploram. Sentidos tão moventes quanto seu próprio movimento em torno dela mesma e do sol.

O documentário “Vale dos Esquecidos”, em sua materialidade discursiva, dá a conhecer o movimento político do modo como cada posição-sujeito luta e resiste pela posse da terra: o modo como cada um se diz na/da terra. A língua, em todo o trabalho de análise que realizamos, foi o fio condutor, pois é pelo discurso que se pode ter acesso ao sentido.

O trabalho de análise, a partir do documentário “Vale dos Esquecidos”, fez-nos compreender que a língua é, por excelência, lugar de poder. E o documentário fílmico, tal como o tomamos, é um lugar profícuo para se observar a língua plástica, densa, escorregadia pelo movimento do discurso. Lugar de poder, do jogo político que aflora nas múltiplas dimensões, nas materialidades verbal e não verbal, na escrita, na sua ausência e no silêncio, enfim, no discurso. (ORLANDI, 2007).

O discurso repetido, (re)contado no documentário fílmico, é já outro acontecimento que vai se reconfigurando conforme a posição-sujeito, ou seja, o lugar de onde fala o sujeito, e os sentidos que espera produzir quando retoma o fato, por isso mesmo será sempre uma

²² (TIÃO In RADUAN, 2011)

versão. Assim, no conjunto, o documentário “Vale dos Esquecidos” textualiza uma construção histórica sobre o direito que cada um diz ter em relação a posse/propriedade da terra de Marãiwatsédé no Norte Araguaia.

Desse modo, este trabalho de análise com o documentário “Vale dos Esquecidos” nos faz pensar que o discurso não pode ser tomado como algo simples, plano, mas que se apresenta recoberto de processos outros que precisam ser igualmente trabalhados para se ter acesso ao sentido.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Judite Gonçalves de. **Educação escolar indígena: do panóptico a um espaço possível de subjetivação na resistência.** 176 f. Tese (Doutorado em Linguística). Campinas, SP: UNICAMP, [s.n.], 2007.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado:** nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado; Trad. Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro: Introdução crítica de José Augusto Guilhon Albuquerque – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

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

ANSA-OPAN. **Marãiwatsédé:** Terra de Esperança. 2012. Disponível em <<http://issuu.com/biloideias/docs/livroxavanteweb/27?e=6523438/1902508>>.

AUMONT, Jacques. **A Imagem.** Trad. Estela dos Santos Abreu e Claudio C. Santoro – Campinas, SP: Papyrus, 1993, (coleção Ofício de Arte e Forma)

BARBAI, Marcos Aurélio. **Discurso e identificação:** o migrante brasileiro clandestino Deportado. 278 f. Tese (Doutorado em Linguística) Campinas: SP: UNICAMP, 2008.

BARTHES, Roland. **A Câmara Clara:** nota sobre a fotografia. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984

_____. **Aula.** Tradução e posfácio de Leyla Perrone-Moisés. Cultrix, SP: 1977.

BERNADET, Jean-Claude. **O que é Cinema.** Ed. Brasiliense. São Paulo: 1980. Coleção primeiros Passos.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada.** Trad. João Ferreira de Almeida. 2 ed. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BRINGMANN, Sandor. **F. História Oral e História Indígena:** Relevância social e problemática nas Terras Indígenas brasileiras. In: Revista Latino-Americana de História, v.1, n. 4, p. 7-23, dez. 2012.

BUCK-MORSS, Susan. **A Tela do Cinema como Prótese de Percepção.** [tradutora Ana Luíza Andrade]. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2009. 42p. - (PARRHESIA, Coleção de Ensaios)

CARRIÈRE, Jean-Claude. **A linguagem secreta do cinema.** Trad. Fernando Albagli, Benjamim Albagli. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

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

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: Pesquisas de Antropologia Política. Trad. Publicação Escorpião. Porto – Portugal: Afrontamento, 1990.

COSTA, Greciely Cristina da. **Linguagens em funcionamento**: sujeito e criminalidade. 147 f. Dissertação (Mestrado em Linguística). Campinas, SP: UNICAMP, 2008.

DI RENZO, Ana. O texto nas práticas linguísticas Escolares. in: **Linguagem, História e Memória** – Discursos em movimento. Di Renzo, Ana; Motta, Ana Luiza Artiaga da; Oliveira, Tânia Pitombo de (Orgs.) Campinas: Pontes Editores, 2011.

EISENSTEIN, Sergei. **O Sentido do Filme**. Apresentação, notas e revisão técnica: José Carlos Avelar; Trad. Teresa Ottoni. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

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

FOCAULT, Michel. **A arqueologia do Saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. – 7 Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GADET, Françoise; PÊCHEUX, Michel. **A Língua inatingível**. Trad. Bethania Mariani e Maria Elizabeth Chaves de Mello. 2 Ed. Campinas, SP: Editora RG, 2010.

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

GUTIÉRREZ, G. **Teologia da Libertação**. Trad. Yone de Campos Teixeira da Silva e Marcos Marcionilio. 9 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002

HAROCHE, Claudine. **Fazer Dizer Querer Dizer**. Tradução Eni P. Orlandi. Colaboração Freda Indursky e Marise Manoel. Hucitec, SP. 1992.

HENRY, Paul. **A história não existe?**. In ORLANDI, E. (Org.). **Gestos de Leitura** - da História no Discurso. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

INDURSKY, Freda. **Identificação e contra-identificação**: diferentes modalidades de subjetivização no discurso do/sobre o MST. In MARIANI Bethania (Organizadora). **A escrita e os escritos**: reflexões em análise do discurso e psicanálise. São Calos: Claraluz, 2006.

_____, **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.

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

_____. **A luta pela terra**: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

JAKOBSON, Roman. **Linguística Poética, Cinema**. 1ª reimp. da ed. de 2004. Vários orgs. Vários trad. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **O recorte significativo na memória**. In: III SEAD- SEMINÁRIO DE ESTUDOS EM ANÁLISE DO DISCURSO- O discurso na contemporaneidade: materialidades e fronteiras. Porto Alegre. UFRGS, 2007. Disponível em <<http://anaisdosead.com.br/3SEAD/Simposios/SuzyLagazzi.pdf>>

_____. **A contradição no funcionamento das discursividades contemporâneas**. In: IV SEAD – Seminário de Estudos em Análise do Discurso. Porto Alegre. UFRGS, 2009. Disponível em: <<http://anaisdosead.com.br/4SEAD/SIMPOSIOS/SuzyLagazzi.pdf>>

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão [et al.] Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990. (Coleção Repertórios)

LINS, Consuelo e MESQUITA Claudia. **Filmar o real**: sobre o documentário brasileiro contemporâneo. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

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

_____. **Elementos para uma história da análise do discurso na França**. In: ORLANDI, Eni (Org). **Gestos de Leitura**: da história no discurso. Campinas: Editora da Unicamp, 1994. p. 15-28.

MORIN, Edgar. **O Cinema ou o Homem Imaginário**: ensaio de antropologia sociológica. Trad. Luciano Loprete. 1.ed. São Paulo: É Realizações, 2014.

MOTTA, Ana Luiza Artiaga R. da. **O Ambiente no Discurso Jurídico da Política Pública Urbana no Estado de Mato Grosso**. 176 f. Tese (Doutorado em Linguística). Campinas, SP: UNICAMP, [s.n.], 2009.

_____. O discurso da normatização da terra. **RUA** [online]. 2011, no. 17. Volume 2 - ISSN 1413-2109 Consultada no 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 all] (organizadores). **Linguagem e Interpretação**: a institucionalização dos dizeres na história. Campinas, SP: Editora RG, 2013.

MENEZES, Maria Lucia Pires. **Parque Indígena do Xingu**. Efeitos do modo de vida urbano e da urbanização sobre o território indígena. In: X Colóquio Internacional de Geocrítica, 2008. Disponível em:< <http://www.ub.edu/geocrit/-xcol/283.htm>>

NECKEL, Nádía. Tessitura e Tecedura: **Movimentos de compreensão do Artístico no Audiovisual**. 226 f. Tese (Doutorado em Linguística). Campinas, SP: UNICAMP, 2010.

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

ORLANDI, Eni P. **Interpretação:** autoria, leitura e efeito do trabalho simbólico. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **As Formas do Silêncio:** no movimento dos sentidos. 5 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2002. (Coleção Repertórios).

_____. À flor da pele: indivíduo e sociedade. In MARIANI, Bethania (org.) **A Escrita e os Escritos.** Reflexões em Análise de Discurso e Psicanálise. São Carlos: Claraluz, 2006.

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

ORLANDI, Eni P. Da história no discurso. In: **Gestos de Leitura** -. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

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

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

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

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

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

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

_____. e FUCHS, Catherine. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas (1975). Trad. Orlandi E. In: GADET, F. e HAK, T. (orgs.) **Por uma Análise**

Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

RANCIÈRE, Jacques. **Políticas da escrita.** Trad. Raquel Ramalhete, Lais Eleonora Vilanova, Ligia Vassalo e Eloísa de Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____, **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.

ROSA, Juliana Cristina da. **A luta pela Terra Marãiwatsédé:** povo Xavante, Agropecuária Suiá missú, posseiros e grileiros do Posto da Mata em disputa (1960-2012). 440 f. Dissertação (Mestrado em História) Cuiabá, MT: UFMT, 2015.

SANTOS, Douglas. **A reinvenção do espaço:** diálogos em torno da construção do significado de uma categoria. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

SAQUET, Marcos Aurélio; ANTONELLO, Joice A. A territorialização na agricultura familiar:

materializações na paisagem de Francisco Beltrão (Paraná, Brasil) In: **anais V SIMP GEO** (Simpósio Paranaense de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia). Curitiba, 2010, p. 405-420.

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

SOARES, Luiz Antonio Barbosa. **TRILHAS E CAMINHOS:** Povoamento não-indígena no Vale do Araguaia-MT, na primeira metade do séc. XX. 128 f. Dissertação (Mestrado em História) Cuiabá, MT: UFMT, 2004.

SONTAG, Susan. **Sobre fotografia.** Tradução: Rubens Figueiredo. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. **O território:** sobre o espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C da C; e CORRÊA, R. L. (Orgs.). Geografia: conceitos e temas. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. P. 77-116.

SOUZA, Tânia Conceição Clemente de. Gestos de interpretação e olhar(es) nas fotos de Curt Nimuendajú: índios no Brasil p 288-301 In: **Revista FSA.** [Online]. v. 10, n. 2, art. 16, pp. 287-301, Abr./Jun. 2013. Disponível em < <http://2.fsnet.com.br/revista>>

RADUAN, Maria. Diretora de 'Vale dos Esquecidos'. **Sala de Cinema.** Entrevista. Disponível em: <<http://salade cinema.com.br/2012/04/16/maria-raduan-diretora-de-vale-dos-esquecidos-entrevista>>

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

XAVIER, Ismail. **O Olhar e a Cena** – Melodrama, Hollywood, Cinema Novo, Nelson Rodrigues. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

Legislações

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui% A7ao.htm>.

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>

BRASIL. **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>